

Jesus, der Christus Gottes?

Konzepte von Gerd Theißen/Annette Mertz, Jon Sobrino und Joseph Ratzinger als paradigmatische Herangehensweisen an diese Frage

Diplomarbeit

Verfasser:
Johannes Bitzinger

Eingereicht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien
zur Erlangung des akademischen Grades eines Magisters der Theologie (Mag. theol.)

Baden bei Wien, Oktober 2008

Studienkennzahl laut Studienblatt:
Studienrichtung laut Studienblatt:
Betreuer:

A 011
Katholische Fachtheologie
Ao. Prof. MMMag. DDr. Kurt Appel

„Ihr aber, für wen haltet ihr mich?“¹

¹ Mt 16, 15

Inhalt

Vorwort	7
Einleitung	9
1. GERD THEIßEN/ANNETTE MERTZ: DER HISTORISCHE JESUS.....	17
1.1 Die Quellen und der Kontext des Lebens Jesu.....	17
1.1.1 Der Quellenbefund	17
1.1.2 Der gesellschaftliche, zeitliche und geographische Kontext des Jesus von Nazaret.....	20
1.2 Ein mögliches Profil des historischen Jesus von Nazaret.....	25
1.2.1 Jesus der Charismatiker	25
1.2.2 Jesus der Prophet.....	30
1.2.3 Jesus der Heiler	32
1.2.4 Jesus der Dichter	34
1.2.5 Jesus der Lehrer	35
1.2.6 Jesus der Kultstifter.....	40
1.2.7 Jesus der Märtyrer	43
1.2.8 Jesus der Auferstandene	46
1.3 Vom historischen Jesus von Nazaret zu einer möglichen Christologie.....	48
1.3.1 Implizierte Christologie: Jesus der Charismatiker.....	48
1.3.2 Evozierte Christologie: Jesus der Messias	49
1.3.3 Explizite Christologie: Jesus der Menschensohn	50
1.3.4 Fazit.....	53
2. JON SOBRINO: CHRISTOLOGIE DER BEFREIUNG	59
2.1 Die Methodik der Christologie der Befreiung.....	59
2.1.1 Warum eine Christologie der Befreiung?	60
2.1.2 Der theologische, ekklesiale und soziale Ort der Christologie der Befreiung.....	61
2.1.3 Der Ausgangspunkt lateinamerikanischer Christologie.....	65
2.2 Der historische Jesus in der Christologie der Befreiung.....	70
2.2.1 Das Zentrum der Verkündigung Jesu: das Reich Gottes.....	70
2.2.1.1 Jesus und das Reich Gottes.....	70
2.2.1.2 Das Reich Gottes in der Christologie der Befreiung	76
2.2.2 Jesus und Gott Vater.....	79
2.2.3 Die Verteidigung Gottes: Jesus der Prophet	83
2.2.4 Das Reich Gottes gegen das Antireich	86
2.3 Das Kreuz Jesu	90
2.3.1 Der Grund und der Sinn des Todes Jesu	90
2.3.2 Der gekreuzigte Gott	96
2.3.3 Das gekreuzigte Volk	100
2.3.4 Fazit.....	104

3. JOSEPH RATZINGER: JESUS VON NAZARETH.....	109
3.1 Die Methodik J. Ratzingers.....	110
3.2 J. Ratzingers Jesus von Nazareth.....	112
3.2.1 Die Taufe Jesu	112
3.2.2 Jesus und das Reich Gottes	115
3.2.3 Die neue Thora: Die Bergpredigt.....	116
3.2.4 Das Vaterunser	120
3.2.5 Die Jünger Jesu.....	122
3.2.6 Die Gleichnisse Jesu	123
3.2.7 Das Petrusbekenntnis und die Verklärungsszene.....	125
3.3 Die johanneischen Bilder und die Selbstaussagen Jesu	128
3.3.1 Die johanneischen Bilder: Wasser – Wein und Weinstock – Brot – Hirte	128
3.3.2 Selbstaussagen Jesu: Menschensohn – Sohn Gottes und Sohn – Ich bin es	133
3.3.3 Fazit	137
Conclusio.....	143
Bibliographie.....	151
Websites und links	154
Abkürzungen	154
Abstract.....	155
Lebenslauf.....	157

Vorwort

Am Beginn dieser Arbeit möchte ich all jenen Menschen meinen Dank aussprechen, ohne die ich nicht in der Lage gewesen wäre, diese zu schreiben.

Allen voran danke ich meinen Eltern, Franziska und Karl Bitzinger, die mich auf meinem bisherigen Lebensweg in mannigfaltiger Weise unterstützt haben. Ohne ihre selbstlose Liebe, wäre ich nicht da, wo ich heute stehe.

Ein ganz besonderer Dank gilt meinen Geschwistern, Karl, Gabriele und Christoph, die mich als jüngstes Mitglied unserer Familie angenommen und mich auf je ihre Art und Weise geprägt haben. Meiner Schwester danke ich besonders für die mühevollen Arbeit des Korrekturlesens.

Sehr herzlich bedanken möchte ich mich bei meinem Betreuer Kurt Appel und dem Institut für Fundamentaltheologie, die mich mit offenen Armen aufgenommen haben und stets ein wertvoller Rückhalt auf meinem theologischen Werdegang waren und sind. Zu tiefstem Dank verpflichtet bin ich Pater Jakob, der in konstruktiver Auseinandersetzung an der Genese dieser Arbeit maßgeblich beteiligt war.

Danken möchte auch meinen Kollegen und Kolleginnen, die ich in den Jahren meiner Studien kennen lernen durfte.

Von ganzem Herzen danke ich meiner Freundin Birgit, die mich stets in Liebe und Geduld durch die Höhen und Tiefen meines Lebens begleitet.

Einleitung

Jesus Christus ist eine Totalität, die aus einer historischen, Jesus von Nazaret, und einer transzendentalen Dimension, dem Christus des Glaubens, besteht. Die historisch-kritische Methode analysiert die historische Dimension, den Menschen Jesus von Nazaret. Ob jedoch Jesus der Christus Gottes ist, kann nur im Glauben bekannt werden. „Es ist der Glaube, der [...] dazu bewegt, stotternd und undeutlich zu sagen“², dass Jesus von Nazaret der Sohn Gottes ist. Die Schwierigkeit einer jeden Christologie ist es, wie sie sich dieser Totalität annähern kann, ohne sich dabei anzumaßen, sich dieser in ihrer Ganzheit zu bemächtigen. Wie können die beiden Dimensionen dieser Totalität in ihrer Eigenständigkeit gewahrt und doch miteinander in Beziehung gesetzt werden? Kann der Glaubensschritt die Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus ersetzen, oder bleibt der historische Jesus immer ein fundamentaler Bestandteil in der Frage nach dem Christus Gottes? Darüber hinaus wirft die Frage nach dem Christus Gottes an sich ein Problem auf. Kann diese Frage mit einer theoretischen Entscheidung, mit Ja oder Nein, beantwortet werden, oder muss mit einer anderen Art von Fraglichkeit gerechnet werden? Diese Arbeit ist motiviert, sich an diesen Fragen, welche im Zusammenhang mit der Glaubensfrage formuliert wurden, anhand der drei Konzepte von G. Theißen und A. Mertz, J. Sobrino und J. Ratzinger, abzuarbeiten.

Die drei Konzepte, welche dieser Arbeit zugrunde liegen, geben einen beispielhaften Einblick, wie an diese Frage herangegangen werden kann. Das Lehrbuch von G. Theißen und A. Mertz, *Der historische Jesus*, ist aktuell „das beste und vollständigste Handbuch zu den Ergebnissen der modernen Jesus-Forschung“³ und geht von der Frage aus, ob der Christus des Glaubens ohne den historischen Menschen Jesus von Nazaret überhaupt zu fassen sei. Jesus von Nazaret kann nur im Kontext des damaligen Judentums erfasst werden. Die Ergebnisse dieses Lehrbuches bilden das Fundament und den ersten Teil dieser Arbeit. Im ersten Kapitel werden mögliche Quellen, die über Jesus von Nazaret berichten, und deren Befund vorgeschult. Dieser Befund stellt die unumgängliche Grundlage einer jeden Christologie dar, die sich dem Anspruch unterwirft, die Totalität Jesu Christi ernst zu nehmen. G. Theißen und A. Mertz anerkennen die vorrangige Stellung der kanonischen Evangelien, aber räumen den anderen Quellen, christliche wie außerchristliche, welche zur Schärfung eines möglichen Jesusbildes herangezogen werden,

² Sobrino: Christologie der Befreiung, 302

³ Pagola: Die neue Frage nach dem historischen Jesus, 377

ihren berechtigten Platz in der Jesusforschung ein. Da eine Rekonstruktion des Lebens Jesu nicht möglich ist, wird im zweiten Kapitel ein mögliches Profil des historischen Jesu, welches die Jesusforschung anhand der Beziehungen Jesu zu seiner Umwelt in acht Punkten herausgearbeitet hat, nachgezeichnet: Jesus der jüdische Charismatiker, Prophet, Heiler, Dichter und Lehrer; und im Hinblick auf die Passionsgeschichte: Jesus der Kultstifter, Märtyrer und Auferstandene. Im dritten Kapitel dieses Teiles wird gezeigt, ob von den Hoheitstiteln, welche nachösterlich entstanden sind, auf einen messianischen Anspruch des historischen Jesus geschlossen werden kann, oder ob sie als nachösterliche Interpretationen zu entlarven sind.

Auf der Grundlage dieses Lehrbuches bietet sich der chronologische Weg, von Jesus aus Nazaret zum Christus des Glaubens, als in sich stimmige Herangehensweise an die Frage, ob Jesus der Christus Gottes ist, an. Diesen chronologischen Weg expliziert der Befreiungstheologe J. Sobrino im ersten Band der *Christologie der Befreiung*, welches kein Lehrbuch darstellt, sondern in der konkreten Situation El Salvadors entstanden ist. Die konkreten Lebensumstände in Lateinamerika erlauben J. Sobrino eine Sichtweise, welche ihn Tendenzen in so genannten westlichen Christologien erkennen lassen, die an den konkreten Lebenssituationen der Menschen vorbeiziehen. J. Sobrino klagt zurecht ein, dass in der westlichen Theologie gern die konkrete Dimension des Leidens und der Erlösung, die Jesus Christus gebracht hat, spiritualisiert oder vergessen wird.

Im ersten Kapitel des zweiten Teiles der Arbeit wird die methodische Option J. Sobrinos vorgestellt, anhand dieser das spezifisch lateinamerikanische der *Christologie der Befreiung* herausgearbeitet wird. Analog zu G. Theißen und A. Mertz situiert J. Sobrino Jesus in seinem jüdischen Umfeld, aber er wird aus einem anderen Kontext, aus der lateinamerikanischen Wirklichkeit heraus, betrachtet. Aus diesem Blickwinkel erscheint Jesus, den die Evangelien tradieren, als gute Nachricht. Auch für J. Sobrino ist das Leben Jesu nicht mehr rekonstruierbar. Das zweite Kapitel zeichnet anhand vier markanter Punkte J. Sobrinos Jesusbild nach. Inhaltlich finden sich Analogien zu allen acht Charakteristiken des Profils Jesus von Nazaret, welches G. Theißen und A. Mertz erstellt haben. Das Zentrum der Verkündigung Jesu ist die Botschaft vom Reich Gottes. Ein zweites Charakteristikum Jesu ist seine Beziehung zu Gott Vater. Auffallend ist, dass J. Sobrino versucht, Jesus nicht in Gott Vater aufgehen zu lassen, sondern gerade in seiner Gottesbeziehung, Jesus ganz Mensch und Gott, Gott sein zu lassen. Für J. Sobrino ist es fundamental, Jesus von Nazaret in Kontinuität mit den Menschen zu sehen. Als Mensch war Jesus mit den konkreten Umständen seines Umfeldes konfrontiert. Überall dort, wo

Menschen im Namen eines Gottes unterdrückt wurden, verteidigte Jesus das wahre Gottesbild, was ihn schlussendlich ans Kreuz brachte. Jesus stellte die Menschen vor eine Entscheidung: entweder für das Reich Gottes und den Gott des Lebens, oder für das Antireich und die Götzen des Todes. Die Konfrontation Reich gegen Antireich ist ein roter Faden, der sich durch die Christologie der Befreiung zieht. Mit den Ausführungen über Kreuz und Tod Jesu, welche im dritten Kapitel dargestellt werden, schließt der erste Band der Christologie J. Sobrinos. Darin wird seine Option, mit dem historischen Jesus zu beginnen und sich von da her dem Christus des Glaubens anzunähern, auch äußerlich sichtbar. Der Christus des Glaubens ist Gegenstand des zweiten Bandes seiner Christologie, welcher im Herbst 2008 in deutscher Übersetzung erscheinen wird⁴. In der Frage nach einem möglichen Sinn des Todes Jesu, bricht die Ausgangsfrage, ob Jesus der Christus Gottes ist, in einer neuen Tiefe wieder herein. Historisch kann nach den Gründen des Todes Jesu gefragt werden. Die Frage nach dem Sinn des Todes Jesu, der noch dazu Sohn Gottes ist, bricht nur von der Glaubenentscheidung her herein.

J. Sobrino beantwortet im ersten Band seiner Christologie nicht, ob der historische Jesus, der Christus Gottes, ist, sondern er lässt die Frage in einer neuen Dimension offen. Jesus als Christus Gottes kann nur im Bekenntnis geglaubt und nicht mit einer theoretischen Antwort beantwortet werden. Außerdem zeigt die *Christologie der Befreiung*, dass der chronologische Weg, der im Lehrbuch von G. Theißen und A. Mertz grundgelegt ist, auch in einem christologischen Werk der in sich stimmigere Weg ist. J. Sobrino, genauso wie G. Theißen und A. Mertz zeigen auf, dass der historische Jesus ein fundamentaler Bestandteil einer jeden Christologie ist, jedoch die Glaubensfrage nicht ersetzen kann. Gleichzeitig kann durch den Glaubensschritt, die Beschäftigung mit dem historischen Jesus nicht ad acta gelegt werden.

J. Ratzinger geht im ersten Band seiner Christologie, *Jesus von Nazareth*, den umgekehrten Weg. Das erste Kapitel des dritten Teiles der Arbeit beschäftigt sich wiederum mit der Frage nach der Methodik, welche J. Ratzinger seiner Christologie zugrunde legt. Der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis des historischen Jesus und der Heiligen Schrift überhaupt ist Jesus Christus. Durch die Glaubensentscheidung ist der Jesus, welchen die Evangelien tradieren, der wahre historische Jesus. Das kontextuelle Jesusbild, welches G. Theißen und A. Mertz, aufgrund des Quellenbefundes herausgearbeitet haben, kommt in der Christologie J. Ratzingers nicht mehr zum Tragen. Alles Tun und Handeln kommt aus der Einsheit und Sohnschaft Jesu mit Gott Vater. Das zweite Kapitel zeichnet sieben

⁴ Sobrino: La fe en Jesucristo

wesentliche Punkte J. Ratzingers nach: die Taufe Jesu, die Reich Gottesverkündigung, die Bergpredigt, die Vaterunserauslegung, die Jüngerberufung, das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das Petrusbekenntnis und die Verklärung Jesu. Die Option, welche J. Ratzinger im Taufkapitel zugrunde legt, findet ihren Höhenpunkt in den Ausführungen der großen johanneischen Bilder und den Selbstaussagen Jesu, welche in einem dritten Kapitel dargestellt werden. In diesen Schwerpunktsetzungen wird indirekt sichtbar, dass J. Ratzinger dem Johannesevangelium eine Vorrangstellung gegenüber den Synoptikern einräumt.

J. Ratzingers Christologie dient als Negativfolie zur Christologie J. Sobrinos und dem Lehrbuch von G. Theißen und A. Mertz, die den chronologischen Weg, sich der Frage nach dem Christus Gottes vom historischen Jesus aus anzunähern, als adäquaten Weg ausweisen, der nicht notwendig die Glaubensfrage beantwortet wissen muss.

Die drei Konzepte bieten einen beispielhaften Einblick in mögliche Herangehensweise an die Frage nach dem Christus Gottes, weil sie in Gestalt von J. Sobrino und J. Ratzinger zwei Christologien vorstellen, die aufgrund ihrer Grundoption, welche beide in ihrem Werk treffen, nicht unterschiedlicher sein können. Im Hinblick auf den nicht zu enden wollenden (politischen) Konflikt der Befreiungstheologie mit dem römischen Lehramt, stehen beide Autoren paradigmatisch für ihre Position: eine Christologie von *unten* (J. Sobrino) und eine Christologie von *oben* (J. Ratzinger). Das Lehrbuch von G. Theißen und A. Mertz vollendet als jüngstes zusammenschauendes Werk der historisch-kritischen Jesusforschung, welches in den aktuellen Rezensionen über die Jesusforschung noch immer als das Maß aller Dinge beschrieben wird, den Einblick in die Vielfalt möglicher Konzepte. Ein weiteres Motiv für diese Auswahl ist die zeitliche Nähe dieser drei Werke, welche 1996 (G. Theißen und A. Mertz), 1998 (J. Sobrino) und 2007 (J. Ratzinger) erschienen sind. Ein wesentliches Anliegen ist es, den genuinen Inhalt der drei Werke in den Mittelpunkt der Betrachtung zu stellen und nicht von der Sekundärliteratur auszugehen. Weiterführende Literatur wird an jeweiliger Stelle ausgewiesen.

Diese Arbeit gliedert sich somit in drei Hauptteile, wobei das Lehrbuch von G. Theißen und A. Mertz als Fundament, welches einen Einblick in die aktuelle Jesusforschung gibt, dient. Die beiden anderen Hauptteile bilden die beiden Christologien J. Sobrinos und J. Ratzingers. Die drei Hauptteile werden in drei Kapitel unterteilt. Im ersten Kapitel wird jeweils der Methodik und der Ausgangsfrage bzw. der Situierung der drei Konzepte nachgegangen. Der inhaltliche Versuch einer Bestimmung, wer Jesus von Nazaret war,

stellt das zweite Kapitel dar und das dritte Kapitel geht auf je einen Schwerpunkt eines jeden Konzeptes ein.

Zusammenfassend möchte diese Arbeit zeigen, dass der Weg über den historischen Jesus der in sich stimmige Weg zu der Frage nach dem Christus Gottes ist, ohne dabei diese Frage notwendig beantwortet wissen zu müssen.

*„Wir sind in letzter Instanz
das Reich, das uns gegeben
und das wir täglich bauen,
zu dem wir sehnsüchtig wandern.“⁵*

⁵ Casaldáliga: Auf der Suche nach dem Reich Gottes, 290

1. Gerd Theißen/Annette Mertz: Der historische Jesus

Das Lehrbuch von G. Theißen und A. Mertz⁶ bildet das Fundament dieser Arbeit. Der historische Jesus wird im Kontext des damaligen Judentums verstanden und das Buch will dieses kontextuelle Jesusbild auf Basis der neutestamentarischen Erkenntnisse darstellen. Das erste Kapitel bildet die biblische und historische Grundlage, hinter der keine Christologie zurückfallen darf, wenn sie Jesus Christus in seiner Totalität ernst nehmen will. Im zweiten Kapitel wird versucht, ein mögliches Profil des historischen Jesus zu erstellen und das dritte Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, ob von den Hoheitstiteln auf einen Anspruch des historischen Jesus geschlossen werden kann.

1.1 Die Quellen und der Kontext des Lebens Jesu

In diesem Kapitel wird ein Überblick über die Quellenlage und ein kurzer Abriss des biblischen Befundes gegeben. Diese Analyse nimmt im Lehrbuch von G. Theißen und A. Mertz ungefähr ein Drittel des Umfangs ein, ohne dabei auf Vollständigkeit zu plädieren. In dieser Befundaufnahme werden nicht nur die kanonischen Quellen, sondern auch außerkanonische und nichtchristliche Quellen, herangezogen. Obwohl die Vorrangstellung der kanonischen Evangelien eingestanden wird, werden die anderen Quellen als Korrektive zur Schärfung des biblischen Jesusbildes verwendet. Fundamental ist die Option, dass Jesus in seinem jüdischen Kontext wahrgenommen wird, um der wahren Menschlichkeit gerecht zu werden. Weiters wird der gesellschaftliche, zeitliche und geographische Rahmen der Lebens Jesu abgesteckt.

1.1.1 Der Quellenbefund

Die Grundlage sich dem historischen Jesus von Nazaret zu nähern, sind die Schriften, die über Jesus berichten. In einem ersten Schritt muss zwischen christlichen und nichtchristlichen Quellen unterschieden werden. Zur Beurteilung der christlichen Quellen sind zwei Kriterien wichtig: geschichtliche Nähe zum historischen Jesus und ihre

⁶ Andere Konzepte zu einem möglichen Profil des historischen Jesus: J. Gnilka: Jesus von Nazaret, und G. Bornkamm: Jesus von Nazaret. Weiterführende Literatur: J. A. Pagola: Die neue Frage nach dem historischen Jesus – Ein Literaturüberblick in: concilium 3, 2008;

Unabhängigkeit. Geschichtliche Nähe ist nicht mit Alter zu verwechseln. Die Evangelien stehen dem historischen Jesus näher als die paulinischen Briefe, obwohl diese älter sind. Sind die Quellen zu ähnlich, muss mit Abhängigkeit gerechnet werden, sind die Unterschiede zu groß, ist eine oder beide wertlos, oder verzerren stark die Wirklichkeit. Die christlichen Quellen lassen sich in kanonische und außerkanonische einteilen. Kanonisch werden all diejenigen Schriften genannt, welche in den Kanon der Heiligen Schrift aufgenommen wurden. Um der Quellenlage gerecht zu werden, muss die prinzipielle Gleichwertigkeit kanonischer und außerkanonischer Quellen vorausgesetzt werden. Historisch wurde gezeigt, dass „die Auswahl und Durchsetzung des Kanons [...] das Ergebnis eines längeren Prozesses ist“⁷. Rechtgläubigkeit und Häresie lebten bis ins zweite Jahrhundert n. Chr. nebeneinander bis sie „unter römischem Einfluss“⁸ getrennt wurden. Formgeschichtliche Erkenntnisse haben gezeigt, dass mündliche Jesustraditionen sowohl in kanonischer, als auch in außerkanonischer Literatur Eingang gefunden haben. Gattungsgeschichtlich haben sich andere Gattungen, wie Dialoge, Hymnen, die Logienquelle *Q*, sowohl in kanonischen als außerkanonischen Schriften entfaltet. Weiters können christliche Quellen entweder der synoptischen oder der gnosisnahen Tradition zugeordnet werden. Zur synoptischen Tradition gehören das Markusevangelium, die Logienquelle *Q*, das Matthäusevangelium und das Lukasevangelium. Im Vergleich zur synoptischen Tradition ergibt sich bei den gnosisnahen Quellen kein kohärentes Jesusbild. Jesus wird „als Offenbarer einer transzendenten Botschaft gesehen [...], die ein besonderes Verstehen erfordert“⁹. Zu den gnosisnahen Quellen gehören das Johannesevangelium, das Thomasevangelium und gnostische Dialogevangelien. Neben diesen beiden Traditionssträngen gibt es noch Evangelienfragmente mit synoptischen und johanneischen Elementen, judenchristliche Evangelien und freie Jesusüberlieferungen. Wir begegnen in allen, auch in den ältesten Quellen, Jesusbildern und nicht dem historischen Jesus. Diese Bilder sind theologisch, sozial und von der Geschichte ihrer Trägergruppe geformt worden. Keine der Quellen, auch nicht eine der außerkanonischen, kann älter als das Markusevangelium eingestuft werden. Somit liegen uns nur Quellen aus der zweiten Generation vor, wovon auf die Vorausgehenden nur rückgeschlossen werden kann. Die große Anzahl der Evangelien, welche uns fragmentarisch vorliegen, zeigen einen kleinen Ausschnitt der Jesusbilder, welche im Jahr 150 n. Chr. vorgelegen sein könnten. Weiters muss davon ausgegangen werden, dass dieser Teil, welcher uns vorliegt, nicht einmal ein

⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 40

⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 40

⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 48

repräsentativer ist. Denn viele dieser erhaltenen Quellen sind viel stärker als bisher angenommen, einerseits von kirchenpolitischem Interesse erhalten und andererseits als Apokryphe eliminiert worden. Auf der einen Seite kann die synoptische Tradition nicht verabschiedet werden, da sie in vielen außerkanonischen Quellen aufscheint und in sich schon viele Traditionen von Jesusbildern vereinigt. Auf der anderen Seite müssen die außerkanonischen Quellen viel konsequenter ausgewertet und ernst genommen werden.

Außerchristliche Quellen müssen als selbstständige Zeugnisse über den historischen Jesus analysiert und akzeptiert werden. Ihr Wert soll nicht überschätzt, aber keinesfalls unterschätzt werden. Allen gemeinsam ist, dass die Menschen in der ersten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr. die Existenz Jesu nicht angezweifelt haben. Neben den verschiedenen römischen und rabbinischen Schriftstellern gilt das Interesse der Jesusforschung dem jüdischen Historiker Josephus Flavius, der Jesus von Nazaret zweimal in seiner Weltgeschichte des jüdischen Volkes, *Antiquitates Iudaici*, erwähnt: Ant 18, 63f, auch Testimonium Flavianum genannt und Ant 20, 200. Gegner, wie Sympathisanten und den Christen wohl stimmende Darstellungen zweifeln nicht an der Existenz Jesu, sondern setzen diese sogar voraus. Außerchristliche Quellen können zur Kontrolle herangezogen werden, wie zB dass Jakob der Bruder Jesu war, oder dass Jesus einen gewaltsamen Tod erlitt. „Einzelheiten über Jesu Leben und Lehre enthalten nur die christlichen Überlieferungen.“¹⁰

Jede wissenschaftliche Forschung ist mit dem Problem der historischen Auswertbarkeit der vorliegenden Quellen konfrontiert. Trotz aller historischer Genauigkeit muss festgehalten werden, dass jede historische Erkenntnis hypothetisch bleibt. Im Gegensatz dazu ist Glauben etwas Unbedingtes und zwischen den beiden klafft ein Abgrund. Es gibt vier Versuche wie dieser Graben überwunden werden kann: (1) Orientierung am biblischen Jesusbild, (2) historische Absicherung des biblischen Jesusbildes, (3) kerygmatheologische Reduktion des Jesusbildes und (4) symbolisches Verständnis des Jesusbildes. Genauso wie alle historische Erkenntnis hypothetisch bleibt, gibt es auch Gewissheiten, welche „durch die Korrespondenz axiomatischer Überzeugungen [entstehen kann. Darunter versteht man] die Idee menschlicher Irrtumsfähigkeit, historischer Relativität und hermeneutischer Distanz“¹¹. In allen drei axiomatischen Ideen herrscht eine innere Dialektik. So wenig wir die Wahrheit rein wiedergeben können, so wenig können wir sie vollständig vertuschen. Die Zufälle in den Quellen zeigen, dass wir Kontakt mit dem historischen Jesus

¹⁰ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 92

¹¹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 121

aufnehmen. Weiters müssen wir das Frühere vom Späteren unterscheiden können, und durch Begegnung mit dem Fremden erkennen wir, was uns durch die Geschichte verbindet. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass wir es in Auseinandersetzung mit Jesus mit einer historischen Größe zu tun haben und nicht mit einem Phantasieprodukt. Unser hypothetisches Wissen ist ein konstitutiver Bestandteil unseres Lebens, mit dem wir uns anfreunden sollen. Drei Argumente sprechen dafür: ein ethisches Argument – mit unserem hypothetischen Wissen sind wir mit allen Menschen verbunden, ein ästhetisches Argument – unser hypothetisches Wissen können wir ästhetisch veranschaulichen und ein religiöses Argument – wir Christen glauben, dass uns Gott mit all unseren hypothetischen Lebensentwürfen annimmt.

1.1.2 Der gesellschaftliche, zeitliche und geographische Kontext des Jesus von Nazaret

Jesus von Nazaret ist wie alle anderen historischen Figuren in seinem historischen Kontext zu verstehen. Im damaligen Judentum tritt Jesus als Randerscheinung auf und das Judentum dient der historisch-kritischen Methode als Negativfolie. Zur Zeit Jesu herrschten folgende gemeinsame Grundüberzeugungen und Ausdrucksweisen im Judentum: der Monotheismus, der Bund Gottes mit Israel, Opfer- und Wortgottesdienst und Heilige Schrift bzw. mündliche Traditionen. Für den jüdischen Monotheismus war das *Sch^ema Israel* (Dtn 6, 4) zentral und wurde von den Juden zweimal täglich gebetet. Im Judentum begegnet uns ein exklusiver, es gibt außer dem einen Gott keine andere Götter, und ein ethischer, Gott erscheint im Judentum als Inbegriff ethischen Wollens, Monotheismus. Zwischen Gott und seinem Volk gibt es den einen Bund, weil Gott sein Volk auserwählt hat. „Der Bund ist reines Geschenk“¹² und das Judentum wird dadurch zu Gottes Eigentumsvolk. Die Thora ist dem Volk Gottes gegeben um den Bund aufrechterhalten zu können und beinhaltet Forderungen und Wege, ethische und kultische Gebote, wobei die ethischen „im Zentrum des Glaubens verankert“¹³ sind. Die gegenständlichen Ausdrucksformen im Judentum sind Tempel und Synagoge. Neben dem einen und zentralen Ort, dem Tempel, entstanden die Synagogen, welche zur Zeit Jesu meist Privaträume waren, wo man sich zur Schriftlesung und -auslegung einfand. Der große Verdienst der Synagogen war die Entwicklung einer Laienreligiosität, wobei sich

¹² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 126

¹³ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 126

das Volk eine gewisse Schriftgelehrsamkeit angeeignet hatte. Die vollziehenden Ausdrucksformen waren der Opfergottesdienst, der im Tempel stattfand, und Wortgottesdienst, dem wir eine zukunftsweisende Entwicklung zu verdanken haben: die „opferlose Form des Gottesdienstes“¹⁴. Die sprachlichen Ausdrucksformen waren die heilige Schrift und die mündlichen Traditionen. Der Kanon bestand aus Thora, Propheten und Schriften und war zur Zeit Jesu beinahe abgeschlossen. Die rituelle Zeichensprache, um sich von den anderen Völkern und Glaubensrichtungen äußerlich zu unterscheiden, waren Beschneidung, Sabbatheiligung, Speisegebote und Reinheitsregeln. Die vielen Gebote und Regeln stellten einen Schutzraum für den Monotheismus und die Thora dar. Um 200 v. Chr. erschütterte das Judentum eine Welle von Erneuerungsbewegungen, „die in den drei jüdisch-römischen Kriegen 66-74, 115/117 und 132-135 n. Chr. kulminierte“¹⁵. Diese Bewegungen reagierten auf den Hellenismus, der durch die Römer endgültig in der damaligen römischen Provinz Einzug hielt. In dieser Zeit kristallisierten sich die drei großen jüdischen Religionsparteien, die Sadduzäer, die Pharisäer und die Essener, heraus. Die größte Katastrophe war sicherlich die Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. Keine dieser Religionsparteien überlebte den jüdisch-römische Krieg ohne Veränderungen. Den Sadduzäern wurde mit Zerstörung des Tempels die geistige und materielle Existenzgrundlage genommen und die Essener verschwanden. Welche Bedeutung die Pharisäer im ersten Jahrhundert n. Chr. für die Entwicklung des rabbinischen Judentums hatten, ist heute umstritten. In diese Krisenzeit wurde Jesus von Nazaret hineingeboren. Die Jesusbewegung war eine der prophetischen Reformbewegungen, welche auf diese Weise durch Johannes dem Täufer begründet wurden. Im Unterschied zu den anderen Bewegungen entwickelte sich aus der Jesusbewegung das Christentum, „das im Laufe mehrerer Jahrhunderte das römische Imperium von innen her überwinden sollte“¹⁶. Grundsätzlich teilte Jesus die Grundüberzeugungen des damaligen Judentums, die durch den hellenistischen Einfluss hinterfragt und neu interpretiert werden mussten. Die Jesusbewegung war kein Novum, sondern wuchs aus einer Tradition von Erneuerungsbewegungen heraus. Merkmale, die die Jesusbewegung von anderen Reformbewegungen unterschieden, waren die Öffnung der Gottesbotschaft für die Heiden, die Thoraverschärfung in Bezug auf ethischen Normen und zugleich die Thoraentschärfung bei rituellen Normen. Die Jesusbewegung wandte sich an alle Menschen, vor allem zu den sozial und gesellschaftlich am schlechtesten Gestellten, und

¹⁴ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 127

¹⁵ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 129

¹⁶ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 129

zeigte einen stark „integrative[n] Zug nach außen wie nach innen“¹⁷. Es war eine Bewegung aus dem Volk heraus und nicht gegen das Volk. Anfangs war die Jesusbewegung nach seinem Tod eine jüdische Sekte, welche sich erst nach der Tempelzerstörung 70 n. Chr. vom Judentum endgültig trennte. Die historisch-kritische Forschung erkennt immer mehr, dass Jesus ins Judentum hineingehört und nur daraus verstanden werden kann.

Die Evangelien lassen keine zuverlässigen Schlüsse auf die Lebensdaten Jesus von Nazaret zu. Die Dauer seines Wirkens ist unbekannt, ebenso die chronologische Abfolge seines öffentlichen Auftretens. Aus den Evangelien lässt sich nur eine ungefähre zeitliche und geographische Einordnung des Lebens Jesu herausfiltern.

Jesus von Nazaret dürfte zu Lebzeiten, in den letzten Regierungsjahren Herodes des Großen geboren worden sein. Probleme bereiten jedoch die zeitliche Parallelisierung der Geburt unter Herodes dem Großen und der Volkszählung des Augustus unter der syrischen Statthalterschaft Quirinius. Unklar ist auch der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesus von Nazaret. Der Synchronismus in Lk 3, 1 ist zwar die genaueste Zeitangabe der Evangelien, wirft allerdings Probleme auf, weil nicht klar ist, ob die drei Jahre Regentschaft Tiberius mitgezählt werden müssen oder nicht. So ergibt sich eine Zeitspanne für den Beginn von „Januar 26 bis April 30“¹⁸. Lk 3, 23 dürfte eine theologische Bestimmung sein, da das Alter von 30 Jahren auf große Gestalten des Alten Testaments anspielt: David (2 Sam 5, 3), Joseph (Gen 41, 16) und Ezechiel (Ez 1, 1). Die vier Evangelien stimmen überein, dass Jesus an einem Freitag gestorben ist. Die Differenz zwischen synoptischer und johanneischer Tradition ist, ob dieser Freitag nun der Tag des Passafestes (15. Nisan), oder der Rüsttag zum Passafest (14. Nisan) war. Konsens herrscht darüber, dass das letzte Abendmahl in Jerusalem und in der Nacht gehalten und dass Wein getrunken wurde. Diese Indizien weisen auf das Passamahl (Synoptiker). Die Passaamnestie bekommt jedoch nur dann Sinn, wenn der Freigelassene das Fest mitfeiern konnte. Außerdem hätte eine Hinrichtung am Passafest Aufruhr unter Juden hervorgerufen, was nicht im Sinne von Pilatus gewesen wäre. Diese Indizien sprechen für die johanneische Datierung der Hinrichtung Jesu am Rüsttag. Unbestreitbar ist, dass beide Erzähltraditionen theologisch geprägt sind. Johannes möchte Jesus „als das wahre Passalam“¹⁹ erscheinen lassen, weil am Rüsttag die Passalämmer im Tempel geschlachtet werden. Die Synoptiker sehen das

¹⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 143

¹⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 151

¹⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 153

letzte Abendmahl als „das Gedächtnismahl des neuen Bundes“²⁰. Die Unterschiede zwischen beiden Erzähltraditionen können nicht harmonisiert werden. Die gewichtigeren Gründe jedoch sprechen für das Johannesevangelium. Der zeitliche Rahmen für das Todesjahr ist die Regierung des Pontius Pilatus (26 – 36 n. Chr.). In den Jahren 27 und 34 n. Chr. war der 15. Nisan ein Freitag und in den Jahren 30 und 33 war der 14. Nisan ein Freitag. Konsens gibt es keinen, doch das wahrscheinlichste Todesjahr war das Jahr 30 n. Chr. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Jesus von Nazaret um sechs bis vier v. Chr. unter Herodes dem Großen geboren, eine kurze Zeit öffentlich auftrat und am Passafest 30 n. Chr. gestorben ist.

In allen Erzähltraditionen erscheint Nazaret als Heimatstadt Jesu. In Mk 2 und Lk 2 wird Bethlehem als Geburtsort eingeführt. Dahinter dürfte ein theologisches Interesse der Erzähler stehen, welche ihre Motivation dafür in der Davidtradition gefunden haben dürften. In nächster Umgebung zu Nazaret waren zwei griechisch beeinflusste Städte, Sepphoris und Tiberias, in deren Ausstrahlungsbereich Jesus aufgewachsen ist. Jesus war ein Wanderprediger und Zentren seiner Verkündigung dürften Kafarnaum und die Gegend um den See Genesareth gewesen sein. Topographisch gesehen war Galiläa „eine jüdische Enklave“²¹. Die hellenistische Kultur wurde auch in Galiläa durch Herodes Antipas vorangetrieben. Die hellenistischen Städte und deren Bewohner standen in Kontrast zur jüdisch geprägten Landbevölkerung. Durch diese vorprogrammierten Spannungsfelder gilt es als unwahrscheinlich, dass Jesus von den hellenistischen Städten entscheidend geprägt wurde. Er hat sich vor allem der Landbevölkerung zugewendet. Der Adressat der Verkündigung Jesu war die jüdische Bevölkerung, besonders dort, wo jüdische Werte von hellenistischen in Frage gestellt wurden. Zu den sozio-ökologischen Spannungen zwischen Stadt und Land kamen sozio-ökonomische Spannungen zwischen Reich und Arm. Im Umfeld Jesu lebten Großgrundbesitzer, die die Kleinbauern ausnutzten. Zusätzlicher Zündstoff war auch die Steuerpolitik der römischen Fremdherrschaft. „Sicher ist, die Botschaft: ‚Glücklich seid ihr Armen, denn euch gehört die Königsherrschaft Gottes!‘ fand ihre Adressaten.“²² Aufgrund dieser strukturellen Spannungen kann nicht von einem friedlichen Galiläa zur Zeit Jesu gesprochen werden, obwohl die Lebenszeit Jesu in keine kriegerische Phase fiel. Jesus von Nazaret dürfte, im Gegensatz zur heutigen via dolorosa, seinen letzten Weg in Jerusalem vom Prätorium aus, welches im Palast des Herodes im Westteil der Stadt anzusiedeln ist, gegangen sein. Die Hinrichtungsstätte, genannt

²⁰ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 153

²¹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 163

²² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 165

Golgotha, dürfte außerhalb der heute nicht mehr rekonstruierbaren zweiten Stadtmauer gelegen haben.

Jesus ging von Nazaret an den galiläischen See, wo er als Wanderprediger unterwegs war. Seine Predigt fand ihre Adressaten in einer „Welt voll von sozialen, ökonomischen und politischen Spannungen“²³. Es muss damit gerechnet werden, dass schon früh verschiedene Orte mit Jesus in Verbindung gebracht wurden. Heute gilt es, die archäologischen und territorialgeschichtlichen Forschungen in die historisch-kritische Jesusforschung zu integrieren und ein Augenmerk auf deren kritische Auswertung zu legen. „Das Wort wurde Fleisch. Das heißt: es wurde in lokalisierbar, datierbar, hineingeworfen in die Konflikte und Spannungen seiner Zeit.“²⁴

Hinter diesen biblischen Befund darf keine Christologie zurückfallen, wenn sie den Anspruch stellt, Jesus Christus in seiner Totalität ernst zu nehmen. Am Anfang der Frage, ob Jesus der Christus Gottes ist, steht die Frage nach dem historischen Jesus. Es wird sich weisen, dass am Ende der Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus diese Frage in einer neuen Tiefe wieder in den Blick kommt. J. Sobrino nimmt diesen biblischen Befund als Grundlage seiner Christologie auf, ergänzt ihn aber mit der für ihn entscheidenden Situation Lateinamerikas, von der aus er seine Christologie schreibt. Über diese konkrete Verortung bleibt J. Sobrinos Christologie nicht im Abstrakten, sondern es gelingt ihm der Brückenschlag, die Christologie aus dem konkreten Umfeld für das konkrete Umfeld, die lateinamerikanische Wirklichkeit, zu schreiben. J. Ratzinger wählt in seiner Christologie einen anderen Ansatzpunkt. Für ihn kommt der historische Jesus nicht mehr, wie bei G. Theißen und A. Mertz, sowie J. Sobrino zum Tragen, weil die Frage nach dem Christus Gottes für ihn schon beantwortet scheint. Von daher ist Christus immer schon in Jesus anwesend. Am Beginn steht also nicht mehr die Frage, ob Jesus der Christus Gottes ist, sondern die Feststellung, dass Jesus der Christus Gottes ist.

²³ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 172

²⁴ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 172

1.2 Ein mögliches Profil des historischen Jesus von Nazaret

G. Theißen und A. Mertz weisen darauf hin, dass eine Rekonstruktion des Lebens Jesu aus den vorliegenden Quellen nicht möglich ist. Das zweite Kapitel versucht eine Bestimmung eines möglichen Profils Jesu, wie es aus den Beziehungen Jesu zu seiner Umwelt geschlossen werden kann. Diese Profilbestimmung ist rückgebunden an den biblischen Befund. G. Theißen und A. Mertz schreiben keine Christologie, sondern ein Lehrbuch über den historischen Jesus, der in seinem Kontext gesehen wird. Diese Profilbestimmung, obwohl sie auch schon eine Interpretation der biblischen Grundlage darstellt, ist für eine Christologie, die die Totalität Jesu Christi ernst nimmt, unumgänglich. Es wird sich zeigen, in welcher Weise J. Sobrino und J. Ratzinger diese Profilbestimmung in ihre Christologie integrieren und welchen Stellenwert sie dieser zuerkennen werden.

1.2.1 Jesus der Charismatiker

Die Frage nach dem historischen Jesus wurde oft mit der Frage nach dem Selbstbewusstsein Jesu, ob er sich als Messias oder Sohn Gottes verstanden hatte, identifiziert. Diese Fragestellung wurde abgewandelt nach der Frage nach Jesu Autorität und es wurde der Begriff Charisma eingeführt. Ein Vorteil war, dass bei dem Begriff Charisma kein Bekenntnis zu Jesus als Christus vorausgesetzt werden musste. Unter einem Charismatiker versteht man einen Menschen, der eine Ausstrahlungskraft auf andere besitzt, jedoch von seiner Umwelt abhängig ist, da er auf Interaktionen angewiesen ist.

Von den Apophtegmen können wir auf die Beziehungen Jesu zu seiner Umwelt, die sich in fünf Gruppen – die Beziehung zu seiner *Familie*, zu *Johannes dem Täufer*, zu seinen *JüngerInnen*, zu *Frauen* und zu seinen *Gegnern* – einteilen lassen, herausarbeiten. Unter Apophtegmen versteht man Aussprüche Jesu, die die Autoren in Erzählungen verpackt hatten. Der Vorteil gegenüber anderen Begriffen ist, dass Apophtegmen immer nur bestimmten Personen zugeordnet werden. Die historische Unauswertbarkeit ist die Kehrseite der Apophtegmen, obwohl in diesen etwas von Jesu Eigenart festgehalten wurde, auch wenn einige nicht von Jesus selbst stammen sollten.

Von der Religiosität der *Familie Jesu* kann wenig ausgesagt werden, außer das die Namensgebung, in Anlehnung an die Heilige Schrift, auf eine fromme Familie schließen

lässt. Jesus wird dem Geschlecht Davids zugeordnet. Diese Zuordnung wurde nachösterlich als messianisches Postulat artikuliert.

Eine entscheidende Persönlichkeit in Jesu Leben dürfte *Johannes der Täufer* gewesen sein. In Lk 1, 1 wird über die Herkunft und Geburt Johannes des Täufers berichtet. Die priesterliche Herkunft könnte historisch sein, wobei die bewusst gewählte Opposition, die Johannes der Täufer gelebt hat, einen Bruch dargestellt haben muss. Der Aufenthalt vor seinem öffentlichen Wirken in der Wüste ist nicht rekonstruierbar. Für die Hinrichtung wird Herodes Antipas verantwortlich gemacht. Hierin stimmen Josephus Flavius und die christlichen Quellen überein, wobei der bei Josephus Flavius überlieferte Ort, die Festung Machärus, korrekt sein dürfte. Josephus Flavius zeichnet Johannes als hellenistischen Tugendlehrer, wobei jede Konkretisierung vermieden wurde. Im Gegensatz dazu entwerfen die christlichen Quellen ein Bild von Johannes als „Propheten mit einer eschatologischen und messianischen Botschaft“²⁵. Im Markusevangelium und in der Logienquelle *Q* erscheint Johannes als Umkehrprediger. Die Gerichtspredigt, in der all jene gerettet werden, die sich getauft haben und umgekehrt sind, ist nur in der Logienquelle *Q* überliefert. In der messianischen Predigt des Johannes wird diskutiert, „ob es sich bei dem ‚Stärkeren bzw. ‚Kommenden‘ um Gott oder um eine messianische Mittlergestalt handelt“²⁶. Für Gott spricht, dass in Mt 3, 7-10 Gott als Richter impliziert ist und der Starke in der LXX oft für Gott verwendet wird. Mit der Identifizierung mit Gott ist die Feuertaufe des Stärkeren herauszulesen. Das Feuergericht Gottes in Mt 3, 10 und die Geisttaufe findet in der jüdischen Literatur nur Vorbilder „in Gottes endzeitlichem Handeln [...] Dass es sich bei dem Angekündigten um Jesus Christus handeln soll [...] ist] allein durch die Gesamtdeutung der Evangelien“²⁷ herauszulesen. Es stellte sich also auch in der Zeit der Entstehung der Evangelien die Frage um die Interpretation der Person Jesu. Die Taufe des Johannes wird in den christlichen Quellen als Sakrament zur Umkehr und Sündenvergebung dargestellt. Da die Sündenvergebende Wirkung der Taufe nicht nur für Josephus Flavius, sondern auch für die jüdische und frühchristliche Gemeinde anstößig war, kann angenommen werden, „dass Johannes seiner Taufe tatsächlich Sündenvergebende Wirkung zuschrieb“²⁸. Johannes selber kündigte nur die Feuertaufe und das Markusevangelium nur die Geisttaufe an. Die Logienquelle *Q* dürfte die historische Ankündigung des Johannes von Feuer- und Geisttaufe erhalten haben.

²⁵ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 187

²⁶ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 188

²⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 189

²⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 190

Johannes der Täufer erwartete das Gericht jeden Moment. Jesus räumte den Menschen noch Zeit ein, umzukehren. Möglicherweise hat Jesus eine erste Parusieverzögerung erlebt und diese versucht zu verarbeiten. Die drohende Gerichtspredigt des Johannes verwandelte Jesus in eine Gnadenpredigt. In unmittelbarer Erwartung des Gerichts war die Taufe bei Johannes ein notwendiges Sakrament. Ist aber Zeit gewonnen, kann die Umkehr mit guten Taten untermauert werden. Den Aspekt der Sündenvergebung in der Taufe hat Jesus, obwohl er nicht selber getauft hat, aufgenommen als tempelkritisches Signum, da vor Jesus nur im Tempel durch Opfer Sündenvergebung möglich war. Ob Jesus sich mit dem von Johannes Angekündigten identifiziert hat, kann nur vermutet werden. Jesu Charisma auf die Taufe Jesu rückzuführen, dürfte eine nachösterliche Tendenz gewesen sein. Es könnte auch ein anderes Berufungserlebnis Jesu möglich gewesen sein. Eine Vision Jesu des Sturzes des Satans in Lk 10, 18 könnte ihm die Sicherheit gegeben haben, dass das Böse schon besiegt sei. Jesus gewinnt aus der Nächsterwartung des Johannes die Gewissheit, dass das endgültige Eingreifen Gottes schon passiert ist und verschiebt den Akzent von Gericht zum Heil. Jesus musste sich sicherlich mit der Frage auseinandersetzen, ob er der angekündigte Kommende sei. Diese Frage dürfte der Schlüssel zu Jesu Selbstverständnis sein. Aber in Jesus kam der Kommende ganz anders als von Johannes angekündigt.

„Anstatt eines Richters trat er als Wundercharismatiker mit einer Heilsbotschaft für die Armen und Marginalisierten auf. Musste sich von daher nicht tief in sein Bewusstsein einprägen: Das Heil kommt anders als erwartet.“²⁹

Charakteristisch für die Jesusbewegung war die *Jüngerschaft*. Drei Merkmale waren bei der Jüngerschaft Jesu maßgebend: die Selbststigmatisierung, die Charismateilhabe und die Teilhabe an der Verheißung. Bei Letzterem wird den Jüngern eine messianische Vollmacht zugesprochen. Äußere Kennzeichen waren ein Verzicht auf Schuhe, ein Verbot des Stabs, des Vorratsbeutel und zweier Hemden. Daran kann man ihre Nähe und zugleich Unterschiedenheit zu anderen charismatischen Gruppen erkennen. Die rabbinischen Schüler lebten in einem Lehrhaus (*stabilitas loci*). Das Ausbildungsverhältnis war zeitlich begrenzt und den Männern vorbehalten, während die Jünger Jesu herumzogen, eine bleibende Beziehung mit dem Meister eingingen und auch Frauen mit dabei waren. „Die Prophetenberufungen bieten die nächste sachliche Analogie für die Jüngerschaft Jesu“³⁰, zB die Berufung des Elisa durch Elia (1 Kön 19, 19-21).

²⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 198

³⁰ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 199

Ein auffälliges Merkmal der Jüngerschaft Jesu war, dass es *Jüngerinnen* gab. In der Jesusüberlieferung herrscht zeitbedingt eine androzentrische Sprache und ein ungebrochener Patriachalismus. In diesem Rahmen bekommen die *Frauen* immer wieder eine entscheidende Rolle und die patriarchalen Strukturen der Zeit werden überwunden. Es begegnen in der Jesusüberlieferung viele Frauen in geschlechtsuntypischen Rollen. „Jesus wandte sich bewusst an Männer und Frauen“³¹. Frauen waren selbstständige Adressaten der Botschaft Jesu. Gerade für die Ärmsten der Armen hatte Jesus sein Gehör: die Prostituierten. Maria aus Magdala war eine der ersten Zeuginnen der Auferstehung und Konkurrenz zu Petrus. Weiters kommen eine Syrophönizierin (Mk 7, 24.30), eine chronisch blutende Frau (Mk 5, 25-34), u. a. in der Jesusüberlieferung vor. Es gab genauso Jüngerinnen, die mit Jesus herumzogen und sesshafte, die oft wichtige Positionen in den Gemeinden innehatten. „Jede explizite Erwähnung macht Frauen [, die in der Regel sprachlich unsichtbar gemacht wurden,] sichtbar und thematisiert dadurch zwangsläufig ihren Wert“³². Generell kann davon ausgegangen werden, dass Jesus eine besondere Sensibilität gegenüber Frauen an Tag gelegt hatte.

Jesus von Nazaret hatte nicht nur Anhänger, sondern auch *Gegner*, welche in verschiedene Gruppen unterteilt werden können: Die Schriftgelehrten, die Pharisäer, die Sadduzäer und die Herodianer. Im Markusevangelium erfahren wir von den Schriftgelehrten der Pharisäer (Mk 2, 16) und vom vernünftigen Schriftgelehrten (Mk 12, 88ff), mit denen Jesus konkrete Lehr- und Verhaltensfragen diskutiert. Jesus begegnet sowohl feindlichen, als auch sympathisierenden Schriftgelehrten. Weiters wird zwischen Jerusalemer und galiläischen Schriftgelehrten unterschieden. In der Passionsgeschichte haben die Schriftgelehrten einen fixen Platz im Synhedrium. Auch für Jesus oder Johannes den Täufer kann die Bezeichnung Schriftgelehrter zutreffen, denn für beide ist die Anrede *Rabbi oder Rabbuni* erstmals schriftlich überliefert. Jesus unterscheidet sich in der Art seiner Lehre und durch seine Vollmacht von den anderen Schriftgelehrten. Seine Lehre kann unterteilt werden in prophetische, weisheitliche und charismatische Rede. Jesu Verhältnis zu den Pharisäern war ambivalent. Sie verbanden den Auferstehungsglauben und alle anderen religiösen Grundüberzeugungen, wie den Synergismus von Gott und Mensch. Jedoch bei den praktischen und rituellen Regeln und deren Stellenwert kollidierten beide. Jesus vertrat eine „charismatisch ausstrahlende Reinheit“³³, während die Pharisäer die Reinheitsregeln zur äußeren Abgrenzung benutzten. Auch das persönliche Verhältnis Jesu zu den

³¹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 204

³² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 207

³³ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 211

Pharisäern muss differenziert betrachtet werden. Zwischen Jesus und den Sadduzäern gibt es trotz großer Differenzen einige Anknüpfungspunkte. Auch bei Jesu Wirken ist ein aristokratischer Zug erkennbar und einige seiner Argumente gegen die Pharisäer gehen auf die Lehre der Sadduzäer zurück: Die Sadduzäer lehnten die Überlieferung der Väter ab und kultivierten die Streitgespräche. Beides Anknüpfungspunkte für Jesus, der ebenso in der Öffentlichkeit durch Streitgespräche mit der Obrigkeit auffiel und die Überlieferung der Väter sehr frei interpretierte. Die Sadduzäer dürften sich bei Jesu Tempelkritik angegriffen gefühlt haben und waren deshalb die Hauptgegner in der Passionsgeschichte.

Obwohl wir das Leben des historischen Jesus nicht mehr rekonstruieren können, kann ein mögliches Profil des historischen Jesus durch seine Beziehungen zu den Menschen erschlossen werden. So kann aus den uns erhaltenen Quellen ein gutes Profil des Jesus aus Nazaret für die Zeit seines öffentlichen Wirkens herausgearbeitet werden. Jesus war ein Charismatiker, der seine Feinde irritierte und seine Freunde mit dieser irrationalen Ausstrahlungskraft faszinierte. „Entscheidende Impulse verdankt er Johannes dem Täufer“³⁴, auch wenn er sich bald von ihm distanzierte und sein eigenes Profil entwickelte. Genauso wie Johannes zog auch Jesus Jünger in seinen Bann und beteiligte diese „an seiner Aufgabe und Vollmacht“³⁵. Neben der Wahl der Zwölf, welche die Wiederherstellung Israel symbolisieren sollte, waren auch Frauen unter den Jüngern Jesu. Charismatiker haben Feinde, aber Jesu Beziehungen zu seinen Gegnern waren ambivalent und müssen deshalb differenziert betrachtet werden. In der Passionsgeschichte war sein Gegenspieler die Tempelaristokratie. „Die erste Antwort auf die Frage: wer war Jesus? lautet daher: Er war ein jüdischer Charismatiker.“³⁶

J. Sobrino nimmt die wesentliche Grundzüge von G. Theißen und A. Mertz in seiner Christologie auf: Johannes der Täufer war für eine prägende Persönlichkeit und der Sündenvergebende Aspekt in der Verkündigung Jesu wirkte als tempelkritisches Signum empörend für seine Gegner. Auch für J. Sobrino war Jesus, ohne ihn explizit als solchen zu bezeichnen, ein jüdischer Charismatiker, der durch die antagonistische Gegenüberstellung von Reich und Antireich in seinem Umfeld unterschiedliche Reaktionen hervorrief.

³⁴ Theißen/Mertz; Der historische Jesus, 216

³⁵ Theißen/Mertz; Der historische Jesus, 216

³⁶ Theißen/Mertz; Der historische Jesus, 217

1.2.2 Jesus der Prophet

G. Theißen und A. Mertz charakterisieren Jesus von Nazaret aufgrund seiner Reich Gottesverkündigung als jüdischen Propheten. In der Botschaft vom Reich Gottes konfrontiert Jesus seine Umwelt mit einer zukünftigen, sowie präsentischen Dimension des Reiches Gottes und der Spannung zwischen Gerichts- und Heilspredigt.

Das Zentrum der Verkündigung Jesu ist die Botschaft von der Königsherrschaft Gottes. Jesus greift hiermit einerseits die Metapher vom Königtum Gottes und andererseits die apokalyptische Tradition auf. Im Alten Testament gibt es von Anfang an Vorstellungen von einem zeitlosen und dynamischen Reich Gottes, deren Sitz im Leben der Jerusalemer Tempelkult ist, was durch verschiedene Stellen belegbar ist: Jesajas Berufungsvision im Tempel (Jes 6, 5), das Gottesprädikat vom Kerubenthroner (2 Kön 19, 14f, Jes 37, 1-16, Ps 47, 9) und Anklänge in den Psalmen weisen auf eine enge Verbindung zwischen Tempel, Zion und Königsherrschaft Gottes. Verbindungen gibt es auch zwischen dem Gottesreich und der Königsform als Herrschaftsform in Israel. „*Theokratie* bedeutet die Anerkennung der gegenwärtigen Herrschaft Gottes im Unterschied zur *Eschatologie*, welche die Aufrichtung der Herrschaft Gottes für die Endzeit erwartet.“³⁷ „Apokalyptik“ ist die in geheimen Offenbarungsschriften enthaltene Erwartung einer neuen Welt, in der Gott seinen Plan mit Israel und der Schöpfung vollendet.“³⁸ Jesus vertritt eine Form von Apokalyptik in prophetischem Gewand. In Gebet und Liturgie waren zur Zeit Jesu futurische und präsentisch-zeitlose Aussagen über Gottes Königtum verankert und durch Teilnahme im Kult konnte man am Reich Gottes partizipieren. Zeugen dieser Verankerung im Kult sind kultische Aussagen über das ewige und himmlische Königtum JHWHs, die Berakhaformel, das Jubiläenbuch, die Sabbatliturgien Qumrans und das monotheistische Bekenntnis im rabbinischen Judentum. Bitten um das zukünftige Reich Gottes und dessen Aufrichtung finden sich im 18-Bitten-Gebet und im Kaddischgebet. Zu Lebzeiten Jesu wurden beide Richtungen im Kult vertreten und praktiziert, ohne dabei einen Widerspruch sehen zu müssen. Charakteristisch für die Reich Gottesverkündigung Jesu war seine Vorstellung, dass dieses schon angebrochen sei.

Die zukünftige Gottesherrschaft ist in der Jesusüberlieferung vielfach bezeugt. Sie kann deshalb Jesus nicht abgesprochen werden. Die Vorstellungen vom zukünftigen Reich Gottes sind ganz konkret: die „Erfüllung der Sehnsucht ist ein gutes Essen [...] Das Reich Gottes

³⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 227

³⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 228

ist kein Imperium, sondern ein Dorf“³⁹. Die Vorstellung einer präsentischen Gottesherrschaft war auch im Judentum bekannt. Jesus jedoch füllte sie inhaltlich neu: das Zukünftige ist schon jetzt in der Gegenwart präsent und wird sich „gegen alle Feinde und gegen das Böse“⁴⁰ durchsetzen. Die präsentische Gottesherrschaft findet sich in den Erfüllungsworten (Mk 1, 15f u. a.), Kampfworten (Lk 10, 18) und Anbruchsworten (Lk 17, 21). Das Verhältnis von präsentischer und futuristischer Interpretation der Königsherrschaft Gottes zu verbinden scheint unmöglich. Jesus hat uns das Vaterunser hinterlassen, worin er beide verbindet. Das Vaterunser kann eschatologisch oder alltagsethisch gelesen werden. Beide müssen wohl verbunden werden. Die ersten beiden Du-Bitten müssen eschatologisch verstanden werden und die drei Wir-Bitten alltagsethisch. Allen gemeinsam ist, dass „[v]on der hereinbrechenden Gottesherrschaft [...] ein ungeheurer Akzent auf das alltägliche Leben“⁴¹ fällt. In diesem Gebet sind Zukunft und Gegenwart im Gottesbegriff vereint.

In der Reich Gottesverkündigung tritt im Unterschied zu Johannes dem Täufer der Gerichtsaspekt deutlich in den Hintergrund ohne jedoch ganz von der Bildfläche zu verschwinden. Bei den Einlassworten (Mt 7, 21) wird vorausgesetzt, dass bestimmte Bedingungen erfüllt sein müssen, um Einlass zu erhalten. Die Reich Gottesverkündigung impliziert Gott als Richter. Dies ist mit der Metapher *König* mitgegeben. Gericht kann auch als das Ende der Welt verstanden werden. Auch hier ist Gott der Richter. Er kann sich aber auch durch den Menschensohn vertreten lassen. Gericht kann weiters die Vollstreckung des Urteils bedeuten. Das Bild von der Ernte wird für Heil und Unheil verwendet. Außerdem gibt es noch das Bild vom Ausschluss vom eschatologischen Mahl und das Bild von unerwartet hereinbrechenden Katastrophen.

In der Heilspredigt verändert Jesus die traditionelle Heilserwartung, indem er die Heilmöglichkeit auch auf die Heiden und gesellschaftlich Verächteten ausweitet. Der soziomythische Parallelismus zwischen Juden und Heiden ist somit aufgehoben. Gleichzeitig weitet Jesus in seiner Verkündigung das Reich Gottes auch auf die Gruppen mit sozialen Defiziten aus: die Armen. Damit sind sowohl die real wie auch religiös Armen, welche nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen, gemeint: die Hungernden, Weinenden und Verfolgten, die Gruppen mit physischen Defiziten, wie zB die Eunuchen und die Gruppen mit moralischen Defiziten, wie Zöllner und Prostituierten. Dieser realen Dimension der Armut versuchen J. Sobrino und die Befreiungstheologie ihren berechtigten

³⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 234

⁴⁰ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 235

⁴¹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 241

Platz einzuklagen, denn sie wurde in der Theologie der ersten Welt oft durch Spiritualisierung verharmlost und hintan gestellt. Bei Jesus findet sich eine Einheit von Heils- und Gerichtspredigt, von Zukunfts- und Gegenwartseschatologie.

Das Problem des strengen Monotheismus ist, dass Gott auch für das Böse verantwortlich gemacht werden muss. Bei Jesus, wie auch im Alten Testament, kommen drei verschiedene Möglichkeiten vor, damit umzugehen. Es muss mit einer dunklen Seite Gottes gerechnet werden, das Böse ist in den Menschen verankert, oder es wird eine dritte Größe, der Satan, als neuer Träger des Bösen eingeführt. Jesus verwendet die Metaphern Vater und König für Gott, obwohl er Gott nie als König anspricht. Vater steht für das gütige Wesen Gottes. Als Vater wird Gott zur Macht kommen, damit sich seine Güte universal durchsetzt. Das jüdische Gottesverständnis, dass Gott unbedingt gut sei, setzt Jesus durch und dieser gute Wille Gottes wirkt schon jetzt in der Gegenwart. Die Kehrseite des guten Willen Gottes, der Satan, ist schon gestürzt. Ob Gegenwart oder Zukunft, oder ob Heils- oder Gerichtserwartung kann nicht einseitig beantwortet werden. In Jesu Botschaft kommen beide Aspekte vor. Gott wird seine Macht als Güte erweisen und die Erwartung der Gottesherrschaft wird die Menschen in ethischer Hinsicht aktivieren. „Jesus vertritt eine theozentrische Erwartung.“⁴² Die *βασιλεία του θεού* ist nicht so spirituell wie sie gerne dargestellt wird. Sie ist eine religiöse Erwartung mit politischer Relevanz.

1.2.3 Jesus der Heiler

Exorzismen und Heiligungen stehen im Zentrum Jesu Wirkens und sind symbolische Handlungen. In so vielen Überlieferungsschichten sind Wundererzählungen über Jesus überliefert, dass an ihrem historischen Kern kaum gezweifelt werden kann. Aufgabe der historisch-kritischen Forschung ist es, die Entstehung der Wundertraditionen mit ihrem religiösen Einschlag zu verdeutlichen. Exorzismen, Therapien und Normenwunder sind Nachwirkungen des historischen Jesus. Im Gegensatz dazu setzen Rettungs-, Geschenkswunder und Epiphanien den Osterglauben voraus, ohne dass dabei ein möglicher historischer Kern ausgeschlossen werden muss.

Die eigentliche Wundertätigkeit, die auf den historischen Jesus zurückgeht, sind Exorzismen und Heiligungen. Nur diese Wundertätigkeiten können eine breite Überlieferung aufweisen. Wenn diese an einem Sabbat stattfanden, gehören sie zur Gruppe der Normenwunder. Differenziert werden muss zwischen Erzähl- und Wortüberlieferung,

⁴² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 251

weil die Wortüberlieferung von den Autoren meist im nachösterlichen Glauben artikuliert wurde. Josephus Flavius und das Testimonium Flavium sind Zeugen für die weite Verbreitung und Bekanntheit der Wunder Jesu. „Wir haben also in den Wundergeschichten eine Überlieferung, die im Unterschied zu allen anderen Jesusüberlieferungen auch von Fernstehenden mitgeformt worden ist.“⁴³ Im Unterschied zu den Exorzismen und Heilungen zeigen die anderen Wundererzählungen die christliche Umformung der Wortüberlieferung, wie zB in der wunderbaren Brotspeisung (Mk 8, 6f), der Erzählung vom Seewandel (Mk 6, 49-50), beim wunderbaren Fischzug des Petrus (Lk 5, 1ff), oder der Verklärungsszene (Mk 9, 2ff). Die so genannten Naturwunder weisen somit eine Besonderheit in der Wunderüberlieferung auf, die auf die österliche Erfahrung zurück zu führen ist. Eine allgemeine Rückführung der Wunder auf den historischen Jesus ist also nicht möglich. Exorzismen und Heilungen dürften auf Jesus zurückgehen und auch bei den anderen Wundern kann ein historischer Anhaltspunkt dahinter stehen, obwohl sie uns nur als österliche Überformungen zugänglich sind. Es kann auch kein Zufall sein, dass von keiner anderen Person so viele Wunder überliefert sind, wie von Jesus. Das Besondere und Neue in den Wundern Jesu ist, „dass gegenwärtig geschehenden Heilungen und Exorzismen eine eschatologische Bedeutung zugesprochen wird. In ihnen beginnt eine neue Welt.“⁴⁴

Ein Wunder wird in der Regel als ein Eingreifen Gottes verstanden. In der Jesusüberlieferung ist aber Jesus das Subjekt der Wunder und lehnt diese *himmlischen Wunder* ab. Jesu Wunder „sind Ausdruck heilender und rettender Macht“⁴⁵, mit Ausnahme des Strafwunders in Mk 11, 12ff. Die Exorzismen und Heilungen Jesu werden in der Sprache des volkstümlichen Wunderglaubens wiedergegeben und die Naturwunder sind Ausdruck österlichen Glaubens. „Ihr Ursprung bei Jesus aber ist wegen des übereinstimmenden Zeugnisses von Wort- und Erzählüberlieferung unbestreitbar“⁴⁶ und passen auch in den historischen Kontext hinein. Generell kann geschlossen werden, dass der Glaube das konstitutionelle und existentielle Element eines Wundercharismatikers ist. Die Wundergeschichten Jesu haben zwei verschiedenen Seiten. Einerseits können sie symbolisch gelesen werden, andererseits bieten die Wunder Jesu immer schon konkrete Hilfe. Die Wundererzählungen sind von Anfang an immer auch Protest gegen die Ungerechtigkeit, in der sich die Armen wieder finden müssen. Dieses Wunderverständnis

⁴³ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 273

⁴⁴ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 279

⁴⁵ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 279

⁴⁶ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 280

aufgreifend, versteht J. Sobrino sie als befreiende Zeichen für das Reich Gottes und Befreiung von konkreten Übeln.

1.2.4 Jesus der Dichter

Im Markusevangelium wird darauf verwiesen, dass Jesus viele Gleichnisse gesprochen hat (Mk 4, 33), obwohl Markus nur wenige in seinem Evangelium verarbeitet hat. Der Kontext Evangelium ist für das Verständnis der Gleichnisse nicht notwendig. Sie können isoliert als eigenständige Werke verstanden werden. Die Sondergutgleichnisse zeigen, dass die Gleichnisse nicht erst von den Evangelisten geschaffen wurden. Auch im Thomasevangelium sind elf Gleichnisse mit synoptischen Parallelen überliefert. Außerdem überliefert es Gleichnisse, die durchaus als synoptisch erkannt werden können. Das Kriterium der Mehrfachbezeugung zeigt die Breite der Gleichnisüberlieferung. Das Kriterium der Wirkungsplausibilität zeigt, dass die Gleichnisse aus jüdischer Überlieferung ableitbar sind, bei Jesus jedoch eine individuelle Prägung erfahren.

Gleichnisse begegnen uns schon vereinzelt im Alten Testament, wo allerdings Vergleiche vorherrschend sind. Die Gleichnisse Jesu sind eine weisheitliche Form, jedoch nicht wie sie uns bei Jesus Sirach im zweiten Jahrhundert v. Chr. begegnen, wo die intellektuelle Schicht Adressaten der Gleichnisse war. Jesus tritt als populärer Weisheitslehrer auf und seine Adressaten sind die breite Öffentlichkeit, vor allem aber das einfache Volk. Der Rhetoriklehrer Quintilian überlieferte eine Gattungshierarchie, wo an zweiter Stelle das Gleichnis „als fiktives exemplum mit minderer Beweiskraft“⁴⁷ steht. Jesus konfrontiert das einfache Volk in einer minder geachteten Gattung mit Gott und vermittelt diesen Menschen auf diese Weise ein hohes Selbstverständnis.

Die Gleichnisse Jesu sind ausgestaltete Metaphern, die Jesus aus dem jüdischen Umfeld entnommen hat und „zu kleinen Schilderungen, den Gleichnissen [... oder] zu längeren Erzählungen, den Parabeln“⁴⁸ weiterentwickelte. Jesu Gleichnisse haben nur eine Pointe, die jedoch mehrere bedeutsame Einzelzüge, die auf die eine Pointe hingerichtet sind, enthalten können. Zwei verschiedene Gleichnisverständnisse können gegenüber gestellt werden: die wortsakramentale und die poetische Auffassung. Zwischen beiden kann aber vermittelt werden. Jesus

⁴⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 303

⁴⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 307

„stellt ins Zentrum seiner Verkündigung eine metaphorische Zeichensprache: die Gleichnisse, eine undogmatische Art, von Gott zu sprechen. Sie will nicht bezeugen, wie man schon immer über Gott dachte. Sie will nicht vorschreiben, wie man über ihn [Gott] denken soll. Sie will Impulse geben, immer wieder neu und anders von ihm zu denken.“⁴⁹

Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1. 16) lassen sich von der Metapher des Lohnes zwei theologische Deutungen ableiten: „Lohn als angemessene Belohnung (,gerechter Lohn‘) und als unverdiente Zuwendung (,Gnadenlohn‘)“⁵⁰. Bei Ersterem dient Gottesgerechtigkeit als theologische Grundlage und bei Letzterem Gottes Gnade. Im Unterschied zu rabbinischen Gleichnissen, die auch beide Lohnaspekte kennen, ist die Neuerung bei Jesus, dass er beide Aspekte in seinem Gleichnis vereint. Jesus fordert von den Zuhören „eine *Differenzierung der Adressaten und verlagert den Appell auf die zwischenmenschliche Ebene*“⁵¹. Gottes Reich schafft durch Gerechtigkeit und Güte eine neue Gemeinschaft, an der auch die damals Ausgestoßenen und Verachteten wieder teilnehmen können. Jesus schließt mit diesem Gleichnis an jüdischer Tradition an, verleiht aber seinen Gleichnissen „als poetisches Gesamtkunstwerk unverwechselbare[n] Ausdruck [seiner] Botschaft“⁵².

1.2.5 Jesus der Lehrer

Jesus von Nazaret wird als jüdischer Lehrer gesehen, weil er mit der Thora und mit den weisheitlichen und eschatologischen Traditionen seiner Zeit einen freien Umgang pflegte. Jesu Ethik, welche ganz im jüdischen Kontext zu situieren ist, spielt eine fundamentale Rolle einer jeden Gesellschaftsordnung, weil sie als kritisches Korrektiv dienen kann. Im Zentrum der seiner Ethik steht das Doppelgebot der Liebe.

Eine zentrale Bildungsinstitution war für Jesus das Elternhaus. Von den Namen der Familienmitglieder Jesu kann auf eine religiöse sozialisierte und fromme Familie geschlossen werden. In der Familie bekam Jesus die religiösen und handwerklichen Grundlagen vermittelt. Ob er eine Elementarschule besucht hat bleibt ungeklärt. Eine Synagoge ist für das Nazareth zur Zeit Jesu schriftlich belegt (Mk 6, 2; Mt 13, 54; Lk 4, 16). Vermutlich besaß die Synagoge eine Thorarolle, eine Jesajarolle und einen Psalter.

⁴⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 309

⁵⁰ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 305

⁵¹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 307

⁵² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 307

Dass Jesus lesen konnte, beweisen mehrere Streitgespräche (Lk 4, 16ff; Joh 7, 15). Wahrscheinlich wurde Jesaja „in einer populären Form des aramäischen Targums rezipiert“⁵³. Es kann nicht ausgeschlossen werden, dass sich Jesus auf apokryphe Schriften bezogen hat, die später verloren gegangen sind. Die Jesusüberlieferung lässt auch Vertrautheit mit den zeitgenössischen hermeneutischen Grundlagen und einen instrumentalen Schriftgebrauch erkennen. Möglicherweise wirkte Jesu Schriftgebrauch auch auf sein Selbstbewusstsein, indem er seine Wunder, als die von der Schrift vorhergesagten erkannte (die Verheißung von Jes 61, 1f als Erfüllung in Mt 11, 4f). Weiters kann auch von einem polemischen und provokanten Gebrauch von Schriftziten ausgegangen werden. Die Thora enthält „den Willen Gottes als verpflichtende Forderung an die Menschen. Diese Grundüberzeugung teilte Jesus (vgl. Mk 10,17-19) mit allen jüdischen Richtungen. Ohne Interpretation kam dabei niemand aus.“⁵⁴ Wahrscheinlich prägten auch Wallfahrten mit seiner Familie nach Jerusalem und Johannes der Täufer die Bildung Jesu.

Jesu Einstellung gegenüber der Thora war ambivalent. Einerseits geht er von der Ewigkeit der Thora (Mt 5, 18; Lk 16, 17) aus, andererseits spricht er im Stürmerspruch (Mt 11, 12; Lk 16, 16) von ihrer zeitlichen Begrenztheit. Eine Thoraverschärfung liegt bei den ethischen Normen vor, ein Thoraentschärfung bei den rituellen und kultischen. Eine Normverschärfung vertritt Jesus beim ersten Gebot, beim Verbot des Tötens und des Ehebruches, beim Gebot der Nächstenliebe, welches er in dreifacher Weise radikalisiert – Liebe zum Feind, zum Fremden und zum Sünder – beim Wiederverheiratsverbot und beim Eidverbot. Eine Normentschärfung fordert Jesus beim Sabbatgebot, welches nicht nur bei Lebensrettung, sondern auch bei Lebensförderung außer Kraft zu setzen ist, beim Zehntgebot, dem er Barmherzigkeit und Treue voranstellt, beim Opfergebot und beim Reinheitsgebot, wo es ihm nicht um äußere, sondern um innere Reinheit geht.

Gegenstand des Konfliktes beim Streit um das Sabbatgebot waren das Ährenraufen (Mk 2, 23ff) und die Heilungen (Mk 3, 1ff). Im Urchristentum, wie uns in verschiedenen Überlieferungsschichten berichtet wird, wurde viel diskutiert, wie der Sabbat zu halten, bzw. ob er als jüdisches Identifikationsmerkmal überhaupt zu halten sei. Ins Auge fällt bei Lk 13, 15f und Lk 14, 5, dass von der erlaubten Hilfestellung am Sabbat für Tiere auf die Hilfestellung für Menschen geschlossen wird, und dass Jesus bei Kranken ohne akute Lebensgefahr Heilungen durchführt. Generell war die Auslegung des Sabbatgebotes im Judentum zur Zeit Jesu vielschichtig. Keine Richtung jedoch hatte ihre Auffassung einer

⁵³ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 319

⁵⁴ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 320-321

anderen aufgedrängt. Jesus hat die Diskussion um die erlaubten Fälle um andere ergänzt, welches der Anstoß für die Konflikte war. Heilungen als Werk waren grundsätzlich verboten. Es wurde aber nicht diskutiert, ob geheilt werden darf oder nicht, sondern das Recht zu einem Regelverstoß. In der Jesusüberlieferung ist es eindeutig, dass es sich um einen Regelbruch handelt. Die Diskussionen beschäftigen sich mit der Frage, ob dieser gerechtfertigt ist. Bei den Sabbatheilungen beruft sich Jesus auf Ex 31, 14, worin der Sabbat für den Menschen da ist und nicht umgekehrt. Beim Ährenraufen und bei den Sabbatheilungen beruft er sich auf die allgemeine Tendenz des Rechts auf Überleben und Selbstverteidigung. Auffallend ist nur, warum Jesus seine Handlungen als Sabbatbruch darstellt und nicht als Erfüllung des Sabbats. Als Motivation können drei Argumente angeführt werden: (1) ein ethisches, (2) ein eschatologisches und (3) ein messianisches. Diese drei Motive schließen sich aber nicht gegenseitig aus. Zu diesen kommt die konkrete Situation des Wandercharismatikertum, die nicht immer für genug Essen am Sabbat vorsorgen konnten, oder am Tag nach dem Sabbat vielleicht nicht mehr am selben Ort waren. Das Wandercharismatikertum kann auch als Begründung für den Bruch mit der Familie angeführt werden. Wandercharismatiker setzten damit „eine Art prophetischer Zeichenhandlung. [...] Im Falle Jesu lautet die Botschaft: Nachfolge und Reich Gottes sind wichtiger als die elementarsten Familienpflichten.“⁵⁵

Jesus bewegte sich nicht nur zwischen Thoraent- und Thoraverschärfung, sondern er bediente sich auch weisheitlicher und eschatologischer Traditionen. Im Frühjudentum erlebte die Weisheit und die Eschatologie eine Blütezeit. Die Weisheit wirkte bei der Schöpfung mit und kann daher aus dieser erkannt werden. Neue Lehrer traten auf den Plan, die unabhängig von Tempel und Kult waren. Diese Differenz wurde meistens harmonisiert. Die Eschatologie verbreitete sich durch geheime Offenbarungsschriften, die auch unabhängig von Tempel und Kult eine eigenständige Größe darstellten. Diese beiden Stränge verbanden sich schon im Frühjudentum, wie in der Weisheit des Salomos oder im ÄthHen 42. Beide Traditionsstränge boten sich Jesus für den freien Umgang mit der Thora an. Der Form nach und inhaltlich weist die Ethik Jesu an drei Stellen unter Rückgriff auf die Schöpfungszeit weisheitliche Züge auf: bei der Ehe, beim Sabbat und bei der Reinheitsfrage. Weiters klingen bei verschiedenen Bildern weisheitliche Motive an. Die Sonne in Mt 5, 43ff dient als Modell für die Feindesliebe, der Sperling in der Hand Gottes in Lk 12, 6f ist Sinnbild für das Vertrauen in Gott und die Vögel unterm Himmel und die Lilien am Felde sind die bekanntesten weisheitlichen Bilder in der Ethik Jesu. Wieder kann

⁵⁵ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 330

das Wandercharismatikertum als Sitz im Leben der weisheitlichen Motivik identifiziert werden. „Die Eschatologie dient der Motivation.“⁵⁶ Es herrscht eine Spannung zwischen dem Hereinbrechen der Gottesherrschaft ohne Zutun der Menschen und dem aktiven Beitrag der Menschen. Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26-29) veranschaulicht das Zusammenwirken zwischen Gott und Mensch. Die Darstellung in Mk 1, 14ff zeigt, dass auf die eschatologische Botschaft: *Die Zeit ist erfüllt und die Gottesherrschaft ist nahe*, drei Imperative: *Kehret um!*, *Glaubt an das Evangelium!* und *Folge mir nach!* folgen. „Jesu eschatologische Ethik ist *Nachfolgeethik*“⁵⁷. Charakteristika für die Nachfolgeethik sind die Umkehrethik, die Unabhängigkeit von der Taufe, der Zeitgewinn, das Vertrauen in die Umkehrbereitschaft, die Aufgabe der *stabilitas loci*, ein familienfeindliches Ethos, Freiheit gegenüber dem Besitz und eine demonstrative Schutzlosigkeit. Jesu eschatologische Ethik kann auch als Barmherzigkeitsethik gedeutet werden. Hinweise dafür geben die Seligpreisungen der Armen, Hungernden und Dürstenden, die Einlasssprüche und die Täuferfrage. Genauso wie in den weisheitlichen Motiven, fällt bei den eschatologischen eine Differenzierung zwischen rigorosen Motiven in Bezug auf die Jesu nachfolgenden Menschen und akzeptierenden Motiven bezüglich den Armen und Marginalisierten. Ausschlaggebend für die eschatologische Ethik Jesu ist die Umkehrung der Maßstäbe. „Gott erweist sein Königtum dadurch, dass er sich den Schwachen annimmt, auch derer, die an strengen Thoranormen gemessen ‚Sünder‘ sind. Auch Nichtjuden werden in sein Königtum aufgenommen (Mt 8,11f)“⁵⁸.

Die Ethik Jesu ist ganz in den jüdischen Kontext und somit in ein biblisches Geschichtsbild eingebettet. Es gilt einen Weg aus der Vergangenheit in die Zukunft zu finden. Orientierung dabei gibt der Wille Gottes, der in der Thora mitgeteilt wird. Auch Jesus Sirach gibt uns ein Paradigma von Thorafrömmigkeit. Im Gegensatz dazu geht Jesus vielmehr auf konkrete Thoragebote ein. Für Jesus spielt die Thora eine zentrale Rolle. Jesus kann auf weisheitliche und eschatologische Traditionen zurückgreifen, die er für seine Botschaft auswählend benützt, indem er beide Traditionsstränge „ganz auf [das] ethische Verhalten (von Gott und Mensch) konzentriert“⁵⁹. Ausgehend von den drei jüdischen Quellen, der im Zentrum stehenden Thora und die beiden daneben stehenden Stränge Weisheit und Eschatologie, lässt sich auch Jesu Ethik verstehen. Ganz Thorazentriert kann Jesus mit den beiden Strängen diese wiederum frei interpretieren.

⁵⁶ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 335

⁵⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 336

⁵⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 337

⁵⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 338

Das Zentrum der Ethik Jesu ist das Doppelgebot der Liebe. Das urchristliche Doppelgebot der Liebe erwächst aus einem breiten Strom jüdischer Analogien und entwickelte doch eine eigenständige Ausprägung. Zwei Aspekte lassen jedoch einen breiten Spielraum für Interpretationsmöglichkeiten. Die Betonung des Monotheismus im Markusevangelium, der als Abhebung zur polytheistischen Umwelt gesehen werden kann, und der Konsens zwischen Jesus und den Schriftgelehrten, welcher nicht der Intention des Markusevangeliums entspricht. Ansonsten passt das Doppelgebot in den Kontext der Verkündigung Jesu.

Auffällig ist der Perspektivenwechsel von der Frage, welcher der Nächste sei, hin zur Frage, „welche Person sich als Subjekt der Nächstenliebe erwiesen hat“⁶⁰. In diesem Perspektivenwechsel kommt die eigentliche ethische Pointe zum Vorschein: „Menschen *sind* keine Nächsten [...], sondern erst ihr von Liebe geprägtes Handeln *macht* sie zu Nächsten“⁶¹. In der Rolle des Nächsten ist der Samariter, mit dessen Volk die Juden eine schicksalsbehaftete Geschichte verbindet. Schon in Lev 19, 33f wird der Begriff des Nächsten auf die im Volk Fremden, die allerdings schon zum Judentum übergetreten sind, ausgedehnt. Im hellenistischen Judentum wird die Ausweitung auf alle Menschen schöpfungstheologisch begründet. Mit aller Wahrscheinlichkeit gab es auch im rabbinischen und palästinischen Judentum unter Rekurs auf die Schöpfung eine Ausweitung des Begriffes des Nächsten, an dem Jesus anknüpfen konnte.

Die im Plural gehaltenen Mahnungen (Mt 5, 44; Lk 6, 27f) können als authentisch gelten und sind in vierfacher Weise motiviert: von der Gegenseitigkeit soll man sich abheben, als eschatologischer Lohn winkt die Verheißung der Gotteskindschaft, Gottes Verhalten als Maßstab und der direkte Aufruf zur *imitatio dei*. Der Adressat der Feindesliebe sind alle Feinde, öffentliche, politische, religiöse, sowie private, welche der doppelte Plural in *Liebet eure Feinde* andeutet. Das Subjekt lässt sich in drei Personengruppen zusammenfassen: Sklaven und sonstige Abhängige, Mächtige, die sich durch die Tugend der Milde (*clementia*) auszeichnen, vgl. Aristeasbrief und Seneca Ben IV, 26, 1; 28, 1 und die Philosophen, allen voran Sokrates. Das Proprium der Jesusüberlieferung ist die Ausweitung des Personenkreises auf die Machtlosen und Marginalisierten, von denen Jesus „kein passives Sich-Ausliefern an das Böse, sondern ein aktives, gewaltfreies Widerstehen von Machtlosen mit dem Ziel, Unrecht zum Bewusstsein zu bringen und zu überwinden“⁶². J. Sobrino versucht mit der Verortung seiner Christologie im

⁶⁰ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 345

⁶¹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 346

⁶² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 349

lateinamerikanischen Kontext darauf hinzuweisen, dass diese Form von Widerstand ihre Legitimation in der Tradition Jesu findet.

Jesus weitet die Nächstenliebe auch innerhalb des jüdischen Volkes auf die Marginalisierten aus, durch das eine Integration dieser in die Gemeinschaft wieder ermöglicht wird. Die Marginalisierten erscheinen nicht nur als Adressaten der Liebe, sondern auch als Subjekt der Liebe, die aufgrund der ihnen entgegengebrachten Liebe wiederum Liebe weitergeben können.

„Jesu Ethik ist jüdische Ethik“⁶³, die ihr Zentrum in der von Jesus frei interpretierten Thora findet, die er auch instrumental verwenden konnte. Der Rahmen für die Motivation bilden die jüdisch weisheitliche und eschatologische Tradition. Das Zentrum der Ethik Jesu ist das Doppelgebot der Liebe. Die Reinheitsgebote sind für ihn unwichtig, aber trotzdem gültig und in Ausnahmefällen unterzuordnen. Zwei Spannungen beherrschen Jesu Ethik: Spannung zwischen Thoraverschärfung und -entschärfung, welche sich in Radikalisierung ethischer Normen und Relativierung ritueller und kultischer Normen ausweist, und die Spannung zwischen weisheitlicher Orientierung und eschatologischer Ausrichtung, wobei es bei beiden Richtungen um die Motivation des Tun des Willen Gottes geht.

Die Geschichte hat verschiedene Auslegungsrichtungen hervorgebracht. Alle diese Richtungen enthalten ein Wahrheitsmoment in ihren Ausführungen. Indirekt können aus der Ethik Jesu Schlüsse für eine Gesellschaftsform gezogen werden und Jesu Ethik bekommt somit politische Bedeutung. Es kann aber keine funktionierende Gesellschaftsordnung abgeleitet werden, jedoch die Erkenntnis, dass eine Gesellschaft Raum für solche Ausnahmeexistenzen, wie Jesus eine war, geben soll. Diese Ausnahmeexistenzen, die das Ethos Jesu leben, erfüllen eine gesellschaftliche wichtige Rolle, indem sie auf die Missstände einer Gesellschaft hinweisen und Lösungsvorschläge für Verbesserungen vorleben. „Die Ethik Jesu bleibt so in ihrer Radikalität, aber auch in ihrer Verbindung von Radikalität mit Versöhnungsbereitschaft einer der ethischen ‚Grundtexte‘ der menschlichen Kultur.“⁶⁴

1.2.6 Jesus der Kultstifter

Durch einen Vergleich der vier Einsetzungsworte, Mt 26, 26-29, Mk 14, 22-25, Lk 22, 15-20 und 1 Kor 11, 23-25, kann auf zwei ursprüngliche Versionen geschlossen werden. Bei Markus und Matthäus wird das Abendmahl als Passamahl geschildert, die Deuteworte sind

⁶³ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 350

⁶⁴ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 355

streng parallel, das Blut wird als Blut des neuen Bundes in Anlehnung an Ex 24, 8 gedeutet, das soteriologische Deutewort findet sich nur beim Kelchwort, das Mahl ist einzigartig und der eschatologische Ausblick bezieht sich auf die kommende Gottesherrschaft. Bei Paulus und Lukas wird das Mahl in die Nacht, in der er verraten wurde (1 Kor 11, 23) situiert. Die Deuteworte sind asymmetrisch, der Kelch wird analog zu Jer 31, 31 als neuer Bund gedeutet, das soteriologische Deutewort findet sich beim Brotwort, das Mahl wird auf den liturgischen Gebrauch hin stilisiert und der eschatologische Ausblick bezieht sich auf die Parusie Jesu. Diese beiden Versionen werden durch matthäisches und lukanisches Sondergut variiert. Nur bei Lukas wird das eschatologische Entsagungsgelübde an den Anfang gestellt und nur bei Lukas finden sich sowohl beim Brot-, wie auch beim Kelchwort die Deuteworte.

Neben dem paulinisch-synoptischen Abendmahl gibt es den johanneischen Bericht (Joh 13f), indem Jesus das Liebesgebot und die Verheißung des Geistes verkündet. Außerdem enthält er den Gedanken an den neuen Bund und deutet die Präsenz Jesu als Sozialpräsenz. Weiters weisen die Mahlgebote der Didache auf ein sakramentales Mahl hin, obwohl sie weder auf den Tod Jesu, noch auf ein letztes Mahl Bezug nehmen. Jesu Präsenz ist eine Kausalpräsenz durch die vermittelten Speisen. Ergänzend muss erwähnt werden, dass sich wahrscheinlich die eucharistische Rede in Joh 6, 51-58 auf das letzte Abendmahl bezieht.

Aus rabbinischen Texten können vier Teile des Passafestes rekonstruiert werden. Gemeinsamkeiten zwischen dem Passafest und dem letzten Abendmahl sind: das Fest muss in Jerusalem in der Nacht stattfinden und Jerusalem darf nicht verlassen werden. Unterschiedlich ist, dass Jesus Brot und Wein als Ganzes und während der Verteilung deutet, während im Passafest nur das Besondere der Elemente vor der Hauptmahlzeit gedeutet wird, und dass alle aus einem Becher trinken, während beim Passafest ein jeder seinen eigenen Becher hat. Es sprechen einerseits eine innere Unwahrscheinlichkeit: das Passafest wurde einjährig gefeiert und darum hätte sich ein einjähriger Mahlritus im Urchristentum entwickeln müssen. Es wurde außerdem im Kreise der Familie gefeiert, welche beim letzten Mahl Jesu fehlte; und eine äußere Unwahrscheinlichkeit: die johanneische Chronologie, die als die wahrscheinlichere gilt und auch von Paulus gestützt wird, spricht gegen eine Identifizierung des letzten Mahles Jesu mit dem Passafest. Auch einige Punkte der markinischen Passionsgeschichte wären durch die johanneische Chronologie leichter zu deuten: Mk 14, 1f: die Gegner wollen Jesus noch vor dem Fest töten; Mk 14, 55ff: eine Gerichtsverhandlung am Passafest wäre ein Regelverstoß; Mk 15, 21: Simon von Kyrene kommt vom Acker; Mk 15, 42: die Datierung der Kreuzigung auf

den Rüsttag und Mk 15, 46: die Besorgung eines Leichentuches durch Joseph von Arimatäa wäre an einem Festtag nicht möglich. Fest steht: Jesus ist zu einem Passafest nach Jerusalem gezogen, wurde aber vor dem Fest hingerichtet. Die Verschiebung des Datums könnte eine nachösterliche Anpassung sein.

Jesus könnte in Erwartung des Hereinbrechens des Reiches Gottes, oder in Ersehung nach seinem Sühnetod nach Jerusalem gezogen sein. Der Tod Jesu irritierte die Jünger und veranlasste ihre Flucht. Diese Flucht gilt als unerfindbar und wird im Johannesevangelium korrigiert (Joh 19, 26). Die Emmausgeschichte (Lk 24, 13-35) zeigt deutlich die zerstörten Hoffnungen seiner Jünger. Die Einsicht, dass Jesus leiden musste, kann nur nachösterlich möglich sein.

Wenn Jesus den Prophetentod gestorben wäre, wäre eine Höherordnung gegenüber anderen Propheten in der Jesusüberlieferung nötig gewesen. Propheten sterben in der Regel durch Steinigung. Erst bei Matthäus wird allgemein *Töten* mit *Kreuzigen* gleichgesetzt. Jesus kannte das Schicksal von Johannes des Täufers. Als Fazit kann gelten, dass der Prophetentod für Jesus nicht direkt in Frage kommen kann.

Einer Naherwartung seines eigenen Todes widersprechen die Jüngerflucht und deren zerstörte Hoffnungen. Mk 14, 25 kann Ausdruck einer solchen Naherwartung interpretiert werden, aber auch als reale Einschätzung der konkreten Situation Jesu, welche im Konflikt eskaliert ist. So oder so wäre das Abendmahl ein Abschiedsmahl und alle berichten, dass Jesus etwas Wichtiges hinterlassen hat. Jesus war sich wohl bewusst, dass seine Zeit befristet war. „Jesus lebte[, durch die Eskalation der Konflikte,] zuletzt in Erwartung seines *möglichen* Todes, nicht aber in *Todesgewissheit*.“⁶⁵ Analog sieht J. Sobrino den Tod Jesu als Kulminationspunkt der Ereignisse. Jesus musste aufgrund seines Auftretens mit seiner Tötung als mögliche Reaktion gerechnet haben.

Das letzte Abendmahl war eine Symbolhandlung, welche sich durch die Tempelreinigung interpretieren lässt und umgekehrt. Solche Symbolhandlungen sind sowohl im Alten Testament, wie auch im Neuen Testament vorzufinden. Es braucht eine Woche, um die Reinigungsriten zu durchlaufen, um am Passafest teilnehmen zu dürfen. Jesus dürfte diese eine Woche vor dem Fest in Jerusalem eingetroffen sein. Es finden sich aber nirgendwo Hinweise, dass Jesus oder seine Jünger diese Reinigungsriten mitgemacht hätten. Das Johannesevangelium (Joh 13, 10) berichtet uns von einer Fußwaschung der Jünger durch Jesus als Erfüllung der Reinheitsriten. Dies deutet schon die Tempeldistanz an, welche in der Tempelreinigung und in der Prophetie Jesu gegen den Tempel sichtbar wird. Durch die

⁶⁵ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 379

breite Überlieferung gilt das Tempelwort als authentisch. In Mk 14, 58 besteht es aus einem positiven wie negativen Teil: „Jesus werde den Tempel zerstören und in drei Tagen einen nicht mit Händen gemachten Tempel an seiner Stelle errichten.“⁶⁶ Mk 13, 1f interpretiert diese Aussage auf die Tempelzerstörung 70 n. Chr. um. Joh 2, 19f spiritualisiert die Aussage auf das Leben Jesu. Mt 26, 61 relativiert die Aussage, indem gesagt wird, Jesus könne den Tempel abreißen und das Lukasevangelium lässt die Stelle überhaupt weg. Th 71 kennt nur den positiven Teil. All diese Stellen zeigen, welche Schwierigkeiten dieses Logion der Urgemeinde gemacht hat. Somit kann daraus geschlossen werden, dass es auf den historischen Jesus zurückgeht. Die Tempelkritik war für das damalige Judentum eine Anstößigkeit, denn es war ein Angriff auf ihr existentielles und geistiges Zentrum. Mit dieser Kritik schloss sich Jesus selbst vom Kult aus, womit erklärt wäre, warum er mit dem letzten Mahl einen vorübergehenden Kult als Ersatz für seine Jünger schaffen wollte. J. Sobrino weist darauf hin, dass das letzte Abendmahl ein Abschiedsmahl und Testament war, wenn es in Kontinuität mit Jesu Leben gesehen wird. Somit sieht auch J. Sobrino in Jesus einen Kultstifter. Die paulinisch-synoptischen Deuteworte geben dem Mahl einen kultischen Touch. Im Johannesevangelium ersetzt die Fußwaschung den Reinheitskult des Tempels. Mit der Stiftung des Ersatzkultus könnte Judas motiviert worden sein, Jesus zu verraten, denn er konnte darin eine tiefgehende Spaltung erkannt haben. Falls diese Hypothese richtig ist, stellt sich die Frage, ob mit dieser Kultstiftung nicht schon die Trennung zwischen Juden und Christen eingeleitet wurde. Nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr. vollzog das rabbinische Judentum genau diesen Schritt. Aber Jesu Konflikt mit dem Tempel bleibt trotz allem ein innerjüdischer Disput. Diese Überlegungen postulieren eine Todeserwartung Jesu bzw. die Erwartung Jesu, dass das Reich Gottes beim letzten Abendmahl kommt. Die Forschung ist aber bis heute zu keinem eindeutigen Ergebnis gekommen und muss daher offen bleiben.

1.2.7 Jesus der Märtyrer

Die *Jus gladii* war, wie Analogien aus anderen Provinzen zeigen, in der Hand der Römer. Josephus Flavius berichtet in Bell 2, 117, dass der Präfekt Coponius (6-9 n. Chr.) die Kapitalgerichtsbarkeit inne hatte. Ebenso weiß die talmudische Überlieferung von dem Entzug der Kapitalgerichtsbarkeit seit der Machtübernahme durch die Römer. Auch das Johannesevangelium kennt diesen rechtlichen Sachverhalt (Joh 18, 31). Zu dieser

⁶⁶ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 381

allgemein verbreiteten Auffassung gab es natürlich Ausnahmesituationen, vor allem in Übergangszeiten, zB besagt das Tempelrecht, dass ein jeder Heide, der den inneren Tempelbezirk betrat, sein eigenes Todesurteil aussprach. Auch die Todesart Jesu, die Kreuzigung, ist in allen Überlieferungsschichten als typisch römische Hinrichtungsart für Sklaven und Nicht Römer bezeugt. Eine jüdische Instanz hätte ein Todesurteil durch *Steinigen* oder *Enthaupten* durchgeführt. Ob Jesus ein ordentlicher Prozess, ein *cognitio*, vor Pilatus gemacht wurde, oder ein *coercitio*, dass dem Machthaber die Vollmacht zur Erhaltung der Ordnung einräumte, was einer legalisierten Willkür gleichkommt, muss offen bleiben. Die Kreuzesinschrift, welche aus römischer Perspektive formuliert wurde, verrät den Grund für die Anklage und Hinrichtung. Auch hier überliefert Johannes den politischen Charakter der Anklage. Jesus wurde als Königsanwärter Pilatus überführt, was wiederum eine Verurteilung aus zweifachem Grund ermöglicht: schwere Landesfeindschaft und Schädigung des römischen Volkes und deren Machthaber. Gegen einen ordentlich geführten Prozess spricht der soziale Status Jesu als Provinzler mit minderem Recht.

Laut Mischna dürfen Kapitalprozesse nur am Tag, nicht jedoch am Sabbat, Feiertage und in der Quaderhalle abgehalten werden, Todesurteile nicht am ersten Verhandlungstag ausgesprochen werden und Gotteslästerung besteht nur im Aussprechen des Namen Gottes. Die Vorschriften stehen den Überlieferungen eines Prozesses Jesu entgegen. Diese Spannungen aufzulösen und an der Historizität festzuhalten, besteht darin, dass bei Jesus sadduzäisches Recht angewendet wurde. Ein Argument für die Ungeschichtlichkeit des Prozesses wäre der urchristliche Versuch die Römer zu entlasten, bzw. die Umstilisierung von einem Verhör in einen Prozess. Vermittelnde Auffassungen versuchen zu zeigen, dass das Todesurteil schon vorher in einem Prozess beschlossen wurde und Jesus nur mehr verhaftet und in einem Verhör befragt werden musste. Gründe könnten die Tempelweissagung, falsche Prophetie und Verführung des Volkes (Dtn 13, 17), der Messiasanspruch, oder der Anspruch auf göttliche Würde gewesen sein. Tempelweissagungen sind schon seit Jer 26, 1-19 bekannt, führten aber in der Regel nie zu Todesurteilen. Ebenso dürfte Pilatus kein religiöses Interesse für den Tempel der Juden gehabt haben. Die Vorwürfe der Volksverführung in den Überlieferungen können alle als Redaktionen, nachdem sich die Christen und Juden getrennt hatten, entlarvt werden. Der Messiasanspruch allein reichte noch nicht für eine Blasphemie und somit für ein Todesurteil aus. In Joh 19, 7 bekennt sich Jesus als *Sohn Gottes* und auch bei Mk 14, 62

könnte ein Anspruch auf göttliche Würde herausgelesen werden. Die Quellenforschung hat aber gezeigt, dass viele dieser Stellen nachösterlichen Ursprungs sind.

Die Botschaft vom baldigen Hereinbrechen der Herrschaft Gottes musste beim Volk und seinen Jüngern die Hoffnung auf einen realen Umsturz der aktuellen Herrschaftsstrukturen zumindest bei einigen geweckt haben, ob Jesus dies so gemeint hat oder nicht. Der Anspruch eines Messias und die Tempelreinigung konnten leicht politisch umgedeutet werden. Aufgrund dieser Spannungen zwischen der Verkündigung und Handlungen Jesu und deren Rezeption, erscheint eine solche Umdeutung als wahrscheinlich. Unmittelbarer Anlass dürfte Jesu Tempelkritik gewesen sein, die das existentielle und geistige Zentrum der Lokalaristokratie angriff. Weiters rief er als politischer Unruhestifter den Unmut auf sich.

Bei dem ganzen Szenarium waren die führenden Schichten der römischen Lokalherrschaft und die Tempelaristokratie, welche durch verschiedene Interessen motiviert waren, ausschlaggebend. Aber auch das einfache Volk trug seinen Teil dazu bei. Jesu Jünger spielten eine unrühmliche Rolle. Die Frage nach der Verantwortung der Verurteilung Jesu kann mit den Römern, natürliche unter Initiative der Lokalaristokratie, beantwortet werden. In Jesu Wirken können drei Aspekte für diese Vorgehensweise herauskristallisiert werden: „seine kritische Haltung zur Thora, [...] seine Kritik am Tempel und [...] die] politischen Aspekte seiner Verkündigung“⁶⁷. Von diesen drei Aspekten dürfte die Tempelkritik die wahrscheinlichste gewesen sein, denn „[w]er ihn [den Tempel] kritisierte, war politisch ein Unruhestifter“⁶⁸. Nach dieser Feststellung dürfte dann auch seine freie Thorainterpretation als verdächtig erschienen sein. Jesus bestätigte eine alte Erkenntnis in Israel: „Auch der Gerechte kann leiden, auch der Leidende gerecht sein. [...] Gott kann auf der Seite des Ausgestoßenen und Verachteten stehen.“⁶⁹ Revolutionär wurde nachösterlich die Verbindung des Todes Jesu mit dem im letzten Abendmahl erkannten neu gestifteten Bundes und die Ablösung des blutigen Opferkults als Sühnemöglichkeit. Nun handelt Gott am Menschen und der Mensch soll dadurch verwandelt werden. „Das neue Opfer Jesu jedoch wurde nicht durch den Tod, sondern durch Überwindung des Todes wirksam.“⁷⁰ Paulus erkannte und artikulierte als erster diesen neuen Opfergedanken, bei dem das Opfer des einen das Leben anderer ermöglicht.

⁶⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 409

⁶⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 409

⁶⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 409

⁷⁰ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 410

1.2.8 Jesus der Auferstandene

Die möglichen geschichtlichen Daten lassen sich so zusammenfassen: die Jünger sind geflohen und nur einige Jüngerinnen beobachteten die Hinrichtung Jesu. Weiters dürften sich die Jünger nach Galiläa abgesetzt haben, wo die ersten Erscheinungen passiert sein dürften. Unabhängig von der überlieferten Ersterscheinung Petrus könnte Maria Magdalena die erste Erscheinung erlebt haben. Nachdem Petrus den Rest der Zwölf um sich gesammelt hatte, dürfte es zu gut belegbaren Gruppenerscheinungen gekommen sein. Danach ist Jesus Jakobus und Paulus erschienen. Das leere Grab wurde im nachösterlichen Licht zum Zeugen der Auferstehung.

Nach E. Troeltsch Axiomen der historischen Methode kann die Auferstehung kein historisches Faktum sein. „[E]ntweder wird das Ostergeschehen so interpretiert, dass es in die moderne Überzeugungswelt integriert werden kann, oder moderne Prämissen werden vom Osterglauben her modifiziert.“⁷¹

W. Marxens Entwurf enthält ein hermeneutisches Programm. Die Auferstehung ist kein historisches Ereignis, sondern durch die Visionen nach dem Tod Jesu ergab sich für diese Menschen die Auferstehung als zeitgebundenes Interpretament. Dieses Interpretament wurde in der Urgemeinde der Grundstein ihrer Entstehung und fand ihre Ausformulierung in der synoptischen Tradition. „Osterglaube ist daher zu allen Zeiten *Orientierung am irdischen Jesus* [...] und seiner Verkündigung, die *für die Gegenwart* angeeignet und ausgerichtet wird.“⁷² Analog dazu ist die Verkündigung der Osterbotschaft gleichbedeutend mit der „*Weiterverkündigung der Botschaft des irdischen Jesus*“⁷³. Kurz: Die Sache Jesu geht weiter.

Nach R. Bultmanns existentialer Deutung ist die Auferweckung kein historisches Ereignis. Die Auferstehung tritt uns als eine Wirklichkeit entgegen, „die unsere eigene Existenz trifft“⁷⁴. Im Glauben an das Kreuz wird wahres Leben möglich. Christus begegnet uns im Wort seiner Verkündigung. Das Kreuz fordert uns zu einer Entscheidung. Der Osterglaube bei R. Bultmann „ist Antwort auf eine Anrede Gottes und nicht immanent erklärbar. [...] *Osterglaube offenbart die conditio humana vor Gott: wahres Leben ist radikales Geschenk – eine creatio ex nihilo.*“⁷⁵ Damit ist R. Bultmann ganz analog mit dem Neue Testament.

⁷¹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 440

⁷² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 440-441

⁷³ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 441

⁷⁴ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 441

⁷⁵ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 441

In K. Barths offenbarungstheologischer Deutung ist die Auferstehung „*alleinige Tat Gottes*“⁷⁶. Es gibt nur eine einzige Analogie, die Schöpfung der Welt als Tat Gottes. Für K. Barth ist Auferstehung „*wirkliche und neue Tat Gottes*“⁷⁷, welche dem Glaubenfinden der Jünger zugrunde liegt. „*Osterglaube zeigt das Wesen der Offenbarung – exklusiv von Gott gewirktes Geschehen, das nur durch Gott selbst begreifbar wird.*“⁷⁸

W. Pannenberg formulierte drei Postulate um die Auferstehung Jesu als historisches Ereignis zugänglich zu machen: das universalgeschichtliche Postulat – es gibt einen Schlüssel mit dem das Ende vorweggenommen wird; das anthropologische Postulat – es sagt, dass sich das Leben nicht in dieser Welt erfüllen kann, sondern „auf unbegrenzte Fortdauer angelegt“⁷⁹ ist; und das naturwissenschaftliche Postulat – parapsychologische Phänomene zeigen die Unabgeschlossenheit unseres Weltsystems. „*Osterglaube verifiziert einen allgemeinen apokalyptischen (universalgeschichtlichen) Erwartungshorizont. In ihm kommt zutage, was es mit der Universalgeschichte auf sich hat.*“⁸⁰

„So wenig wie wir nun den Tod mit Analogien unserer Erfahrungswelt durchdringen können, so wenig können wir die todüberwindende Macht des Ostergeschehens nach solchen Analogien begreifen. Diese Macht bricht entweder analogielos in unser Leben – oder sie ist nicht das, was sie zu sein scheint.“⁸¹

Im Ereignis der Auferstehung stößt die historisch-kritische Forschung an ihre Grenzen. Jesus als den Auferstandenen zu bekennen, liegt in der Verantwortung eines jeden Einzelnen. In der letzten Charakterisierung Jesu als Auferstandenen, kommt die Frage, ob Jesus der Christus Gottes ist, wieder in den Blick. Um die Totalität Jesu Christi zu fassen, darf nicht beim historischen Jesus stehen geblieben werden, sondern jeder Einzelne wird in seine Verantwortung gerufen, sich der Glaubensfrage neu zu stellen. Gleichzeitig ersetzt die Glaubensfrage nicht die Beschäftigung mit dem historischen Jesus, denn ohne Jesus von Nazaret würde der Christus des Glaubens inhaltlich leer und letztlich willkürlich bleiben. Die Aufgabe einer jeden Christologie ist es, diese Dialektik zu wahren. Der historische Jesus ist derjenige Teil der Totalität Christi, an dem sich ein vernünftig reflektierter Glaube immer wieder neu zu messen haben wird.

⁷⁶ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 442

⁷⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 442

⁷⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 442

⁷⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 443

⁸⁰ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 443

⁸¹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 444

1.3 Vom historischen Jesus von Nazaret zu einer möglichen Christologie

Das zentrale Problem ist nach wie vor, ob bei den Hoheitstiteln Anhaltspunkte beim historischen Jesus auffindbar, oder ob sie als nachösterliche Interpretationen zu entlarven sind. Zwei Stränge können differenziert werden: entweder gibt es Anhaltspunkte beim historischen Jesus in Form einer expliziten, evozierten oder implizierten Christologie, oder es ist ein Ergebnis nachösterlicher Deutung in Form einer gesteigerten oder exklusiven Titelverwendung.

1.3.1 Implizierte Christologie: Jesus der Charismatiker

Dass Jesus mit einem Vollmachtsbewusstsein aufgetreten ist, gilt als Konsens. Zu klären bleibt, ob es singulär war, oder ob es doch Analogien in seinem Umfeld gegeben hat. Implizierte Christologie könnte beim historischen Jesus aus dem *Amen – Responsorium*, aus der Vatermetaphorik, aus der Sündenvergebung, aus den Exorzismen und aus den Täuferaussagen abgeleitet werden.

Als Responsorium ist Amen im Judentum vielfach bezeugt. Die Besonderheit bei Jesus ist die nicht – responsorische Verwendung in Kombination mit *Ich aber sage euch*, welche in allen Traditionsschichten bezeugt ist. Außerhalb der Jesusüberlieferung gibt es nur zwei Parallelen (ein Ostrakon um 600 v. Chr. und im Testament des Abraham), welche aber als responsorisches Amen entlarvt wurden. Es kann begründet angenommen werden, dass es sich hierbei um eine Sprachschöpfung Jesu handelt, die einen Vollmachtsanspruch beinhaltet. Vergleiche mit Tob 8, 8, Jer 28, 8, oder Apk 7, 12 legen nahe, dass es sich bei dem nicht – responsorischen Amen um einen Ersatz der prophetischen Botenformel *So spricht JHWH* handelt.

Die Vatermetaphorik gehört sowohl im Neuen Testament, bei Gemeinde- wie Individualgebeten, als auch im Alten Testament, als Ausdruck für die intensive Gottesbeziehung und Barmherzigkeit Gottes, zur üblichen Gottesumschreibung. Der singuläre Anspruch kann nur durch Uminterpretierung herausgestrichen werden. Auffallend in der Jesusüberlieferung ist, dass Jesus zwischen *meinem* und *eurem Vater* unterscheidet. Diese Unterscheidung könnte auf ein besonderes Gottesverhältnis Jesu hinweisen. Auch im Urchristentum ist die Anrede *αββά* durch eine Kraft des Geistes (Gal 4, 6; Röm 8, 15) bezeugt.

Die Sündenvergebung begegnet uns nur an zwei Stellen (Mk 2, 1-12 und Lk 7, 36-50) und ist durch Johannes den Täufer thematisch vorgegeben. Sündenvergebung durch einen Menschen ist außerchristlich nur einmal bezeugt: in 4 QprNab. In Mk 2, 5 handelt eigentlich Gott, welches durch ein *passivum divinum* eindeutig identifizierbar ist. Das Besondere bei Jesus ist, dass er feststellt, „dass Gott faktisch vergeben hat!“⁸² und damit Anstoß erregt. Die Vollmacht Jesu ist hier analog zu anderen jüdischen Charismatikern ableitbar.

Wahrscheinlich ist das Charisma bei Exorzismen nicht exklusiv an Jesus gebunden. In Mk 9, 23 wird dem menschlichen Glauben wundertätigende Kraft zugetraut. Jesus sieht darin die angebrochene Herrschaft Gottes. Dies dürfte in all den Ausprägungen seiner Vollmacht präsent sein.

In allen Täuferaussagen ist ein Hoheitsanspruch Jesu impliziert, denn der Täufer wird als höchster unter den Propheten dargestellt. Die Frage, die sich da aufdrängt ist natürlich, um wie viel mehr muss dann Jesus sein. Mit diesem Vollmachtsanspruch Jesu ist zumindest nahe liegend, „dass er messianische Erwartungen evozierte“⁸³.

1.3.2 Evozierte Christologie: Jesus der Messias

Im Volk waren sicher messianische Hoffnungen verschiedenster Art lebendig und Jesus wurde mit großer Wahrscheinlichkeit damit konfrontiert. In der Logienquelle *Q* und im Thomasevangelium fehlt der Messias Titel komplett und bei Jesus selbst kommt er sehr selten vor (Mk 9, 41; Mt 16, 20; Lk 4, 41; Mt 23, 10; Lk 24, 26). Die Erzählüberlieferung kennt den Titel *χριστός*, der von Jesu Anhängern, Feinden und den Römern verwendet wurde. Bei Paulus begegnet uns der Titel im Zusammenhang mit Jesu Tod. „Jesus hatte ein messianisches Selbstverständnis, aber ohne Messias Titel. Er weckte Messiaserwartungen im Volk und bei seinen Anhängern und wurde ihretwegen als Königsprätendent hingerichtet.“⁸⁴ Nachösterlich wurde die Dimension des Leides in den Titel hineininterpretiert.

Mk 8, 27-30 berichtet das Petrusbekenntnis, welches in Galiläa zu lokalisieren wäre, und auf welches ursprünglich das Satanswort (Mk 8, 33) gefolgt sein könnte. Dieses Satanswort wäre eine Ablehnung einer bestimmten Gesinnung, welche mit dem Messiasbekenntnis des Petrus an Jesus herangetragen wurde. Das ist nicht gleichbedeutend

⁸² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 460

⁸³ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 462

⁸⁴ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 468

mit einer generellen Ablehnung des Messiasstitels. Die Messiasproblematik steht in Judäa öffentlich zur Debatte. „Vom königlichen Messias wurde erwartet, dass er in seiner Stadt Jerusalem die Herrschaft ergreift.“⁸⁵ Mit Jesu Einzug in Jerusalem wurde diese Erwartung intensiviert. G. Theißen sieht im Logion von den Zwölfen eine Ausbreitung des Messiasstitels auf einen Gruppenmessianismus durch Jesus. Vor Pilatus muss Jesus auch mit der Messiasthematik konfrontiert worden sein. Auch seine Verurteilung spiegelt wieder, dass er sich von den Messiaserwartungen nicht distanziert hat. Dies bedeutet aber auch nicht, dass er sich damit identifiziert hat (Mk 15, 2-5). Das Faktum der Kreuzigung war für die Messianität nicht von Vorteil. Kreuz und Tod konnten erst im Lichte von Ostern und unter Voraussetzung, dass schon der historische Jesus damit in Verbindung gebracht wurde, in den Messiasstitel hineininterpretiert werden, wie die Erzählung von den Emmausjüngern zeigt.

1.3.3 Explizite Christologie: Jesus der Menschensohn

Die Menschensohnworte begegnen uns nur bei Jesus und nur in den Evangelien, werden nicht erörtert und rufen keinen Streit hervor. Das Markusevangelium überliefert die „*Worte von der Vollmacht des Menschensohns*“⁸⁶, durch welche seine Vollmacht bei der Sündenvergebung (Mk 2, 10) und beim Sabbatbruch (Mk 2, 28) legitimiert wird. In der Logienquelle *Q* sind die „*Worte zur Außenseiterrolle des Menschensohn*“⁸⁷ enthalten. Hinter diesen Worten steht die Ankündigung eines Stärkeren durch Johannes des Täufers, welcher eben nicht auftritt, sondern nur der Mensch Jesu. Menschensohn wird hier im generischen Sinn verstanden.

Als Konsens gilt, dass Jesus den Ausdruck Menschensohn verwendet hat. In der Urgemeinde galt der Ausdruck schon als ein Charakteristikum der Sprache Jesu. Zur Zeit kann keine Lösung in dieser Problematik angeführt werden, sondern nur mögliche Lösungswege um die Worte auf den historischen Jesus rückzuführen. Das Osterereignis als Ursprung ist unwahrscheinlich, denn es wurde von einem Menschen im generischen Sinn gesprochen.

⁸⁵ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 468

⁸⁶ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 474

⁸⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 474

„Um die Ostererfahrung als Erscheinung des ‚Menschen‘ zu beschreiben und in Dan 7,13 den ‚Menschenähnlichen‘ in einen ‚Menschen‘ umzudeuten, muss der Begriff Menschensohn also schon vorher mit Jesus verbunden gewesen sein.“⁸⁸

Weiters muss Jesus den Begriff „emphatisch gebraucht haben“⁸⁹, um nachösterlich zu einem Titel umgeformt zu werden. Jesus distanzierte sich immer zu verschiedenen Erwartungen, die an ihn herangetragen wurden und benutzte den Ausdruck *Menschsohn* um seine Menschlichkeit zu betonen. Die christologische Aufwertung konnte mitunter auch deswegen geschehen, weil Jesus von einem von ihm unterschiedenen zukünftigen Menschensohn sprach, sich aber selbst damit gemeint hatte. Jesus erwartete das Kommen des Reiches Gottes als unmittelbar bevorstehend, während seines Lebens und er würde darin die Rolle des Menschensohnes einnehmen. Darum sprach er von ihm in dritter Person. Nachösterlich konnte dann erkannt werden, dass diese Transformation in Kreuz und Auferstehung passierte. Bei Jesus begegnet uns eine Synthese von alltäglichem und visionellem Gebrauch des Ausdrucks Menschensohn, sowie die Rede vom gegenwärtigen und zukünftigen Menschensohn.

„Jesus verhielt sich allen Titeln gegenüber spröde. Auch der Ausdruck ‚Menschensohn‘ war vor Jesus kein fester Titel, wurde aber durch Jesu Verkündigung mit hoheitlicher Würde ‚aufgeladen‘. [...] Ein Alltagsausdruck, der den Menschen schlechthin oder irgendeinen Menschen meinte, wurde durch Jesus ‚messianisch‘ aufgewertet. Nur deshalb konnte er zur charakteristischen Selbstbezeichnung Jesu werden.“⁹⁰

Wie die Emmauserzählung zeigt, wurden die Vorstellungen der hereinbrechenden Gottesherrschaft durchkreuzt. Die Entstehung der Christologie war nur möglich, wenn sie einen vorösterlichen Hoheitsanspruch im Leben Jesu aufgreifen konnte, der durch die Auferstehung, welche Gott wirkte, bestätigt wurde.

Der Titel *Sohn-Gottes* wurde erst nachösterlich auf Jesus übertragen. Röm 1, 3f bezeugt, dass der messianische Davidsson durch die Auferstehung Sohn Gottes wird. Die Verwendung von Ps 2, 7 in der Apg 13, 33, ebenso die Verbindung von Allmacht und Sohnestitel in Mt 11, 27 ist nur im Lichte von Ostern möglich. Die Gottesanrede Jesu *αββά* ist in der Endzeit auf alle Söhne Israels hin ausweitbar. Im Urchristentum passierte der Wandel vom inklusiven zum exklusiven Verständnis des Titels Sohn Gottes. Jetzt ist der

⁸⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 477

⁸⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 478

⁹⁰ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 480

messianische Jesus der Sohn Gottes. In Mk 15, 39 ist es der heidnische Hauptmann, der Jesus als erster als Sohn Gottes bekennt. Der Messias- und der Sohn Gottesbegriff musste nachösterlich mit Kreuz und Leiden verbunden werden:

„1. Der an ihm im Sinne einer evozierten Christologie herangetragene Titel wurde im Sinne einer expliziten Christologie fest mit Jesus verbunden. 2. Der inklusive Sprachgebrauch von ‚Söhnen (und mitgemeinten Töchtern) Gottes‘ wurde messianisch auf den einen Sohn Gottes konzentriert. 3. Der zum messianischen ‚Sohn Gottes‘ Erhöhte wurde mit dem Gekreuzigten und Leidenden identifiziert.“⁹¹

Im Lichte von Ostern erschien Jesus mehr als ein Menschensohn. Er war das Ebenbild Gottes. Der erste Mensch war Adam und der zweite, der am Ende der Zeiten erscheint, ist Jesus (1 Kor 15, 20-56). Jesus ist durch die Auferstehung ein neuer Mensch. Bei Paulus ist Jesus der neue Mensch der Grund für das neue Selbstverständnis der Christen:

„Indem sie ‚Christus anziehen‘ oder Glieder seines Leibes werden, überwinden sie die herkömmlichen sozialen Unterschiede zwischen Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Männer und Frauen. [...] Jesus wird als Prototyp einer neuen Menschheit dargestellt. [...] Diese neue Menschheit ist durch einen pneumatischen ‚neuen Menschen‘ bestimmt, der die Todesgrenze überschritten hat. [...] Das Leiden wird zu einem festen Bestandteil der Menschensohnkonzeption.“⁹²

Jesus erwartete keine Verehrung seiner Person. Nachösterlich wurde die Zurückhaltung durch die Betitelung *κύριος* aufgehoben. Ein trennendes Charakteristikum zwischen Juden und Christen wurde nicht der Titel *κύριος*, sondern die kultische Verehrung Jesu. Bezeugt ist der Titel *κύριος* in der drei Formen und Formeln: im Maranatha-Ruf (1 Kor 16, 22; Did 10, 6), in mehrfachen *κύριος* – *Akklationen* bei Paulus und in der *εἰς*-*Akklation*: es ist ein Gott, welcher auf Jesus übertragen wird (1 Kor 8 ,5-6). Der Philipperhymnus zeigt, dass Jesus seine göttliche Würde erst mit seiner Erhöhung bekommen hat. „Die Akklamation Jesu als ‚Kyrios‘ war wohl die einschneidendste Neuerung nach Ostern. Der Auferstandene wurde neben Gott verehrt.“⁹³

⁹¹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 482

⁹² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 483-484

⁹³ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 486

1.3.4 Fazit

Jesus war ein Charismatiker, in dessen Charisma implizit eine besondere Gottesnähe sichtbar wurde. Jesus dürfte ein nicht zu unterschätzendes Selbstbewusstsein gehabt haben. „Dies Vollmachtsbewusstsein transzendierte die Rollenerwartungen, mit denen er konfrontiert wurde – vor allem die *Messiaserwartung*“⁹⁴. Jesus verstand die Messiaserwartung inklusiv, er weitete sie auf seine Jünger aus und erweckte dadurch in ihnen und auch bei allen anderen messianische Hoffnungen, welche ihm schlussendlich zum Verhängnis werden sollte. Der Ausdruck Menschensohn war ein alltäglicher Begriff, der durch Jesus messianisch aufgeladen und von ihm „zum entscheidenden Hoheitstitel gemacht“⁹⁵ wurde. Jesus vertrat eine „Human-Christologie“⁹⁶, die jedoch anders als erwartet in Erfüllung ging. Jesus hoffte bei seinem Weg nach Jerusalem, dass das Reich Gottes bald, in seinem Leben, hereinbrechen würde. Diese Erwartung Jesu wurde durchkreuzt. „Gott griff in anderer Weise ein: Er erweckte nach dem Glauben der Jünger den Gekreuzigten vom Tode.“⁹⁷ Dieses Leiden musste nachösterlich neu artikuliert werden. Nach dem Osterereignis wurde der Messiasstitel noch enger mit Jesus verbunden. Der Sohn Gottes Titel, welcher bei J. Ratzinger der Ausgangspunkt einer jeder Beschäftigung mit Jesus ist, strich die besondere Gottesbeziehung Jesu heraus. Den Titel Menschensohn, welchen J. Sobrino in seiner Christologie aufgreift, um die wahre Menschlichkeit Jesu, die in vielen Christologien vernachlässigt wurde, hervor zu streichen, hat Jesus selbst geprägt und sollte darum der Schwerpunkt einer jeden christologischen Forschung sein. „Durch seine Humanchristologie verlieh er [Jesus] dem Menschen selbst messianische Würde. Der Osterglaube führte zum Glauben an einen verwandelten ‚Menschen‘, der auch jenseits der Todesgrenze nicht aufhört, Gottes Geschöpf zu sein.“⁹⁸ Diese drei Titel werden übertroffen vom Titel *κύριος*, mit dem die kultische Verehrung Jesu einsetzte. Wesentlich muss bei dieser Verehrung sein, dass sie ihre Rückbindung an den irdischen Jesus nie vergessen wird, was jedoch in vielen Christologien leider passiert.

„Als Messias ist Jesus Sohn Israels; jede Beziehung zu ihm ist Beziehung zu Israel. Als Sohn Gottes ist Jesus Repräsentant der Stimme Gottes in dieser Welt; jede Beziehung zu ihm ist eine Beziehung zu Gott. Als Menschensohn ist Jesus eine neue Gestalt des Menschlichen. Glaube an ihm ist Teilnahme am

⁹⁴ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 487

⁹⁵ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 487

⁹⁶ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 487

⁹⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 487

⁹⁸ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 488

unvollendeten Projekt Gottes in dieser Welt [...] Das Problematische des Kyriostitels ist, dass Jesus durch ihn auch zu einer formalen Autorität erhoben werden kann. [Darum muss Jesu Autorität] immer an den Galiläer und Juden Jesus gebunden bleiben.“⁹⁹

⁹⁹ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 489

*„Wenn Christus
der Reichtum
der Armen ist,
warum ist er dann nicht
die Armut
der Reichen,
– um die Brüderlichkeit
für alle
zu sein?“¹⁰⁰*

¹⁰⁰ Casaldáliga: Auf der Suche nach dem Reich Gottes, 40

2. Jon Sobrino: Christologie der Befreiung

Jon Sobrino lebt seit 1957 in El Salvador, wo er bis 2008 an der Universität lehrte, bevor er, beeinflusst von der Notifikation¹⁰¹ im März 2008, vom zuständigen Bischof suspendiert wurde. Notifikation bedeutet übersetzt *Erklärende Note* und ist ein lehramtlicher Akt, indem festgehalten wird, dass sechs Thesen (Methodik, Göttlichkeit Christi, Inkarnation des Sohnes, Jesus und das Reich Gottes, Selbstbewusstsein Jesu Christi, die erlösende Bedeutung seines Todes) J. Sobrinos nicht im Einklang mit der Lehre der Kirche stehen. Die Christologie der Befreiung¹⁰², welche aus der Perspektive Lateinamerikas¹⁰³ geschrieben wurde, soll den Christus behandeln, der Jesus von Nazaret war. Der logische Weg um zu Christus zu gelangen ist der chronologische: von Jesus aus Nazaret zum Christus des Glaubens. Das erste Kapitel geht der Frage nach, welche Methodik J. Sobrino zugrunde legt. Im zweiten Kapitel wird ein Profil des historischen Jesus nachgezeichnet, welches in Bezug auf die lateinamerikanische Wirklichkeit fruchtbar gemacht wird. Das dritte Kapitel zeigt J. Sobrinos Weg von Kreuz und Tod des historischen Jesus hin zum gekreuzigten Gott, den er in Analogie zum gekreuzigten Volk, welches ein lateinamerikanisches Novum in der Christologie darstellt, sieht.

2.1 Die Methodik der Christologie der Befreiung

Der Versuch einer Begründung der Christologie der Befreiung J. Sobrinos nimmt ungefähr ein Viertel des Platzes seines Buches ein. Es gilt im folgenden Dreischritt zu zeigen, dass die Rechenschaft, die J. Sobrino viel differenzierter und vielschichtiger darlegt, als sie in der Notifikation dargestellt wird, ohne dabei auf diese einzugehen und antworten zu

¹⁰¹ Weiterführende Literatur zur Notifikation: Klein: Der Glaube an Jesus von Nazaret, in: Orientierung Nr. 7, 2007; Raschke: Liebestum der Kirche und Einsatz für Gerechtigkeit?, in: Orientierung Nr. 6, 2008; weitere Artikel: <http://www.muenster.de/~angergun/sobrinoverurteilung.html> (10.10.2008);

Die Stellungnahme Peter Hünermanns zur Notifikation fand breite Zustimmung unter vielen TheologInnen weltweit: Hünermann: Moderne Qualitätssicherung?, in: Herder Korrespondenz 61, 2007;

¹⁰² Weiterführende Literatur zur Christologie der Befreiung von J. Sobrino: Vigil (Hg): Getting the poor down from the cross, Christology of Liberation; Sesboüè: Jesus Christus aus Sicht der Opfer, in: Stimmen der Zeit, 2007; Raschke: Liebestum der Kirche und Einsatz für Gerechtigkeit?, in: Orientierung Nr. 6 und Nr. 7, 2008; Sobrino: Jesus und das Reich Gottes. Barmherzigkeit, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft, in: concilium 3, 2008; Im Herbst 2008 erscheinen die „Christologie der Befreiung“ (Band 1) neu und „der Glaube an Jesus Christus“, (Band 2, deutsche Erstübersetzung) von Sobrino;

¹⁰³ Grundlegende Literatur zur Befreiungstheologie (Auswahl): Die Kirche Lateinamerikas in: Stimmen der Weltkirche Nr. 8; Gutiérrez: Theologie der Befreiung; Ellacuría/Sobrino (Hg): Mysterium liberationis; Klein: Brasilien – eine notwendige Erinnerung, in: Orientierung Nr. 6, 2007; Ramminger: Spirituality for another possible world, in: Orientierung Nr. 9, 2007; Arntz: Aparecida – Bischofsversammlung voller Überraschungen, in: Orientierung Nr.17, 2007;

wollen. J. Sobrino arbeitet im Vergleich zu J. Ratzinger die gegenseitige Bedingtheit des historischen Jesu und des Glaubensschrittes heraus. Für J. Ratzinger ist die Beschäftigung mit dem historisch konkreten Menschen Jesus nicht mehr zentral. Es genügt ihm, aufgrund des Glaubensschrittes, das von den Evangelien überlieferte Jesusbild als wahren historischen Jesus zu identifizieren. Eine weitere fundamentale Unterscheidung zwischen J. Sobrino und J. Ratzinger ist, dass J. Sobrino seine Christologie von einem konkreten Ort aus schreibt und darüber Rechenschaft abgibt. Somit gesteht er anderen Christologien ihren berechtigten Platz in der Wissenschaft ein, weil sie eben an anderen Orten entstanden sind.

2.1.1 Warum eine Christologie der Befreiung?

„Das *Ziel* dieser Christologie ist es, die Wahrheit Jesu Christi aus der Perspektive der Befreiung aufzuzeigen.“¹⁰⁴ Der Grund dafür ist in der Korrelation von Befreiung und Unterdrückung zu finden. Der Frage, ob die Befreiungstheologie eine Modeerscheinung sei, muss die Frage entgegengehalten werden, ob die Unterdrückung in Lateinamerika eine Modeerscheinung sei. In diesem ersten Band soll das Wirken Jesu an drei zentralen Punkten, „sein Dienst am *Reich Gottes*, seine Beziehung zu *Gott Vater* und sein Tod am *Kreuz*“¹⁰⁵, erörtert werden. Inhalt soll Jesus als Ganzer sein. Hierbei eine befreiende Perspektive einzunehmen, setzt eine methodische Option voraus. Theoretisch liegt eine breite biblische Basis zugrunde und empirisch zeigt sich diese Perspektive eher hilfreich als hinderlich. Von seinem Charakter her soll diese Christologie in das Geheimnis einführen, immer aber rückgebunden an die Bescheidenheit, sich nicht dieses Geheimnisses bemächtigen oder wissend erklären zu wollen. J. Sobrino stellt von Beginn an sicher, dass die Frage, ob Jesus der Christus Gottes ist, in der Christologie keine theoretische Beantwortung finden kann, sondern am Ende in einer neuen Tiefe wieder hereinbricht.

Dieses Buch ist mitten in einer Situation des Krieges in El Salvador entstanden. Der Tod der Mitbrüder Sobrinos beeinflusste den Arbeitsprozess. Die Situation El Salvadors kann aufzeigen, „was das Göttliche und was das Menschliche ist. Gleichzeitig zeigt sie Christus, der beides vereint.“¹⁰⁶ Die ursprünglichsten Sätze der Evangelien von Christus, dem leidenden Gottesknecht, können von der Situation der Armen aus besser verstehbar werden.

¹⁰⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 20

¹⁰⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 21

¹⁰⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 23

Ein Novum der lateinamerikanischen Christologie ist, dass das Bild vom leidenden Christus nun auch ein Symbol für Protest und Befreiung wurde. Die bloße Existenz dieser Erweiterung war das wichtigste für die Befreiungstheologie und wurde als Zeichen der Zeit akzeptiert. Gleichzeitig weist es aber auch auf den historischen Jesus zurück, ohne den Christus nur partiell wahrnehmbar ist. Christus wird vor allem als Befreier gesehen und die Gläubigen sehen sich als aktiver Part dieser Befreiung. Dies wirkt auf die Gegenwart soteriologisch und bleibt gleichzeitig auf das Neue Testament, vor allem Lk 4, 18 rückgebunden. Der befreiende Christus wird mit dem historischen Jesus identifiziert, wobei „die umfassende Bedeutung Christi“¹⁰⁷ nicht vergessen wird. Diesem Jesusbild entspricht auch eine neue Art des Glaubens und Lebens. Viele Christen und Christinnen wurden wegen ihres neuen Glaubens getötet. Dieses allgemeine Märtyrertum ist der beste Beweis, dass ein solches neues Bild existiert. Das neue Bild ist somit konfliktiv. Mit dessen bloßen Vorhanden sein legitimiert es die entscheidende lateinamerikanische Fragestellung. Mit Jesus dem Befreier wird nach Sobrino „das Fundament des Titels ‚Messias‘ zurückgewonnen. [...] Es ist der Christus, den die Kirchen und die Völker am meisten brauchen (Relevanz) und der dem Jesus aus Nazaret am stärksten entspricht (Identität)“¹⁰⁸ Diese „historische Übereinstimmung von Relevanz und Identität“¹⁰⁹ ist ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zu westlichen Christologien der ersten Welt, wo diese Übereinstimmung verloren gegangen ist.

Eine Christologie muss inhaltlich von ihren Quellen her begründet werden und erweisen, dass und wie Jesus Christus befreiend wirkt. Methodisch muss der aktuelle Ort bestimmt und die Entscheidung, mit dem historischen Jesus zu beginnen, legitimiert werden.

2.1.2 Der theologische, ekklesiale und soziale Ort der Christologie der Befreiung

Jede Christologie muss zwei Dinge beachten um sich ihrem Objekt, Jesus Christus, anzunähern. Einerseits die Texte, in denen die Offenbarung festgehalten wurde, andererseits die Präsenz Christi in der Gegenwart. Dort, wo sich beide am besten ergänzen, ist der optimale Ort der Christologie. In vielen Christologien wird die Freiheit als wesentliches Kriterium akzeptiert, aber nicht die Befreiung. Warum hat gerade die lateinamerikanische Theologie die Befreiung wiederentdeckt? Der fundamentale Grund

¹⁰⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 29

¹⁰⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 31

¹⁰⁹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 29

liegt in der realen Situation Lateinamerikas als solcher. Nach I. Ellacuria ist der eigentliche Ort bei den Elenden und Verstoßenen. Gerade dort, wo die Unterdrückung nicht mehr zu übersehen ist, beginnt man über Befreiung nachzudenken. Für I. Ellacuria ist die Befreiung das eigentliche Zeichen der Zeit. Generell können Ort und Quelle nicht auseinander gehalten werden. Sie bedingen sich vielmehr gegenseitig. Christologien unterscheiden sich deshalb voneinander, weil sie an verschiedenen Orten entstanden sind. Eine zentrale Glaubenswahrheit ist, dass Christus der Herr ist. Das gilt auch für die Christologie, aber sie muss weiter fragen, was und worin Christus gegenwärtig ist. Diese Präsenz Christi kann nur zeichenhaft sein. Das Vat. II prägte den Begriff *Zeichen der Zeit* wesentlich. In *Gaudium et Spes* wird zwischen geschichtlich-pastoralen (Kapitel vier) und geschichtlich-theologischen (Kapitel elf) Zeichen differenziert. In diesen Zeichen kann Gottes Wille erkannt werden. Die Geschichte ist somit eine sakramentale Dimension, in der Gottes Gegenwart, welche sich in ihr ereignet, erkannt werden kann. Das Unterscheidende in der Befreiungstheologie ist, dass sie nicht nur die geschichtlich-pastoralen, sondern auch die geschichtlich-theologischen Zeichen, auch in ihrer Methodik, berücksichtigt. Die lateinamerikanische Christologie versucht nachzuvollziehen, dass Christus in der Gegenwart, wie und wo, präsent ist und versucht die Zeichen der Zeit

„in ihrer geschichtlich-theologischen Bedeutung [zu erfassen ...] Die Wirklichkeit der lateinamerikanischen Armen mit dem ‚leidenden Gottesknecht‘ und dem ‚durchbohrten Gott‘ gleichzusetzen, ist die Art und Weise, sie als geschichtlich-theologisches Zeichen der Zeit zu verstehen [... und] der letzte – nicht weiter begründbare – Grund [liegt] darin, dass sie von einem Ort aus agiert, an dem man diese Zeichen unterscheiden kann.“¹¹⁰

Für die lateinamerikanische Christologie gilt als Voraussetzung, dass es eine Korrelation zwischen *fides quae* und *fides qua* gibt. Der Glaube bringt nicht sein Objekt hervor, sondern es muss immer unter Rückgriff auf das Neue Testament geprüft werden, ob das *fides qua* der Realität Christi entspricht. K. Rahner sagt, dass „es für eine Christologie fundamentaltheologisch und menschlich legitim [ist], von unserem faktisch bestehenden Verhältnis zu Jesus Christus auszugehen“.¹¹¹ Was sind nun die Kennzeichen und die materielle Wirklichkeit dieses Ortes? Darin liegt die eigentliche Option.

¹¹⁰ Sobrino: *Christologie der Befreiung*, 47

¹¹¹ Sobrino: *Christologie der Befreiung*, 48

„Für die lateinamerikanische Christologie ist der theologische Ort vor allem etwas Reales, eine klar umschriebene geschichtliche Wirklichkeit, in der sich, wie man zunächst glaubt, Gott und Jesus Christus vergegenwärtigen.“¹¹²

Es ist zunächst kein konkreter Ort, sondern vielmehr eine Wirklichkeit, von der die Christologie angesprochen wird. Nach P. Miranda gilt es dort nach dem Ort zu suchen, wo Jesus selbst gesagt hat, dass er zu finden sei. Diese substantielle Wirklichkeit ist die Welt der Armen. Die lateinamerikanische Christologie greift damit auf das Neue Testament zurück, wenn sie auf die Beziehung zwischen Jesus und den Armen verweist (a priori) und sich von dieser Beziehung fundamental betreffen lässt (a posteriori). Dahinter gibt es keine Begründung mehr. Es ist nur innerhalb dieses hermeneutischen Zirkels zu begründen.

„Die Kirche ist der reale Ort der Christologie“¹¹³, aber nicht der einzige, denn Jesus Christus ist nicht Eigentum der Kirche, sondern der ganzen Menschheit. Im Gegensatz dazu identifiziert J. Ratzinger die Kirche mit dem Gottesvolk und mit dem Subjekt des Erinnerns in der Heiligen Schrift. Dadurch liegt bei J. Ratzinger der Verdacht eines Exklusivitätsrechts der Kirche in Bezug auf Jesus nahe. Dennoch hat die Kirche ein legitimes Recht auf Tradierung und Interpretation der Texte über Jesus. Dies ist die sekundäre Ekklesialität. Die primäre Ekklesialität ist die wesensimmanente Verwirklichung der Kirche, in anderen Worten: wenn sich in der Kirche Nachfolge Jesu ereignen kann. In dieser Weise ist die Kirche Ort und Verwirklichung des Glaubens an Christus. Daraus ergibt sich, dass sich die Kirche auf einen Weg befindet. Christlicher Glaube ist eine gemeinsame Suche des Weges. Darum ist auch die Christologie ekklesial, „weil es zum Glauben gehört, auf den Glauben anderer angewiesen zu sein“¹¹⁴. Diese primäre Ekklesialität wird in Beziehung mit den Armen gesetzt. So entsteht die Kirche der Armen, welche der „kirchliche [...] Ort der lateinamerikanischen Christologie“¹¹⁵ ist. Der Glaube der Kirche der Armen ist befreiende Praxis und ist somit durch die Parteinahme für die Armen gekennzeichnet. Die Gläubigen werden wie Jesus umgebracht. Der große „Unterschied zwischen dem Glauben der Armen und dem Glauben derjenigen, die nicht arm sind, liegt gerade in der Armut.“¹¹⁶ Einerseits sind die Armen des privilegierten Adressaten der Botschaft Jesu und andererseits stellen sie deshalb die fundamentalen Fragen. Die Kirche der Armen ist der Leib Christi in der Gegenwart und wenn sie die Hoffnung auf die befreiende Praxis im Leiden Jesu offen lässt, ist es nicht willkürlich. „Die

¹¹² Sobrino: Christologie der Befreiung, 49

¹¹³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 51

¹¹⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 52

¹¹⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 53

¹¹⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 53

Kirche der Armen ist also der ekklesiale Ort für die Christologie, weil sie eine *Realität* ist, die durch die Armen gestaltet wird.“¹¹⁷

Der ekklesiale Ort ist innerhalb einer umfassenderen Wirklichkeit, der Welt der Armen, zu situieren. Dies ist der sozial-theologale Ort. Der soziale Ort beeinflusst, wie Jesus Christus gedacht wird, während der ekklesiale Ort Einfluss auf den Inhalt hat. Mit diesem sozialen Ort gesteht sich die lateinamerikanische Christologie ein, von einem Ort, der Welt der Armen, aus zu denken und dieser soziale Ort ist nichts anderes als die Schöpfung Gottes, darum sozial-theologaler Ort. Die Realität Lateinamerikas zwingt zum Nachdenken und wenn die Theologie diese, und das viele Leid auf der ganzen Welt, nicht ernst nimmt, manövriert sie sich in die Bedeutungslosigkeit. Die Theologie muss aus der Perspektive der Armen denken, sodass „das Leben der Armen gefördert und der Tod bekämpft wird, der die Armen zum Opfer macht“¹¹⁸. Am Leid der Armen führt kein Weg vorbei. Der lebende, leidende und sterbende Christus ist in Relation zum Leben, Leiden und Sterben der Armen zu setzen und Jesus als die frohe Botschaft des Lebens zu verkünden. So ist dieser soziale Ort auch der theologale. Die Welt der Armen ist nicht nur *medium in quo*, sondern *medium quo*. Sie ist ein Licht, das erhellt. Schließlich „ergreift man letztlich doch eine Option, wenn man annimmt, in der Welt der Armen gäbe es ein Licht, das andernorts nicht zu finden ist“¹¹⁹. Diese Option ist eine umfassende Option, denn aus dem Blickwinkel der Armen ist mehr zu sehen, als von jeder anderen Position aus. Im konkreten Kreuz ist der epistemologische Bruch zu verorten, von dem her alles aufbricht und man betroffen wird. Die Welt der Armen ist der beste Garant, dass die Theologie nicht in eine Ideologie verfällt. Außerdem fördert die Welt der Armen eine spezifische Art zu denken. „Es ist ein Denken, das im Mit-Leiden mit den Opfern geschieht und eine gute Nachricht für diejenigen wird, die unter den Übeln der Wirklichkeit leiden.“¹²⁰ Die Christologie muss sich als Christopraxis verstehen, „nicht um den *Logos* auszuschalten, sondern damit er die Wahrheit über Christus erhellt, ausgehend von dem, was Christus angeregt hat, damit die Befreiung Wirklichkeit werde.“¹²¹ Nach I. Ellacuria ergibt sich für die Christologie Folgendes:

„Um ‚sich der Wirklichkeit Christi zu stellen‘, ist das Effektivste die Rückbesinnung auf Jesus aus Nazaret. Die ‚Wirklichkeit Christi zu erfassen‘ bedeutet, für seine wirklichen ethischen Forderungen offen zu bleiben. Die

¹¹⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 54

¹¹⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 56

¹¹⁹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 57

¹²⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 58

¹²¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 59

‚Wirklichkeit Christi gestalten‘ will heißen, ihn in befreiender Praxis wirken zu lassen, indem man seine Sache in die Tat umsetzt.“¹²²

Auch nach dem Glaubensschritt ist die Beschäftigung mit dem historischen Jesus nicht vorbei. J. Ratzinger hält es in seiner Christologie, aufgrund seiner Glaubensentscheidung, nicht mehr für relevant den historischen Jesus, den konkreten Menschen Jesus von Nazaret, in seinem damaligen Kontext in die Christologie zu integrieren. Der wahre historische Jesus ist für J. Ratzinger der Jesus, der in den Evangelien überliefert wird.

Die lateinamerikanische Christologie hat ihren Ort in der Wirklichkeit der Armen. Dieser Ort bewirkt einerseits den epistemologischen Bruch,

„andererseits orientiert sich die Christologie von diesem Ort her und in ihrem Vorgehen an Christus, der niemand anderer als Jesus aus Nazaret ist. [...] Der letztendliche Grund [...] sich auf Jesus zurückzubedenken, liegt im kirchlichen und sozialen Ort dieser Christologie: In der Welt der Armut konvergieren die Armen und Jesus aus Nazaret, dort verweisen sie aufeinander.“¹²³

2.1.3 Der Ausgangspunkt lateinamerikanischer Christologie

Am Anfang einer jeden Christologie steht die Frage, wo man beginnen sollte. Jesus Christus kommt aber eine umfassende Bedeutung zu und auch das Neue Testament gibt keinen einheitlichen Ausgangspunkt an. Trotzdem muss eine Entscheidung getroffen werden, welcher Ausgangspunkt am besten in die Totalität hineinführt. Die lateinamerikanische Christologie entscheidet sich für Jesus aus Nazaret. Jesus als Totalität besteht aus „einem historischen Element (Jesus) und einem transzendenten Element (Christus)“¹²⁴. Jesus als Christus zu bekennen, ist Glaube und als solcher Geschenk Gottes, was durch nichts erzwungen werden kann. Das *Dass* des Glaubens ist Geschenk Gottes. Worin dieses konkret besteht muss die Christologie zeigen. Glaubenssätze sind Grenzbegriffe, die nicht direkt fassbar sind. Es benötigt einen Weg, den man gehen muss, sich dieser Grenzbegriffe anzunähern. Solche Grenzbegriffe sind auch in der Schrift immer von konkreten Beispielen illustriert, wie zB der Exodus aus Ägypten, der im Glauben Gott zugeschrieben wurde, setzt eine konkrete Erfahrung der Menschen voraus, nämlich den Auszug. Analog passiert dasselbe mit dem Glauben an Christus, wo seine Jünger vor dem

¹²² Sobrino: Christologie der Befreiung, 60

¹²³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 60

¹²⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 61

Glaubensakt Jesus aus Nazaret gekannt haben. Das Leben Jesu muss untersucht werden und dies ermöglicht dann den Glaubenschritt, der aber nicht erzwungen werden kann. „Der logische Weg der Christologie ist also der chronologische. Jesus kann als Weg zu Christus verstanden werden.“¹²⁵ Auch nach dem Glaubenschritt muss, genauso wie das Neue Testament, zum historischen Jesus zurückgekehrt werden, „um den wahren Christusglauben zu bewahren“¹²⁶. Da *Christus* ein Adjektiv ist, kann, wenn das Subjektiv *Jesus* wegfällt, allerlei hineininterpretiert werde, was im Extremfall dem Substantiv *Jesus* sogar widerspricht. Den Grund für diese Verkehrung sieht Sobrino in der Hybris und Sündhaftigkeit des Menschen. In der Unterscheidung zwischen *Jesus* und *Christus*, welche in der christologischen Analyse notwendig ist, liegt das Einwirkungsfeld der Hybris, wenn von *Christus* ausgegangen wird. Das Risiko wird vermindert, wenn vom historischen *Jesus* ausgegangen wird, da hier der konkrete Mensch *Jesus* als Korrektiv für den Christus des Glaubens wirksam werden kann. Im Unterschied zu J. Sobrino hebt J. Ratzinger die Differenzierung zwischen dem historischen Element (*Jesus*) und dem transzendenten Element (*Christus*) in seiner Christologie auf. Es ist nur mehr Jesus Christus relevant.

In den letzten Jahrzehnten war auch eine Rückbesinnung auf den historischen Jesus in den lateinamerikanischen Christologien zu beobachten. Genannt seien J. Assmann, G. Gutierrez und L. Boff. I. Ellacuria baute sein grundlegendes theologisches Interesse am Ausgangspunkt *Jesus aus Nazaret* auf. „Man muss einen Schritt tun, hin zu einem historischen *lógos*, ohne den jeder *lógos* rein spekulativ und idealistisch ist.“¹²⁷ Auch P. Miranda fordert als Ausgangspunkt jeder Christologie den historischen Jesus ein. Generell ist in Lateinamerika eine Tendenz zu beobachten, die um eine vermittelte Christologie, welche mit Jesus aus Nazaret beginnt, bemüht ist. Unter dem historischen Jesus versteht die lateinamerikanische Christologie die Geschichte Jesu. Die Frage lautet daher, was das eigentliche Historische dabei ist. Die These Sobrinos lautet:

„Das weitestgehende Historische des historischen Jesus sind seine Praxis und der Geist, mit dem er diese Praxis verwirklicht hat. Unter Praxis verstehen wir die Gesamtheit des Handelns Jesu [...] Historisch ist demnach in erster Linie das, was Geschichte auslöst und Geschichte stiftet.“¹²⁸

¹²⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 63

¹²⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 64

¹²⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 75

¹²⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 80

Das Historische ist alles das, was wir aus den Überlieferungen, welche die durch Jesus entfesselte Geschichte festhalten, herausarbeiten und es als Auftrag weitergeben können. Nachfolge ist die Fortsetzung der Praxis Jesu und gleichzeitig eine notwendige Voraussetzung um den historischen Jesus fassen zu können. Die Sinnfrage entspringt dabei aus der Praxis und darin scheint auch die christlichste Lebensform auf, die Gnade. Der Geist prägt die Praxis Jesu wesentlich. Einerseits ist der Geist notwendige Voraussetzung, der die Praxis formt und andererseits wird die Praxis erst durch den Geist konkret. L. Boff formuliert dies so:

„Denn der historische Jesus gibt mit aller Deutlichkeit zu erkennen, dass die Nachfolge seines Lebens und seiner Sache das Kernstück des christologischen Glaubens ist. In der Nachfolge leuchtet die Wahrheit Jesu auf. Diese besteht primär darin, dass sie befähigt, diese sündige Welt zum Reich Gottes werden zu lassen“¹²⁹

Der lateinamerikanischen Christologie geht es um keine „Imitation Jesu, sondern um die Weiterführung seiner Praxis“¹³⁰. In der Praxis Jesu gibt es etwas Wesentliches als norma normans, non normata und „grundlegender Inhalt dieser Praxis ist die Befreiung der Unterdrückten“¹³¹. Über die Praxis entdeckt man die Person Jesu. Mit dem Leitsatz W. Marxens, dass die Sache Jesu weiter geht, bleibt auch die lateinamerikanische Christologie nicht bei der Praxis Jesu stehen. Durch die Praxis werden Einzelaspekte seines Lebens und die Gesamtheit der Person Jesu besser erfassbar. Über die Praxis, die vermitteln soll, sucht die lateinamerikanische Christologie einen Zugang zur Person Jesus. Um einen Zugang zu finden muss es eine Kontinuität zwischen der Praxis und denen, die sie kennen, geben.

„Diese Kontinuität ist in jenem äußerst dichten Raum der Wirklichkeit gegeben, welchen wir Praxis mit Geist nennen. [Es geht auch hierbei um kein bloßes Imitieren, sondern um] eine Frage der Nähe und Ähnlichkeit, die im realen Jesus ihren Ursprung hat.“¹³²

Das Bekenntnis *Jesus ist der Christus* stellt eine Diskontinuität dar, einen Glaubensschritt, der durch nichts erzwungen werden kann. Aber die Praxis mit Geist, die Kontinuität, ist für den Glauben wesentlich, auch wenn er dadurch nicht erzwungen werden kann. „Im Falle des Christusglaubens ist der historische Jesus die notwendige objektive Wirklichkeit,

¹²⁹ Boff: Jesus Christus, 31

¹³⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 83

¹³¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 83

¹³² Sobrino: Christologie der Befreiung, 85

während die Nachfolge die subjektive Vorerfahrung darstellt.“¹³³ Beides ist für den Glauben konstitutiv.

Die lateinamerikanische Theologie wendet sich aus denselben Gründen zu Jesus hin, wie es schon im Neuen Testament geschehen ist. Wie die Schriften zeigen, ist der Rückgriff aus einer grundsätzlichen und objektiven Notwendigkeit passiert. Die Evangelien sind aufgrund ihrer Art und Weise wie sie sich auf Jesus zurückbesinnen einzigartig. Sie sind eine „theologische Interpretation seines Lebens“¹³⁴. Auffällig ist wiederum, dass der Glaube an Christus schon gefestigt war, aber eben nicht ausreichte. Die Rückbesinnung auf Jesus geschah um der Authentizität des Glaubens willen. Es wurde erforderlich zurückzugehen, was Jesus konkret getan hat. Im Mittelpunkt der Evangelien steht die Passion, die trotz Auferstehung ein Skandal bleibt. In den wesentlichen Punkten wenden sich alle Evangelien Jesus zu und diese Zuwendung macht eine Nachfolge der Gemeinden möglich. Die Evangelien sind *εὐαγγέλιον*, eine frohe Botschaft, und zwar deshalb, „weil die gute Nachricht im Zentrum der Botschaft Jesu für die Armen steht und weil es eine gute Nachricht ist, dass Jesus so war“¹³⁵. Darum ist es erforderlich, die Geschichte Jesu zu erzählen. Die Evangelien zielen in eine doppelte Richtung: „Es ist sicher, dass Jesus nicht historisch eingeordnet werden kann, ohne ihn theologisch zu fassen. [Ebenso gilt,] dass man Jesus nicht theologisch einordnen kann, ohne ihn historisch zu fassen.“¹³⁶ Durch das Erzählen der Geschichte Jesu bekommt der Glaube Wahrheit und Konkretheit.

Die Besonderheit in der lateinamerikanischen Christologie ist, „dass Jesus als gute Nachricht angesehen wird, und [...] dass er es von den Gemeinden aus und für sie ist“¹³⁷. Die Aufgabe der Christologie ist die gute Nachricht zurück zu gewinnen. In einem Kontext, wo die Wirklichkeit Jesu angezweifelt wird, ist dies kein leichtes Unternehmen. In Lateinamerika ist aber Jesus als gute Nachricht nach wie vor präsent. Die Christologie muss herausarbeiten, was im Zentrum der Evangelien steht, die gute Nachricht. Das Besondere der lateinamerikanischen Christologie ist, dass sie, wie in den Urgemeinden, die frohe Botschaft nicht ohne den konkreten Bezugspunkt der Gemeinde herausarbeiten will. „Indem eine Gemeinde mit Jesus und/oder der Erinnerung an ihn in Kontakt kommt, werden Evangelien ausgearbeitet“¹³⁸ und von diesem Bezugspunkt schaffen die Christologien neue Titeln, wie zB Jesus Christus, der Befreier, die genauso ihre

¹³³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 86

¹³⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 91

¹³⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 92

¹³⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 93

¹³⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 95

¹³⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 96

Berechtigung haben, wie zB *κύριος*, Messias u. a. Zwischen Jesus, der für die Gemeinde da ist, und den Gemeinden, die sich ihm anvertrauen, existiert ein Zirkelschluss. Eine solche kontextuelle Christologie muss auch die dogmatischen Aussagen ernst nehmen und anerkennen. Hierbei gibt es zwei verschiedene Herangehensweisen: entweder trage ich die dogmatischen Formulierungen, als immer gültige Wahrheiten in die Gemeinden hinein, oder ich greife die dogmatischen Formulierungen in ihrer universalen Bedeutungen von der konkreten Gemeindesituation auf. Die lateinamerikanische Theologie hat sich für Letzteres entschieden.

G. Theißen und A. Mertz wollen aufgrund des biblischen Befundes ein mögliches Profil Jesu nachzeichnen. J. Sobrino nimmt diesen biblischen Ausgangspunkt auf und ergänzt ihn um die konkrete Situation Lateinamerikas, die Welt der Armen. J. Sobrino trifft aufgrund der Lebensumstände in Lateinamerika eine Option, von der aus er versucht, sich der Totalität Jesu zu nähern. Diese Totalität besteht aus dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens. Der Weg vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens ist für J. Sobrino genauso wie für G. Theißen und A. Mertz unabdingbar, weil der Christus des Glaubens ohne historische Konkretisierung inhaltlich leer und letztlich willkürlich bleibt. Gleichzeitig muss aber auch nach dem Glaubensschritt der Christus des Glaubens an den historischen Jesus rückgebunden bleiben. J. Sobrino scheut hiermit nicht die Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus und gleichzeitig ist ihm bewusst, dass diese Auseinandersetzung den Glaubensschritt nicht ersetzt und umgekehrt. Mit dieser Rechenschaft über seine Herangehensweise an die Christologie, gibt J. Sobrino ein viel differenzierteres Bild, als es J. Ratzinger in seiner Christologie tut, wo es darauf hinausläuft, sein Werk nicht als lehramtlichen Akt zu benennen und die LeserInnen um den nötigen Vorschuss an Vertrauen zu bitten, ohne den kein Verstehen möglich wäre. Hiermit ist indirekt der Versuch grundgelegt, sich einer möglichen Kritik zu entziehen, obwohl J. Ratzinger diese ausdrücklich wünscht, indem er schreibt: „Es steht jedermann frei, mir zu widersprechen“¹³⁹.

¹³⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 22

2.2 Der historische Jesus in der Christologie der Befreiung

In diesem Kapitel werden vier wesentliche Bestimmungen J. Sobrinos eines möglichen Profils Jesu von Nazaret herausgearbeitet. Auffallend ist, dass alle Charakterisierungen G. Theißens und A. Mertz, inhaltlich auch auf das Werk J. Sobrinos zutreffen: Jesus der jüdische Charismatiker, Prophet, Heiler, Dichter und Lehrer. Die anderen Profilbestimmungen, Jesus der Kultstifter, Märtyrer und Auferstandene, kommen im dritten Kapitel dieser Arbeit zum Tragen. Jesus als Auferstandener kommt nur dahingehend in den Blick, weil, aufgrund des Ereignisses der Auferstehung, die Glaubensfrage am Ende der Beschäftigung mit dem historischen Jesus neu hereinbricht, bzw. sich die Sinnfrage des Todes Jesu nur aufgrund der Glaubensentscheidung stellt. J. Sobrino beschäftigt sich mit Jesus als dem Auferstandenen im zweiten Band seiner Christologie¹⁴⁰, welche im Herbst 2008 in deutscher Übersetzung erscheinen wird.

2.2.1 Das Zentrum der Verkündigung Jesu: das Reich Gottes

Die Reich Gottesverkündigung ist für J. Sobrino, analog zu G. Theißen und A. Mertz, das Zentrum der Verkündigung Jesu. In einem ersten Schritt situiert J. Sobrino die Reich Gottesverkündigung im historischen Kontext Jesu. Dabei ergeben sich Überschneidungen mit den Charakterisierungen eines möglichen Profils Jesu bei G. Theißen und A. Mertz. Solche Schnittpunkte sind: Jesus der Heiler, der Dichter und der Prophet. In anderen Worten nimmt J. Sobrinos in seinen Ausführungen über die Wunder-, Tauf-, und Gleichniserzählungen und in der Parteilichkeit Jesu in Bezug auf die Armen, in einem umfassenden Verständnis, Bezug auf den biblischen Befund, wie der Vergleich mit dem Ergebnis von G. Theißen und A. Mertz zeigt. In einem zweiten Schritt verbindet J. Sobrino diese biblische Situierung Jesu und seiner Reich Gottesverkündigung mit dem konkreten lateinamerikanischen Kontext.

2.2.1.1 Jesus und das Reich Gottes

In der Mitte der Verkündigung Jesu stand das Reich Gottes. Dieses Reich Gottes war die letztgültige Wirklichkeit für Jesus. Jesus hat somit Gott im Zusammenhang eines

¹⁴⁰ Sobrino: La fe en Jesuchristu

umfassenderen Ganzen gesehen. Jesu letztgültige Wirklichkeit und Gottesverständnis ist eine duale Einheit, oder eine einheitliche Dualität. Dies hat seine Wurzeln im Alten Testament. Gott ist immer „ein Gott *des*, ein Gott *für*, ein Gott *in*, *niemals nur ein Gott für sich*“¹⁴¹. Dieses Gottesbild zieht sich durch alle alttestamentlichen Traditionen, vom Exodus, über die prophetische und apokalyptische Tradition, hin zur Weisheitsliteratur. Als duale Einheit ist die letztgültige Wirklichkeit Jesu, das Reich Gottes, ein Paradox. Denn nur Gott allein weiß in der Sache Reich Gottes Bescheid. Jesus selbst gibt uns keine Informationen wie das Reich Gottes aussieht, sondern nur die Gewissheit, dass es schon nahe ist. In der Theologie gibt es drei Wege sich mit dieser Thematik auseinanderzusetzen. Erstens den Weg des begrifflichen Verstehens, den Weg über die Adressaten und den Weg der Praxis Jesu. Während die meisten Theologen den ersten Weg wählen, blieb der zweite bislang unbeachtet. Erst die lateinamerikanische Theologie der Befreiung hat diesen Weg der Adressaten für sich entdeckt.

Jesus griff den Begriff des Reiches Gottes, der im Alten Testament verschiedene Ausdrucksformen erfahren hatte, auf. „Das Bekenntnis zur königlichen Herrschaft Gottes ist für Israel grundlegend und durchzieht seine ganze Geschichte.“¹⁴² Jesus steht damit ganz in der Tradition des Judentums. Das Reich Gottes ist keine geographische und gleichzeitig auch keine rein geistige, im Kult sich ausdrückende, Größe. Gott herrscht aktiv und greift somit konkret in die Geschichte ein, damit diese verwandelt wird. Somit ist das Reich Gottes eine gute Nachricht, gleichzeitig aber auch eine kritische Wirklichkeit. Für das richtige Verständnis des Reiches Gottes müssen drei Punkte beachtet werden: erstens ist das Reich eine historische Größe, zweitens zielt es auf die Transformation der Gesellschaft und drittens ist es eine gute Nachricht, da es gegen das negative Umfeld auftritt, das Antireich.

Im Gegensatz zu Jesus war das Reich Gottes in der Verkündigung des Johannes des Täufers vor allem Gericht Gottes. Johannes war ein Prophet und rief zur Umkehr auf, welche in seiner Taufe besiegelt wurde. Die historisch-kritische Exegese wies nach, dass es sich bei der Taufe Jesu sehr wahrscheinlich um eine historische Begebenheit handelt und dass Jesus eine zeitlang zum Jüngerkreis des Täufers gehörte. Die Taufe Jesu symbolisierte eine Unterordnung Jesu unter dem Täufer und kann als Ärgernis nicht in der Urgemeinde geschaffen worden sein. Außerdem wurde die Erzählung von der Taufe Jesu redaktionell bearbeitet, um diese Unterordnung Jesu zu verschleiern. Jesus trat wie Johannes der Täufer als Prophet auf und bot wie Johannes eine Erlösungsmöglichkeit an. Damit war eine

¹⁴¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 103

¹⁴² Sobrino: Christologie der Befreiung, 107

radikale Kritik des zur Zeit Jesu vorherrschenden Erlösungskultes im Jerusalemer Tempel impliziert. Jesus hat viel von der prophetischen Vorstellung des Reichs Gottes von Johannes übernommen. Er geht aber auch in wesentlichen Punkten darüber hinaus. Zusätzlich zu Johannes ist die Reich Gottesverkündigung bei Jesus ein *εὐαγγέλιον*, eine gute Nachricht. Das Kommen Gottes ist Erlösung. Jesus steht mit seiner Reich Gottesverkündigung in einer hoffnungstiftenden Tradition. Solche Kontinuitäten werden in Christologien selten berücksichtigt, da sie in der Regel Diskontinuitäten, um Jesus von seinem Kontext hervorzuheben, herausarbeitet. Die lateinamerikanische Christologie möchte ihr Augenmerk auf die Kontinuität der Reich Gottesverkündigung Jesu legen und somit seine Rückbindung an das Volk Israel aufrecht erhalten. „[Das Betonen] dieser Kontinuität [ist] eine effektive Form, Jesu wahres *Menschsein* in historischen und existentiellen Begriffen zu beschreiben.“¹⁴³ Jesus glaubt, dass das Elend der Welt durch die hereinbrechende Gottesherrschaft überwunden werden kann. Er ist so in die Geschichte der Menschen rückgebunden. So kann die wahre Menschlichkeit Jesu bewahrt und ernst genommen werden. Für die Christen bedeutet dies, dass Jesus nicht ihr Monopol ist, sondern, indem er „zum hoffnungstiftenden Lauf der Menschheitsgeschichte [gehört, kann Jesus ein Symbol für] die Möglichkeit einer universalen und menschlichen Ökumene aller“¹⁴⁴ sein. Jesus hoffte auch noch gegen Ende seines Lebens, dass das Reich Gottes noch zu seinen Lebzeiten hereinbrechen würde.

Nach J. Jeremias gehört Jesu Heilsangebot, die Königsherrschaft, den Armen allein. Dieses *allein* soll das Rechtsverhältnis darstellen, welches in Gott selbst begründet ist. Die Reich Gottesverkündigung Jesu mit dem konkreten Adressaten der Armen steht in einer Linie mit der Tradition des Alten Testaments und wird in den Evangelien als Tatsache überliefert. In der Generalversammlung in Puebla¹⁴⁵ wird festgehalten, dass die Armen die Adressaten sind, weil sie eben arm sind. Die Synoptiker zeichnen ein doppeltes Bild der Armen, einerseits die ökonomisch Armen, für die das bloße Überleben Kampf und Last ist, und andererseits die sozial Armen, die von der Gesellschaft Verachteten und Marginalisierten. Obwohl keine einheitliche Definition der Armen in den Evangelien überliefert ist, gibt es eine einheitliche Tendenz: die „Armen stehen in der Geschichte ganz unten“¹⁴⁶. Auch in der heutigen dritten Welt sind die Armen in der Mehrheit sowohl die ökonomisch als auch sozial Armen. In Bezug auf diese Armen ist Jesus parteilich. Die Option für die Armen ist

¹⁴³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 113

¹⁴⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 113

¹⁴⁵ Deutsche Bischofskonferenz: Die Kirche Lateinamerikas, 329

¹⁴⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 120

also schon in Jesus bzw. im alttestamentlichen Gottesverständnis grundgelegt. Die synoptische Tradition spricht generell von den Armen im Plural, „von einer kollektiven und umfassenden Realität“¹⁴⁷ der Armen. Außerdem impliziert die Bezeichnung eine andere Realität, die den Armen entgegengesetzt wird. In der Tradition des Alten Testaments sind es die Habsüchtigen und die Synoptiker sprechen in der Regel von den Reichen. Der Begriff *Armen* ist somit dialektisch. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass „es ein Reich [ist], das parteilich ist und dessen minimaler, aber fundamentaler Gehalt das Leben und die Würde der Armen umfasst“¹⁴⁸.

Die Wurzel der Parteilichkeit ist im Alten Testament grundgelegt. Das fundamentale Ereignis ist der Exodus, indem Gott an einem unterdrückten Volk handelt. In und durch seine Parteilichkeit wird Gottes Wirklichkeit offenbar. Analog ist der Gott des Reiches ebenso ein Gott der Unterdrückten und somit parteilich. Die Parteilichkeit ist für die Armen eine gute Nachricht. Eben weil sie für die Armen eine gute Nachricht ist, ist sie für die Komplementärgruppe, die Reichen, keine gute Nachricht. „Die Verkündigung des Gottesreiches für die Armen, allein aufgrund der Tatsache, dass sie arm sind, rüttelte an den Fundamenten der Religion“¹⁴⁹ Weil es eben eine Entscheidung Gottes für die einen und gegen die anderen ist, muss von einer dialektischen Parteilichkeit gesprochen werden. G. Gutierrez hat festgemacht, dass in Lateinamerika die Armen vor der Zeit sterben, bzw. die Armen praktisch tot sind. Für Jesus ist dies skandalös und steht dem Plan der Schöpfung Gottes diametral entgegen. Bischof O. Romero sagte: „Es ist unbedingt notwendig, jenes Wenigste, welches das größte Geschenk Gottes ist, zu verteidigen: das Leben.“¹⁵⁰

Für Jesus, ganz in der Tradition des Judentums seiner Zeit, hat der Wille Gottes seinen fundamentalen Ausdruck in der Thora gefunden. Jesus verschärft den Teil der „sich auf den Nächsten und die Sicherung des Lebens“¹⁵¹ bezieht (Mk 10, 19par.). Ursprüngliche Symbole des Lebens waren für Jesus Brot und Mahl. Jesus hatte primär keine kultische Absicht verfolgt, sondern ihm geht es um die Grundsicherung des Lebens (Mk 6, 30-44par; Mk 8, 1-10; Mt 15, 32-39). Das Grundübel liegt in der Zerstörung der Schöpfung Gottes durch die Armut. Darum muss das Reich Gottes entgegen dem Antireich ein Minimum, das Leben, welches für die Armen ein Maximum darstellt, durchsetzen. Im Kontext der ersten Welt gibt es eine erkennbare „Tendenz zur Spiritualisierung der Armen und der

¹⁴⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 121

¹⁴⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 122

¹⁴⁹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 124

¹⁵⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 125

¹⁵¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 126

Seligpreisungen“¹⁵². Diese Tendenz verdeutlicht, dass für die erste Welt, grob pauschaliert gesprochen, die Botschaft des Reich Gottes keine Frohbotschaft ist. Für die Armen der Welt, vor allen in der so genannten dritten Welt, ist die Reich Gottes Botschaft, da sie Leben verspricht, sehr wohl eine gute Nachricht, ein *εὐαγγέλιον*. Im Lukasevangelium wird Jes 61, 1-2 an den Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu gestellt (Lk 4, 16-30) und bekommt somit eine zentrale Bedeutung für die Frohbotschaft. In der Mitte steht der Vers 4, 18b: *Er hat mich gesandt, damit ich den Armen eine gute Nachricht bringe.* „Die Befreiung, von der Jesus bei Lukas spricht, meint auch die Befreiung aus dem materiellen Elend. Lukas spiritualisiert die Aussage des Jesaja nicht, sondern verstärkt deren Realismus sogar noch.“¹⁵³ Das erste wichtige Ergebnis besteht darin, dass der Inhalt der guten Nachricht die ‚materielle Befreiung von jeder Art der Unterdrückung als Frucht der Ungerechtigkeit‘¹⁵⁴ ist.

Die Wunder werden in der Christologie der Befreiung als befreiende Zeichen für die Gegenwart des Reiches gesehen. Die Wunder beziehen sich nicht nur auf die Erlösung von den Sünden. In den Evangelien zeigt sich Erlösung auch anders und zwar als Erlösung von konkreten Übeln. Auch G. Theißen und A. Mertz sehen in den Wundern Jesu einen Protest gegen die Ungerechtigkeit. Damit kann die Charakterisierung von G. Theißen und A. Mertz, dass Jesus ein Heiler war, auch für J. Sobrino gelten. Um die Wunder als Erlösung von konkreten Übeln verständlich zu machen, muss man sich zu den soziologischen Orten, den Armen begeben. Der Wunderbegriff der heiligen Schrift entspricht nicht dem heutigen. In der Tradition des Alten Testaments wurde unter einem Wunder das machtvolle und erlösende Eingreifen Gottes verstanden. Die Evangelien verwenden *σημειον*, *δύναμις* und *ἔργον* für die Wunder Jesu. Die griechischen Parallelen zum heutigen Wunderbegriff, indem übernatürliche Kräfte erscheinen, sind *τέραξ* und *θαῦμα*, welches im Neuen Testaments nur in Hebr 2, 4 vorkommt und zwar in dem Sinne, dass das Volk überrascht war und sich wunderte. Weiters dürfen die Wunder nicht vorschnell christologisch verstanden werden. Die Wundererzählungen zeigen die Nähe des Reich Gottes und nähren deshalb die Hoffnung auf Erlösung, auch weil sie in Zeiten der Unterdrückung geschehen. Die Wunder Jesu sind sowohl Zeichen der Güte, wie auch Zeichen der Befreiung, wenn die Dialektik zwischen Reich und Antireich berücksichtigt wird. In den Wundererzählungen zeigt sich auch der Sieg über die unterdrückenden Mächte. Auch bei den Dämonenaustreibungen geht es darum, zu zeigen, dass das Reich Gottes nahe ist und

¹⁵² Sobrino: Christologie der Befreiung, 127

¹⁵³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 128

¹⁵⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 129

dieses Reich Gottes sich gegenüber dem Antireich behaupten wird. Reich und Antireich sind antagonistische Gegensätze, d. h. sie schließen sich gegenseitig aus. Die Erzählungen stellen den Hörer vor eine Entscheidung, entweder ist er für Jesus oder für die Dämonen, in anderen Worten für das Reich oder das Antireich. Da sich das Reich Gottes gegen das Antireich durchsetzen wird, ist es keine harmlose Sache und daher ist auch von einem Sieg die Rede. Die Praxis Jesu ist somit auch ein Kampf und zwar gegen das Antireich.

Die Gleichnisse vom Reich Gottes sind Erzählungen, die auf dem alltäglichen Leben basieren und in denen, trotz nachträglichen Redaktionen, der ursprüngliche Sinn deutlich wird. Sie erzählen vom Reich Gottes ohne es dabei zu definieren. Die Bedeutung der Gleichnisse bleibt offen, erfordern aber vom Hörer eine Entscheidung. J. L. Segundo sieht in den Gleichnissen die Möglichkeit „zur Überwindung von Ideologien und zur Aufklärung. [Die zentrale Botschaft der Gleichnisse lautet:] Das Reich Gottes ist nahe für die Armen und Ausgegrenzten, es ist parteilich und deshalb verursacht es Ärger.“¹⁵⁵ Weil Gott so und nicht anders ist, ist das Reich Gottes wirklich eine gute Nachricht für die Armen. J. L. Segundo sieht vor allem im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11-32), wer Gott wirklich ist. Auch J. Jeremias formuliert es auf diese Weise: „So ist Gott, so götig“¹⁵⁶ Dies ist die Letztbegründung für das Handeln Jesu. Auf der anderen Seite haben die Gleichnisse auch eine entlarvende Funktion, indem sie auch von den Gegnern eine Stellungnahme abverlangen. Es werden ebenso weitere Elemente des Gottesreiches in den Gleichnissen vermittelt, dass das Reich Gottes zB Krise und Wendepunkt ist und daher das vorherrschende Weltbild erschüttern muss, da sich etwas ändern muss. Die Gleichnisse vermitteln aber auch Hoffnung, wie das Reich Gottes nahe ist und Freude, weil das Reich Gottes eine gute Nachricht ist. Analog zu G. Theißen und A. Mertz sieht J. Sobrino die Armen als Adressaten der Gleichnisse Jesu. Somit kann Jesus, wie bei G. Theißen und A. Mertz auch bei J. Sobrino als Dichter charakterisiert werden. Gottes Reich schafft durch Gerechtigkeit und Güte eine neue Gemeinschaft, an der auch die damals Ausgestoßenen und Verachteten wieder teilnehmen können.

Für J. Sobrino, genauso wie für G. Theißen und A. Mertz, ist Jesus auch ein jüdischer Prophet, der, obwohl er mit seinem tempelkritischen Handeln in der Tradition des Täufers steht, sein eigenes Profil entwickelte. Da Jesus Gottes Plan vom Reich Gottes nicht wissen konnte, steht Jesus nicht nur in der Tradition des Judentums, sondern auch in Kontinuität mit den Menschen und kann daher kein Monopol des Christentums sein, wie in der Christologie von J. Ratzinger immer wieder anklingt. Analog zu G. Theißen und A. Mertz

¹⁵⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 146

¹⁵⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 147

sieht J. Sobrino das Reich Gottes im Zentrum der Verkündigung Jesu. Diese Reich Gottesverkündigung ist bei Jesus rückgebunden an die Alttestamentarische Tradition. Eine Interpretation über den biblischen Befund der Reich Gottesverkündigung Jesu hinaus, geschieht durch die methodische Option, der Berücksichtigung der lateinamerikanischen Wirklichkeit, J. Sobrinos.

2.2.1.2 Das Reich Gottes in der Christologie der Befreiung

Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung hat die Verkündigung des Reiches Gottes zu ihrem zentralen Inhalt gemacht. Die Entdeckung der zentralen Stellung des Reiches Gottes in der Verkündigung ist relativ jung und hatte Konsequenzen für alle Bereiche der Theologie. Das Neue und die Schwierigkeit ist die Beziehung zur Welt, die immer wieder aufs Neue wachgerüttelt werden muss. Wie in allen anderen Christologien gibt es auch in der Christologie der Befreiung ein letztes Ordnungs- und Hierarchieprinzip, ein Eschaton, und eine dem Eschaton hingebundene Erstrealität. Von dieser Erstrealität wird das Umfassende betrachtet, nicht aber darauf reduziert. Das Eschaton, die Letztgültigkeit, ist das Reich Gottes und die dazugehörige Erstrealität ist die Befreiung der Armen.

Die lateinamerikanische Christologie geht vom *Vor*-theologischen aus. Für die Theologie der Befreiung ist dies die Realität der dritten Welt, wo sich die Hoffnung auf das bloße Überleben und auf Gerechtigkeit richtet. Dieser theologische Ort, als substantielles *quid*, ist dem des Alten Testaments und Neuen Testaments in Bezug auf das Gottesreich sehr ähnlich. Dem Reich Gottes entsprechen weiters die historische Konkretisierung transzendentaler Wirklichkeiten, eine prophetische Dimension, die die historisch konkrete Sünde anklagt, eine praktische Dimension, die an der Verwandlung der Welt mitarbeitet und das Volk, das biblisch der erste Adressat der Botschaft des Gottesreiches ist. Von diesen Punkten aus bezieht sich die Theologie der Befreiung auf das Ganze. Das Reich Gottes bietet die Möglichkeit einer „historische[n] Konkretisierung dieser Totalität“¹⁵⁷. Der Begriff *Reich* symbolisiert die geschichtliche und der Begriff *Gottes* die transzendente Dimension. Gott ist dadurch untrennbar mit der Geschichte verbunden. Von diesem Ausgangspunkt, das Reich Gottes, entgeht man der Gefahr, sich der Kirche und gleichzeitig den weltlichen Werten anzupassen. Das Reich Gottes stellt ein Wahrheitskriterium dar, welches konkret genug ist, die beiden Gefahren kritisch zu beleuchten. Vom antagonistischen Charakter des Reiches Gottes lässt sich auch das Antireich entlarven. Mit

¹⁵⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 175

dem Ausgangspunkt, das Reich Gottes, stellt sich die Theologie ganz in die Tradition Jesu, welcher das Reich Gottes in den Mittelpunkt seiner Verkündigung gestellt hat. Im Gegensatz zur Auferstehung als Letztgültiges hat das Reich Gottes den Vorteil, dass es nicht so einen großen Interpretationsapparat benötigt, um in der Geschichte vermittelt zu werden. Außerdem lehrt die Geschichte, dass eine voreilige Zuwendung zur Auferstehung Gefahren mit sich bringt, wie zB Transzendenz ohne Geschichte und ein Gott ohne Reich. Moderne Folgen dieser Gefahren sehen wir im modernen Schwärmertum in manchen Teilen der Kirche und Sekten. In der Theologie der Befreiung wird die Auferstehung sehr ernst genommen, aber in einem umfassenderen Ganzen, dem Reich Gottes.

Die lateinamerikanische Realität ist nicht nur das Reich Gottes noch nicht, sondern es ist es definitiv nicht. Ausgangspunkt ist die simple Tatsache, dass die Unterdrückung in all ihren Formen Alltag ist. Das Reich erschöpft sich nicht darin, dass es historische Erlösung bringen wird, aber die konkrete Situation der Unterdrückten macht ersichtlich, worin das kommende Reich bestehen wird. Analog zu Jesus setzt auch die Theologie der Befreiung beim konkreten Leid seiner Umwelt an und lässt sich von diesem betreffen. Das Reich Gottes ist auch deshalb befreiend, weil es nicht auf einer tabula rasa entsteht, sondern aufgrund der antagonistischen Relation entgegen des Antireiches. Die Verfolgung der aktuellen Mittler des Reiches in Lateinamerika ist nur ein weiteres Indiz dafür. Die Berücksichtigung des Antireiches ist eine fundamentale Grundlage der Theologie der Befreiung. Dadurch wird sie der biblischen Grundlage und der lateinamerikanischen Wirklichkeit gerecht. Für die Theologie der Befreiung ist auch die Parteilichkeit fundamental und betont daher die Armen als Adressaten des Reiches Gottes. Auch darin wird sie der synoptischen Tradition und der lateinamerikanischen Gegenwart gerecht. Sie lässt sich analog zu Jesus von der brutalen Realität betreffen und findet darin das nicht mehr weiter begründbare Fundament. Die Armen sind die materiell Armen, welche die große Mehrheit der dritten Welt darstellen, die gesellschaftlich Unterdrückten, diejenigen, die ein individuelles und kollektives Bewusstsein für ihre Armut entwickelt haben, diejenigen, die sich als Arme untereinander organisieren, um zu Überleben – hierin liegt die politische Bedeutung der Armen, die im Alten Testament stärker als im Neuen Testament hervortritt – und diejenigen, die ihre Armut in Dankbarkeit, Hoffnung und Barmherzigkeit leben. Diese konkreten Armen „bilden die unverzichtbare Materialität, die die Richtung des Gottesreiches anzeigt“¹⁵⁸. Aus diesen materiell Armen entspringen die geistigen Armen. Dieser Geist ist immer in Relation zu den wirklichen Armen zu sehen.

¹⁵⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 181

Die Lösung, wie auch der Nicht-Arme zum Adressaten wird, zeigt sich „darin, den materiell Armen zu dienen und sie zu verteidigen, an ihrem Schicksal teilzuhaben und es anzunehmen“¹⁵⁹. Auf diese Weise werden die Armen zum *εὐαγγέλιον* für die Kirche und die Menschheit, aber nie unabhängig von ihrer materiellen Armut.

Obwohl sich das Reich Gottes nie ganz in der Geschichte auflösen wird, nimmt die Theologie der Befreiung die Geschichtlichkeit des Reiches sehr ernst. Der wesentliche Grund ist wieder in Jesus aus Nazaret zu finden, der das Reich Gottes „als historische Realität und als historische Verheißung“¹⁶⁰ verkündet hat. J. L. Segundo arbeitete heraus, dass die politische Dimension des Reiches den Gegensatz zum rein Transzendenten und Individuellen darstellt. Geschichtlich ist das Reich Gottes deshalb, da es die Geschichte transformiert, weil Gott es will. Schon im Alten Testament sind Gott und sein Volk Korrelate, was vielfach vergessen wurde, weil das Volk vorschnell mit der Kirche identifiziert wurde, wie es auch J. Ratzinger in seiner Christologie vollzieht, und sich eine Individualisierung der Gottesbeziehung entwickelte, die auch ihre Berechtigung hat, aber biblisch gesehen trotzdem im Kontext seines Volkes gesehen werden muss. Gott hat zuerst die Armen erwählt und die Kirche soll dafür ein Zeichen sein. Ohne Volk gäbe es kein Reich.

„In der Weise, wie das Volk Gottes zu existieren beginnt und existiert, wird das Reich Gottes gegenwärtig. Deshalb sind endgültiges Reich Gottes und endgültiges Volk Gottes austauschbare Bezeichnungen in Bezug auf die Verheißung.“¹⁶¹

Der Inhalt des Reiches Gottes kann mit dem Leben der Armen in Gerechtigkeit, welches auf ein Mehr hin offen ist, benannt werden. Leben deshalb, weil sich in diesem Begriff das Geschichtliche und die Verheißung des Reiches Gottes bündeln und Gerechtigkeit den befreienden Charakter des Reiches symbolisiert. In der dritten Welt ist Leben keine Selbstverständlichkeit und keine gegebene Voraussetzung. Das Reich Gottes ist das Eschatologische, weil es Leben ermöglichen wird und gleichzeitig ist es das Minimum, was sich in der Schöpfung Gottes ausdrückt. Gerechtigkeit stellt fest, dass sich das Reich Gottes gegen das Antireich durchsetzen muss. Mit dem Begriff *Leben in Gerechtigkeit* wird eine Analogie zum Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testament hergestellt. Das Leben in Gerechtigkeit ist offen für ein *Mehr*. Leben steht für die Erfüllung und zugleich

¹⁵⁹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 182

¹⁶⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 183

¹⁶¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 185

für die Verheißung des Reiches Gottes. Im Bild des Brotes wird dies verdeutlicht. Zuerst ist das Brot Überlebensgrundlage, denn es macht satt. Danach weckt es die Frage nach dem Teilen des Brotes mit dem Nächsten. Die Frage führt weiter nach dem Brot für das ganze Volk. Das Brot kann auch etwas Sakramentales sein, denn die Frage nach dem Brot führt zu einem Fest und das wiederum schafft Gemeinschaft. Das Brot als Bild für das Leben, das auf ein *Mehr* offen ist, kann auch Grund für die Nachfolge Jesu sein. Die Theologie der Befreiung ist „darin jener Erstrealität des Lebens treu, in der immer der Same eines Mehr an Leben vorhanden ist“¹⁶². Sie beginnt somit methodologisch mit dem Ersten, mit dem Leben und trifft damit auf das dynamische *Mehr*. Damit erübrigt sich der generelle Vorwurf an die Befreiungstheologie, dass sie in ihrer Betonung der konkreten Armut, die transzendente Dimension vernachlässige und vergesse, wie auch J. Ratzinger in der Auslegung der ersten Versuchungsszene darlegt (siehe 3.2.1 Die Taufe Jesu).

Die historische Transzendenz ist die Vermittlung der theologalen Transzendenz Gottes. Weil eben Gott, der Gott des Reiches ist, wird es auf bestimmte Weise erscheinen. In den Gleichnissen wird der Gott des Lebens für die Armen von der Theologie der Befreiung wieder entdeckt. Gott will sein Reich für die Armen, weil Gott so ist. Dieses *so ist* ist nicht erfunden. „Die Parteilichkeit des Reiches wird zur historischen Vermittlung dessen, was an Gott neu und undenkbar ist. Sie ist eine machtvolle Art der Bestätigung des göttlichen Geheimnisses. Sie lässt Gott Gott sein. *So ist Gott, so gut.*“¹⁶³ Es ist ironisch, dass die Theologie der Befreiung sich gegen einen Reduktionismuskvorwurf verteidigen muss, obwohl sie das Leben der Armen zum Zentrum ihrer Überlegungen macht und gerade somit das Geheimnis Gottes wahrt und verherrlicht. Der geringere Gott ist zugleich der je größere Gott, weil er Hoffnung und Leben für die Armen stiftet und der je größere Gott macht sich zum je kleineren Gott, weil das Reich Gottes für die Armen ist.

2.2.2 Jesus und Gott Vater

J. Sobrino möchte in diesem Teil seines Buches das Besondere in der Beziehung Jesu zu seinem Vater herausarbeiten. Dabei ist es wichtig zu sehen, dass Jesus in Kontinuität mit den Menschen steht und daher, nicht wie bei J. Ratzinger, ganz in Gott Vater aufgehen kann. Im Begriff *αββά* wird eine Dialektik sichtbar, die für das Gottesverständnis Jesu wesentlich ist. Dieses *αββά* zeigt die radikale Verfügbarkeit Jesu für Gott Vater, und

¹⁶² Sobrino: Christologie der Befreiung, 187

¹⁶³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 189

gleichzeitig bleibt aber auch für den Menschen Jesus Gott Vater im letzten ein Geheimnis. J. Ratzinger sieht in der *αββά* Anrede Jesu exklusiv die Einsheit Jesu mit dem Vater begründet.

Jesus war ein frommer Jude und darum kann a priori vorausgesetzt werden, dass er betete. Dieses Bild zeichnen auch die Evangelien. Neben dem offiziellen Gebet, war vor allem das persönliche für Jesus wichtig. Der Textbefund zeigt, dass es als sicher gilt, dass Jesus betete. Den Evangelien ist daran gelegen, dass sie Jesus nicht als naiven Beter darstellen. Jesus ist klar gegen einen Gebetsautomatismus (Mt 6, 7f), das heuchlerische Gebet (Mt 6, 5), das zynische Gebet (Lk 18, 11), das entfremdende Gebet (Mt 7, 21) und das unterdrückende Gebet (Mk 12, 38. 40). Trotz der Gefahren zum falschen Gebet insistierte Jesus auf das Gebet, weil sich darin der letzte Sinn verdichtete. Jesus fasste seine Handlungen auch in Worte. In dieser Artikulation verdichtete sich sprachlich der letzte Sinn des Reiches. Was das Reich Gottes im letzten ist, drückt Jesus im Gebet aus. Das Gebet stellt den Menschen somit vor Gott. Das Gebet in Mt 11, 25 und Lk 10, 21 ist ein Lobpreis- und Dankgebet. Es verdichtet, dass Gott einen Willen hat und dass er ein parteilicher Gott ist. In diesem Gebet spiegelt sich eine Erfahrung, die Jesus mit Gott gehabt hat. Das Gebet in Mk 14, 35f, Mt 26, 39 und Lk 22, 41f zeigt eine Situation einer fundamentalen Krise. Jesus bittet um das Hereinbrechen der Königsherrschaft. Auf einer tieferen Ebene zeigt es, wie Jesus sein *Ich* dem Willen Gottes übergibt. Das *αββά* in diesem Gebet drückt die Verfügbarkeit Jesu aus. „[D]as Gebet Jesu [... ist] Suche nach dem Willen Gottes [...] Im Gebet zeigt sich das Vertrauen in einen guten Gott, der Vater ist, und die Verfügbarkeit für einen Vater, der Gott und Geheimnis bleibt.“¹⁶⁴ Darin, dass sich im Gebet der letzte Sinn verdicht, stimmen J. Ratzinger und J. Sobrino überein. Der große Unterschied zwischen beiden wird in der Interpretation des Wortes *αββά* sichtbar. J. Sobrino verdeutlicht, dass auch im Begriff *αββά* Gott, Gott und damit im Letzten ein Geheimnis auch für Jesus bleiben muss. Für J. Ratzinger ist die *αββά* Anrede Jesu ein Indiz für die absolute Einsheit Jesu mit dem Vater. Obwohl Gott absolut ist, ist er es nicht in autoritärer oder despotischer Weise. Jesus betont nicht nur, dass er gekommen ist zu dienen, er dient. Die Macht in seinem Umfeld ist von einem reglementierten Autoritarismus geprägt, von dem sich Jesus distanziert. Jesus befiehlt nicht. Das Wort für *befehlen*, *ἐπιτιμάω* benutzt Jesus nur in Bezug auf Dämonenaustreibung und feindliche Kräfte, oder wenn er verhindert, dass sein messianisches Geheimnis gelüftet wird. Jesu Verhalten zeigt auf ein bestimmtes Gottesbild, in dem es weder Unterdrückung noch

¹⁶⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 199

Autoritarismus gibt. Genauso „wie der Mensch Gott Gott sein lässt, so lässt Gott den Menschen Mensch sein“¹⁶⁵. Jesu Verdichtung auf die Güte Gottes lassen indirekt Rückschlüsse auf die Herkunft seines Gottesverständnisses zu. Jesus glaubt, dass die Güte Gottes am Wirken ist und Dinge verändern kann. Jesus kann sich in Freiheit über die Reinheitsgebote hinwegsetzen, weil es in seiner Freiheit keine Grenzen gibt, das Gute zu tun. Diese Freiheit ist Dienst am Anderen. Paradoxerweise ist diese Freiheit auch eine Versklavung, das Gute zu tun. In Joh 10, 18 gipfelt diese Freiheit in Bezug auf sein Leben:

„Niemand entreißt es mir, sondern ich gebe es aus freiem Willen hin.“ [D]iese Freiheit Jesu wurzelt: in der Güte Gottes. [Diese Freiheit hat nichts mit der heutigen liberalen Freiheit zu tun.] Die Güte Gottes befreit zum Guten, dadurch wird der Mensch von sich selbst frei. Der freie Mensch ist der zuvor befreite Mensch. [... die] Güte Gottes [ist] die schöpferische Freiheit.“¹⁶⁶

Jesus war auf Gott hin bezogen, ohne jedoch den Bezugspunkt zu erreichen. Die Evangelien sprechen vom Gehorsam Jesu. Das griechische Wort für *gehorsam* verwenden die Evangelien nur in Bezug auf Gott. Einmal spricht Lukas vom Gehorsam Jesu den Eltern gegenüber (Lk 2, 51). Im Griechischen wird dabei das Wort für *untertan* verwendet. Dieser Gehorsam ist die fundamentale Haltung Jesu und stellt seine Verfügbarkeit für Gott dar. In dieser Verfügbarkeit bleibt Gott der absolut und radikal Andere. Auch Jesus musste Gott Gott sein lassen, um seiner wahren Menschlichkeit zu entsprechen. Auch in den Versuchungen zeigte sich Jesu wahre Menschlichkeit. Die Versuchungsszenen, welche am Beginn seines Wirkens angesiedelt sind, sind theologische Reflexionen der Autoren. Die Versuchung selbst, die auf einen historischen Anhaltspunkt zurückgehen dürfte, zielt im Grunde auf Jesus selbst, auf seine Haltung gegenüber dem Letztgültigen, ab. Jesus dürfte diese Versuchungen wirklich durchlebt haben. Inhaltlich zielen sie auf das Reich Gottes, genauer gesagt, auf welche Macht Jesus zurückgreifen wird, um dem Reich zu dienen. Für Jesus dürfte der politisch aktive Weg eine Option gewesen sein, denn ohne diese Option könnte er nicht in Versuchung geraten. Ziel im Konflikt mit dem Satan ist Jesus selber, der zu sich selbst findet. Analog zum Alten Testament, die Klagelieder des Jeremia oder die Ijoberzählung, ist der wahre Hintergrund der Versuchungen Gottes und wie sich Jesus diesem schweigenden Gott gegenüber erweisen wird. Jesus überwand diese Krise, indem er durch die Geschichte hindurch den Willen Gottes bis zum Ende lebte. Jesus hat sich vom Willen Gottes dorthin führen lassen, worin er wollte. In Jesu Unwissenheit zeigt sich

¹⁶⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 203

¹⁶⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 205

ganz deutlich sein theologales Gottesverständnis und seine wahre Menschlichkeit. Jesus weiß zwar um Gott, aber sein Wissen kann die ganze Wirklichkeit Gottes nicht umfassen. Dieses Unwissen bezog sich auf wesentliche Dinge wie auf den Zeitpunkt des Kommens des Reiches. Dies war in der Urgemeinde ein Ärgernis und darum wurde die Unwissenheit Jesu auf banale Dinge beschränkt. Die lateinamerikanische Theologie hält dagegen fest, dass gerade in dieser elementaren Unwissenheit die radikale Transzendenz Gottes bis ins letzte, auch durch den Menschen Jesus, gewahrt bleibt und er gleichzeitig in diesem Unwissen offen für Gott ist. Diese historische Begrenztheit seines Wissens ist die Bedingung für die ganze Hingabe an einen Gott, der ganz Gott bleibt. „Im ‚Nicht-Wissen‘ des Tages, an dem Gott kommt, ‚erkennt‘ aber Jesus Gott, denn er lässt ihn Gott sein. Deshalb: ‚das Geheimnis bleibt ewig Geheimnis‘.“¹⁶⁷

Das absolute Vertrauen Jesu in und die radikale Verfügbarkeit auf Gott hin, was in der Schrift Glaube genannt wird, zeigt Jesus als wahren Glaubenden. Gott bleibt ein Geheimnis und so ist er auch Rätsel, Geheimnis und Ärgernis. In Jesus finden wir eine Synthese von positiver und negativer Theologie. Gott steht bei Jesus in der Spannung zwischen dem absoluten Vertrauen, indem er ihn mit *αββά* anspricht und in der Tatsache, dass Gott, auch als *αββά*, Gott bleibt. Im Alten Testament und Judentum gab es eine große Zurückhaltung, diesen Begriff zu verwenden. Er kann als Ausdruck familiärer Nähe oder als Ausdruck des Respekts verstanden werden. Das aramäische *αββά* Jesu drückt ebenfalls große familiäre Nähe und Vertrautheit aus. Jesu Gottesanrede drückt eine unglaubliche Vertrautheit und Innigkeit aus. Trotzdem ist das Gottesverhältnis dialektisch: einerseits drückt es eine Geborgenheit aus, in der man ruhen kann, andererseits lässt Gott Jesus nicht ruhen. In der Übergabe des Vaterunsers gibt er den Jüngern und somit den Menschen die Möglichkeit geborgen in Gott zu ruhen.

„So ist Gott für Jesus ein gütiger Vater, dem man vertrauen und in dem man ausruhen kann. [...] Es entstammt der Grunderfahrung, dass es letztlich in der Realität etwas Gutes gibt. Das ist Gott Vater.“¹⁶⁸

Jesus steht nicht in Diskontinuität zu den Menschen, sondern seine Besonderheit liegt in der Klarheit, in der er auftritt. In Kontakt mit Jesus, entdecken die Menschen das Gute, das in ihnen steckt. Nach der Auferstehung entwickelte sich eine Christologie, welche sich in Hoheitstiteln ausdrückte. Diese Hoheitstitel zeigen, dass ein Glaube an Jesus Christus

¹⁶⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 217

¹⁶⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 207

vorhanden war. Diese *fides qua* erfordert einen nicht erzwingbaren Glaubenssprung. Wie sich dieser Glaube inhaltlich ausdrückt (*fides quae*), muss an den historischen Jesus rückgebunden bleiben, da er sonst willkürlich wird. Von da her erscheint Jesus als Messias, als Sohn und als Bruder, der in die Nachfolge ruft. Da das Reich und der Gott als Vater eine gute Nachricht sind, ist auch der Mittler, wie er historisch konkret aufgetreten ist, eine gute Nachricht. Wenn die Christologie Jesus als gute Nachricht herausarbeitet, entspricht sie dem Wesen des Mittlers und der Evangelien.

J. Ratzinger sieht im Gebet Jesu nicht so sehr die Kontinuität Jesu mit den Menschen, sondern bei ihm geht Jesus im Gebet mit dem Vater völlig in seiner Sohnschaft auf, was im Vaterunser ihren Höhepunkt findet. Im Gebet ist Jesus ganz Sohn Gottes. J. Sobrino ist es wichtig zu sehen, dass im Begriff *αββά* eine innere Dialektik sichtbar wird. Trotz aller Vertrautheit mit dem Vater, welche in diesem Begriff sichtbar wird, bleibt auch für Jesus eine letzte Unverfügbarkeit Gottes, in der er nicht ganz aufgehen kann.

2.2.3 Die Verteidigung Gottes: Jesus der Prophet

Analog zu G. Theißen und A. Mertz arbeitet J. Sobrino ein Profil Jesu als jüdischen Propheten heraus. Indem Jesus im Volk einen Aufklärungsprozess über das Gottesbild in Gang setzt, kann Jesus, wie bei G. Theißen und A. Mertz, als Lehrer charakterisiert werden. J. Sobrinos Schwerpunkt, die antagonistische Gegenüberstellung von Reich und Antireich klingt in der aufklärerischen Praxis Jesu schon an (siehe 2.2.4 Das Reich Gottes gegen das Antireich).

Jesus richtete sich in den Anklagen, den Demaskierungen und den Streitgesprächen an Kollektive. Er spricht immer im Plural wenn er seine Gegenüber benennt. Diese Handlungen nennt die lateinamerikanische Christologie deswegen Praxis, weil sie auch im Dienste des Reiches Gottes stehen, mit dem Akzent, die Realität des Antireiches anzuklagen. Die Adressaten symbolisieren ein Kollektiv, welches Macht ausübt und damit die Gesellschaft formt. Die Streitgespräche behandeln reale Konflikte, die Intention zielt aber tiefer. Jesus möchte über die Demaskierungen aufdecken, dass sich das Antireich im Namen Gottes legitimieren möchte. Jesus geht es um die Gesellschaft als Ganzes. Darum spricht die lateinamerikanische Christologie auch von Praxis. Bei Jesus findet sich eine Praxis des Wortes. Indem er das Antireich anklagt, zeigt sich gleichzeitig, wie eine Gesellschaft dem Reich Gottes entsprechen kann. Dies ist die prophetische Praxis Jesu,

weil es auf die Anklage des Antireiches zielt. Im Unterschied dazu die messianische Praxis, die positiv auf das Kommen des Reiches Gottes hinweist.

Die fünf Streitgespräche, welche Markus am Anfang seines Evangeliums stellt, die auch bei Matthäus und Lukas vorkommen, können in zwei Gruppen eingeteilt werden. Einerseits Mk 2, 15-17; 2, 18-22 und 2, 23-28, in denen Jesus tradierte und soziale Normen bricht, und andererseits Mk 2, 1-12 und 3, 1-6, wo zwei Wunder den Kern des Konfliktes bilden. Auf den ersten Blick geht es in diesen Streitgesprächen um gesellschaftliche und religiöse Normen. Auf einer tieferen Ebene geht es um die Sichtweise der Realität Gottes. Jesus geht von einem Gott des Lebens aus, von dem aus jede Norm kritisch hinterfragt werden kann. Am Beispiel vom Abreißen der Ähren am Sabbat geht es auf der tieferen Ebene nicht um die religiöse Vorschrift, sondern um ein menschliches Grundproblem, nämlich darum, dass die Jünger die Ähren auf einem fremden Feld abreißen um ihren Hunger zu stillen. Jesus steht dafür ein, dass es im Namen des Gottes des Lebens nicht zu rechtfertigen sei, dass Menschen Hunger leiden müssen. Das Grundmuster der Argumentation Jesu ist immer dasselbe: „Gott will nicht, dass die Einhaltung kultischer Regeln zur Missachtung der Regeln der Menschlichkeit führen. Gott will genau das Gegenteil.“¹⁶⁹ Diese Grundmuster gipfelt in Mk 2, 27:

„Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat.“ (Mk 2,27) [...] Die tieferliegende Argumentation aber ist theologal: Jede vermeintliche Manifestation des Willen Gottes, die gegen das Leben der Menschen gerichtet ist, ist gleichbedeutend mit einer viel tiefergehenden Negation der Wirklichkeit Gottes.“¹⁷⁰

Die Aussage Jesu in Mk 2, 27 ist umso radikaler, wenn man den Grund des Sabbatgebotes betrachtet. Gott schuf den Sabbat, damit die Menschen den himmlischen Sabbat mit Gott feiern können. In anderen Worten, im Halten des Sabbats wird den Menschen eine Gottesbeziehung ermöglicht. Dies zeigt, dass es um mehr als um das bloße Einhalten des Gebotes geht. Jesus geht es um die Frage: „Wer ist und was will Gott in Bezug auf die Menschen[?]“¹⁷¹ Jesus setzt damit einen Aufklärungsprozess über das Gottesbild in Gang, indem er seinen Gegnern ihr Gottesbild vorhält, und es als Scheinbild entlarvt, wenn es gegen die Menschen, das Leben gerichtet ist. Jesus kann hier in der Terminologie von G. Theißen und A. Mertz als Lehrer in dem Sinne bezeichnet werden, weil er im Volk einen

¹⁶⁹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 230

¹⁷⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 230

¹⁷¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 231

Aufklärungsprozess in Gang setzte. Gleichzeitig erfüllt Jesus in dieser Tätigkeit auch eine prophetische Funktion, indem er die Missstände in der Gesellschaft (die Götzen) anklagt und auf den wahren Gott hinweist. Analog zu G. Theißen und A. Mertz ist Jesus ein jüdischer Prophet.

In der Frage um das wichtigste Gebot formuliert Jesus das Wesentliche: Um die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Bei Markus zitiert Jesus Dtn 6, 4 und verbindet es mit Lev 19, 18. Beim ursprünglichen, dem Markus vorliegenden Text, dürfte das erste Gebot gefehlt haben. Generell gibt die Zurückhaltung der Texte in Bezug auf das Gebot der Gottesliebe zu denken. Auch in Gal 5, 14 findet sich diese Tendenz: *Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst*. Bei Johannes findet sich nur mehr die Liebe (1 Joh 2, 8; 4, 11; Joh 13, 34; 15, 12. 17). Eine Antwort auf diesen Textbefund kann sein, dass Jesus einschärfen wollte, dass in der Nächstenliebe, Gott verehrt und damit Gott in seinem Letzten entsprochen wird. Obwohl soziale Konflikte thematisiert werden, liegt der Kernpunkt in der richtigen Beziehung zu Gott, die in der Nächstenliebe ihre Entsprechung findet. Diese Gottesbeziehung hat für Jesus eine praktische Konsequenz, denn darin entscheidet sich, ob man für das Gottesreich oder das Antireich ist.

Auch G. Theißen und A. Mertz sehen im Doppelgebot der Liebe das Zentrum der Ethik Jesu. Auffallend ist der Perspektivenwechsel von der Frage des Nächsten hin zur Frage, wer sich als Nächster erwiesen hat. Für J. Sobrino ist dieser Perspektivenwechsel zentral, denn er nimmt die konkrete Befreiung, die in dem umfassenden Begriff Befreiung impliziert ist, ernst und steht damit ganz in der Tradition Jesu. Jesu Anliegen galt besonders den Ärmsten der Armen und er verlangte „kein passives Sich-Ausliefern an das Böse, sondern ein aktives, gewaltfreies Widerstehen von Machtlosen mit dem Ziel, Unrecht zum Bewusstsein zu bringen und zu überwinden“¹⁷².

Ein grundsätzliches Problem liegt darin, dass Menschen im Namen Gottes andere Menschen unterdrücken, und dass der Mensch seine Übel vertuschen will, liegt in der Struktur der Sünde, die Jesus entlarven will. Das beste Beispiel ist Mk 7, 1-23 (Mt 15, 1-20). Auf die Angriffe der Gegner gibt Jesus eine Antwort in zwei Teilen. Im ersten Teil entlarvt Jesus die von den Menschen geschaffenen Traditionen als Widersprüche zum Willen Gottes. Dabei ist wichtig festzuhalten, dass Jesus nicht allgemein gegen menschliche Traditionen ist, sondern gegen die daraus resultierende Unterdrückung mancher Menschen. Jesus verteidigt den Gott des Lebens als Korrektiv für die Entlarvung solcher unterdrückenden Mechanismen in menschlichen Traditionen. Im zweiten Teil

¹⁷² Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 349

entlarvt er die Beachtung der kultischen Reinheit als äußere Reinheit. Das Übel betrifft die innere Reinheit und kann nicht von außen kommen. An diesem Punkt geht Jesus über die in allen Kulturen verbreitete kultische Sühne- und Opferpraxis hinaus. Der Wille Gottes ist im Herzen der Menschen verankert und der Mensch kann ihn erkennen, noch bevor er ein religiöser Mensch ist, weil er Geschöpf Gottes ist.

Jesus erweckte durch sein Auftreten sicherlich Erwartungen im Volk, die in eine politische Richtung tendierten. Auch wenn Jesu Auftreten nicht politisch gemeint war, war er sich der im Volk erweckten Erwartungen wahrscheinlich bewusst. Mk 10, 42, Mt 20, 25 und Lk 2, 25 zeugen davon, dass Jesus auch die Mächtigen wegen ihrer unterdrückenden Machtausübung angeklagt hat. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass Jesus nicht nur das Reich Gottes angekündigt, sondern auch das Antireich und deren Götzen angeklagt hat.

„Mit dieser Praxis steht Jesus in der Tradition der klassischen Propheten Israels: Amos, Hosea, Jesaja, Jeremia, Micha ... und der modernen Propheten wie Bischof Romero, Bischof Proano, Martin Luther King [...] Seine zentrale Botschaft ist die Verteidigung der Unterdrückten. [...] Diese Praxis wird ihn auch in seinem Schicksal den Propheten sehr ähnlich machen: Das Antireich reagiert und tötet ihn.“¹⁷³

2.2.4 Das Reich Gottes gegen das Antireich

Das Thema des Reiches Gottes gegen das Antireich, welches ein roter Faden durch die Christologie der Befreiung ist, bündelt J. Sobrino zusammenschauend in einem Exkurs. Im folgenden Kapitel wird dieser Schwerpunkt der Christologie der Befreiung, welcher so in westlichen Christologien nicht vorkommt, herausgearbeitet.

Die lateinamerikanische Theologie stellt dem Reich und dem Gott des Reiches antagonistisch das Antireich und den Götzen des Antireiches gegenüber. Gleichzeitig wird das notwendige Kriterium zur Bestimmung des analogatum princeps eingeführt. Der Gott des Lebens ist das Kriterium, an dem sich die verschiedenen Götzen in ihrer Entgegenstellung zu messen haben. Puebla wagte es 1979¹⁷⁴ die Götzen zu benennen und zu ordnen. Zum Götzen kann jede historisch konkrete Größe werden, wenn sie

¹⁷³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 250

¹⁷⁴ Deutsche Bischofskonferenz: Die Kirche Lateinamerikas, 219; 234-235

verabsolutiert wird. Fazit in Puebla war, dass Götzen existieren, dass einige gravierendere Folgen haben als andere und dass sie Opfer hervorbringen.

Der Ausgangspunkt für O. Romero war nicht die menschliche Fähigkeit Dinge zu verabsolutieren, sondern die grundlegende Feststellung,

„dass ‚der Götzendienst gegen Gott Sünde ist und den Menschen zerstört‘, wobei das Zweite Beweis des Ersten ist. [O. Romero differenzierte] zwischen der subjektiven Fähigkeit zur Verabsolutierung dessen, was nicht Gott ist, und der objektiven Sache, die verabsolutiert wurde.“¹⁷⁵

Alles kann zum Götzen werden, aber das Verabsolutierte kann sehr unterschiedlich sein. Mit dieser Differenzierung war es O. Romero möglich zwischen dem Verabsolutiertem zu unterscheiden und hierarchisch, seiner Schwere nach, zu ordnen. Das Kriterium ist der Gott des Lebens, welches O. Romero „so beschrieb: ‚Es ist der Ruhm Gottes, wenn der Arme lebt‘, und ‚Man muss das Minimum verteidigen, das Gottes maximales Geschenk ist: das Leben.“¹⁷⁶ Das analogatum princeps ist der Reichtum, welchen Medellín institutionalisierte Gewalt nannte. Dies ist der schlimmste Götze, weil er auch andere Götzen hervorbringt: die nationale Sicherheit usw. Das Besondere bei O. Romero war, dass er von den Opfern ausgegangen ist und sie als entscheidendes Kriterium für die Wirkungsgrade der Götzen herangezogen hat, denn „[d]ie abgründige Schlechtigkeit [der Götzen] zeigt sich aber in den Opfern, die sie hervorbringen.“¹⁷⁷ Es sind notwendige Opfer, weil sie die Götzen brauchen. Darum „sind Götze und Opfer auch korrelative Begriffe“¹⁷⁸.

Die lateinamerikanische Theologie nimmt den Götzen und seine Opfer als ethische Verfehlung und theologale Verdrehung ernst. Sie stellt den Gott des Lebens den Götzen des Todes entgegen. Die Ergebnisse der lateinamerikanischen Forschung sind: Götzen sind geschichtlich konkrete und aktuelle Größen, die die Gesellschaft strukturieren; Götzen stellen Letztgültigkeiten dar, sind daher selbstverständlich und unantastbar; der ursprünglichste Götze, der alle anderen hervorbringt, „ist die ökonomische Verfassung der Gesellschaft [, weil] sie strukturell ungerecht und beständig“¹⁷⁹ ist; und Götzen fordern Verehrung und Millionen von Opfern. Der Glaube muss sich aktiv gegen diese Götzen richten. Die Theologie und Christologie muss ihrem Wesen nach dialektisch sein. Die

¹⁷⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 257

¹⁷⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 258

¹⁷⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 258

¹⁷⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 258

¹⁷⁹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 260

positive Bestimmung Gottes allein reicht nicht aus, es muss auch benannt werden, wogegen man sich entscheidet: für den Gott des Lebens und gegen die Götzen des Todes. Jesus ging in seiner Verkündigung dialektisch vor. Im gleichen Atemzug sprach er vom Reich Gottes und zugleich vom Antireich. Diese beiden sind keine Korrelative, sondern schließen sich gegenseitig aus. Man muss sich entscheiden. Ein Götze ist für Jesus, genauso wie für die lateinamerikanische Theologie eine historisch konkrete Größe: der Mammon, der Reichtum. Jesus erörtert die Gottesfrage vom Götzendienst her. Man muss sich gegen den Götzen stellen. Die Wurzeln dafür finden sich im Alten Testament. Dtn 5, 6-7 ist eine dialektische Formulierung: *Ich bin JHWH ... Du sollst neben mir keine anderen Götter haben*. Entscheidend für Jesus, wie für die lateinamerikanische Theologie, ist die Tatsache, dass die Götzen Opfer fordern. Durch diese Tatsache wird ihr Schlechtigkeit offenbar. Im Gegensatz zum Gott des Lebens produzieren die Götzen Tod. Das Spezifikum der Wirklichkeit des Gottes des Lebens liegt in der Unterbrechung, darum das zweite Gebot: du sollst dir kein Bildnis machen. Als Wort, als Stimme hat Gott die Möglichkeit den Menschen in seinem Alltag zu unterbrechen. Wenn die Ermahnung aufhört, hört biblisch gesehen Gott auf, Gott zu sein. Auf diese Stimme ist der Mensch gefordert zu antworten. So tritt der Mensch in eine Beziehung mit Gott. Die Antwort des Menschen liegt darin, Gottes Willen zu tun. In Jer 22, 15f und Hos 6, 4-6 steht: *Hat er nicht für Recht und Gerechtigkeit gesorgt ... Dem Schwachen und Armen verhalf er zum Recht. Heißt nicht das, mich wirklich zu erkennen?* Darin liegt die Letztbegründung der Orthopraxis vor der Orthodoxie. Für Jeremia bedeutet dies, die Gerechtigkeit tun. Gottes- und Nächstenliebe gehören nach Jesus zusammen, weil Gott so ist. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigt sich, dass das Tun, das Opfer zu verteidigen, vor Gott das Letztgültige ist. Auch im Gleichnis vom Endgericht geht es darum, dass das Tun das einzige ist, was zählt und Gott verschließt durch Unterbrechung und Störung jede Fluchtmöglichkeit.

Als Schlussfolgerung zieht J. Sobrino:

„Der Gott-Vater Jesu ist streitbar und steht im Kampf mit anderen Göttern; deshalb muss sich der Glaube gegen die Götzen wenden. *Dieser* Gott hat eine Stimme, aber kein Bild, deshalb muss der Glaube praktisch sein und dem Willen Gottes entsprechen. *Dieser* Gott hat eine dauerhafte Aussage: Die Menschen sollen in der Geschichte seiner Wirklichkeit entsprechen, die darin besteht, die Geringen zu verteidigen; deshalb muss der Glaube Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Liebe verwirklichen. Schließlich hat *dieser* Gott – verblüffenderweise – doch ein Antlitz, einen bevorzugten Ort in der Geschichte: die Gesichter der Armen

und Unterdrückten; deshalb muss der Glaube sich inkarnieren und parteilich sein.
[...] Jesus zeigt nicht, *dass* es Gott gibt, sondern erklärt, *wer* Gott ist.“¹⁸⁰

Diese antagonistische Gegenüberstellung von Reich und Antireich ist im exklusiven Monotheismus des Judentums grundgelegt. Was bei G. Theißen und A. Mertz im Begriff des exklusiven Monotheismus anklingt, expliziert J. Sobrino, indem er zu einer Entscheidung auffordert: entweder für den Gott des Lebens oder die Götzen des Todes. Dieser Schwerpunkt, den J. Sobrino in seiner Christologie setzt, steht ganz in der Tradition des historischen Jesus von Nazaret.

Auch wenn es J. Sobrino nicht explizit ausführt, erscheint Jesus als jüdischer Charismatiker. Durch sein entschiedenes Eintreten für den Gott des Lebens und sein Reich und gegen die Götzen und das Antireich, wirkte Jesus auf seine Umwelt. Einerseits zog er Begeisterte in seinen Bann, andererseits zog er den Zorn seiner Gegner auf sich, welche ihn schließlich ans Kreuz brachten.

¹⁸⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 267

2.3 Das Kreuz Jesu

G. Theißen und A. Mertz vollenden das Profil Jesu mit den Attributen Kultstifter, Märtyrer und Auferstandener, welche sich aus dem Kontext der Passionsgeschichte ergeben. Im Zusammenhang mit der Abendmahlerzählung ist Jesus auch für J. Sobrino Kultstifter. Ausgehend vom L. Boffs Bezeichnung, dass Jesus das Ursakrament des Martyriums ist, regt J. Sobrino angesichts der lateinamerikanischen Wirklichkeit an, neu über den Begriff *Märtyrer* nachzudenken. Damit übernimmt er die Charakterisierung G. Theißens und A. Mertz, Jesus als Märtyrer, führt sie aber dahingehend weiter, indem er sie in Bezug mit der lateinamerikanischen Situation setzt. In dem Moment, wo J. Sobrino nach einem Sinn im Tode Jesu fragt, kommt aufgrund des Ereignisses der Auferstehung, Jesus als Auferstandener in den Blick. In der Passionsgeschichte konzentriert sich J. Sobrino auf die Unterscheidung zwischen den historischen Gründen und der Sinnfrage nach dem Tod Jesu. Mit dieser Differenzierung kommt J. Sobrino an den Punkt in der Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus, wo die Ausgangsfrage, ob Jesus der Christus Gottes sei, neu in den Blick kommt. Indem nach dem Sinn des Todes Jesu gefragt wird, bricht die Ausgangsfrage in einer neuen, tieferen Bedeutung wieder als Frage herein. Somit übernimmt J. Sobrino alle Charakterisierungen G. Theißens und A. Mertz, erweitert sie aber aufgrund seiner methodischen Option, aus der Sicht Lateinamerikas eine Christologie zu schreiben.

2.3.1 Der Grund und der Sinn des Todes Jesu

Die lateinamerikanische Christologie differenziert zwischen zwei Fragen: einerseits, warum wurde Jesus getötet? (historische Gründe) und andererseits: warum starb Jesus? (Sinn seines Todes). Im Kontext Lateinamerikas stellt sich die Frage im Unterschied zu Europa, wie *in* und nicht *nach* Auschwitz, Theologie betrieben werden kann. Das Kreuz Jesu verweist auf die Kreuze der dritten Welt und genauso verweisen die Kreuze der dritten Welt auf das Kreuz Jesu. Daher sind auch die gekreuzigten Völker der dritten Welt der hervorragende Ort, um das Kreuz Jesu zu fassen.

Die Verkündigung und die Praxis Jesu haben, unabhängig deren Intention, auf die Machthaber der Zeit Jesu gewirkt. Jesus störte, weil er die Götter der anderen störte. Wie die Ausführungen schon gezeigt haben, verkündete Jesus eine antagonistische Alternative von Reich Gottes und Antireich. Deswegen wurde er verfolgt und ausgeschaltet. Dies ist

eine logische Schlussfolgerung: wenn Jesus nicht anerkannt werden konnte, musste er vernichtet werden. Jesu Tod hatte historische Gründe und deren war sich Jesus bewusst, was wiederum nicht mit einer Todesgewissheit, welche G. Theißen und A. Mertz von einer Todeserwartung Jesu aufgrund seines Auftretens und seiner Rezeption unterscheiden, zu verwechseln ist.

In den Evangelien ist eine steigende Intensität der Verfolgung hin zu seinem Tode beobachtbar. Das Ende Jesu war also ein Kulminationspunkt der Ereignisse und nicht ein tragisches Ende. Analog dazu ist auch das Schicksal aktueller Märtyrer als Kulminationspunkt zu verstehen. Obwohl verschiedene Verantwortliche genannt werden, gilt es nach der Hauptverantwortung zu fragen. Allen gemein ist, dass alle eine Art von Macht ausübten und sich in der Verfolgung Jesu einig sind. Die ganze Wirklichkeit der *Mächtigen* verfolgte Jesus. Genauso verhält es sich heute in der dritten Welt. Auffallend ist, dass das Volk nicht unter den Verantwortlichen erscheint. Diese Tatsache ist auch hilfreich, um die Adressaten der Verkündigung Jesu besser zu verorten und muss in der Frage nach dem warum des Todes Jesu und warum es heute gekreuzigte Völker gibt, beachtet werden. Aufgrund der Antagonie von Reich und Antireich kann zusammenfassend der Grund für die Verurteilung, Jesu Einsatz für die Unterdrückten, festgemacht werden. Jesus war sich den Konsequenzen seines Auftretens durchaus bewusst. In der Interpretation des Kreuzes als Manifestation der Liebe muss vorausgesetzt werden, dass Jesus um die Konsequenzen seines Handelns wusste.

Jesus hat sicher nicht seinen Tod als Erlösungstat gesehen. In der Textüberlieferung gibt es keine Hinweise für eine solche Sichtweise Jesu. Das wiederum schließt nicht kategorisch aus, dass Jesus seinen Tod kommen und in einer Kontinuität seines Glaubens sehen konnte. Wenn das letzte Abendmahl in Kontinuität mit seinem Leben betrachtet wird, ergibt sich die Interpretation des letzten gemeinsamen Mahles als Abschiedsmahl und Testament, damit die Sache auch nach dem Tod Jesu weitergehen würde. G. Theißen und A. Mertz sehen im letzten Abendmahl einen vorübergehenden Ersatzkult, weil die Tempelkritik Jesu sie vom Tempelkult ausschloss. Jesus ist somit Kultstifter. Darin wird sichtbar, dass sich Jesus bezüglich seines Todes sicher war und eventuell sogar einen Sinn gab. In Mk 14, 25par wird die Hoffnung Jesu auf das Kommen des Reiches Gottes sichtbar. Der Tod zerstört die Hoffnung Jesu nicht. „Jesus will das Ende seines Lebens mitteilen und seine Sache bekräftigen.“¹⁸¹ Die Texte über die Einsetzung der Eucharistie sind nachösterlich, gehen aber auf einen historischen Kern zurück. Das ganze Leben Jesu

¹⁸¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 281

war Dienst. Nachösterlich konnten diese Zeichen und Gesten Jesu als Opferdienst gedeutet werden. Wenn Jesus seinen Tod als Dienst seiner Sache, das Kommen des Reiches Gottes, sah, dann bietet er den Jüngern ein Vorbild, dass das Leben Dienst ist. Diese Interpretation schließt nicht aus, dass Jesus auf das Kommen des Reiches vor seinem Tod gehofft hatte, oder dass sein Tod das Kommen beschleunigen würde. Trotz all der Deutungen muss diese Frage, wie Jesus seinen Tod sah, offen bleiben. Die Evangelien zeichnen ein Bild von Jesus als treuen und barmherzigen Propheten. Er bleibt treu gegenüber Gott und barmherzig gegenüber den Menschen.

Historisch hatte Jesus einen Konflikt mit der Obrigkeit und wurde im Namen eines Gottes verurteilt. Der historische Prozess vor der jüdischen Tempelaristokratie ist in der Exegese umstritten.

„Die Befragung durch Hannas könnte privaten Charakter gehabt haben (Joh 18,12-23) und die Anhörung durch den Sanhedrin könnte am nächsten Morgen mit der Absicht stattgefunden haben, die Anklagen vor Pilatus, der ihn zum Tode verurteilen konnte, vorzubereiten (Mk 14,53-64par).“¹⁸²

Generell konnte in Jesus eine Gefahr für das existentielle Zentrum, den Tempel, gesehen werden. Jesus aufgrund von Blasphemie nach Dtn 17, 12 zu verurteilen, konnte an Mangel von Beweisen gescheitert sein. Die Zweideutigkeit im Markusevangelium deutet darauf hin: einerseits fasst das Synhedrium das Todesurteil (Mk 14, 64) und andererseits beschloss es, Jesus an Pilatus zu übergeben (Mk 15, 1). Auch E. Schillebeeckx sieht in all den Gründen, welche gegen Jesu vorgebracht wurden, keinen Anlass für eine Verurteilung nach Dtn 17, 12. Das erklärt den Ausweg auf die römische Instanz wegen politischen Gründen. Jenseits aller Historizität steht wieder das antagonistische Schema, Reich – Antireich. Jesus klagte nicht nur bestimmte Dinge an. Er forderte eine Entscheidung: schwarz oder weiß und bot eine Alternative zum Tempel an. Das Antireich, der Tempel, lehnt sich gegen das Reich auf (Ebene der Vermittlung). Analog dazu lehnte sich die Tempelaristokratie gegen Jesus (Ebene der Mittler) und somit lehnte sich der Götze des Antireiches gegen den Gott des Reiches auf (Ebene der Gottheiten). Jesus wird also im Namen eines Gottes verurteilt und starb als politischer Verbrecher am Kreuz, wie der *titulus crucis* belegt. Die Kreuzigung konnte in der Regel nur durch die römische Macht als Todesurteil festgelegt werden. Lk 23, 2 und Joh 19, 12-15 geben drei Gründe für die Verurteilung an: Volksverführer, die Steuerproblematik und dass Jesus ein König sei. Die

¹⁸² Sobrino: Christologie der Befreiung, 284

Evangelien geben keine Hinweise darauf, dass Jesus das Volk aufgehetzt habe. Auch die Steuerfrage klingt eher wie eine Falle der jüdischen Tempelaristokratie. Mit Lk 20, 20 distanziert sich Jesus von der römischen Herrschaft, wie von antirömischen Bewegungen. Johannes berichtet, dass Jesus König und sein Reich nicht von dieser Welt sei (Joh 18, 36). Hier darf nicht vorschnell das Reich transzendiert werden. Auf Textbasis der Synoptikern ist das Reich dem Antireich entgegengesetzt und bei Johannes „ist die Welt per Definition das, was sich Gott widersetzt“¹⁸³. Das Reich von dem Joh 18, 36 spricht, wird dem aktuellen, historisch konkreten Antireich entgegengestellt. Also sind beide Reiche „historische Realitäten“¹⁸⁴. Nach I. Ellacuria zeigt die Gegenwart, wie real das Reich und das Antireich sind. Für Pilatus sind die vorgebrachten Gründe nicht einleuchtend und versucht Jesus freizulassen. Auch die letzte Anklage nach Joh 19, 7, Jesus habe sich Sohn Gottes genannt, fruchtet bei Pilatus nicht. Erst Joh 19, 12 zeigt warum Pilatus nachgab und Jesus zum Tode verurteilte. Nicht eine konkrete Anklage, sondern eine Gegenüberstellung zwischen Pilatus und dem Kaiser auf der einen Seite und Jesus und der Gott des Lebens auf der anderen Seite. In dieser Konfrontation, analog zum antagonistischen Schema Reich – Antireich, musste sich Pilatus entscheiden. Jesus wurde „im Grunde im Namen der die Pax Romana sichernden Staatsgötter Roms gekreuzigt.“¹⁸⁵ Das zeigt auch, dass sich die Grundfesten jeder Gesellschaft von der Religion treffen und erschüttern lassen. Darum war auch die Verhandlung vor Pilatus eine politische.

Die große Tragödie ist, dass heute noch immer Menschen aus demselben Grund getötet werden. Jesus wurde getötet, weil er störte und sein Stören war ein Umfassendes, dass die ganze gesellschaftliche Struktur traf. Jesus ging gegen das Antireich vor. Die religiöse Obrigkeit wollte Jesus wegen Blasphemie töten. Paradoxerweise ist dieser Blasphemievorwurf die eigentliche Blasphemie, weil sie sich nicht nur gegen den Mittler (Jesus), sondern auch gegen den Gott des Reiches, der ein Gott des Lebens ist, richtet. Jesus wurde im Namen eines Gottes getötet, der nicht der Gott des Lebens ist. Auch im politischen Prozess entsprach die Pax Romana nicht dem Reich, sondern dem Antireich. Daher ist die Verurteilung kein Missverständnis (R. Bultmann), sondern logische Konsequenz. In der Auferstehung und in dem Bekenntnis zu Jesus als Sohn Gottes, wird die Frage nach dem Warum, dem Sinn des Todes Jesu aufgeworfen. Damit kann auch die letzte Charakterisierung von G. Theißen und A. Mertz, Jesus als Auferstandener, für J.

¹⁸³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 288

¹⁸⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 288

¹⁸⁵ Moltmann: Der gekreuzigte Gott, 130

Sobrino geltend gemacht werden. Für J. Sobrino stellt sich die Sinnfrage vom Glaubensschritt her.

Der Grund für die Frage nach dem Sinn des Todes Jesu ist, weil der Sohn Gottes am Kreuz gestorben ist. Das Neue Testament versuchte nach der Auferstehung eine Antwort darauf zu geben. Einerseits geht es um

„die *Erläuterung* der Angelegenheit selbst [...] d.h. wie kann man diese an sich skandalöse Tatsache vernünftig erklären? [...] Das liegt im Geheimnis Gottes verborgen. [Andererseits] geht es um die *Bedeutung* des Todes: [...] Gott hat durch das Kreuz Jesu Erlösung vermittelt.“¹⁸⁶

In der letzten Konsequenz ist es eine Sache des Glaubens, der bewegt, dies stotternd zu artikulieren.

Der erste Schritt liegt im Kreuz das Schicksal eines Propheten zu sehen. Dies ist tief in der jüdischen Tradition und in der Situation der Verfolgung der ersten Christen verwurzelt. Damit kann erklärt werden, warum Jesus getötet wurde, der Sinn seines Todes wird nicht erklärt. Der zweite Schritt ist der Versuch das Kreuz auf das Alte Testament zu beziehen. Auch das erklärt nicht den Sinn des Todes Jesu. Der dritte Schritt ist theologal: Jesus starb, weil Gott es wollte. Der Mensch kann im Kreuz keinen Sinn entdecken. Der Sinn muss offen bleiben und wenn es einen gibt, ist er in Gott verborgen. Einerseits bedeutet dies, einen Verzicht des Menschen, dem Kreuz einen Sinn zu geben, andererseits zeigt die Hartnäckigkeit der Menschen, dass es doch einen Sinn geben muss, und zwar in Gott. Auf die Theodizeefrage gibt das Neue Testament eine klare Antwort:

„Einerseits lehnt es in dem Moment, in dem es die überzeugendste Erklärung für den Sinn des Kreuzes abgibt, jede Erklärung ab: Die Antwort nach dem Sinn hat nur eine Antwort in Gott. [... Andererseits] wird die Hoffnung deutlich, dass die Absurdität nicht das letzte Wort über die Geschichte ist.“¹⁸⁷

Der Movers dafür liegt im Glauben. Eine Gefahr besteht darin, dass man mit dieser Antwort, dem Skandal des Kreuzes die Schärfe nimmt. Andererseits muss man sich davor hüten, dass Kreuz als folgerichtig und notwendig zu sehen.

Für die Juden und für Jesus war Gott der gute Gott. Wie ist nun die Güte Gottes mit dem Kreuz vereinbar? „An diesem Punkt spitzt sich die noetische Frage: Warum starb Jesus? Zwangsläufig auf die Frage nach der Erlösung zu: Wozu starb Jesus? [Das Neue Testament

¹⁸⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 302

¹⁸⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 304

gibt als Antwort:] Durch das Kreuz hat uns Gott von der Sünde befreit.“¹⁸⁸ Der Begriff *Rettung aus Sünde* umfasst alle möglichen Befreiungen. Die Gefahr allerdings besteht darin, dass alle diese konkreten Befreiungen von der übergeordneten Erlösung aufgesogen werden. Für die Urgemeinde, wie auch für die Juden und Jesus war klar, dass Gott erlösen will. Der Unterschied bei den Christen war, dass er es durch Jesus will und durch die Vermittlung des Kreuzes. Auf der Ebene des Glaubens steht fest, dass Gott durch das Kreuz erlöst. Auf der Ebene der Theologie wird versucht zu zeigen, wie Gott durch das Kreuz erlöst. Einerseits besteht dabei die Gefahr anzunehmen, dass die Modelle eine Erklärung liefern, anstatt einer vernünftigen Aussage und andererseits besteht die Gefahr, dass dem Kreuz dadurch das Skandalöse genommen wird.

Alle Modelle, die im Neuen Testament vorgestellt werden, erklären nicht den Sinn des Todes Jesu, sie betonen, dass das Kreuz erlöst. Das Neue Testament sagt nicht, dass der Schmerz erlöst. Die Begriffe im Neuen Testament beziehen sich auf die Erlösung als solche. Damit ist eine Schmerzesmystik und sowie ein Masochismus aus dem Neuen Testament unableitbar. Im Neuen Testament wird deutlich, dass Gott gefiel, was Jesus tat und deswegen wurde er von ihm angenommen. Das Kreuz ist die letzte Bestätigung, dass Jesus dem Willen Gottes entsprach. Gott gefiel, dass es auf der Erde „ein Leben in Liebe bis zum Ende“¹⁸⁹ gab. Außerdem zeigt uns die Geschichte, dass Liebe leiden muss. Derjenige der lieben will, muss auch Bereitschaft zum Leiden zeigen. Erlösung ist demnach auch immer die Zerstörung von etwas. Opfer und Liebe dürfen aber begrifflich nicht zusammengefasst werden. Die Gefahr besteht darin, zu sagen, dass Gott womöglich das Leid bzw. das Kreuz fordere. Gott aber gefällt das ganze Leben Jesu. Welche erlösende Befreiung hat das Kreuz uns dann gebracht? Unter der Prämisse, dass Gott nicht willkürlich und unmenschlich ist, ist das Erlösende das, was offenbar wurde, „wie nach dem Willen Gottes die Menschen sein sollen“¹⁹⁰. Jesus ist der *homo verus*, und dass in Jesus der *homo verus* offenbar wurde, ist die gute Nachricht und in sich schon Erlösung. „Die große Liebe Jesu zu den Menschen ist der zentrale Kern dieses wahren Menschen.“¹⁹¹ Dadurch können wir befreit feststellen, dass es auf der Erde nicht nur das Böse gibt. Das Erlösende liegt eher in der Beispielhaftigkeit, diesem wahren Menschen nachzufolgen. Darum können die Menschen in Lateinamerika erlösend sagen, dass es gut war, dass ein Jesus, dass ein Oscar Romero gelebt hat.

¹⁸⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 305

¹⁸⁹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 313

¹⁹⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 315

¹⁹¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 315

Die Erlösung im Neuen Testament kommt von Gott selbst. Darum führt uns die Frage nach dem Kreuz Jesu zu Gott selbst. „Das Kreuz Jesu ist also nicht nur der Wunsch Gottes, es ist vielmehr das, worin sich Gott selbst seinen Wunsch gegenüber den Menschen ausdrückt. [...] Jesus ist die Initiative Gottes“¹⁹² Das Neue Testament stellt auch fest, warum sich Gott so offenbart hat, zB in Joh 3, 16: *Denn Gott hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab*, oder in 1Joh 4, 9: *die Liebe Gottes wurde unter und dadurch offenbart, dass Gott seinen einzigen Sohn in die Welt gesandt hat* und im Kreuz findet diese Liebe ihren Ausdruck. Für das Neue Testament ist die Liebe das große Erklärungsmodell, welche sogar über das der Erlösung hinausgeht. „Dies ist die fundamentalste Feststellung des Neuen Testaments. Sie ‚erklärt‘ nichts, sagt aber alles. Im Leben und im Kreuz hat sich die Liebe Gottes gezeigt.“¹⁹³ Das ist die Art und Weise, wie sich Gott uns Menschen offenbaren will und nichts kann ihn daran hindern. Gott ist ein Gott mit und für uns. Das wiederum basiert auf Glauben und auf keiner Logik. Trotz aller angebotenen *Erklärungsmodelle* landen alle beim Glauben:

„Das Kreuz Jesu ist erlösend, weil darin die Liebe Gottes zu den Menschen ihren höchsten Ausdruck findet. [...] ‚Es wird der Tag kommen, an dem wir die Freiheit erobern werden, und zwar nicht nur für uns: Wir werden euch besiegen, eure Herzen und euren Verstand erobern.‘ (Martin Luther King) Auf diese Weise will uns Gott im Kreuz seine Liebe zeigen und uns so erlösen.“¹⁹⁴

2.3.2 Der gekreuzigte Gott

Trotz der historischen Auswertbarkeit der Umstände des Todes Jesu, bleibt die Frage nach dem Warum Gott so und nicht anders gehandelt hat, offen. Das Kreuz fordert uns zum Nachdenken und es ist gut, wenn es aus Bestürzung und Protest geschieht. Für die menschliche Vernunft ist das Kreuz ein Ärgernis. Einem Menschen, der gerecht ist, wird durch anderen Menschen Leid zugefügt. Dies lässt sich zuspitzen, wenn dieser gerechte Mensch, der im Glauben bekannte Sohn Gottes ist. Wie kann dieses Skandalon und die Glorie der Auferstehung zusammengebracht werden? Die lateinamerikanische Christologie betont, nicht vorschnell durch die Auferstehung aufzulösen, wie es zB in der Christologie J. Ratzingers, stellvertretend für viele westliche Christologien, passiert. Die lateinamerikanische Wirklichkeit beklagt 75000 Kreuze innerhalb von zehn Jahren. P.

¹⁹² Sobrino: Christologie der Befreiung, 316

¹⁹³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 317

¹⁹⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 318

Casaldaliga formuliert es so: „Wie ist es möglich, dass der Vater des Lebens, der schöpferische Geist, der jede Kultur erschafft, diese so vielfältige Vernichtung zulassen kann?“¹⁹⁵ Sich der Frage des Kreuzes zu stellen ist heilsam und der erste Schritt zu einer jeden Humanisierung. Für J. Moltmann bedeutet dies eine Theologie, jenseits aller Versuche „Gott immer in Entsprechung und Kontinuität zum Menschen [zu] denken“¹⁹⁶. J. Sobrino stellt fest, dass ein solches Thema in einer Christologie immer ein persönliches, aber nicht willkürlich gewähltes ist, denn der größte Einfluss entstammt der konkreten Wirklichkeit in Lateinamerika. Denn wenn all die Gekreuzigten der Gegenwart nicht vergessen werden, dann ergibt sich die Frage nach Gott, und zwar nach dem gekreuzigten Gott, und darin wird sichtbar werden, dass Gott „realen Anteil am Leiden dieser Welt“¹⁹⁷ nimmt.

Das Markusevangelium drückt am besten die radikale Diskontinuität des Kreuzes zum Leben Jesu aus. Jesu Tod ist kein Märtyrertod, denn Jesus stürzt nicht enthusiastisch für seine Sache in den Tod. Auch die für Jesus so zentrale Botschaft des Naheseins des Reich Gottes spielt am Kreuz keine Rolle mehr. Am Kreuz ist auf einen ersten Blick nur die Übermacht des Antireiches zu sehen und somit war Jesus radikal gescheitert. Die Worte Jesu am Kreuz zeigen einen noch größeren Bruch auf: der „Bruch in der Beziehung zu seinem Vater Gott.“¹⁹⁸ Diese neue Form Gottes, wie sie immer benannt werden will, ist das radikal Irritierende am Kreuz und am Tod Jesu. J. Moltmann bringt es auf den Punkt:

„Wer aber so in der Nähe Gottes, seines Reiches und seiner Gnade lebte und verkündigte und wer die Glaubensentscheidung an seine Person band, konnte seine Auslieferung zum Fluchtod am Kreuz nicht als bloßes Missgeschick oder als menschliches Missverständnis oder als letzte Prüfung verstehen, sondern musste sie als Verlassenheit von eben dem Gott erfahren, den er ‚meinen Vater‘ zu nennen gewagt hatte.“¹⁹⁹

Das dieser Tod Jesu so und nicht anders ist, wirft die Frage nach dem Nichteingreifen Gottes auf. Auch die Tradition des Alten Testaments verkündet einen befreienden Gott, einen Gott der Unterdrückten, einen guten Gott. Das Problem spitzt sich auf die Tatsache, dass ein gerechter Mensch, zu Unrecht getötet wird und Gott nicht eingreift. Das bleibt für die menschliche Vernunft ein Übel. Alle geschichtlichen Übel sind absolut sinnlos. Die

¹⁹⁵ Casaldáliga: Die „gekreuzigten“ Indios, 211

¹⁹⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 321

¹⁹⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 322

¹⁹⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 327

¹⁹⁹ Moltmann, Der gekreuzigte Gott, 141

lateinamerikanische Wirklichkeit zeigt, dass es absolut unsinnige Übel gibt, die reines Unrecht und Böses an sich sind und nichts kann den unschuldigen Opfern Sinn geben. Wenn Gott in das Kreuz hineininterpretiert wird, dann wird, wie die Geschichte gezeigt hat, der Schmerz und das Unrecht sublimiert. Das Kreuz und die Kreuze der Geschichte zwingen, sich offen der Offenbarung zu stellen, wie sie Gott gewählt hat. „Das Kreuz sagt nur: Gott selbst nimmt das Leiden auf sich, und derjenige, der Gottes Gegenwart im Kreuz Jesu gläubig annimmt, muss ihn ebenso annehmen.“²⁰⁰ Von Gott kann nur auf Grundlage einer erfahrbaren Wirklichkeit gesprochen werden. Die Verbindung dieser Erfahrung mit Gott ist Sache des Glaubens, ebenso die Inkarnation. Wenn Gott Mensch geworden ist, ereignet sich auch etwas in Gott. Wenn alles erst am Ende der Zeit offenbar wird, dann hat Gott Zukunft. Das bedeutet, dass Zukunft eine Form des Seins Gottes ist. Jesus ist das, was sich in Gott ereignet. Dazu gehört auch, dass er leidet. Ist dann auch das Leiden eine Seinsweise Gottes? Die Antwort darauf ist nur aufgrund von Reflexion möglich. Wie Paulus und Mk 15, 39 zeigen, ist es keine willkürliche Reflexion. Nach diesen Textstellen ist Gott am Kreuz gewesen, analog in allem anderen Wirken Jesu auch. Wir wüssten nichts über einen befreienden, guten und vergebenden Gott, wenn er nicht in Jesu Handeln anwesend gewesen wäre. Es wäre eigentümlich, wenn er im Kreuz nicht anwesend gewesen wäre. Die Offenbarung Gottes ist durch sakramentale Zeichen in der Wirklichkeit erfahrbar. Die Frage ist, wie Gott am Kreuz anwesend war. Dass er völlig abwesend war, würde seiner Anwesenheit im übrigen Leben Jesu widersprechen. „Gott hat am Kreuz Jesu und in den Opfern dieser Welt gelitten, indem er inaktiver und schweigender Zeuge war.“²⁰¹ Das Neue Testament zeichnet Gottes Hingabe seines Sohnes als Liebe. Gott leidet am Kreuz. Dahinter steht die Vorstellung, dass Gott sich wirklich in die Geschichte inkarniert. Diese Inkarnation bedeutet aber auch radikales Ausgeliefert sein in der Geschichte.

„Gott will die wirkliche Inkarnation in die Geschichte, denn nur durch sie wird, *obwohl* sie ans Kreuz führt, die Geschichte erlöst werden. Die Rede vom *gekreuzigten* Gott ist also nichts anderes als die provozierende und schockierende Form der Aussage, dass Gott *solidarisch ist*. [...] Gott [erscheint] in Jesus als ein Gott *mit* uns, im Laufe des Lebens Jesu zeigt er sich als Gott für uns, am Kreuz erweist er sich als Gott, der uns *ergeben* ist und als Gott, der *wie wir* ist.“²⁰²

²⁰⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 331

²⁰¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 333

²⁰² Sobrino: Christologie der Befreiung, 334

Gott wird also ganz Mensch und will nicht ohne den Menschen erlösen. Darum ist die Erlösungstat Gottes auch ein Kampf gegen das Leid der Menschen und in diesem Kampf ist es notwendig, die Sünde auf sich zu nehmen. In diesem Kampf hat Gott auch gezeigt, mit wem er sich in diesem Kampf solidarisiert.

„Der gekreuzigte Gott ist eine Wirklichkeit, die man nicht mit theoretischen, sondern nur mit praktischen Begriffen erfassen kann; es geht also nicht um Theologie, sondern um Theo-praxis: Sie ist es, die den gekreuzigten Gott entfesselt.“²⁰³

Im lateinamerikanischen Kontext ist diese Aussage konkret fassbar.

Wodurch kann Gott, unter der Prämisse, dass Gott in Relation zu einer empirischen Realität erfassbar ist, erkannt werden? Die Offenbarung Gottes am Kreuz Jesu ist im Kontext einer Offenbarungsgeschichte Gottes zu sehen. Der Kontext ist das Alte Testament. Darin wird deutlich, dass es eine offene Offenbarungsgeschichte ist. Gott kann nicht vollkommen in der Geschichte erkannt werden. Hier stehen wir wirklich vor einem Geheimnis, das auch nicht im Namen der Offenbarung preisgegeben wird. Im Kreuz ist ein Bruch offensichtlich. Es muss damit gerechnet werden, dass Gott absolut anders ist, als sich der Mensch jemals zusammen denken kann. Gott kann nicht nur der je *größere* sein, er kann genauso gut der je *kleinere* sein. In der Geschichte findet sich die Tendenz, dass die Menschen sich Gott eher als den je *größeren* vorgestellt haben. Dies muss unbedingt mit dem je *kleineren* ergänzt werden. Im Neuen Testament ist beides vorhanden. Die Transzendenz wird mit einem je *größer* ausgedrückt, aber mit dem Ärgernis des Kreuzes durch das je *kleinere* ergänzt. Im Kreuz ist Schweigen und Ohnmacht Gottes. Im Kreuz wird „das Moment des Bruches und der Diskontinuität Gottes“²⁰⁴ unterstrichen. Um im Kreuz einen Zugang zu finden, muss man offen und bereit sein, seine vorgefertigten und zurecht gelegten Gottesvorstellungen vom Kreuz radikal anfragen und auch zerstören zu lassen. „Das bedeutet, man muss lernen, in der Ohnmacht die Macht, im Schweigen das Wort und im Tod das Leben zu sehen.“²⁰⁵ Im griechischen Denken war das Staunen Ausgangspunkt einer jeden Erkenntnis. Im Kreuz ist das Leid Movens der Erkenntnis. Das Kreuz fordert zu einer Entscheidung. „Wer auf Gott am Kreuz trifft, der trifft auf einen Gott, der weder ruhen lässt noch Zufriedenheit vermittelt.“²⁰⁶ Wir suchen immer einen

²⁰³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 336

²⁰⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 339

²⁰⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 340

²⁰⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 340

Gott, der uns passt. Das Kreuz durchkreuzt auch diesen Versuch Gott so zu fassen. Das Kreuz ist eine radikale Kritik und Entlarvung illegitimer Gottesvorstellungen. Das Kreuz ist somit keine Antwort, sondern eine radikale Frage an uns. Diejenigen, die sich ein Gottesbild machen dürfen sind die Armen der Welt, denn sie sind auf der Suche nach Würde und Hilfe Gottes. Die Armen in Lateinamerika nehmen Gott, so wie er sich im Kreuz offenbart, an, und weil sie ihn am Kreuz so und nicht anders annehmen, gibt er ihnen paradoxerweise Hoffnung. Schlussendlich haben die Armen das Recht dazu, weil Gott so ist und sich ihnen so offenbart hat.

Gotteserkenntnis hat immer einen konkreten Ort. Dieser Ort sind die Kreuze der Welt und zwar auf sakramentale Weise. Am Kreuz geschieht das Unfassbare. Gott hat sich „selbst ohne Rücksicht auf die Erwartung der Menschen gezeigt, und er selbst hat die Kraft vermittelt, dass er als Gott erkannt werden kann.“²⁰⁷ Aber als Gott bleibt er immer auch Geheimnis. Das Kreuz setzt die Offenheit und das Risiko der Menschen voraus, dass Gott nicht so ist, wie ihn sich die Menschen vorstellen. Die lateinamerikanische Christologie geht von den realen Kreuzen der Welt aus, stellt sich auf die Seite der Gekreuzigten „und zwar so, dass man dazu beiträgt, sie vom Kreuz herunterzunehmen. [...] In Lateinamerika geht es nicht darum, *nach* Auschwitz, sondern *in der Gegenwart von* Auschwitz Theologie zu treiben.“²⁰⁸ P. Casaldaliga schreibt in seinem Gedicht *In Auschwitz*:

*„Wie nach Auschwitz von Gott sprechen?,
fragt ihr euch,
dort im Überfluss, auf der anderen Seite des Meeres.*

*Wie in Auschwitz von Gott sprechen?,
fragen sich die Genossen hier
unter dem Druck der Vernunft, der Tränen und des Blutes
mitten im täglichen Tod von Millionen ...“²⁰⁹*

2.3.3 Das gekreuzigte Volk

Ein Kapitel über das gekreuzigte Volk kommt in einer Christologie gewöhnlich nicht vor. J. Sobrino schließt mit diesem Kapitel den ersten Band seiner Christologie, weil aus dem lateinamerikanischen Kontext klar wird, dass es individuelle und kollektive Kreuze gibt.

²⁰⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 343

²⁰⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 344

²⁰⁹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 344

Dadurch wird die dritte Welt zu einer theologalen Wirklichkeit erhoben. Die lateinamerikanische Christologie fragt, was es bedeutet, dass Christus einen in der Geschichte gegenwärtigen Leib hat. Das Kreuz weist nicht nur auf die Armut hin, sondern auch auf den Tod. Die Armen erleiden einen langsamen, gewaltsamen oder einen indirekten Tod. Allen ist gemein, dass der Tod real ist. Gekreuzigt bedeutet getötet zu werden. Die Armen werden durch die Mächtigen getötet. Schließlich weist das *gekreuzigt* auch auf den Tod Jesu hin. Die gekreuzigten Völker „sind die Gegenwart des gekreuzigten Christus in der Geschichte.“²¹⁰ Ausgangspunkt der Analyse J. Sobrinos war das Martyrium zweier lateinamerikanischer Märtyrer, O. Romero und I. Ellacuria. Die Kernaussage lautet: „der Gottesknecht ist ein Opfer menschlicher Geschichte, und er ist ein erlösendes Geheimnis.“²¹¹ Das Massaker 1981 an der Grenze zwischen El Salvador und Honduras, an dem tausende Menschen beim Grenzfluss Sumpul, von militärischen Einheiten beider Staaten in die Enge getrieben und brutal geschlachtet wurden, zeigt das konkrete Kreuz in der Geschichte und benennt aktuelle Golgota. Beide, der Gottesknecht und die Armen, sind Opfer. Danach gilt es zu erkennen, „dass beide Erlösung bewirken“²¹².

Die lateinamerikanische Theologie hält „an einer geschichtlichen Erlösung fest, weil auch Kreuzigung und das Aufsichnehmen der Sünde der Welt in der Geschichte geschieht“²¹³ und darin liegt das Geheimnis und Ärgernis. Wenn Erlösung sich nicht geschichtlich ereignet, kann sie nur willkürlich geschehen. Sie wäre dann nur für Gott erkennbar und übersinnlich. I. Ellacuria betonte mehrmals, dass es keine Heilsgeschichte außerhalb der Geschichte geben kann. Im gekreuzigten Volk wird die Sünde sichtbar und geschichtlich konkret. Es bietet aber auch gleichzeitig Umkehrmöglichkeiten und Werte, die an andere Stelle nicht zu finden sind, an. Weiters bieten die Armen Potential zur Humanisierung und Hoffnung, welches „in der Arbeit und im Kampf für die Befreiung und sichtbar wird“²¹⁴. Außerdem wird in der Existenz der gekreuzigten Völker unglaubliche Liebe sichtbar, welche in den zahllosen Märtyrer ihre Konkretion finden. Schlussendlich gibt es in den gekreuzigten Völkern die Bereitschaft den Unterdrückern zu vergeben, denn sie wollen nicht gewinnen oder siegen, sondern nur leben können. Darin wird Gnade sichtbar, die unverdient und geschenkt ist. Damit ermöglichen die gekreuzigten Völker Solidarität und auch Glauben. Die Tatsache des gekreuzigten Volkes vergegenwärtigt den gekreuzigten Christus in der Geschichte. „Die Behauptung, dass Christus als Gekreuzigter einen

²¹⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 346

²¹¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 347

²¹² Sobrino: Christologie der Befreiung, 348

²¹³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 356

²¹⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 357

geschichtlichen Leib hat, verliert ohne eine konkrete geschichtliche Zuordnung ihren Sinn.²¹⁵ Die Christologie hat die Aufgabe diesen Leib in der Geschichte zu suchen und zu benennen. Die lateinamerikanische Christologie möchte zeigen, dass dieser Leib in den gekreuzigten Völkern zu finden ist, und

„in ihnen das erlösende Geheimnis des Kreuzes zusehen [ist], indem sie feststellt, dass das gekreuzigte Volk der gekreuzigte Christus in der Geschichte ist [Gleichzeitig gilt auch:] Das in der Gegenwart gekreuzigte Volk ermöglicht es, den gekreuzigten Christus besser zu erkennen, in ihm den leidenden Gottesknecht zu sehen und sein Geheimnis der Erleuchtung und der Erlösung zu verstehen.“²¹⁶

Fakt ist, dass seit dem Vat. II in Lateinamerika die meisten Christen getötet werden. Die Frage ist, ob sie Märtyrer sind oder nicht. Mit den Überlegungen zum Begriff Märtyrer steht J. Sobrino in einer Linie wie G. Theißen und A. Mertz, die in Jesus von Nazaret eine alte israelitische Erkenntnis bewiesen sahen: „Auch der Gerechte kann leiden, auch der Leidende gerecht sein. [...] Gott kann auf der Seite des Ausgestoßenen und Verachteten stehen.“²¹⁷ Auch Jesus ist ein Märtyrer. Das Problem ist die Spannung zwischen einem Martyrium, welches der christliche Tod schlechthin ist, und den Formulierungen des kirchlichen Lehramtes. Dahinter steht die theologische Frage, ob Jesus ein Märtyrer war. L. Boff bezeichnet Jesus als das Ursakrament des Martyriums, weil er im Namen seiner Sache, dem Reich Gottes, als Märtyrer gestorben ist. L. Boff folgt damit der Tendenz der lateinamerikanischen Theologie, „der Rückkehr zu Jesus um von ihm aus alle theologischen Inhalte zu überdenken“²¹⁸. Ausgangspunkt der Überlegungen ist wieder das Kreuz Jesu. Das Neue Testament ist in erster Linie daran interessiert, die Göttlichkeit Jesu zu bezeugen. Die menschlichen Bezeichnungen für die Situation des Kreuzes sind dem Ausdruck *Märtyrer* nahe: *geschlachtetes Lamm*, oder die Analogie zum Gottesknecht. Der Ausdruck *Märtyrer* wurde eher für die ersten Christen verwendet. „In der offiziellen Definition ist jemand ein Märtyrer aufgrund seiner Treue zu einer Forderung Jesu; der Märtyrer muss weder den Tod Jesu in der Geschichte noch dessen historische Ursachen nachvollziehen.“²¹⁹ Ausschlaggebend ist in erster Linie „wer *wie* Jesus stirbt [und] wer *für die Sache* Jesu stirbt. [...] Das Wesen des Martyriums besteht in der Nähe zum Tod

²¹⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 359

²¹⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 359

²¹⁷ Theißen/Mertz: Der historische Jesus, 409

²¹⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 362

²¹⁹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 363

Jesu.²²⁰ Die Opfer in Lateinamerika sind in der gleichen Weise getötet worden wie Jesus, weil sie seine Sache, das Reich Gottes, weitergeführt haben. Natürlich sind sie somit keine „Märtyrer *der* Kirche, [sondern] Märtyrer des Reiches Gottes, der Menschlichkeit“²²¹. In den Opfern stoßen wir auf das analogatum princeps des Martyriums. Im Ausgang von Jesus kann das wirkliche Wesen des Martyriums in seiner Letztgültigkeit bezeugt werden. Jesus legte nicht nur, aber vor allem in seinem Handeln, indem sich der wahre Gott vergegenwärtigte, Zeugnis für das Reich Gottes ab. In der johanneischen Tradition wird das Martyrium „als Tod aufgrund der Liebe“²²² verstanden. Auf der theologischen Ebene ist klar, dass die höchste Form des Martyriums „diejenige ist, Liebe, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit in der Geschichte zu praktizieren“²²³. Aber in Lateinamerika werden Menschen nicht ausschließlich aufgrund ihres Glaubensbekenntnisses getötet. Das Verständnis des Martyriums muss neu überdacht werden, indem es „zur ‚älteren‘ Form zurückkehr[t] und das Kreuz Jesu als äußerstes Zeichen für die Liebe eines Gottes begreift, der sich parteilich auf die Seite der Opfer und gegen deren Unterdrücker stellt“²²⁴. In Lateinamerika sterben viele in einem ähnlichen Kontext wie Jesus, aber die Umstände sind andere. Darum ist diese Analogie sehr wichtig. Es gibt erstens viele Märtyrer, die „das Martyrium Jesu nachvollziehen“²²⁵, wie zB O. Romero. Zweitens gibt es Menschen, die sich in Volksorganisationen organisieren und somit immer wieder Gewalt und Tod ausgesetzt sind. Auch da muss das zentrale Kriterium des Martyriums, „dass ihr Tod nämlich ein Tod aufgrund von Liebe ist, der ungerechterweise zugefügt wurde“²²⁶, zur Beurteilung deren Todes herangezogen werden. Die große Zahl der ermordeten Christen, die, auch bewaffnet, aus Liebe für ihr Volk kämpften, muss in der Diskussion um das Martyrium berücksichtigt werden. Drittens gibt es noch die immens große Zahl unschuldig Ermordeter, die nur aufgrund der nackten Tatsache ihrer Armut ermordet wurden. „Sie werden einfach getötet und massakriert. Sie sterben nicht freiwillig, sondern gezwungenermaßen.“²²⁷ Für diese Getöteten gibt es in der Kirche keine Bezeichnung. Um sie als Märtyrer anerkennen zu können, muss die theologische Artikulation geändert werden. Ihr Tod zeigt am deutlichsten die ungeheuren Leiden dieser Welt.

²²⁰ Sobrino: Christologie der Befreiung, 363

²²¹ Sobrino: Christologie der Befreiung, 363

²²² Sobrino: Christologie der Befreiung, 365

²²³ Sobrino: Christologie der Befreiung, 365

²²⁴ Sobrino: Christologie der Befreiung, 365

²²⁵ Sobrino: Christologie der Befreiung, 366

²²⁶ Sobrino: Christologie der Befreiung, 366

²²⁷ Sobrino: Christologie der Befreiung, 367

„Sie sind der leidende Gottesknecht und der gekreuzigte Christus von heute. [Darum können wir sie als *Märtyrervolk* benennen.] Sie vervollständigen in ihrem Fleisch vielfach und grausam das, was am Leiden Christi noch fehlt, und zeigen auf tragische Weise die ganze Dunkelheit des Leidens dieser Welt.“²²⁸

2.3.4 Fazit

J. Sobrino geht in seiner Christologie den chronologischen Weg vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens. Mit dem Ereignis der Auferstehung setzt er sich im zweiten Band seiner Christologie²²⁹ auseinander. J. Sobrino versucht so lange wie möglich, die Glaubensfrage aus dem Blick zu lassen, obwohl ein solches Vorhaben, eine Christologie zu schreiben, natürlich dem Glauben J. Sobrinos entspringt. Analog zu G. Theißen und A. Mertz nimmt J. Sobrino das kontextuelle Jesusbild auf und macht es in Verbindung mit dem lateinamerikanischen Blickwinkel für seine Christologie fruchtbar. Die Glaubensfrage kommt in der Auseinandersetzung mit der Sinnfrage des Todes Jesu neu in Blick. Hier wird die Grenze deutlich, wo die reine Beschäftigung mit dem historischen Jesus endet und der Glaubensschritt für die Christologie tragend wird. Der Leser, die Leserin wird somit am Ende des Lebens Jesu in der Christologie J. Sobrinos mit der Glaubensfrage in einer neuen Tiefe konfrontiert. Hiermit schafft J. Sobrino, im Unterschied zu J. Ratzinger, die Glaubensfrage in seiner Christologie nicht zwingend beantwortet zu wissen, sondern offen zu halten. Analog zu G. Theißen und A. Mertz, zeigt J. Sobrino, dass eine Christologie nicht hinter den biblischen Befund zurückfallen darf, und dass es den historischen Jesus von Nazaret in seinem ursprünglichen jüdischen Kontext ernst nehmen muss. Diese Beschäftigung mit dem historischen Jesus ersetzt nicht den Glaubensschritt und nach der Glaubensfrage bleibt die Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus immer noch relevant. J. Sobrino hält diese Dialektik in seiner Christologie aufrecht.

²²⁸ Sobrino: Christologie der Befreiung, 368

²²⁹ Sobrino: La fe en Jesucristo

*„Das Reich
eint.
Die Kirche entzweit,
wenn sie nicht
eins mit dem Reich ist.*

*Frei in der Neuheit des Geistes,
solidarisch bis in den Tod.“²³⁰*

²³⁰ Casaldáliga: Auf der Suche nach dem Reich Gottes, 232

3. Joseph Ratzinger: Jesus von Nazareth

Die deutsche Ausgabe des Jesusbuches J. Ratzingers²³¹ erschien am ersten April 2007, eineinhalb Monate nach der Notifikation J. Sobrinos.²³² Auffallend ist die zeitliche Nähe gerade deshalb, weil J. Ratzinger im Vorwort darauf hinweist,

„dass dieses Buch in keiner Weise ein lehramtlicher Akt ist, sondern einzig Ausdruck meines persönlichen Suchens ‚nach dem Angesicht des Herrn‘ [und dass er] die Leserinnen und Leser nur um jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt“²³³

bittet und gleichzeitig aber J. Sobrino mit der Notifikation sein persönliches Suchen missbilligt und die nötige Sympathie abspricht. Die Grundoption, die J. Ratzinger in seinem Buch trifft und welche in jedem Teil dominierend ist, ist die positive Bejahung der Frage, ob Jesus der Christus Gottes ist. Aufgrund der persönlichen Glaubensentscheidung J. Ratzingers ist der Christus in allem Tun und Handeln Jesu anwesend und daher kommt der historischen Jesus nicht auf diese Weise in den Blick, wie in den Konzepten von J. Sobrino und G. Theißen und Annette Mertz, die Jesus von Nazaret vorerst in seinem jüdischen Kontext zu fassen versuchen und dadurch die Glaubensfrage offen halten, welche am Ende in einer neue Tiefe wieder in den Blick kommt. Am Beginn und im Zentrum der Christologie J. Ratzingers steht nicht die Frage, sondern die Feststellung, dass Jesus der Christus Gottes ist. J. Ratzinger sieht im *wahren historischen Jesus* den Jesus, der in den Evangelien überliefert ist, weil die Evangelien vom Blickwinkel der Glaubensentscheidung aus ein stimmiges Jesusbild liefern.

²³¹ Auseinandersetzungen zum Buch Ratzingers: Söding: Das Jesusbuch des Papstes, die Antwort der Neutestamentler; Söding: Ein Weg zu Jesus, und dessen Rezension: Petzel: Jesus von Nazaret: Antworten – Diskussionen – Kontroversen, in: concilium 3, 2008; R. Gibellini: Das Jesusbuch des Papstes im Widerstreit der Interpretationen, in: concilium 3, 2008; Hoping: Gemeinschaft mit Christus. Zur Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger, in: communio, 2006;

²³² Fundamentale Äußerungen J. Ratzingers in seiner Funktion als Präfekt der Glaubenskongregation zur Befreiungstheologie siehe: instruction of certain aspects of the “theology of liberation“, 1984

²³³ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 22

3.1 Die Methodik J. Ratzingers

J. Ratzinger geht von der Annahme aus, dass „durch den Menschen Jesus Gott und von Gott her das Bild des rechten Menschen sichtbar“²³⁴ wird. Er räumt weiters der historisch-kritischen Methode ihren berechtigten Platz und Wert ein, weist aber gleichzeitig auf deren Grenzen hin. Die Gefahr liegt darin, dass die Gestalt Jesu immer undeutlicher wird. Die geschichtliche Gestalt Jesu kann nicht durch die historisch-kritische Methode erreicht werden. Es ist für die Erfassung Jesu von elementarer Bedeutung, ihn in seiner Verbundenheit mit dem Vater, welche „die eigentliche Mitte seiner Persönlichkeit ist“²³⁵, zu sehen. Für J. Ratzinger sind die Erkenntnisse der historisch-kritischen Forschung unverzichtbarer Bestandteil der Exegese, aber schöpft den Auftrag der Exegese nicht vollständig aus, denn die Inspiration der Heiligen Schrift durch Gott bleibt ein fundamentaler Ausgangspunkt des Verständnisses der Texte. Tragend sind die Erkenntnisse der kanonischen Exegese der letzten 30 Jahre, wobei von der Gesamtheit und Einheit der Heiligen Schrift ausgegangen wurde. Die Einheit der Heiligen Schrift ist ein theologisches Datum, denn im sich immer wiederholenden Neulesen kann sich das inne liegende Potential der Schrift voll entfalten. Für die Christologie ist ausschlaggebend, dass Jesus Christus der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Schrift ist. Dies wiederum setzt eine Glaubensentscheidung, die allerdings Vernunft in sich trägt, voraus. „Die Schrift ist in und aus dem lebendigen Subjekt des wandernden Gottesvolkes gewachsen und lebt in ihm.“²³⁶ Dieses Gottesvolk steht nicht für sich allein, sondern ist schon immer ein von Gott angesprochenes. J. Ratzinger identifiziert das lebendige Subjekt der Schrift, das Gottesvolk, mit der Kirche und dem eigentlich historischen Jesus begegnet man nur im Jesus der Evangelien, denn nur die Evangelien liefern ein in sich stimmiges und daher ein historisch viel verständlicheres Bild von Jesus. G. Theißen und A. Mertz gehen von einer prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Quellen aus. Sie räumen zwar auch den Evangelien ihre zentrale Bedeutung ein, aber versuchen die anderen Quellen als Korrektive bzw. zur Schärfung der Konturen des Jesusbildes ernst zu nehmen.

Mose hat mit Gott von Angesicht zu Angesicht und wie ein Freund geredet (Ex 33, 11). Somit kann Mose dem Volk zeigen, was der Wille Gottes und dessen Umsetzung ist. Aber im Deuteronomium ist auch eine Verheißung mitgegeben: „Israel darf auf einen neuen Mose hoffen, der noch nicht erschienen ist [... und s]ein Kennzeichen ist die

²³⁴ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 10

²³⁵ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 12

²³⁶ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 19

Unmittelbarkeit zu Gott.“²³⁷ Der Bund den Gott durch Mose mit seinem Volk geschlossen hat, hat seine Grenzen und wird durch einen neuen Bund vollendet werden (vgl. Hebr 9, 11-21). „In Jesus ist die Verheißung des neuen Propheten erfüllt“²³⁸ (Joh 1, 18). J. Ratzinger sieht in Jesu Lehre etwas radikal anderes, die „aus der unmittelbaren Berührung mit dem Vater“²³⁹ kommt und Sohneswort ist. Darum ist „die christologische Dimension, das heißt das Geheimnis des Sohnes als Offenbarer des Vaters, die ‚Christologie‘ [...] in allem Reden und Tun Jesu anwesend“²⁴⁰.

J. Ratzinger gibt dem Leser in seiner Erörterung über seine Herangehensweise keine Rechenschaft. Er anerkennt zwar förmlich, die historisch-kritische Methode mit all ihren Erkenntnissen, relativiert sie aber gleich mit dem Hinweis, dass sie von der kanonischen Exegese überboten wird. Wie das im Detail aussieht, erklärt J. Ratzinger nicht. Im Vergleich dazu geben G. Theißen, A. Mertz und auch J. Sobrino über mehrere Kapitel Rechenschaft über ihre Methodik, die sie ihrem Vorgehen zugrunde legen.

²³⁷ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 29

²³⁸ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 31

²³⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 31

²⁴⁰ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 32

3.2 J. Ratzingers Jesus von Nazareth

Auffallend ist der Titel des Buches J. Ratzingers: *Jesus von Nazareth*. In den folgenden zwei Kapiteln wird sich zeigen, ob nicht eine andere Wahl des Titels für das christologische Werk angemessener gewesen wäre. In diesem Kapitel wird der Bogen von der Grundoption J. Ratzingers, welche er im Taufkapitel trifft, hin zu den zwei Schwerpunkten seiner Christologie, welche in einem dritten Kapitel aufgearbeitet werden, gespannt. Es wird sich zeigen, dass J. Ratzinger, im Gegensatz zu J. Sobrino, die Ausgangsfrage, ob Jesus der Christus Gottes sei, nicht offen hält, sondern von Beginn an beantwortet weiß. Die Grundoption, die J. Ratzinger wählt und die der Verstehensschlüssel seiner Christologie darstellt, ist die im Glaubensakt bejahende Antwort, dass Jesus der Christus Gottes ist und von daher der historische Jesus von Anfang an der Christus des Glaubens ist. Im Unterschied zu G. Theißen und A. Mertz, sowie J. Sobrino nimmt der historische Jesus in seinem ursprünglichen Kontext im Werk J. Ratzingers keine bedeutende Rolle mehr ein.

3.2.1 Die Taufe Jesu

Das erste Kapitel in J. Ratzingers Jesusbuch beschäftigt sich mit der Taufe Jesu durch Johannes dem Täufer. Damit ist das Programm J. Ratzingers, welches sein ganzes Werk durchzieht, grundgelegt; siehe Lk 3, 22b: „Du bist mein geliebter *Sohn*, an dir habe ich Gefallen gefunden“. Dies ist der entscheidende Hinweis und der Verstehensschlüssel J. Ratzingers. Jesus ist schon immer Sohn Gottes und von daher wird ersichtlich, wer der wahre historische Jesus ist. J. Ratzinger blickt in seiner Christologie nicht mehr hinter seine Glaubensentscheidung zurück, um Jesus in seinem Kontext zu sehen. G. Theißen und A. Mertz versuchen anhand der Persönlichkeit des Täufers das Profil Jesu zu schärfen und zeichnen Jesus in Kontinuität mit dem damaligen Judentum. In der Auseinandersetzung mit dem Täufer wird nicht die Kontinuität mit dem Judentum sichtbar, sondern auch die Eigenständigkeit in seiner Verkündigung, durch die er sich vom Täufer unterscheidet.

Die Taufe Jesu durch Johannes den Täufer begründet das öffentliche Wirken Jesu. Lk 1, 5 situiert Johannes den Täufer in die Zeit des Herodes, des Königs von Judäa. Im Hintergrund steht das römische Imperium. In Lk 3, 1f wird der Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu genau zeitlich eingeordnet. Damit soll sichergestellt sein, dass die Taufe ein

konkretes historisches Ereignis war, wobei Jesus einen Antipol zum römischen Kaiser darstellt. Weiters wird mit der römischen Fremdherrschaft gezeigt, dass Israel in einem „Gottesdunkel“²⁴¹ lebt. Das religiöse und politische Leben wurde von einer Reihe verschiedener Hoffnungen und Erwartungen geprägt.

Das Auftreten des Täufers war etwas Neues. Ein wesentlicher Bestandteil der Taufe des Johannes war die Verkündigung des Gerichts Gottes. In Johannes sahen die Menschen einen Propheten, der etwas Großes ankündigte. Zur Taufe gehört außerdem das Bekennen der Sünden. Das Untertauchen symbolisiert das Sterben des sündigen alten Lebens, während das Wasser Reinigung bedeutet und das Auftauchen die Auferstehung als neuer Mensch. Da auch Jesus sich taufen lassen will, stellt sich die Frage nach dem Sündenbekenntnis Jesu. In Joh 3, 15 anerkennt Jesus die Taufe des Johannes

„als Ausdruck für das uneingeschränkte Ja zu Gottes Willen, als gehorsame Aufnahme seines Joches [... und] von Kreuz und Auferstehung her ist die ganze Bedeutung dieses Vorgangs erkennbar geworden. [...] Jesus hatte die Last der Schuld der ganzen Menschheit auf seine Schultern geladen.“²⁴²

Joh 1, 29 spricht vom *Lamm Gottes*. Von Ostern her wurde ersichtlich, dass Jesus als das wirkliche Passalamm erscheinen soll. Da das Blut des Paschalammes für die Befreiung Israels steht, wird nun klar, dass Jesus, „der Sohn, der Knecht wurde – der Hirte, der Lamm geworden ist –, nicht mehr bloß für Israel, sondern für die Befreiung der ‚Welt‘ – für die Menschheit im Ganzen“²⁴³ steht.

Am Schluss der Taufszene erfahren wir, dass Jesus, der in Jes 11, 1f verkündete *wahre Gesalbte* ist. Die Synoptiker berichten, dass Jesus anschließend in die Wüste gegangen ist. J. Ratzinger deutet diese Stelle als den notwendigen Abstieg Jesu in die menschliche Existenz. Notwendig deshalb, weil Jesus die ganze Geschichte durchleiden muss, um sie zu verwandeln. Jesus erweist sich solidarisch mit den Menschen. Dies ist der große Rahmen von der Täufererzählung bis zum Ringen am Ölberg. J. Sobrino, wie auch G. Theißen und A. Mertz versuchen mit der Täufererzählung die Kontinuität Jesu mit den Menschen herauszustreichen. In der Formulierung J. Ratzingers, *Abstieg in die menschliche Existenz*, klingt ein *muss* Jesu mit. In anderen Worten, Jesus musste in die menschliche Existenz absteigen.

²⁴¹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 39

²⁴² Ratzinger: Jesus von Nazareth, 44

²⁴³ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 48

In der ersten Versuchung (Mt 4, 3) wird Jesus aufgefordert einen Beweis für seinen Anspruch zu bringen. Diese erste Versuchung findet ihre Entsprechung in Mt 27, 40, wo Jesus aufgefordert wird, vom Kreuz herabzusteigen. In Lk 4, 3 wird Jesus in der ersten Versuchung aufgefordert Steine in Brot zu verwandeln. J. Ratzinger kritisiert eine Auslegung dieser Stelle, die versucht, das Problem der Welternährung, bzw. das Problem der dritten Welt zum ersten Kriterium für die Erlösung zu machen. Eine Analogie sieht J. Ratzinger in der Erzählung vom letzten Abendmahl, in dem er Dtn 8, 3: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Munde kommt“ (Mt 4,4)²⁴⁴ begründet sieht. Wo Gott sekundär angesehen wird, sind alle anderen Dinge, auch wenn sie in sich noch so gut und ehrenhaft sind, zum Scheitern verurteilt. J. Sobrino geht es natürlich auch um den Primat Gottes. Im Unterschied zu J. Ratzinger klagt er jedoch zu Recht die reale Dimension der Armut ein, da sie in der westlichen Christologie, bzw. in der westlichen Theologie vernachlässigt wurde und wird.

In der zweiten Versuchung wird eine fundamentale Gefährdung des Menschen formuliert. Der Teufel zeigt sich als Kenner der Schrift und tritt als Gelehrter auf. J. Ratzinger verdeutlicht diese zweite Versuchungserzählung mit W. Solowjews „Kurzen Erzählung vom Antichristen“, wo der Antichrist den Ehrendoktor der Theologie erhält und als Alternative zum Glauben die vernünftige Schriftauslegung anbietet. Dem Disput zwischen Jesus und dem Teufel liegt also die Frage nach dem Gottesbild zugrunde. Inhaltlich werden wir hier mit der Frage, wie Gott erkannt wird und der Mensch vor ihm stehen kann, konfrontiert. In der Szene von der Tempelzinne ist Jesus nicht gesprungen und hat Gott versucht, sondern er ist freien Willens hinab gestiegen für uns Menschen. Auffallend ist, dass J. Ratzinger hier die vernünftige Schriftauslegung als Alternative zum Glauben darstellt und dem Antichrist in den Mund legt, obwohl er zu Beginn seines Buches auf den unverzichtbaren Stellenwert des vernünftigen Schriftgebrauchs hinweist.

In der dritten Versuchung bietet der Teufel Jesus alle Reiche der Welt an. Bei dieser Versuchung geht es auch darum, dass das Reich Gottes mit keiner politischen Macht oder Konstellation identisch ist und sein darf. Die Aufgabe der Kirche ist in Folge der Kampf um ihre Freiheit. Die Barabasgeschichte behandelt analog dazu die gleiche Problematik. Die entscheidende Frage gipfelt darin, was Jesus eigentlich gebracht hat. Für J. Ratzinger eindeutig Gott „und damit die Wahrheit über unser Wohin und Woher; den Glauben, die Hoffnung und die Liebe. [...] Gott als das wahre Gut des Menschen“²⁴⁵.

²⁴⁴ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 61-62

²⁴⁵ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 73-74

3.2.2 Jesus und das Reich Gottes

Aufgrund der Vorrangstellung der Christologie bekommt bei J. Ratzinger das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu nicht diesen Stellenwert wie bei J. Sobrino, G. Theißen und A. Mertz. Der Glaubensschritt J. Ratzingers, hinter den er in seiner Christologie nicht mehr zurückgeht, verhindert, dass er das Reich Gottes als das Zentrum der Verkündigung des historischen Jesu erkennen kann. Dies zu akzeptieren, würde bedeuten, Jesus in seinem jüdischen Kontext wahrzunehmen.

Mk 1, 14f liefert uns den wesentlichen Inhalt der Verkündigung Jesu: das Kommen des Reiches Gottes. Der Begriff *gute Nachricht* mit dem das Wort *εὐαγγέλιον* übersetzt werden kann, wird nach J. Ratzinger dem griechischen Wort nicht gerecht. „Das Evangelium ist nicht bloß informative, sondern performative Rede – nicht bloß Mitteilung, sondern Aktion, wirksame Kraft, die heilend und verwandelnd in die Welt eintritt“²⁴⁶. Mit dem Nahesein des Reiches ist eine Markierung in der Zeit erreicht. Vorösterlich bildet für J. Ratzinger die Verkündigung vom Reich Gottes die fundamentale Rolle, während nachösterlich die Christologie deren fundamentalen Platz einnimmt. Der Frage, ob mit dem Kommen der Kirche die Verkündigung des Reiches Gottes zusammengebrochen ist, oder nicht, liegt die Frage zugrunde, ob Jesus nur ein Bote des Reiches oder die Botschaft selbst ist. Nach J. Ratzinger ist eine Tendenz von der vorkonziliarischen Ekklesiozentrik über eine nachkonziliare Christozentrik hin zu einer Theozentrik zu beobachten. Neuerdings gibt es eine Rückbesinnung auf das Reich als Zentrum und Ziel der Geschichte. In all diesen Deutungen ist nach Joseph Ratzinger Gott verschwunden und nur mehr der Mensch am Handeln. „Der Glaube, die Religionen werden finalisiert auf politische Ziele hin.“²⁴⁷

Jesus hat das Reich Gottes verkündet. Das hebräische Wort *malkut* impliziert auch eine Herrschaftsfunktion. Es impliziert also auch die „Regentschaft Gottes über die Welt, die auf neue Weise in der Geschichte Ereignis wird“²⁴⁸. Die Reich Gottesverkündigung Jesu ist theozentrisch, da Jesus damit Gott verkündet und müsste mit „Herrschaft Gottes oder [...] Herrschaft Gottes“²⁴⁹ übersetzt werden. Analogien finden sich im Alten Testament in den Psalmen, wo vom Königtum JHWHs und im Buch Daniel, wo vom Menschensohn die Rede ist. Im *Schéma Israel* und im Akt des Betens allgemein tritt die Herrschaft Gottes in die Welt herein. Die Herrschaft Gottes ist etwas Gegenwärtiges und schreitet zugleich über das Gegenwärtige hinaus. Darin besteht das Neue, indem Jesus das Judentum überschreitet.

²⁴⁶ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 76-77

²⁴⁷ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 84

²⁴⁸ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 85

²⁴⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 85

Jesus spricht von einem Kommen, das zugleich schon angebrochen ist. „Die Realität, die Jesus ‚Reich Gottes, Herrschaft Gottes‘ nennt, ist äußerst komplex, und nur im Annehmen des Ganzen können wir auf seine Botschaft zugehen und uns von ihr führen lassen.“²⁵⁰

Damit wird in einer noch vorläufigen Weise einsichtig, dass Jesus diese Nähe des Reiches selbst ist. „Durch seine Gegenwart und sein Wirken ist Gott als Handelnder ganz neu jetzt und hier in die Geschichte hereingetreten.“²⁵¹ Für Joseph Ratzinger ist es wichtig und fundamental, dass in Jesus immer der Sohn und die Beziehung zum Vater im Hintergrund stehen. Dadurch ist immer von Gott die Rede. Ohne die Ganzheit der Botschaft kann die Verkündigung vom Reich Gottes nicht erfasst werden.

Für J. Ratzinger ist das Reich Gottes durch Jesus Christus fassbar, wobei er dies wiederum nicht näher ausführt. Im Gegensatz dazu bleibt sowohl bei J. Sobrino, wie auch bei G. Theißen und A. Mertz eine letzte Offenheit des Reiches Gottes. Auch Jesus wusste nicht, wie das Reich Gottes aussehen würde, sondern nur, dass es nahe ist. Die Frage nach den Adressaten und deren Bedeutung für die Reich Gottesverkündigung klammert J. Ratzinger völlig aus. Ebenso die Parteilichkeit Gottes und dass diese Parteilichkeit Gottes die gute Nachricht für die Armen dieser Welt ist.

3.2.3 Die neue Thora: Die Bergpredigt

In der Auseinandersetzung mit der Bergpredigt verdichtet J. Ratzinger seine Grundoption, die er im Täuferkapitel eingeführt hat: Jesus ist der geliebte Sohn (Lk 3, 22b). In Jesus Christus erfüllen sich die Verheißungen des Alten Testaments. Besonders wichtig ist J. Ratzinger, dass Jesus der neue Mose und die Bergpredigt die neue Thora ist. In Auseinandersetzung mit Jacob Neusners Buch²⁵² möchte J. Ratzinger die christologische Dimension in der Verkündigung Jesu herausstreichen.

Das Matthäusevangelium stellt in der Bergpredigt Jesus als den neuen Mose vor. In Mt 5, 2 wird Jesus die Vollmacht eines Lehrenden zugesprochen. Darüber hinaus erscheint Jesus als Lehrer der Menschen überhaupt, denn das Wort Jünger grenzt nicht ein, sondern ein jeder kann Jünger Jesu werden. Im Hören und Nachfolgen wird das alte Israel nicht aufgehoben, sondern universal auf alle Völker ausgebreitet. Das Wort *Berg* ist ein Symbol für den neuen Sinai. Das Neue ist, dass sich Gottes Macht in einer Sanftmut und Nähe und gleichzeitig im Hinblick auf das Kreuz auch im Leid offenbart. In Jesus spricht Gott von

²⁵⁰ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 89

²⁵¹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 90

²⁵² Neusner: Ein Rabbi spricht mit Jesus

Mensch zu Mensch. Die Bergpredigt als neue Thora des Moses setzt die innere Gemeinschaft Jesu mit Gott, seine Sohnschaft, voraus. „Die Bergpredigt ist in die Weite der Welt, Gegenwart und Zukunft hinein gerichtet, aber sie verlangt doch Jüngerschaft und kann nur in der Nachfolge Jesu, im Mitgehen mit ihm verstanden und gelebt werden.“²⁵³

Jesus hat den Dekalog nie aufgehoben, sondern aufgenommen und vertieft (Mt 5, 21-48). Seligpreisungen sind Verheißungsworte, Wegweiser und Qualifikationen für die Jünger. Die empirische Situation der Jünger wird zur Verheißung, wenn sie vom Vater her beleuchtet wird. In den Paradoxien geschieht eine Umwertung der Werte von Gott her. Es sind eschatologische Zusagen, die aber in Jesus und in der Gemeinschaft mit ihm schon präsent sind. Bei Paulus sind diese Zusagen die gelebte Erfahrung der Apostel und er erfährt auf diese Weise „den inneren Zusammenhang von Kreuz und Auferstehung“²⁵⁴. Johannes artikuliert diesen Zusammenhang als Erhöhung des Kreuzes. Die Seligpreisungen artikulieren, was Jüngerschaft bedeutet. Es zeigt sich aber auch die christologische Dimension, da die Jünger immer an das Geheimnis Jesu rückgebunden sind. Matthäus berichtet uns eine Art innere Biographie Jesu. In den matthäischen Seligpreisungen erscheint das Geheimnis Christi. So müssen die Seligpreisungen auch für die Kirche ein Maßstab sein.

In Mk 5,8 wird das Herz, als dasjenige Organ vorgestellt, welches den Menschen ermöglicht, Gott zu schauen. Der Verstand allein reicht dafür nicht aus. Es ist vielmehr ein rechtes Zusammenspiel von allen menschlichen Kräften von Nöten. Die Frage steht im Raum, wie das Herz des Menschen rein wird, um zu Gott zu gelangen. Dafür müssen die Seligpreisungen im Kontext der Bibel gelesen werden. Im Psalm 24 ist es unbedingte Voraussetzung nach Gott überhaupt erst zu fragen! Das ist dieselbe Grundhaltung wie in der Seligpreisung der Hungernden und Durstenden nach Gerechtigkeit. Dazu kommt „die Redlichkeit, die Wahrhaftigkeit, die Gerechtigkeit dem Mitmenschen und der Gemeinschaft gegenüber“²⁵⁵. Im Psalm 15 wird der Inhalt des Dekalogs als Einlassbedingungen ins Reich Gottes angeführt. Dabei geht es um keine Offenbarungserkenntnis, sondern im Hintergrund steht wieder das fundamentale Fragen nach Gott. Bei Jesus bekommt das alles eine neue Bedeutung. Er, als Sohn Gottes, sieht Gott. „In Jesus Christus hat Gott sich selbst im Absteigen offenbart [...] Psalm 24 erhält so

²⁵³ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 98

²⁵⁴ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 102

²⁵⁵ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 125

eine neue Bedeutung: Das reine Herz ist das liebende Herz, das sich in die Gemeinschaft des Dienens und des Gehorsams mit Jesus Christus begibt.“²⁵⁶

Bei Lukas folgen auf die Seligpreisungen die Weherufe. Damit ist ein Schema aus Jer 17 und Psalm eins aufgegriffen, welches den rechten Weg und dessen Verfehlungen aufzeigt. Das gleiche Schema findet sich im Gleichnis vom reichen Prasser und dem armen Lazarus. Bei den Weherufen geht es um die Artikulation der Wege, die ins Verderben führen. Sie sind also keine Verdammungen. F. Nietzsche setzt genau da seine Kritik der Moral des Christentums an. Die „Bergpredigt erscheint als eine Religion des Ressentiments“²⁵⁷. Nach den Erfahrungen der totalitären Regime, des Missbrauchs der ökonomischen Macht und des Kapitalismus zeigen die Seligpreisungen die Verfehlungen der Menschen radikal auf. Durch dieses Aufzeigen wollen sie uns aber die Möglichkeit der Umkehr anbieten und aufzeigen. Die eigentliche Sünde des Menschen ist die Hybris, die Selbstverherrlichung des Menschen, der Gott sein will. In der Bergpredigt begegnet uns eine indirekte Christologie und die wahre Moral des Christentums, welche die Liebe ist.

Paulus spricht in Gal 5, 1f von einer neuen Thora, welche der Messias bringen würde. Diese Thora ist neu und ganz anders als erwartet und darum erfüllt sie die Thora des Moses. In der Bergpredigt spricht Jesus zum Volk Israel, aber indem er ihm die neue Thora bringt, öffnet er es für alle Völker. Jesus möchte nicht die Aufhebung der Thora des Moses, Jesus ist die Erfüllung dessen. Das Verhältnis der beiden artikuliert Jesus in Antithesen. Hierbei tritt Jesus mit einer Autorität auf, die sich kein Mensch zumaßen kann und darf. Auf diesen Anspruch reagierte das Volk mit Erschrecken. J. Ratzinger versucht in der Folge den Kern der Verkündigung Jesu im Gespräch mit dem Buch *Ein Rabbi spricht mit Jesus* von Jacob Neusner herauszustreichen.

Die Streitfrage um das Halten des Sabbats kann nur vom historischen Jesus her erörtert werden, ohne in eine willkürliche Interpretation zurückzufallen. J. Neusner sieht über den Ährenstreit hinweg, weil er die darunter liegende, tiefere Problematik aufweist. Es geht im Grunde um die Frage nach dem Menschen und um die rechte Gottesverehrung. In Hos 6, 6 dürfen die Priester im Tempel den Sabbat brechen ohne sich schuldig zu machen. Bei Jesus folgt hier eine Ausweitung der Priester auf ihn und die Jünger. Der Tempel verliert seine Exklusivität als heiliger Ort. Für die Juden bedeutet der Sabbat eine Nachahmung Gottes, der am siebten Tag ruhte (siehe Schöpfungsbericht). Positiv formuliert, heißt das für den gläubigen Juden *Ruhe* halten, die sich auch räumlich ausdrückt. *Ruhen* heißt, sich im Kreise der Familie und im Haus aufhalten. Damit ist der Kern der jüdischen Sozialordnung

²⁵⁶ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 126

²⁵⁷ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 128

angesprochen. *Ruhe* ist das konstitutive Element des Sabbats. Für J. Neusner gehört zu diesem Text (Hos 6, 6) Mt 11, 25. 30, denn auch darin geht es um das Geheimnis Jesu, den Menschensohn. Es geht nicht um einen moralischen, sondern um einen christologischen Text. Das zentrale Thema der Ruhe in Bezug auf den Sabbat hat nun mit Jesus selbst zu tun. „Jesu Lehre vom Sabbat erscheint nun gerade im Zusammenklang dieses Rufes und des Wortes vom Menschensohn als dem Herrn des Sabbats.“²⁵⁸ Jesus nimmt auf dem Berg Platz und bringt die neue Thora. Darin gipfelt die fundamentale Frage Jacob Neusners: „Ist dein Meister Gott?“²⁵⁹ Darin stimmen der Johannesprolog und die Bergpredigt der Synoptiker überein. Jesus ist das Wort Gottes in Person. Der zentrale Punkt des Sabbatstreits ist die Frage nach Jesus Christus und dies hat Konsequenzen für die Stellung des Sabbats im Judentum. Diese Zentrierung auf Jesus zerbricht die Sozialordnung Israels. Das neue Israel ist die Jüngerschaft Jesu. Dadurch konnte sich die Auferstehung Jesu zum Herrentag für die frühen Christen entwickeln. Die Kirche hat in der Folge auch die soziale Funktion des Sabbats neu übernommen.

Obwohl Jesus mit seiner Interpretation im äußeren Rahmen der üblichen Thorainterpretation des Judentums bleibt, existiert darin doch etwas radikal Neues. Jesus beruft seine Anhänger nicht durch die Legitimation auf die Thora, sondern es geht um seine Anhängerschaft selbst. Diese Forderung Jesu kann Jacob Neusner nicht nachkommen, denn was Jesus verlangt, darf für ihn nur Gott allein. Für uns Christen überschneidet sich darin das christologische und das theologische Argument: Jesus ist Sohn Gottes. Diese Sohnschaft eröffnet auch einen neuen Blick auf die Einzelbestimmungen der Thora.

Die Bergpredigt bietet keine mögliche soziale Ordnung. Das Bundesbuch Ex 20, 22-23, 19 beinhaltet ein kasuistisches und ein apodiktisches Recht. Unter dem kasuistischen Recht versteht man Regelungen für das konkrete Leben. Damit ist es eine historische Größe und daher auch Veränderungen ausgesetzt. Es wurde auch schon innerhalb des Alten Testaments weiterentwickelt. Die prophetische Kritik, welche auch das kasuistische Recht traf, ist mit dem apodiktischen Recht verwandt. Das apodiktische Recht beinhaltet jene Normen, die im Namen Gottes ausgesprochen werden und stellen, im wesentlichen Kern, als göttliches Recht, den Maßstab für alle anderen Rechtsformen dar. F. Crüsemann prägte den Begriff *Metanormen* für dieses apodiktische Recht. So gibt es auch innerhalb der Thora verschiedene Ebenen des Rechts. „Die Grundoption der ‚Metanormen‘ ist das

²⁵⁸ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 142

²⁵⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 143

Einstehen für die Armen“²⁶⁰. In der Auslegungstradition der ersten Versuchungserzählung (siehe 3.2.1 Die Taufe Jesu) kritisierte J. Ratzinger, dass die Armut zum ersten Kriterium gemacht wird, obwohl er hier die Grundoption der Metanormen in den Armen begründet sieht. In der Prophetie erhält das Einstehen für die Armen denselben Rang wie das erste Gebot, bis es in der Folge mit diesem verschmilzt.

„Gottes- und Nächstenliebe sind nicht trennbar und Nächstenliebe erfährt hier als Wahrnehmung der direkten Gegenwart Gottes im Armen und Schwachen eine sehr praktische Definition. [... Jesus] nimmt die von den Propheten weiterentwickelte innere Dynamik der Thora selbst auf und gibt ihr als der Erwählte, mit Gott selbst Aug’ in Aug’ stehende Prophet (Dtn 18,15) ihre radikale Gestalt.“²⁶¹

Jesus erfüllt als prophetischer Interpret in den Antithesen der Bergpredigt die Thora.

3.2.4 Das Vaterunser

Das Zentrum der Christologie sieht J. Ratzinger in der Auslegung des Vaterunsers und stellt diese deshalb formell in der Mitte seines Werkes. Auffallend ist aber, dass sich bei der Lektüre zwei andere Schwerpunkte herauskristallisieren: die johanneischen Bilder und die Selbstaussagen Jesu, welche er gegen Ende seines Buches, im achten und zehnten Kapitel herausarbeitet.

In der Bergpredigt wird ein Bild vom *rechten* Menschen entworfen. Die fundamentale Aussage ist, dass der Mensch nur von Gott her zu verstehen ist und mit Gott in einer Beziehung lebt. Gott hat uns in Jesus Christus sein Gesicht gezeigt. Zu einer Beziehung gehört wesentlich das Reden und Hören. Darum ist das Gebet ein wesentlicher Bestandteil unserer Beziehung zu Gott. Allerdings gibt es auch Fehlformen von Gebet, einerseits die zur Schaustellung des Menschen und andererseits das Geplapper. Zum *rechten* Gebet gehören die notwendige Diskretion und die tiefe Verwurzelung der Beziehung zu Gott in unserer Seele. Zur inneren Dimension des Gebets gehört auch immer die dazugehörige Explikation, zB das konkrete Wort, oder der konkrete Gedanke. Damit unser Gebet nicht in reine Subjektivität verfällt, gibt es Gebetsworte, die die ganze Kirche eint. Eine Besonderheit des Gebets, vor allem beim Psalmen- und liturgischen Gebet, ist, dass das

²⁶⁰ Ratzinger: Jesus von Nazaret, 158

²⁶¹ Ratzinger: Jesus von Nazaret, 158-159

Wort immer dem Gedanken vorausgeht. Dabei ist uns Gott zur Hilfe gekommen, indem er uns die Gebetsworte selbst im Vaterunser gelehrt hat. Während Matthäus eine kurze Anleitung zum richtigen Gebet dem Vaterunser vorlagert, situiert Lukas das ganze Leben Jesu in den Kontext des Gebets Jesu. Wichtig für die Auslegung des Vaterunsers ist die Tatsache, dass das Vaterunser das Gebet des Sohnes ist, welches aus dem Gespräch des Sohnes mit dem Vater entstammt. Darum ist es auch ein trinitarisches Gebet, weil wir mit Jesus Christus durch den heiligen Geist zum Vater beten. Daher ist es mit der historisch-kritischen Methode allein nicht zu erschließen. Äußerlich gliedert sich das Vaterunser in eine Anrede, drei Du-Bitten und vier Wir-Bitten. Analog zum Dekalog wird auch dem Vaterunser der Primat Gottes vorgelagert.

In den Reden Jesu erscheint der Vater als das Gute schlechthin, der der Maßstab für uns Menschen ist. In Joh 13, 1 erfüllt Jesus diese Liebe Gottes am Kreuz, indem er seinen Feinden vergibt. Durch Jesus wird das Wesen Gottes offenbar: Gott ist die Liebe. In Mt 7, 9f und Lk 11, 13 wird deutlich, was die Gabe Gottes ist: er selbst. Das eigentliche, worum es im Gebet geht, ist, „dass Gott sich uns schenken will“²⁶². Wir erkennen in und durch Jesus, wer der Vater ist. Das Vaterunser zeigt uns, was der *rechte* Weg für uns Menschen ist. Auch für J. Sobrino verdichtet sich der letzte Sinn im Gebet, aber er sieht Jesus in der *αββά* Anrede nicht völlig im Vater aufgegangen, sondern die absolute Verfügbarkeit Jesu für den Vater. Jesus steht somit in Kontinuität mit uns Menschen, denn auch er suchte im Gebet nach dem Willen Gottes. J. Ratzinger streicht mit seiner Gebetsinterpretation Jesu die Diskontinuität Jesu mit den Menschen heraus, denn im Gebet ist Jesus ganz Eins mit dem Vater.

In der Einzelauslegung des Vaterunsers zeigt sich, was die zentrale Hoffnung unseres Glaubens ist: der Glaube an den Vater. Wenn wir unseren Glauben in Gott verloren haben, sind wir nur mehr ein Produkt der Evolution. In der letzten Vaterunser-Bitte bitten wir, dass uns der Glaube nicht entrissen wird. So schließt sich mit dieser letzten Bitte der Kreis zu den ersten drei Vaterunser-Bitten. „Indem wir um Befreiung von der Macht des Bösen bitten, bitten wir letztlich um Gottes Reich, um unser Einswerden mit seinem Willen, um die Heiligung seines Namens.“²⁶³

²⁶² Ratzinger: Jesus von Nazareth, 170

²⁶³ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 202

3.2.5 Die Jünger Jesu

Analog zum Einssein Jesu mit dem Vater im Gebet, ist auch die Jüngerberufung für J. Ratzinger ein theologales Geschehen. Darum schließt das Kapitel der Jüngerberufung direkt an das Vaterunserkapitel an. Auch hier, wie im Vaterunserkapitel, führt J. Ratzinger die Letztbegründung seiner Argumentation auf das Einsseins Jesu mit dem Vater zurück.

Zu Jesus gehört das Wir, die Menschen, die er durch seine Verkündigung sammelte. Nicht mehr Abstammung ist konstitutiv, sondern die Gemeinschaft mit Jesus. Jesus erwählte auch einen inneren Kern, den Kreis der Zwölf. Der zentrale Text ist Mk 3, 13-19. In Vers 13 ist der *Berg* der Ort der Jüngerberufung. Analog zu Lk 6, 12f können wir schließen, dass die Jüngerberufung ein Gebetsereignis war. Damit bekommt die Berufung einen zutiefst theologischen Sinn. In der Gemeinschaft des Sohnes mit dem Vater beruft Jesus seine Jünger. Jüngerberufung ist also „ein Ereignis der Erwählung“²⁶⁴. In Vers 14 schreibt Lukas, dass Jesus die Zwölf *machte*. Im Alten Testament steht das Wort *machen* für die Auserwählung zum Priesteramt. Da die Zwölf auch beim Namen genannt werden, vereinigt das Neue Testament in der Jüngerberufung die alttestamentarische Tradition der Berufungsereignisse in das Priester- und des Prophetenamtes, während G. Theißen und A. Mertz in der Prophetenberufung nur eine nächste sachliche Analogie sehen. Zugleich ist die Wahl der Zwölf ein Zeichen der Hoffnung. Zwölf ist eine kosmische Zahl und bedeutet, dass die Zwölf „die Stammväter dieses universalen Volkes, das auf die Apostel gegründet ist“²⁶⁵, darstellen. Mit- und Gesandtheit gehören in der Berufung der Jünger zusammen.

Der erste Auftrag ist die Verkündigung des Reiches Gottes. Damit sind die Apostel in erster Linie Evangelisten. Aber sie sind zugleich mit den Mächten der Umwelt konfrontiert, mit denen sie sich auseinandersetzen müssen. Die antike Welt verstand das Christentum auch als eine Befreiung vom antiken Mythenglauben. Die Wucht dieser Befreiung ist bei Paulus zu spüren (1 Kor 8, 4ff). Es ist nur einer Herr und Gott. Die Welt ist damit in ihrer Rationalität entlassen. Wenn Gott verabschiedet wird, muss die Macht des Zufalls, anstelle der schöpferischen und rationalen Vernunft Gottes anerkannt werden. „Die Welt in das Licht der *ratio* stellen [...] ist eine bleibende, zentrale Aufgabe der Boten Jesu Christi.“²⁶⁶ Bei Matthäus ist auch das Heilen eine Aufgabe der Jünger Jesu. Das Reich Gottes ist eine Entmächtigung aller anderen scheinbaren Mächte. Die Heilungswunder Jesu

²⁶⁴ Ratzinger: Jesus von Nazaret, 207

²⁶⁵ Ratzinger: Jesus von Nazaret, 208

²⁶⁶ Ratzinger: Jesus von Nazaret, 211

verweisen auf etwas Größeres, auf das Reich Gottes und den Gott des Reiches. Schließlich impliziert Jüngersein auch noch die prophetische Dimension.

Zu den Jüngern Jesu gehören zwei aus den Kreisen der Zeloten, da das Wort *Iskariot* auch *Sikarier* bedeuten kann und somit auf eine radikale Gruppe der Zeloten verweist. Levi-Matthäus war ein Zöllner und somit mit den aktuellen Machthabern in Kontakt. Die Hauptgruppe dürften Fischer vom See Genezareth gewesen sein. Alle zwölf waren gläubige Juden mit ihren je verschiedenen Erwartungen vom Heil für Israel. Diese Spannweite der Zwölf symbolisiert „die Kirche aller Zeiten und die Schwere ihres Auftrages, diese Menschen zu einigen und zu einigen im Eifer Jesu Christi“²⁶⁷.

Einzig Lukas erwähnt eine zweite Gruppe von Jüngern, die Jesus erwählt hat. In Lk 8, 1-3 wird berichtet, dass Jesus auch von Frauen begleitet wurde. Zum Sondergut des Lukas gehören auch „die ,vorrangige Option für die Armen“²⁶⁸ und die besondere Weise, wie er mit den Juden umgeht. Schließlich bildet das Gebet bei Lukas die Quelle, das Einssein des Sohnes mit dem Vater, allen Handelns Jesu. Hier dürfte „uns Wesentliches von der ursprünglichen Gestalt Jesu aufbewahrt“²⁶⁹ geblieben sein.

Auffallend ist, dass J. Ratzinger das Thema Frauen und die vorrangige Option für die Armen nur stichworthaft anspricht. Darin spiegelt sich die Geringschätzung J. Ratzinger für die Frauenproblematik in der katholischen Kirche und die Befreiungstheologie wieder. J. Sobrino, wie G. Theißen und A. Mertz weisen auf die besondere Stellung der Frauen in der Jesusüberlieferung hin und räumen ihnen ihren berechtigten Platz in ihren Werken ein. Ebenso ist die besondere Hinwendung Jesu zu den von der Gesellschaft Ausgegrenzten und Marginalisierten ein wichtiges Thema, wenn auch mit unterschiedlicher Intention, für J. Sobrino, G. Theißen und A. Mertz.

3.2.6 Die Gleichnisse Jesu

Die Gleichnisse sind der fundamentale Kern der Verkündigung Jesu. In der sprachlichen Eigenart des aramäischen Textes erkennen wir die Eigenart Jesu, wie er lebte und lehrte. Das tiefste Thema der Verkündigung Jesu ist sein eigenes Geheimnis. In diesem Sinne kann von einer „sich realisierende[n] Eschatologie“²⁷⁰ gesprochen werden. In Jesus Christus realisiert sich das Reich Gottes. Das Kreuz ist der hermeneutische Schlüssel für

²⁶⁷ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 216

²⁶⁸ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 218

²⁶⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 219

²⁷⁰ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 226

das Verständnis der Gleichnisse. Für G. Theißen und A. Mertz, sowie J. Sobrino ist es wichtig, die letzte Unverfügbarkeit des Reiches Gottes auch für Jesus herauszustreichen. Jesus Christus als sich realisierendes Reich Gottes setzt den Glaubensschritt voraus, nimmt aber die wahre Menschlichkeit Jesu nicht zur Gänze wahr.

Weil die Gleichnisse etwas vermitteln wollen, erfüllen sie auch eine pädagogische Funktion. Jesus rückt in seinen Gleichnissen etwas dem Blickfeld der Zuhörenden Entfernten näher heran, damit sie es erkennen können. Gleichzeitig wird aber der Zuhörer in eine Dynamik versetzt, dass er sich auf den Weg zu dem Entfernten machen muss. Das Gleichnis erfordert somit die Mitarbeit der Zuhörenden und trifft die Existenz dieser. Jesus zeigt uns in den Gleichnissen schließlich Gott.

„Gleichnisse [sind] im Letzten Ausdruck für die Verborgenheit Gottes in dieser Welt und dafür, dass Gotteserkenntnis immer den ganzen Menschen einfordert[...]. Gotteserkenntnis ist in diesem Sinne nicht ohne das Geschenk der sichtbar werdenden Liebe Gottes möglich; aber auch das Geschenk will angenommen sein. [...] In diesem Sinne ist das Mysterium des Kreuzes von innen her in das Wesen der Gleichnisse eingeschrieben.“²⁷¹

J. Ratzinger legt in seinem Jesusbuch drei Gleichnisse (der barmherzige Samariter, der verlorene Sohn und das Gleichnis vom reichen Prasser und armen Lazarus) aus. Da die Interpretation des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter einen dauernden Konfliktpunkt mit der Befreiungstheologie darstellt, steht dieses Gleichnis paradigmatisch für die Position J. Ratzingers. In diesem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37) geht es um die Grundfrage des Menschen, wer mein Nächster ist. Jesus führt ein Gespräch mit einem Schriftgelehrten, der ihn auf die Probe stellen möchte. Jesus lässt den Schriftgelehrten antworten und der verbindet Dtn 6, 5 mit Lev 19, 18. Diese Antwort steht außer Diskussion. Die eigentliche Frage, wo die Antwort umstritten ist, ist die Frage nach dem Nächsten. Im damaligen Judentum waren Häretiker, Abtrünnige etc. nicht als Nächste zu beachten. Darunter gehörten auch die Samariter, „jemand also, der nicht zur Solidargemeinschaft Israels gehört und in dem Überfallenen nicht seinen ‚Nächsten‘ zu erblicken braucht“²⁷². Aber dem Samariter wird das Herz aufgerissen. Im Text wird das Wort, welches im Hebräischen für Mutterschoß steht, gebraucht. „Es geht nicht mehr darum, welcher andere mir Nächster ist oder nicht. Es geht um mich selbst.“²⁷³ Die Liebe

²⁷¹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 233

²⁷² Ratzinger: Jesus von Nazareth, 236

²⁷³ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 237

durchbricht die politische Ordnung des Tun-Ergehens-Zusammenhang (do-ut-des). Ein Blick in die heutige Zeit zeigt, dass reine materielle Hilfe nicht ausreicht. Sie ist notwendig, aber nicht ausreichend. Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter erscheint eine neue Universalität. Ich werde von innen her dem zum Bruder, der zur Schwester, dem, der ich begegne und der, die meine Hilfe benötigt. Die Kirchenväter legten das Gleichnis christologisch aus. Der Überfallene ist ein Sinnbild für den Adam, den Menschen schlechthin und die Straße von Jericho nach Jerusalem für die Weltgeschichte. In Folge kann der Samariter nur ein Bild für Jesus Christus bedeuten. Gott sieht uns Menschen halbtot in der Geschichte liegen und macht sich in Gestalt Jesu Christi auf, uns zu helfen. „Gott, der Ferne, hat sich in Jesus Christus zum Nächsten gemacht.“²⁷⁴ Die eigentliche Pointe des Gleichnisses ist die Liebe. Jeder Mensch soll sich in den beiden Figuren, dem Daniederliegenden und dem Samariter, wieder finden (vgl. 1 Joh 4, 19).

J. Ratzinger legitimiert mit dieser Gleichnisauslegung indirekt einen Schwerpunkt der Christologie von J. Sobrino (die Befreiung von der konkreten Armut), weil die reale Dimension des Leidens in seinen christologischen Überlegungen nicht berücksichtigt wird. J. Sobrino will nicht die Exklusivität der Problematik der konkreten Armut in der Jesusverkündigung herausstreichen, sondern nur deren berechtigten Platz in der Theologie zuweisen.

3.2.7 Das Petrusbekenntnis und die Verklärungsszene

Als Pendant zu den johanneischen Bildern und den Selbstaussagen Jesu sieht J. Ratzinger das Petrusbekenntnis und die darauf folgende Verklärung Jesu, welche in allen drei synoptischen Evangelien wichtige Markierungen im Leben Jesu darstellen. In der Verklärungsszene wird nach J. Ratzinger das Petrusbekenntnis aufgenommen und dahingehend vertieft, dass sie zum Geheimnis von Tod und Auferstehung Jesu hinführt. Analog zu den johanneischen Bildern und den Selbstaussagen Jesu kann im Petrusbekenntnis und in der Verklärungsszene Jesus als Christus Gottes erkannt und geglaubt werden.

Das Petrusbekenntnis kann nur in der Zusammenschau mit der Leidankündigung und den Nachfolgeworten voll erfasst werden. Ebenso gehören das Petruswort und die doppelte Antwort Jesu zusammen. Die Nachfolgeworte haben Matthäus und Lukas an alle gerichtet. Johannes stellt, indem er diese Worte in den Kontext des Palmsonntags und der

²⁷⁴ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 241

Auseinandersetzung mit den Griechen situiert, den universalen Charakter in den Vordergrund. Matthäus und Markus lokalisieren diese Worte in das Gebiet von Cesarea Philippi. Für Markus und Lukas ist der Weg nach Jerusalem der Ort der Ereignisse. Damit ist klar, dass das Petrusbekenntnis den Beginn des Weges Jesu markiert. Dieses Bekenntnis stellt eine entscheidende Markierung auf dem Weg Jesu dar, weil sie die Menschen aufteilt in solche, welche Jesus nur von außen kennen und in solche, die aufgrund einer Erkenntnis Jesu nachfolgen. Bei Lukas ist das Petrusbekenntnis in ein Gebetsereignis gebunden. Das Paradox (Lk 9, 18) am Beginn der Szene weist darauf hin, dass die Jünger Jesus im Einssein mit dem Vater sehen. Daraus kommt ihr Glaube, auf dem in der Folge die Kirche entstehen kann. Der Auferstandene hat vorösterlich die Zwölf berufen und Petrus einen besonderen Auftrag gegeben. Das Markusevangelium nimmt den Titel *χριστός* von der Frage des Hohepriesters neu auf und erweitert ihn durch den Titel Sohn (Mk 14, 61). Dies entsprach durchaus biblischer Tradition (Ps 2, 7; Ps 110). Lukas verwendet den Titel der Gesalbte Gottes. An dieser Stelle greift Lukas den Titel auf, den Simeon gebrauchte, als er das Kind Jesus sah (Lk 2, 26). Über die Erzählung des Petrusbekenntnisses schließt sich der Bogen bei der Verspottung unter dem Kreuz (Lk 23, 35). Lukas zeichnet von Anfang an Jesus als den Gesalbten. Lukas erzählt weiters die Geschichte vom reichen Fischfang, die Petrus zutiefst erschrecken ließ. In diesem Geschehen hat er die Göttlichkeit Jesu erkannt, welche ihn erschütterte. Dies ist „einer der eindrucklichsten Texte dafür, was geschieht, wenn der Mensch sich plötzlich und unmittelbar der Nähe Gottes ausgesetzt findet.“²⁷⁵ Von da an nennt Petrus Jesus Herr, *κύριος*, was im Alten Testament die Bezeichnung für JHWH ist. In der eucharistischen Rede bei Johannes „verweist Jesus auf die Beziehung zum lebendigen Gott [...] So deutet er sein eigenes Geheimnis, sich selbst, durch seine Hingabe als das lebendige Brot.“²⁷⁶

Ex 24 kann als Verstehensschlüssel für die Verklärungsszene angesehen werden. In diesem Kontext wird sichtbar, dass Mose und die Propheten von Jesus reden. Der Berg gilt als besonderer Ort der Gottesbegegnung. Gleichzeitig sind die Offenbarungsberge, Sinai, Horeb und Morija, immer auch Passionsberge. „Die Verklärung ist ein Gebetsereignis; [...] die innerste Durchdringung seines Seins mit Gott[. ...] In seinem Einssein mit dem Vater ist Jesus selbst Licht vom Licht.“²⁷⁷ In diesem Augenblick ist Jesus in seinem Einssein mit dem Vater sinnlich wahrnehmbar. Im Unterschied zu Mose, der leuchtete, weil er angestrahlt wurde (Ex 34, 29-35), strahlt Jesus von innen her. „Die

²⁷⁵ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 348

²⁷⁶ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 349

²⁷⁷ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 357

Verklärungsszene bekundet den Anbruch der messianischen Zeit²⁷⁸. Von da her bekommt Joh 1, 14 eine tiefere Bedeutung: ‚Und das Wort ist Fleisch geworden und hat unter uns gezeltet‘ (Joh 1,14). Ja, der Herr hat das Zelt seines Leibes unter uns aufgeschlagen und so die messianische Zeit eingeleitet.²⁷⁹ Entscheidend ist, dass in Mk 9, 7 ein Imperativ hinzugefügt wird: *Auf ihn sollt ihr hören!* Jesus ist selbst die neue Thora. Der tiefste Sinn der Szene ist in diesem Wort zusammengefasst. In der Verklärungsszene erfahren die Jünger, dass Jesus die neue Thora ist und sie sehen ‚die ‚Macht‘ (*dynamis*) des in Christus kommenden Reiches. [...] S]o werden sie langsam in die ganze Tiefe des Geheimnisses Jesu eingeführt.²⁸⁰

In all den Ausführungen J. Ratzinger liegt die Betonung auf dem absoluten Einssein des Sohnes mit dem Vater. Kommt bei diesem andauernden Bekräftigen des Einsseins die Unterschiedenheit zu Gott Vater nicht zu kurz?

²⁷⁸ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 363

²⁷⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 363

²⁸⁰ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 365

3.3 Die johanneischen Bilder und die Selbstaussagen Jesu

In den Ausführungen über die großen johanneischen Bilder und die Selbstaussagen Jesu findet J. Ratzingers Grundoption, welche er im Taufkapitel grundgelegt hat, ihren Höhepunkt. Darum werden sie in dieser Arbeit in ein Kapitel gefasst, während sie in J. Ratzingers Buch in zwei Kapiteln (acht und zehn) unterteilt sind, welche nur durch das Kapitel des Petrusbekenntnisses und der Verklärung (neun) getrennt sind. In den johanneischen Bildern (Wasser, Weinstock, Brot und Hirte) und in den Selbstaussagen Jesu (Menschensohn, Sohn Gottes, *Ich bin* – Worte) expliziert J. Ratzinger die Einsheit Jesu mit dem Vater. In anderen Worten wird aufgrund der Glaubensentscheidung J. Ratzingers aus dem Johannesevangelium deutlich, dass der historische Jesus der Christus Gottes ist. Weiters wird die Vorrangstellung des Johannesevangeliums gegenüber den Synoptikern in der Christologie J. Ratzinger sichtbar.

3.3.1 Die johanneischen Bilder: Wasser – Wein und Weinstock – Brot – Hirte

Die Synoptiker zeigen uns das Geheimnis des Einsseins Jesu mit dem Vater, welches auch immer im Menschsein Jesu verborgen bleibt. Johannes zeigt das Gottsein Jesu offensichtlich. Maßgebend für Joseph Ratzingers Ausführungen ist das Buch M. Hengels: *Die johanneische Frage*²⁸¹. M. Hengel arbeitete fünf Kriterien heraus, die zum Johannesevangelium gehören: ‚,der theologische Gestaltungswille des Autors, seine persönliche Erinnerung‘, ‚die kirchliche Tradition[, ...] die geschichtliche Wirklichkeit [... und] der deutende, in die Wahrheit leitende Geist-Paraklet‘²⁸². Erinnern selbst ‚ist nie bloß privates Erinnern, sondern es ist Erinnern in und mit dem Wir der Kirche‘²⁸³. Das Subjekt des Erinnerns ist beim Johannesevangelium immer das Wir der Kirche. In der Tradition der Kirche reicht das Johannesevangelium über die bloß banale Erinnerung historischer Tatsachen hinaus. Das Johannesevangelium gibt an drei Stellen selbst Hinweise auf dieses Verständnis von *Erinnern*: die Erzählung von der Tempelreinigung (Joh 2, 17), der darauf folgenden Ankündigung Jesu von der Zerstörung des Tempels (Joh 2, 22) und im Wort vom Palmsonntag (Joh 12, 14f). In der Auferstehung geht den Jüngern ein Licht auf und sie erkennen in einem vorher nicht verstehbaren Wort oder Tat Jesu die

²⁸¹ Hengel: *Die johanneische Frage*

²⁸² Ratzinger: *Jesus von Nazareth*, 271-272

²⁸³ Ratzinger: *Jesus von Nazareth*, 273

eigentliche Bedeutung. Die Auferstehung ermöglicht den Zusammenhang zwischen Worten der Propheten und dem Schicksal Jesu zu erkennen. So ermöglicht diese Art von Erinnerung ein Erkennen der inneren Seite der Geschehnisse. Dieses Erinnern ist schließlich ein vom Geist geführtes. Der Geist führt somit immer mehr in das *rechte* Verstehen ein (Joh 16, 13). Im Erinnern, als vom Geist geführtem Verstehen, wird ein Weg eröffnet, der am Wort des Evangeliums bleibt und doch gleichzeitig immer neu in die Tiefe der Wahrheit einführt. Das Johannesevangelium ist demnach Erinnern. Die Verheißung des Mose in Dtn 18, 15 erfüllt sich in Jesus Christus (Mk 9, 7). Diese erfüllte Verheißung und die liturgische Verwurzelung der Reden Jesu sind Bedingungen zum Verständnis des Johannesevangeliums.

Ist mit der Identifizierung des Subjekts des Erinnerns mit der Kirche eine bewusste Abgrenzung gewählt? Auch im Folgenden, wo J. Ratzinger im Sakrament des Wassers die Kirche als Stellvertretung der Schöpfung sieht, und im ersten Kapitel über die Methodik, wo J. Ratzinger das Gottesvolk mit der Kirche identifiziert, lässt sich eine solche abgrenzende Tendenz erkennen.

Die Symbolik des *Wassers* durchzieht das ganze Johannesevangelium. Angefangen beim Gespräch mit Nikodemus (Joh 3, 5), wo die Taufe der Eingang in die Gemeinschaft mit Christus ist. Zur Taufe gehören zwei Elemente: göttlicher Geist und Wasser. „Das Wasser steht im Sakrament für die mütterliche Erde, für die heilige Kirche, die die Schöpfung in sich aufnimmt und sie vertritt.“²⁸⁴ Im vierten Kapitel begegnet uns die Symbolik des Wassers in der Geschichte vom Jakobsbrunnen (Joh 4, 14). Jakob gab als Stammvater dem Brunnen Wasser und somit schenkt er Leben. Der Mensch hat aber ein Verlangen über das bloße körperliche Überleben hinaus. Johannes unterscheidet zwischen

„*bios* und *zoé* – das biologische Leben und jenes umfassende Leben, das selbst Quelle und daher dem Stirb und Werde nicht unterworfen ist, das die ganze Schöpfung prägt. [... Wasser ist hier] Symbol des Pneuma, der eigentlichen Lebensmacht“²⁸⁵.

Im fünften Kapitel begegnet uns das Wasser im kranken Mann, denn Jesus aufgrund seiner Vollmacht heilt, im siebten beim Ritus der Wasserspende beim Laubhüttenfest und im neunten Kapitel heilt Jesus einen Blinden. Im 13. Kapitel kehrt die Symbolik des Wassers bei der Fußwaschung (Joh 13, 4f) und in Joh 19, 34, wo Blut und Wasser, als die zwei Sakramente, Taufe und Eucharistie, aus der Seite des gekreuzigten Jesus flossen.

²⁸⁴ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 283

²⁸⁵ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 284

Jesus Christus ist der neue Mose, der Leben spendet (Joh 10, 10). „Der Glaube an Jesus ist die Weise, wie man das lebendige Wasser trinkt, wie man Leben trinkt, das nicht mehr vom Tod bedroht ist.“²⁸⁶ Die ganze Heilige Schrift wurde zur Legitimation des Glaubens an Jesus Christus herangezogen. Von der Geschichte vom wasserspendenden Felsen über die Vision eines neuen Tempels (Ez 47, 1-12; Sach 13, 1; 14, 8) hin zu Offb 22, 1 wird Jesus Christus als dieser neue Tempel gezeichnet und als solcher erkennbar. Das Wort vom Laubhüttenfest „zeigt ihn [Jesus] als den wirklichen Tempel, der nicht aus Stein und nicht von Menschenhand gebaut ist und eben darum, weil er Gottes lebendige Einwohnung in der Welt bedeutet, auch Quell des Lebens für alle Zeiten ist und bleiben wird“²⁸⁷.

Der *Wein* steht in der Mitte in der Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Joh 2, 1-12). Erstens ist die Datierung in Joh 2, 1 von großer Bedeutung: *am dritten Tag*. Diese Zeitangabe ist der hermeneutische Schlüssel. In Ex 19, 16-18 ist am dritten Tag die Theophanie. Weiters klingt die endgültige Theophanie, die Auferstehung Jesu Christi an. Jesus sagt Maria, dass die Stunde noch nicht gekommen sei. Die Stunde bezieht sich auf die Verherrlichung, die in Kreuz und Auferstehung ihren historischen Ort hat. So verstehen wir die Erzählung der Hochzeit von Kana als „Gottes Zeichen [...im] Überfluss“²⁸⁸. Gott verschwendet sich für uns Menschen. Die Hochzeit ist somit Bild für die messianische Stunde. Jesus verwandelt Wasser in Wein. Wasser wird für die rituelle Reinigung benötigt. Es bleibt daher nur Reinigung. In der Verwandlung zum Wein wird die Erfüllung der Reinigung, des Gesetzes sichtbar. Gott geht in Jesus Christus dem menschlichen Mühen entgegen.

In Joh 15 greift Jesus das alte Bild vom *Weinstock* auf und vollendet die alte Vision. Im Lied vom Weinberg in Jes 5, 1-7 ist der Weinstock Bild für die Braut. In Mk 12, 1-12 ist eine Verheißung Jesu erkennbar, die bei Jesaja noch nicht zu sehen ist. Der Herr hält an seinem Weinberg fest. Darauf folgt eine grundlegendere Verheißung, in der Jesus Psalm 118, 22f zitiert: „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden“²⁸⁹. Der getötete Sohn ist nicht das Schlusswort. Das Bild vom Weinstock wird „durch das Bild vom lebendigen Bauwerk Gottes abgelöst“²⁹⁰. Hier berührt der Text des Markus Joh 2, wo von der Tempelzerstörung und –aufbau die Rede ist.

In der Abschiedsrede führt Jesus das Weinstockgleichnis zu seinem tieferen Grund. „Ich bin der wahre Weinstock“ (Joh 15,1)“. Das Fundamentale ist das *Ich bin*. Gott hat sich in

²⁸⁶ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 288

²⁸⁷ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 290

²⁸⁸ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 295

²⁸⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 302

²⁹⁰ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 302

die Erde einpflanzen lassen. Hier klingt das Geheimnis der Inkarnation an. „Im Sohn ist er selbst [Gott] Weinstock geworden, er hat sich für immer und seinsmäßig mit dem Weinstock identifiziert.“²⁹¹ Jesus Christus ist das Ja zu uns Menschen (2 Kor 1, 19f). In dieser Menschwerdung hat Gott sich selbst gebunden. Der Weinstock bedarf aber auch immer der Reinigung und in der Reinigung wird „das Geheimnis von Tod und Auferstehung gegenwärtig“²⁹². „Die Reinigung zielt auf Frucht, so sagt uns der Herr.“²⁹³ Im Zusammenhang mit dem letzten Abendmahl bekommt das Weinstockgleichnis „einen eucharistischen Hintergrund“²⁹⁴. Darin zeigt sich die Frucht, „die Jesus bringt: Seine im Kreuz sich verschenkende Liebe“²⁹⁵. Die Frucht ist die Liebe. Reinigung und Frucht gehören zusammen. Das Wort *bleiben*, μένω kommt in Joh 15, 1-10 zehnmal vor. Dieses *bleiben* ist fundamental und zielt auf die Treue, auf das Durchhalten im Glauben an Jesus Christus. Im Vers sieben kommt das Beten dadurch seine zentrale Bedeutung. „Beten im Namen Jesu ist [... das] Bitten um die wesentliche Gabe, die Jesus in den Abschiedsreden als ‚die Freude‘ kennzeichnet, Lukas aber als den heiligen Geist benennt (11,13).“²⁹⁶ In der johanneischen *Brotvermehrungsgeschichte* Joh 6, 1-15 steht der grundlegende Zusammenhang in der Gegenüberstellung von Mose und Jesus, als der verheißene größere Mose, welchen J. Ratzinger im Kapitel über die neue Thora, die Bergpredigt, einführt (siehe 3.2.3 Die neue Thora: Die Bergpredigt). In Joh 6, 14 steht daher, dass Jesus der wahrhaftige Prophet sei. Die große Gabe, die Mose seinem Volk in der Wüste brachte, war das Manna. Das war für das Volk die Verheißung der Verheißungen, denn sie besiegte die Not, den Hunger. Der zentrale Punkt aber war, dass Mose Gott von Angesicht zu Angesicht sprach. Trotzdem war ein Schatten über dieser Beziehung, denn Mose kann nur den Rücken Gottes sehen (Ex 33, 18. 22f). In Joh 1, 18 wird dieses Gott-Sehen zur Vollendung gebracht. „Nur der, der Gott ist, sieht Gott – Jesus.“²⁹⁷ In der Beziehung Moses zu Gott, kann er den Willen Gottes und den rechten Weg der Menschen dem Volk Israel offenbaren. Die Thora ist „die grundlegende und bleibende Gabe des Mose“²⁹⁸. Das eigentliche Manna, das Israel nährte, ist die Thora. Die Thora offenbart aber nur den Rücken Gottes und darum sagt Jesus in Joh 6, 33: „’Das Brot Gottes ist der, der vom Himmel herabsteigt und der Welt Leben gibt’ [... und in Joh 6,35:]’Ich bin das Brot des

²⁹¹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 303

²⁹² Ratzinger: Jesus von Nazareth, 304

²⁹³ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 305

²⁹⁴ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 305

²⁹⁵ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 306

²⁹⁶ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 307

²⁹⁷ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 310

²⁹⁸ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 311

Lebens; wer zu mir kommt, wird nicht mehr hungern, und wer an mich glaubt, wird nie mehr dürsten' [...] Das Gesetz ist Person geworden.“²⁹⁹ Der Mensch kann nicht durch eigene Leistung zu Gott gelangen, er ist auf das Entgegenkommen Gottes angewiesen. Darum können wir im und durch den Glauben an Jesus Christus in Beziehung zu Gott treten. Das Wort wird Fleisch und so Leben für die Welt (Joh 6, 51). In diesem *für* wird schon das Geheimnis des Kreuzes angedeutet. Hier gehen Inkarnations- und Kreuzestheologie ineinander über und dürfen nicht voneinander getrennt werden. Die Fleischwerdung im Johannesprolog zielt schon auf die Hingabe Jesu am Kreuz. Damit rückt die Eucharistie ins Zentrum christlicher Existenz, weil uns hier Gott das wahre Manna schenkt. In Joh 12, 24, in der Rede vom Weizenkorn, welches sterben muss, um Frucht zu bringen, wird klar, dass wir nur durch das Kreuz hindurch verwandelt werden können. Im Begriff *Brot* ist das Geheimnis des Kreuzes immer schon mitgegeben. So wird auch verständlich, warum

„in den Religionen der Welt das Brot zum Ausgangspunkt der Mythen von Tod und Auferstehung der Gottheiten geworden [ist. ...] Jesus ist kein Mythos, er ist ein Mensch aus Fleisch und Blut, steht ganz real in der Geschichte. [...] Er ist gestorben, und er ist auferstanden.“³⁰⁰

Jesus erzählte das Gleichnis vom verlorenen Schaf, um seinen Gegnern klar zu machen, dass er der von Gott angekündigte wahre *Hirte* sei. „Der Getötete und der Rettende ist Jesus Christus, der Gekreuzigte. [...] Jesus selbst, der am Kreuz Durchbohrte, ist der Quell der Reinigung und Heilung für die ganze Welt.“³⁰¹ Der wahre Hirte zeigt sich darin, dass er durch die Tür (Jesus) eintritt (Joh 10, 7; 10, 1f). In Kapitel 21 wird Petrus in das Amt des Hirten eingewiesen. Zuerst sind die persönliche Anrede beim Namen, welche Petrus in den Dienst ruft und die Frage, ob er Jesus liebe. Die Liebe ist die Tür, die Petrus mit Jesus eins werden lässt. Die Szene schließt mit dem Ruf: *Folge mir* (Joh 21, 19). Somit ist sicher gestellt, dass auch der Hirte Jesus nachfolgen muss. Das wiederum beinhaltet, die Bereitschaft, das Kreuz auf sich zu nehmen und sein Leben für die Schafe zu geben. Joh 10, 10 vollendet die ganze Hirtentradition und bringt sie zu ihrer endgültigen Bedeutung. Erstens bringt Jesus Leben in Fülle (Joh 10, 10) und zweitens durch seine Hingabe am Kreuz Erlösung. Drittens muss der Hirte immer über sich hinaus zur Freiheit des Anderen führen und viertens ist Jesus der Hirte aller Menschen und schafft somit Einheit.

²⁹⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 312

³⁰⁰ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 316

³⁰¹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 320

Der Bild des Hirten wurde früh von der christlichen Gemeinde zu einem prägenden Bild erhoben. Aber sie verstanden das Bild auch von der Schrift her (Ps 23). Sie sahen in Jesus Christus den verheißenen guten Hirten.

„Der menschengewordene Logos ist der wahre ‚Schafräger‘ – der Hirte, der uns nachgeht durch die Dornen und Wüsten unseres Lebens. Von ihm getragen, kommen wir nach Hause. Er hat sein Leben für uns gegeben. Er selbst ist das Leben.“³⁰²

3.3.2 Selbstaussagen Jesu: Menschensohn – Sohn Gottes und Sohn – Ich bin es

Nachösterlich traten drei Titel immer mehr in den Vordergrund: *χριστός* (Messias), *κύριος* (Herr) und Sohn Gottes. *χριστός* war außerhalb des semitischen Raumes nicht verständlich, daher wurde er sehr früh zu einem Eigennamen, Jesus Christus. Der Titel *κύριος* war im Alten Testament eine Umschreibung des Gottesnamen. Damit rückte Jesus in die Seinsgemeinschaft mit Gott hinein. Sohn Gottes verband Jesus mit dem Sein Gottes selbst. Das Konzil prägte den Begriff *wesensgleich* und das „ist ganz wörtlich zu verstehen: Ja, in Gott selbst gibt es ewig den Dialog von Vater und Sohn, die beide im Heiligen Geist wirklich ein und derselbe Gott sind.“³⁰³ In den Evangelien begegnen uns zwei Selbstbezeichnungen Jesu: *Menschensohn* und vor allem im Johannesevangelium *Sohn*. *Messias* hat Jesus nicht auf sich selbst angewandt.

Den Titel *Menschensohn* verwendete Jesus am häufigsten. Im Markusevangelium begegnet er 14-mal im Munde Jesu. Im ganzen Neuen Testament kommt dieser Titel, mit einer Ausnahme, der Vision des Stephanus (Apg 7, 56), nur im Munde Jesu vor. Die Christologie hat nicht auf dem Menschensohntitel aufgebaut. Menschensohn ist eine typische Artikulation Jesu. Als Titel wurde er nicht übernommen. Generell werden die Menschensohnworte in drei Gruppen eingeteilt. In der ersten geht es um den kommenden Menschensohn, als einer von Jesus unterschiedenen Gestalt, in der zweiten um das irdische Wirken des Menschensohnes und in der dritten um die Leidens- und Auferstehungserzählungen. Die jüngere Forschung anerkennt nur zwei Worte aus der ersten Gruppe als authentische Jesusworte an: Lk 12, 8f und Lk17, 24ff. J. Ratzinger fragt kritisch an, dass wegen braver Moralisten niemand ans Kreuz geschlagen wurde, sondern es musste etwas Anstößiges in Jesu Taten und Worten gewesen sein. Ebenso hätte sich die

³⁰² Ratzinger: Jesus von Nazareth, 331

³⁰³ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 369

Gemeinde nicht gebildet, wenn am Anfang nicht etwas Großes gewesen wäre. Das Wort Menschensohn war etwas Neues. Im Hebräischen und Aramäischen bedeutet das Wort zunächst einfach Mensch. In Mk 2, 27 im Wort vom Sabbat zeigt sich aber das Ineinander von der bloßen Bedeutung Mensch und dem Sendungsbewusstsein Jesu. „Der Menschensohn ist Herr über den Sabbat’[, ...] weil er selbst das Urwort Gottes ist – diese Höhe wird hier sichtbar.“³⁰⁴ Als Titel gab es Menschensohn zur Zeit Jesu nicht. In der weltgeschichtlichen Vision im Buch Daniel kommt in Vers 7, 13f einer, wie ein Menschensohn, aber es ist kein Titel.

Die historisch-kritische Forschung anerkennt nur zwei Lukasstellen als authentische Jesusworte und auch nur deshalb, weil der Menschensohn scheinbar ein von Jesus unterschiedener ist. Obwohl im Paralleltext Mk 8, 38 keine direkte Identifizierung vorliegt, ist sie jedoch vom Sprachgebrauch unabweisbar. Auch im Ganzen gesehen ist auch bei Lukas die Identifizierung des Menschensohnes mit Jesus unabdingbar. Im zweiten Text Lk 17, 24ff sind die „Passionsprophetie und Herrlichkeitsankündigung [...] untrennbar ineinander verwoben.“³⁰⁵ Ebenso ist in den Worten, wo Jesus über das irdische Wirken des Menschensohnes spricht, diese Einheit vorausgesetzt. In Mk 1, 22 stellt sich Jesus selber auf die Ebene des Gesetzgebers, nämlich Gott. Auch in der Erzählung von der Vergebung der Sünden (Mk 2, 5) wird klar, dass Jesus Gott ist, weil nur Gott die Vollmacht zur Sündenvergebung hat. „Es ist eben dieser göttliche Anspruch, der zur Passion führt. Insofern sind die Vollmachtsworte Jesu auf sein Leiden hingeordnet.“³⁰⁶ Der innere Mittelpunkt der dritten Gruppe ist Mk 10, 45. Hier wird das Wort vom leidenden Gottesknecht (Jes 53) aufgenommen. „Das Dienen ist die wahre Weise des Herrschens [...] und im Leiden und im Tod wird das Leben des Menschensohnes ganz ‚Proexistenz’“³⁰⁷. Die ältere Exegese hat in der Verschmelzung von der Vision im Danielbuch und den Gottesknechtbildern das eigentlich Neue in Jesu Verkündigung gesehen. Trotz vieler anderer Stellen bleibt Jes 53 der fundamentale Bezugspunkt. Johannes artikuliert dies in seinem Prolog, indem „er schreibt: Jesus ist selbst ‚das Wort’ [und im 2 Kor 1, 20 formuliert Paulus:] ‚Jesus Christus ist das Ja zu allem, was Gott verheißen hat’ [...] Er kommt von Gott her, er ist Gott“.³⁰⁸ Diese Vision des Einsseins Jesu mit Gott prägt das ganze Neue Testament.

³⁰⁴ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 374-375

³⁰⁵ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 380

³⁰⁶ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 381

³⁰⁷ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 381-382

³⁰⁸ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 383

Der Titel *Sohn Gottes* kommt aus der politischen Theologie des alten Orients. Durch das Ritual der Inthronisation wurde der König Sohn Gottes. Nach Ex 4, 22f wurde Israel der Sohn Gottes und so in besonderer Weise zum Erstgeborenen Gottes. In Psalm 2, 7f begegnen wir dem „Ritual der Inthronisierung der Könige von Israel“³⁰⁹. Hier wird erstens das Privileg Israels im König konkretisiert, zweitens die mythische Zeugung durch Gott durch die theologische Erwählung ersetzt und drittens die Herrschaft Israels der Herrschaft andere Völker diametral gegenübersteht. Diese Erfahrung findet ihren tragischen Höhepunkt im Exil 586 v. Chr. So entwickelte sich die Hoffnung auf einen kommenden König. Das frühe Christentum sah diesen König in Jesus Christus Realität werden (Apg 13, 32f). Hier geschieht eine weitere Entwicklung der altorientalischen politischen Theologie. „Jetzt hat Gott seinen König bestellt, dem er in der Tat die Völker als Erbe übereignet.“³¹⁰ Diese Herrschaft hat keine politische Funktion mehr. Der König herrscht vom Holz des Kreuzes auf völlig unerwartete und neue Weise. Die Universalität artikuliert sich in der Gemeinschaft im Glauben. Das Wort *Sohn Gottes* wird so zum „Ausdruck eines besonderen Einsseins mit Gott, das sich in Kreuz und Auferstehung zeigt“³¹¹. Kaiser Augustus wandte die politische Sohn Gottes Theologie auf den Kaiser des römischen Imperiums an, welche im römischen Kaiserkult gipfelte. Das war die Grundlage, warum ein unpolitisches Christentum mit dem Sohn Gottes Begriff des römischen Reiches kollidieren musste.

Vom Wort *Sohn Gottes* muss das Wort *der Sohn* streng differenziert werden. *Der Sohn* kommt im Wesentlichen nur im Munde Jesu vor. Entscheidend ist das Zeugnis des Johannesevangeliums und die messianischen Jubelrufe (Mt 11, 27; Lk 10, 22). Der Sohn erkennt den Vater dadurch, dass zum Erkennen immer auch Gleichheit, ein Prozess der Gleichwerdung und eine Art von innerem Einsseins gehört. „Gott wirklich zu kennen, setzt Gottesgemeinschaft voraus, ja Seinseinheit mit Gott.“³¹² Im Zusammenhang mit Joh 1, 18 wird deutlich, was das *der Sohn* ist: „vollendete Erkenntnisgemeinschaft, die zugleich Seinsgemeinschaft ist. Die Einheit des Erkennens ist nur möglich, weil sie Einheit des Seins ist.“³¹³ In Mt 11, 25. 27 wird das Gleichsein des Sohnes mit dem Vater auf die ganze Weltgeschichte bezogen. Darin ist im Wesentlichen schon die ganze johanneische Sohnestheologie enthalten. Bei Johannes hat das Wort *der Sohn* seinen Ort im Gebet Jesu.

³⁰⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 387

³¹⁰ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 388

³¹¹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 389

³¹² Ratzinger: Jesus von Nazareth, 391

³¹³ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 391

„Es ist der Dialog der Liebe in Gott selbst – der Dialog, der Gott *ist*.“³¹⁴ Paulus sagt uns in Röm 8, 15 und Gal 4, 6, dass wir Christen zu Gott Vater, Abba sagen dürfen. Die Entsprechung *Sohn – abba* lässt uns in das Innere Jesu blicken. Dies ist die Originalität, die Jesus brachte und die ohne Vorgeschichte ist.

In den Evangelien gibt es die Gruppe der *Ich bin* mit oder ohne bildliche Bestimmung. Die wichtigsten dieser Gruppe ohne nähere Bestimmung finden sich im Streitgespräch Joh 7, 37f, welches zu Spaltungen im Volk geführt hatte. Der entscheidende Satz ist Joh 8, 24: „Wenn ihr nicht glaubt, dass ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben“³¹⁵. Die Exegese hat verschiedene Herkünfte des Wortes gesucht, aber der eigentliche Grund ist im Kontext des Lebens Jesu zu finden. Aus dem Alten Testament ist Ex 3, 14, die Szene mit dem brennenden Dornbusch tragend geworden. Mose wird der rätselhaft Name JHWH mitgeteilt, mit der ebenfalls rätselhaften Erklärung: „Ich bin, der ich bin“³¹⁶. Es ist eben Gott und zwar Gott schlechthin und nicht irgendein Gott unter anderen. Wenn Jesus dieses Wort *Ich bin es* auf sich bezieht, nimmt er die ganze Tradition des Alten Testaments in sich auf. Auch hier zeigt sich die Untrennbarkeit und Einsheit des Sohnes mit dem Vater. Jesus ist

„in seinem ganzen Sein nichts als Beziehung zum Vater[. ...] Aus dieser Relationalität heraus ist der Gebrauch der Dornbusch- und Jesajaformel zu verstehen; das ‚Ich bin‘ steht ganz in der Relationalität zwischen Vater und Sohn.“³¹⁷

Diese Relation wird am Kreuz erkennbar. „Es ist die Höhe der Liebe ‚bis ans Ende‘ ([Joh] 13,1); am Kreuz ist Jesus auf der ‚Höhe‘ Gottes, der Liebe ist.“³¹⁸ Das *Ich bin* und das Kreuz sind untrennbar miteinander verbunden. Am Kreuz „zeigt sich Gottes Realität mitten in der Geschichte, für uns.“³¹⁹ Am Ende des Streitgesprächs in Kapitel acht kommt das *Ich bin* noch einmal im Kontext der Abrahamerzählung in den Blick. Jesus weist seine Gegner darauf hin, dass Abraham nicht auf den Vater, sondern auf den Sohn, Jesus, vorausschaut: „Noch ehe Abraham wurde, bin ich“ ([Joh] 8,58)³²⁰. In Mk 6, 50 wird im *Ich bin* Jesu ersichtlich, dass es sich bei dem *Ich bin* um die Gegenwart Gottes handelt. Hier klingt bei Markus das johanneische *Ich bin* an.

³¹⁴ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 395

³¹⁵ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 398

³¹⁶ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 398

³¹⁷ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 400

³¹⁸ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 401

³¹⁹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 401

³²⁰ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 402

In der Gruppe der *Ich bin* Worte mit einer *bildlichen Konkretisierung* gibt es sieben Worte: „Ich bin das Brot des Lebens – das Licht der Welt – die Tür – der gute Hirte – die Auferstehung und das Leben – der Weg und die Wahrheit und das Leben – der wahre Weinstock.“³²¹. All diese Bilder sind Variationen des einen Themas (Joh 10, 10). Es geht um das, was der Mensch zum *wahren* Leben braucht. „Dies Eine [...] ist auch ausgedrückt in der zweiten Vaterunser-Bitte: Dein Reich komme. Das ‚Reich Gottes‘ ist Leben in Fülle“³²². Der Mensch braucht im Letzten nur eines, Gott. Genau das gibt uns Jesus, weil er Gott gibt und er kann es, „weil er selbst eins ist mit Gott“³²³.

Alle drei Worte, *Menschensohn*, *Sohn*, *Ich bin es*, weisen eine tiefe Verwurzelung im Alten Testament auf. Aber ihre volle Bedeutung erlangen sie erst in Jesus. Die Originalität Jesu erscheint in allen drei Worten, denn sie sind nur in seinem Mund möglich. Im Zentrum steht das Wort vom Sohn, mit „dem die Anrede *Abba – Vater* korrespondiert“³²⁴. Das erste Konzil von Nicäa hat dies mit dem Wort *wesensgleich* im Glaubensbekenntnis festgehalten. „Im Bekenntnis von Nicäa sagt die Kirche immer neu mit Petrus zu Jesus: ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes‘ (Mt 16,16).“³²⁵

3.3.3 Fazit

Mit diesem Glaubensbekenntnis von Nicäa schließt J. Ratzinger seine Christologie. Dieser Schluss greift paradigmatisch auf, was im Taufkapitel grundgelegt wird, sich durch das ganze christologische Werk J. Ratzingers durchzieht und in den Ausführungen über die johanneischen Bilder und den Selbstaussagen Jesu gipfelt: *Jesus ist der Christus Gottes*. Mit diesem Bekenntnis beantwortet J. Ratzinger die Ausgangsfrage dieser Arbeit, ob Jesus der Christus Gottes sei. Im Unterschied dazu versuchen sowohl G. Theißen und A. Mertz, als auch J. Sobrino diese Fragestellung bis zum Schluss hin offen zu halten, sodass der Leser, die Leserin am Ende der Lektüre erneut mit dieser Frage konfrontiert ist. Der Leser, die Leserin wird bei G. Theißen, A. Mertz und bei J. Sobrino in seine, ihre Verantwortung genommen, sich persönlich mit der Glaubensfrage auseinanderzusetzen, denn die Beschäftigung mit dem historischen Jesus kann diese nicht ersetzen. Gleichzeitig wird auch ersichtlich, dass die Glaubensentscheidung nicht die Auseinandersetzung mit dem

³²¹ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 404-405

³²² Ratzinger: Jesus von Nazareth, 405

³²³ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 406

³²⁴ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 406

³²⁵ Ratzinger: Jesus von Nazareth, 407

historischen Jesus ersetzen kann. J. Ratzinger konfrontiert in seiner Christologie den Leser, die Leserin nicht mit der Frage ob Jesus der Christus Gottes sei, sondern es wird von vornherein festgestellt, dass Jesus der Christus Gottes ist. Damit wird der Leser, die Leserin aus der Verantwortung genommen, sich am Ende mit der Beschäftigung mit dem historischen Jesus, sich in neuer Tiefe von der Frage nach dem Sohn Gottes betreffen zu lassen. Darum ist der chronologische Weg, den J. Sobrino in seiner Christologie einschlägt, der in sich stimmigere Weg einer Christologie: von dem historischen Jesus von Nazaret hin zum Christus des Glaubens. In diesem Sinne trifft der Titel des Jesusbuches J. Ratzinger, *Jesus von Nazaret* nicht das Thema und den Inhalt des Buches. Besser geeignet wäre der Titel: *Jesus, der Christus Gottes!*

*„Wie lass’ ich dich sein, der du bist,
ohne dich zu entstellen?
Wie nicht, im Glauben an dich, deine Botschaft erhellen
gleich größer, besser als irgendein Christ?*

*Du erntest unsere Zweifel und was wir gewagt,
bezwingst alle Macht, die gegen dich ist.*

*Dein Fleisch, deine Wahrheit, am Kreuze nackt.
Widerspruch und Friede, du bist, der du bist!*

*Jesus von Nazaret, lebendig in Gott,
Bruder und Sohn, in den Händen uns Brot,
Weg und Gefährte bist du uns gern.*

*Du hast unser Leben entwunden dem Tod;
der du kommst, am Meer, mit dem Morgenstern;
die Glut und die Wunden rot.³²⁶*

³²⁶ Casaldáliga: Auf der Suche nach dem Reich Gottes, 309

Conclusio

Am Beginn dieser Arbeit steht die Frage nach dem Christus Gottes. An den drei Konzepten wurde ersichtlich, dass es unumgänglich ist, den historischen Jesus als fundamentalen Teil dieser Totalität in Erinnerung zu rufen. Heute wird in den mannigfaltigen Ausprägungen des Christentums, von kleinen Pfingstbewegungen bis zu verschiedenen politischen Systemen, Jesus Christus als hohle Chiffre für den je eigenen Nutzen verzweckt. Darum ist es umso bedeutsamer, dass gläubige Menschen wie J. Sobrino den historischen Jesus in der Christologie immer wieder neu einklagen und zu Recht darauf hinweisen, dass ohne den historischen Jesus ein jedes Korrektiv für den Christus des Glaubens verloren geht. Jesus Christus ohne Rückbindung an den historischen Jesus bleibt inhaltlich leer und willkürlich. Die Glaubensentscheidung, die in sich Vernunft trägt, wie J. Ratzinger unermüdlich betont, muss in der Christologie den historischen Jesus den berechtigten Platz nicht nur zugestehen, sondern ein fundamentaler Bestandteil der Überlegungen sein.

G. Theißen und A. Mertz arbeiten aufgrund der vorliegenden Quellen ein kontextuelles Jesusbild heraus, das einer jeden Christologie als Fundament dienen muss. Die Arbeit der historisch-kritischen Jesusforschung muss in den Christologien zur Gänze berücksichtigt werden. Es genügt nicht nur auf deren unverzichtbaren Stellenwert hinzuweisen, wie in der Christologie von J. Ratzinger. Eine mögliche Bestimmung eines Profils des historischen Jesus beruht schon auf einer Interpretation der vorliegenden Quellen, aber es erschließt sich eine Tendenz, dass Jesus immer mehr in Kontinuität, als in Diskontinuität zum damaligen Judentum gesehen werden muss. Jesu Existenz ist kein ausschließliches Novum seiner Zeit, sondern wie die Ausführungen von G. Theißen und A. Mertz gezeigt haben, stand Jesus in seinem Handeln und Tun primär in der Tradition seines Kontextes. Aber indem er in Kontinuität mit dem damaligen Judentum stand, erkannten die Jünger etwas in seinem Tun und Handeln, auf dem sich nachösterlich der Glaube an Jesus Christus entwickeln konnte. Dieses Neue stand nicht in Diskontinuität mit der jüdischen Tradition, sondern das Neue, das Jesus brachte, entwickelte sich aus der jüdischen Tradition heraus. Die Kirche hat daher kein Exklusivrecht auf den historischen Jesus. Diese Erkenntnis muss nicht nur in den Christologien neu bedacht werden, sondern auch im jüdisch-christlichen Dialog. Jesus in seinem Kontext gelten zu lassen, ist die legitime Weise, wie mit dem historischen Jesus umgegangen werden kann, ohne ihn für irgendwelche Zwecke zu missbrauchen. Für die Christologie hat dies zur Folge, dass sie nicht irgendein Jesusbild aufnehmen darf, sondern ihre Christologie auf Grundlage des kontextuellen Jesusbildes

entwerfen muss. Dieser historische Jesus, der der Jude Jesus von Nazaret war, muss das Korrektiv eines Christus des Glaubens bleiben. Eine Christologie kann sich vor einer Bemächtigung der Totalität Jesu Christi schützen, wenn sie auf den historischen Jesus rückgebunden bleibt, da dieser historische Jesus nie zur Gänze erschlossen werden kann.

Damit wird auch ersichtlich, dass auch der Glaubensschritt, die Rückbindung an den historischen Jesus nicht ersetzen kann. Eine Gefahr, welche auch der Christologie von J. Ratzinger zugrunde liegt, ist, dass Jesus Christus für machtpolitische Zwecke missbraucht wird. Bei J. Ratzinger kommt dieser Verdacht, in seiner Formulierungen, wo er das Gottesvolk oder das Subjekt des Erinnerns in der Heiligen Schrift mit der Kirche identifiziert. Wenn der historische Jesus der fundamentale Ausgangspunkt einer Christologie wäre, würden sich solche Tendenzen von vornherein sperren. In diesem Fall bildet der historische Jesus das Fundament der Christologie, um vor Missbrauch des Attributes Christus zu bewahren.

Wenn der historische Jesus in seiner Ganzheit gewahrt bleibt, muss auch die Glaubensfrage, ob Jesus der Christus Gottes ist, nicht notwendig mit einer theoretischen Entscheidung, mit Ja oder Nein, beantwortet werden. Analog zu J. Sobrino bricht die Glaubensfrage am Ende des Lebens Jesu, im Tod am Kreuz, in einer neuen Fraglichkeit wieder herein. Ausgangspunkt dieser Arbeit, der auch Ausgangspunkt einer jeden Christologie sein soll, ist die Frage, ob Jesus der Christus Gottes ist, ohne diese notwendig von vornherein beantwortet wissen zu müssen. G. Theißen und A. Mertz, sowie J. Sobrino, differenzieren zunächst zwischen dem historischen und dem transzendentalen Element dieser Totalität, und entscheiden sich für ein chronologisches Vorgehen, vom historischen Jesus zum Christus des Glaubens. Im Unterschied dazu identifiziert J. Ratzinger von Beginn an den historischen Jesus mit dem Christus des Glaubens. Bei J. Sobrino, G. Theißen und A. Mertz wird die Sohnschaft Jesu nicht ausgeschlossen, sondern sie ist genauso Bekenntnis ihres Glauben, aber sie versuchen Jesus von Nazaret zunächst in seinem jüdischen Kontext gelten zu lassen. Die chronologische Vorgehensweise führt von sich aus wieder an den Punkt, wo die Glaubensfrage erneut hereinbricht. Der Glaubende, die Glaubende wird somit in einer neuen Dringlichkeit, in seine, ihre Verantwortung gerufen, sich von der Glaubensfrage immer wieder aufs Neue treffen zu lassen. Damit ist der chronologische Weg der in sich stimmigere Weg.

Die chronologische Vorgehensweise führt erneut zu der Frage nach dem Christus des Glaubens, aber nicht notwendigerweise zum Glauben an Jesus Christus. Der Glaubensschritt kann nicht durch den historischen Jesus ersetzt werden. Darin ist

wiederum ein Jeder, eine Jede in seiner, ihrer Verantwortlichkeit betroffen. Diese Dialektik muss in einer Christologie bestehen bleiben, wenn sie die Frage nach dem Christus Gottes und die Totalität Jesu Christi ernst nehmen will, ohne sich ihrer bemächtigen zu wollen. Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass die Glaubensfrage in zweifacher Weise neu in den Blick kommt. Einerseits stellt sich die Frage am Ende der Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus und andererseits ist das Ereignis der Auferstehung dasjenige Moment, warum die Frage neu aufbricht. Aufgrund der Auferstehung bleibt die Glaubensfrage ein unabschließbarer Prozess, von dem sich der gläubige Mensch immer wieder neu betreffen lassen muss. Im Wahrnehmen der wahren Menschlichkeit Jesu, kann Gott, Gott sein, ohne sich ihn in irgendeiner Weise bemächtigen zu wollen. Die Prämisse dafür ist die Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus. P. Casaldàliga, der diese Diplomarbeit mit seinen Gedichten begleitet, bringt dies in folgendem Gedicht zum Ausdruck:

„Ich mache Verse und Glaube an Gott.

Meine Verse

strömen über von Gott, wie Lungen

voll frischen Atems.

Carlos Drummond de Andrade

macht Verse – hat sie gemacht –

besser als meine,

und glaubte nicht an Gott.

(Gott ist nicht einfach die Schönheit).

Der Che gab sein Leben für das Volk,

doch sah er Gott nicht in den Bergen.

Ich weiß nicht, ob ich leben könnt' mit

den Armen,

fänd' ich nicht Gott in den Lumpen;

wäre nicht Gott wie glühende Kohlen,

die meine Ichsucht langsam verbrennen.

(Gott ist nicht einfach Gerechtigkeit).

Viele, die human sein wollen, hissen ihre Fahnen

und besingen das Leben,

und lassen da Gott beiseite.

Ich kann nur singen in seinem Namen.

(Gott ist nicht einfach die Freude).

*Ich könnte vielleicht den Weg nicht gehen,
wär' da nicht Gott, wie die Morgenröte,
der Nebel und Müdsein zerreißt.*

*Und es gibt Weise, die gehen ohne zögern
gegen das Strahlen Gottes,
und machen Geschichte,
enthüllen Geheimnisse und Fragen.*

(Gott ist nicht einfach die Wahrheit).

*... Wahrheit ohne Argumente,
Gerechtigkeit ohne Handel,
unerwartete Liebe,
Gott ist ganz einfach Gott!³²⁷*

³²⁷ Casaldliga: Auf der Suche nach dem Reich Gottes, 314-315

„Wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn.“³²⁸

³²⁸ Mk 15,39

Bibliographie

Alle Zitate dieser Arbeit wurden im Originallaut übernommen und der neuen Rechtschreibung angepasst.

Norbert **Arntz**, Aparecida – Bischofsversammlung voller Überraschungen, in: Orientierung Nr. 17, 2007, 181-186

Sekretariat der deutschen **Bischofskonferenz** (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalsversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla, in: Stimmen der Weltkirche 8, 1979

Leonardo **Boff**, Jesus Christus der Befreiung, Freiburg-Basel-Wien, 1986

Günther **Bornkamm**, Jesus von Nazareth, Stuttgart-Berlin-Köln, ¹⁵1995

Pedro **Casaldáliga**, Auf der Suche nach dem Reich Gottes, Klagenfurt-Wien, 1989

Pedro **Casaldáliga**, Die „gekreuzigten“ Indios – ein Fall des anonymen, kollektiven Martyriums, in: concilium 19, 1983, 211

Ignacio **Ellacuría** und Jon **Sobrino** (Hgg.), Mysterium liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung, Band 1 und 2, Luzern, 1996

Joachim **Gnilka**, Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg-Basel-Wien, ²2007

Rosino **Gibellini**, Das Jesus-Buch des Papstes im Widerstreit der Interpretationen, in: concilium 3, 2008, 348-354

Gustavo **Gutiérrez**, Theologie der Befreiung, Mainz, ¹⁰1992

Martin **Hengel**, Die johanneische Frage, Tübingen, 1993

Helmut **Hoping**, Gemeinschaft mit Christus. Christologie und Liturgie bei Joseph Ratzinger, in: *communio* 6, 2006, 558-572

Peter **Hünemann**, Moderne Qualitätssicherung? Der Fall Sobrino ist eine Anfrage an die Arbeit der Glaubenskongregation, in: *Herder Korrespondenz* 61, 4/2007, 184-188

Nikolaus **Klein**, Brasilien – eine notwendige Erinnerung, in: *Orientierung* Nr. 6, 2007, 61-63

Nikolaus **Klein**, Der Glaube Jesu von Nazaret, in: *Orientierung* Nr. 7, 2007, 77-81

Jürgen **Moltmann**, Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh, ⁷2002

Jacob **Neusner**, Ein Rabbi spricht mit Jesus, Freiburg-Basel-Wien, 2007

José Antonio **Pagola**, Die neue Frage nach dem historischen Jesus – ein Literaturüberblick, in: *concilium* 3, 2008, 377-379

Paul **Petzel**, „Jesus von Nazareth“: Antworten – Diskussionen – Kontroversen, in: *concilium* 3, 2008, 380-384

Michael **Ramminger**, Spirituality for another world, in: *Orientierung* Nr. 9, 2007, 103-104

Markus **Raschke**, Liebestum der Kirche und Einsatz für Gerechtigkeit? Die (un)politische Seite der Barmherzigkeit von Jon Sobrino und Benedikt XVI. (*Erster Teil*), in: *Orientierung* Nr. 6, 2008, 63-66

Markus **Raschke**, Liebestum der Kirche und Einsatz für Gerechtigkeit? Die (un)politische Seite der Barmherzigkeit von Jon Sobrino und Benedikt XVI. (*Zweiter Teil*) , in: *Orientierung* Nr. 7, 2008, 75-77

Joseph **Ratzinger**/Benedikt XVI, Jesus von Nazareth, Freiburg-Basel-Wien, 2007

Bernard **Sesboüé**, Jesus Christus aus der Sicht der Opfer. Zur Christologie von Jon Sobrino, in: Stimmen der Zeit 4, 2007, 240-254

Jon **Sobrino**, Christologie der Befreiung. Band 1, Mainz, 1998

Jon **Sobrino**, Christologie der Befreiung. Band 1, ²2008 (Neuerscheinung)

Jon **Sobrino**, Der Glaube an Jesus Christus, 2008 (Neuerscheinung)

Jon **Sobrino**, Jesus und das Reich Gottes. Mitleiden, Gerechtigkeit, Mahlgemeinschaft, in: concilium 3, 2008, 312-322

Jon **Sobrino**, La fe en jesucristo. ensayo desde las víctimas, Madrid, 1999

Thomas **Söding** (Hg.), Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler, Freiburg-Basel-Wien, 2007

Thomas **Söding** (Hg.), Ein Weg zu Jesus. Schlüssel zu einem tieferen Verständnis des Papstbuches, Freiburg-Basel-Wien, 2007

Gerd **Theißen** und Annette **Mertz**, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen, ³2001

José Maria **Vigil** (organizer), Getting the poor down from the cross. Christology of liberation, in: International Theological Commission of the EATWOT. Ecumenical Association of Third World Theologians (ASETT, Asociación Ecuémica de Teólogos/as del Tercer Mundo), First English Digital Edition (version 1.0), 2007

Websites und links

Weiterführende Artikel und Stellungnahmen zur Notifikation von J. Sobrino:

<http://www.muenster.de/~angergun/sobrinoverurteilung.html>, (12.10.2008)

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI, instruction on certain aspects of the “theology of liberation”, 1984, in:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840806_theology-liberation_en.html (12.10.2008)

Abkürzungen

Im Allgemeinen werden für die biblischen Schriften und sonstigen Quellen die Abkürzungen des Exegetischen Wörterbuches zum Neuen Testament verwendet. Alle anderen in dieser Arbeit verwendeten Abkürzungen, welche im Folgenden in alphabetischer Reihenfolge angegeben werden, sowie Hervorhebungen jeglicher Art gehen auf den Autor selbst zurück.

bzw.	beziehungsweise
d. h.	das heißt
n. Chr.	nach Christus
Nr.	Nummer
u. a.	und andere
v. Chr.	vor Christus
Vat. II	Zweite Vatikanische Konzil
vgl.	vergleiche
zB	zum Beispiel

Abstract

Am Anfang und im Zentrum dieser Diplomarbeit steht die Frage, ob Jesus der Christus Gottes ist. Anhand von drei Werken wird ein beispielhafter Einblick in die Vielfalt von möglichen Konzepten in diese Fragestellung gegeben. Das Werk von G. Theißen und A. Mertz, *Der historische Jesus, ein Lehrbuch* gibt einen Überblick über die neutestamentarische Forschungslage. Der erste Band der *Christologie der Befreiung* von J. Sobrino zeigt einen Befreiungstheologen, der in seiner Christologie versucht, das kontextuelle Jesubild, welches G. Theißen und A. Mertz aufgrund der Quellenlage entwerfen, ernst zu nehmen, und nicht vorschnell von der Glaubensentscheidung her, die Frage nach dem Christus Gottes beantwortet wissen zu müssen. Dem wird mit dem Buch *Jesus von Nazareth* von J. Ratzinger ein Konzept gegenübergestellt, in dem die Frage nach dem Christus Gottes schon beantwortet scheint. Aufbauend auf dem Lehrbuch von G. Theißen und A. Mertz werden zwei Autoren gegenübergestellt, die paradigmatische für je ihre Position stehen. Einerseits J. Sobrino, einen Befreiungstheologen und einen Verfechter einer Christologie von *unten* und andererseits J. Ratzinger, einen Vertreter des römischen Lehramtes und einer Christologie von *oben*. Ein weiterer Grund für diese Auswahl ist die zeitliche Nähe dieser drei Werke, welche 1996 (Theißen/Mertz), 1998 (Sobrino) und 2007 (Ratzinger) erschienen sind.

Die Diplomarbeit möchte zeigen, dass es unumgänglich ist, den Weg über den historischen Jesus zu gehen, um sich der Frage nach dem Christus Gottes zu nähern, ohne diese vorschnell beantwortet zu wissen. Die chronologische Vorgehensweise, welche sich in den Ausführungen von J. Sobrino, sowie von G. Theißen und A. Mertz, als die in sich stimmigere erweist, führt erneut zu der Frage nach dem Christus des Glaubens, aber nicht notwendigerweise zum Glauben an Jesus Christus. Es wird sich am Ende zeigen, dass diese Frage mit einer theoretischen Entscheidung, mit Ja oder Nein, nicht beantwortet werden kann, sondern in einer neuen Fraglichkeit am Ende des Lebens Jesu, im Tod am Kreuz, hereinbricht, und den Menschen in einer neuen Tiefe vor die Glaubensentscheidung stellt. Umgekehrt kann von der Glaubensentscheidung her, der historische Jesus nicht *ad acta* gelegt werden, denn der historische Jesus bleibt ein unumgängliches Korrektiv des Christus des Glaubens. Ohne dieses Korrektiv bleibt der Christus des Glaubens inhaltlich leer und schlussendlich willkürlich gewählt. Diese Dialektik muss in einer Christologie bestehen bleiben, wenn sie die Frage nach dem Christus Gottes und die Totalität Jesu Christi ernst nehmen will.

Die Frage nach dem Christus Gottes kommt auf zweifache Weise in den Blick. Einerseits stellt sich die Frage in einer neuen Dimension am Ende der Auseinandersetzung mit dem historischen Jesus und andererseits ist das Ereignis der Auferstehung dasjenige Moment, warum diese Frage hereinbricht. Durch die Auferstehung ist grundgelegt, dass es sich bei dieser Frage um einen unabschließbaren Prozess handelt, dem sich jeder gläubige Mensch immer aufs Neue stellen muss.

Johannes BITZINGER
Grillparzerstrasse 6/4
2500 Baden



Lebenslauf

Persönliche Daten

geboren am 04. 12. 1981 in Steyr
Eltern Karl Bitzinger, Pensionist
Franziska Bitzinger, Pensionistin
Geschwister Karl, Gabriele, Christoph

Ausbildungsdaten

1987-1991 Volksschulbesuch in St. Valentin
1991-1995 Bundesgymnasium in Steyr
1993-1997 Aufnahme an der Anton Bruckner Privatuniversität Linz in den Vorbereitungslehrgang Violine
1997-2002 Studium: Konzertfach Violine
1995-2001 Oberstufenrealgymnasium für Studierende der Musik in Linz
2001/06/21 Matura

2001-2002 Präsenzdienst bei der Gardemusik in Wien
01. 10. 2002 Inskription an der Universität Wien, Studienrichtung Musikwissenschaft
01. 10. 2003 Inskription an der Universität Wien, Studienrichtung Katholische Religionspädagogik
2003-2005 Studium: Konzertfach Barockvioline und Alte Musik am Konservatorium Wien, Privatuniversität
01. 03. 2005 Inskription an der Universität Wien, Studienrichtung Fachtheologie

Beruflicher Werdegang

2002 Erster Violinist und Bühnenmusiker bei den Operettenfestspielen Bad Ischl
Seit 2003 Erster Violinist im Kurorchster Bad Hall

Seit 2004 **Kirchlich – bestellter Religionslehrer in der Erzdiözese Wien**

2004-2005 Berufsschule für Verwaltungsberufe
2004-2005 Sonderpädagogisches Zentrum
2005-2006 private Berufsschule für Versicherungsberufe
Seit 2006- Landwirtschaftliche Fachschule für Pferdewirtschaft Tullnerbach
2007-2008 Bundesrealgymnasium Gänserndorf