

Joachim Ringleben: *Jesus. Ein Versuch zu begreifen.* Verlag Mohr Siebeck. Tübingen 2008. 660 Seiten.

Im Vorwort zum 2. Band seines Jesusbuches schreibt Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger: „Eine Freude ist es für mich auch, dass das Buch inzwischen sozusagen einen ökumenischen Bruder bekommen hat in dem umfänglichen Werk *Jesus* (2008) des evangelischen Theologen Joachim Ringleben“. Der Papst geht aber weit über eine Höflichkeitsfloskel hinaus und deutet ein differenziertes Urteil an. Auf der einen Seite vermutet er eine konfessionelle Differenz: „Wer die beiden Bücher liest, wird einerseits den großen Unterschied der Denkformen und der prägenden theologischen Ansätze sehen, in denen sich die unterschiedliche konfessionelle Herkunft der beiden Autoren konkret ausdrückt.“ Auf der anderen Seite erkennt er aber eine grundlegende Gemeinsamkeit: „Aber zugleich erscheint die tiefe Einheit im wesentlichen Verständnis der Person Jesu und seiner Botschaft. In unterschiedlichen theologischen Ansätzen wirkt der gleiche Glaube, findet Begegnung mit demselben Herr Jesus statt“. Er schließt mit dem Wunsch: „Ich hoffe, dass beide Bücher in ihrer Unterschiedlichkeit und in ihren wesentlichen Gemeinsamkeiten ein ökumenisches Zeugnis sein können, das in dieser Stunde auf seine Weise dem grundlegenden gemeinsamen Auftrag der Christen dient“ (Jesus von Nazareth II, Freiburg - Basel - Wien 2011, 10).

Joachim Ringleben (Göttingen) hat in einer Antwort nicht nur die Feststellung essentieller Gemeinsamkeiten bestätigt, sondern auch die Vermutung einer konfessionellen Differenz aufgegriffen und „Lutherische Anfragen an Joseph Ratzingers Darstellung der Passion Jesu“ gerichtet (in Th. Söding [Hg.], *Tod und Auferstehung Jesu. Theologische Antworten auf das Buch des Papstes* [Theologie kontrovers], Freiburg - Basel - Wien 2011, 127–142), konzentriert auf das Gethsemane-Gebet, die Einsetzungsworte und den Kreuzesruf. Beim Gethsemane-Gebet fragt er zurück, ob Ratzinger nicht zu schnell die Ergebung betont, beim Letzten Abendmahl, ob hier wirklich von der „Stiftung“ eines Kultes die Rede sein kann, beim Kreuzesruf, ob der Schrei der Gottverlassenheit nach Mk 15,34 nicht durch den Rekurs auf Lukas und Johannes in den Hintergrund gedrängt wird. Als typisch lutherisch mag die Kreuzestheologie gelten, als typisch protestantisch die Reserve gegenüber dem Kultischen. Doch sind mit diesen Hinweisen weder die Unterschiede noch die Gemeinsamkeiten ausgelotet, sondern nur erste Gründe genannt, eine genauere Betrachtung anzustellen.

Da die Papstbücher bereits ein starkes Echo ausgelöst haben (Th. Söding [Hg.], *Das Jesusbuch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg - Basel - Wien 2007; Jan-Heiner Tück [Hg.], *Annäherungen an Jesus, Ostfildern 2007*; ders. [Hg.], *Passion aus Liebe, Ostfildern 2011*), soll hier vor allem das Buch von Ringleben analysiert werden, allerdings mehr unter einigen wenigen grundsätzlichen Gesichtspunkten, die sich im Vergleich hervorheben, denn in detaillierter

Auseinandersetzung mit den reichen Einzelexegesen, die sich an jeder Stelle als konsequente Durchführung eines hermeneutisch und christologisch ambitionierten Projektes erkennen lassen und eine genaue, differenzierte, konstruktive Kritik verdienen, die hier jedoch nicht zu leisten ist.

1. Systematische Exegese

Üblicherweise schreiben Systematiker nicht Jesusbücher, sondern Christologien. Die Gattung des Jesusbuches ist ein Kind der Aufklärung. Der Durchbruch des historischen Denkens im 19. Jh. hat auch zu einer weitgehenden Arbeitsteilung geführt: Für den historischen Jesus ist die Exegese zuständig, die Systematiker konzentrieren sich aufs Dogma. Auf diese Weise wird zementiert, was der Verdacht der liberalen Theologie war und ist: dass es einen tiefen Gegensatz zwischen der wahren Geschichte des irdischen Jesus und der ideologischen Aufladung seiner Gestalt im Horizont des Osterglaubens gibt, die zur Vergottung des Menschen Jesus führe.

Von Seiten der systematischen Theologie wird diese Strategie aber seit dem Aufkommen der Dialektischen Theologie immer wieder einmal unterlaufen, weil theologische Gründe für die Notwendigkeit historischer Forschung einleuchten, wenn erstens die Geschichte des Lebens und Sterbens Jesu christologisch wesentlich ist und zweitens die Notwendigkeit rationaler Verantwortung des Glaubens in der Neuzeit die Integration geschichts- und literaturwissenschaftlicher Methoden auf der Höhe der wissenschaftlichen Diskussion in die Christologie verlangt. Diese Subversion kann unterschiedlich angelegt sein. Bei Karl Barth gibt es – ähnlich wie in den katholischen Werken von Romano Guardini (*Der Herr* [1937], Mainz 1997) und später Hans Urs von Balthasar – eine starke Methodenkritik der historisch-kritischen Exegese, freilich auch dann den Gegeneinwand, der Stachel der historischen Kritik werde gezogen. In der Regel arbeiten evangelische und katholische Dogmatiker heute aber so, dass sie die Ergebnisse der exegetischen Jesusforschung registrieren und arrondieren oder konzentrieren, um dann entweder in eine theologiegeschichtliche Entfaltung zu gehen (Walter Kasper, *Jesus der Christus* [1974], Freiburg - Basel - Wien 2007) oder aber die Lehrgehalte der Tradition unter dem Aspekt der Glaubwürdigkeit am gesicherten Kern des ursprünglichen Befundes zu messen (Otto Hermann Pesch, *Katholische Dogmatik I–II*, Ostfildern 2007.2009). Das schafft eine gute Voraussetzung für biblisch-theologische Dialoge, kann aber nicht übersehen lassen, dass die historisch-kritische Methode erhebliche philosophische, theologische und weltanschauliche Prämissen hat, die alles andere als selbstverständlich sind, sondern gerade einer systematischen Kritik unterzogen werden müssen.

Unter dieser Rücksicht ist bemerkenswert, dass Ratzinger wie Ringleben einen anderen Weg einschlagen, nämlich den, als Systematiker selbst Exegese zu treiben. Damit machen sich beide angreifbar, weil sie mit eigenen Beiträgen auf genuin bibelwissenschaftlichem Gebiet arbeiten. Aber sie nehmen in bestimmter Hinsicht die Chance wahr, die humanistische Losung *ad fontes* unter den Bedingungen des 21. Jh. zu realisieren, sie vollziehen das Ende des Historismus nach,

indem sie sich von der Illusion verabschieden, in einer dogmenfreien Zone Jesus geschichtlich verobjektivieren zu können. Sie greifen innovativ die Einsichten der Formgeschichte in die Gestaltungskraft der Evangelisten auf. Damit sind beide Bücher subtile Apologien des Kanons, der mit den Evangelien eine theologisch ambitionierte, christologisch aufgeladene, aber geschichtliche geerdete Form des Jesusgedächtnisses festgeschrieben und für je neue Interpretationen geöffnet hat. Diese Orientierung ist nicht mit einem *canonical approach* zu identifizieren, auch wenn der Papst große Sympathien erkennen lässt (Jesus I 17ff.), hebt sich aber deutlich von einigen amerikanischen Versuchen ab, durch eine Kombination von exzessiver Literarkritik und gezielter Bevorzugung apokrypher Traditionen das alte Spiel neu zu beginnen, der wahre Jesus sei ganz anders als der kirchliche Christus. Desto wichtiger ist dann aber die Frage, welcher hermeneutische Status der Orientierung an den Evangelien zuerkannt wird.

Hier zeigen sich klare Unterschiede. Joseph Ratzinger setzt auf alle vier Evangelien und erkennt zwar de facto einen Primat der Synoptiker an, engagiert sich aber stark, auch die johanneische Perspektive zu integrieren, weil sie die Einheit Jesu mit dem Vater, an der ihm alles liegt, besonders deutlich erkennen lässt. Ringleben hingegen übernimmt eine wesentliche Einsicht der historisch-kritischen Exegese, die Markuspriorität, und gestaltet sein Jesusbuch als theologische Auslegung des ältesten Evangeliums, während er die synoptischen Parallelen von Fall zu Fall bezieht und Johannes nur streift. Durch die Orientierung an der Evangelienform stellt sich von vornherein die Frage nach der Einheit des Weges Jesu in seiner Lehre und seiner Passion. Dadurch wird die theologische Intensität der Deutung nicht geringer, aber die Präzision der Exegese höher. Konfessionsspezifisch ist diese Differenz gewiss nicht. Ringleben lässt sich allerdings auf die johanneische Frage kaum ein, sondern setzt den (bröckelnden) *common sense* der Exegese voraus, während Ratzinger zwar durch eine einleitungswissenschaftliche Diskussion, die auf die Historizität des Lieblingsjüngers zielt, die Möglichkeit einer johanneischen Option offenhalten will, aber die spezifische Perspektivität der Evangelien kaum als solche identifiziert und mit der jeweiligen Darstellung Jesu verbindet.

Der zweite große Unterschied in der Methodik besteht im Verhältnis von Schrift und Tradition. Ratzinger liest die Evangelien im Licht der Tradition – weil er zu dem Urteil gelangt ist, dass die Kirchenväter, indem sie Jesus mit Gott in die denkbar engste Verbindung bringen und die Kirchen als Interpretationsgemeinschaft geltend machen, die Bibel zu ihrem theologischen Recht bringen, indem sie das Neue Testament als Zeugnis des Evangeliums und das Alte Testament als Heilige Schrift lesbar machen. Ringleben hingegen sucht mit großer Ausdauer das Gespräch mit der heutigen Forschung, der exegetischen wie der systematischen, um durch diskursive Kritik der Wahrheit die Ehre zu geben und die Schrifttexte in ihrer Bedeutung tiefer ausleuchten zu können, während die Zeugnisse der Kirchenväter und der Exegeten vergangener Generationen nur *en passant* herangezogen und meist problematisiert werden. Das ist, obwohl klassische Themen der Kontroverstheologie berührt werden, gleichwohl weniger eine

konfessionelle denn eine stilistische Differenz zwischen einem Forscher, der Universitätsgelehrter durch und durch ist, und einem Kirchenmann, der sich seinen akademischen Eros bewahrt hat. Beide Vorgehensweisen setzen viel auf die Fähigkeit der Vernunft, den Glauben zu erhellen (und verachten deshalb das Stauen nicht); aber während Ratzinger gegenüber der Reichweite moderner Vernunftkonzepte, die er im Verdacht des sublimen Positivismus hat, skeptisch ist und deshalb andere, metaphysisch orientierte Rationalitätskonzepte erschließt, setzt Ringleben viel auf die Fähigkeit, dass die über sich selbst aufgeklärte Aufklärung und die um ihre Geschichtlichkeit nicht verlegene historische Vernunft der Moderne die Wahrheit des Evangeliums erhellen kann.

2. Konzentrierte Theologie

Seinem Jesusbuch stellt Ringleben ein knappes Vorwort voran, das präzise sein Vorhaben beschreibt: Geleitet von einer Dostojewski-Interpretation Theunissens erklärt er, man müsse versuchen, „das Göttliche an Jesu Menschsein von Gott her zu begreifen“ und „von Jesus her – in einer Theologie des Gottessohnes – auch Gott neu“ zu denken, „als den *Gott des Sohnes*“ (Jesus VII). In der Einführung wird erläutert, was in diesem Feld „begreifen“ heißt: nicht einfühlen, nicht einfach einordnen, sondern Jesus, diesen einen Menschen, als ihn selbst zu sehen, „die innere Einheit seiner Person“ (Jesus 4). Das, so die These, geht nur von Gott her. Es müsse die Frage beantwortet werden, „wie Jesu Wort und Geschichte in der Tiefe mit Gott zusammenhängen, was sie in der Sache (bzw. für uns) über Gott selber ... aussagen und was dies für Gott bedeutet“ (Jesus 4).

Fragt man nach, warum das der Fall sein soll, stößt man bei Ringleben auf negative Abgrenzungen: nicht aufgrund einer psychologischen Einfühlung oder kulturellen Plausibilität, sondern aufgrund dessen, dass „in Jesu eigenem Blick (und Selbstverständnis)“ diese Fragen wesentlich gewesen seien (Jesus 4). Fragt man aber nach, woher man das wissen kann, lautet die Antwort: weil dies der Eindruck ist, den die Evangelien, geschrieben von Gläubigen für Gläubige, erwecken, und weil diese Bilder, der Erinnerung an Jesus und der Überlieferung in der frühen Kirche verdankt, auf so verschiedenen Wegen auf so unterschiedliche Weise zum Ausdruck kommen, dass die Erklärung, sie spiegelten wider, was Jesus selbst wichtig war, die historisch plausibelste ist. Dann aber stellen sich zwei weiterführende Fragen.

Die eine Rückfrage: Gerade wenn es gilt, Jesus theologisch zu begreifen, kann die Schrift nicht allein, sondern nur im Rahmen des Gottesvolkes und als Medium des Gotteswortes gesehen werden, weil Jesus selbst seine Gottesrede in Israel geführt und mit ihr die Gemeinschaft der Nachfolge seiner Jünger angestoßen hat; das muss dann aber zu einem Kriterium der Interpretation werden: sowohl in der Zeichnung Jesu selbst, der nicht isoliert, sondern in seiner Bindung an das Gottesvolk und seiner Zuwendung zu seinen Jüngern zu begreifen ist, als auch in der Exegese, die sich in die früheste Geschichte der Jesustradition einzuschreiben hat,

aber auch die spätere Interpretationsgeschichte nicht zu verachten braucht, sondern zu vermitteln versuchen müsste.

Die andere Rückfrage: Reicht es, das Markusevangelium einfach als das älteste (erhaltene) Jesusbuch zu reklamieren? Ist nicht eine historische Situierung erforderlich, die zwar in der Einleitungswissenschaft nicht sicher zu gelingen scheint, aber jenseits konkreter Identifizierungsversuche des Verfassers, des Ortes und der Adressaten im Vergleich die hellen und dunklen Flecken des markinischen Gedächtnisbildes genauer bestimmen und die markinische Sichtweise als Interpretation Jesu zu rekonstruieren vermag? Eine Hermeneutik der Erinnerung könnte ein Weg sein. James D. G. Dunn hat sie kritisch zu dekonstruieren (Jesus remembered, Grand Rapids 2003), Richard Bauckham historisch zu affirmieren versucht (Jesus and the eyewitnesses, Grand Rapids 2007); beides endet in einer Sackgasse, weil das spezifisch biblische Verhältnis von Ereignis und Erinnerung unterbestimmt wird (vgl. Th. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg - Basel - Wien 2012). Joseph Ratzinger / Benedikt XVI. hat sich mit dem Erinnerungsparadigma, das Markus in der Salbungsgeschichte einsetzt (Mk 14,9), eingehend befasst, aber mehr aus dem Interesse, auch das Johanneische zu integrieren als zuerst die synoptischen Traditionsbildungen zu interpretieren: Die geläufige These, dass Jesus vor allem die Herrschaft Gottes verkündet hat, gibt nicht einfach ein historisches Faktum wieder, das keine Diskussion duldet, sondern unterstützt die markinische Darstellung Jesu, der mit seinem ersten Wort die Nähe der Basileia ankündigt (Mk 1,15). Weder Ringleben noch Ratzinger legen sich davon Rechenschaft ab. Dessen ungeachtet findet beider Auslegung zu einer exzeptionellen Qualität, der eine freilich, Ratzinger, durch eine Elementarisierung, die mit dem patristischen Konzept der Auto-Basileia sympathisiert, der andere, Ringleben, durch einen intensiven Dialog mit philosophisch-theologischen Zeitansagen, der die ungeheure Komplexität, den atemberaubenden Beziehungsreichtum des Evangeliums erhellt, beide in dem gemeinsamen Urteil, dass Jesus nur von der Basileia und die Basileia nur von Jesus her zu verstehen seien.

Um sein Programm auszuführen, folgt Ringleben im wesentlichen dem Gang der Markusgeschichte; er schreibt aber keinen dogmatisch interessierten Kommentar, sondern zeichnet die großen Linien nach, vom Täufer und der Taufe über die Versuchung zur Verkündigung, von den Gleichnissen zu den Wundern, von der Todesankündigung zum Erleiden der Passion. Im Kern steht die Gottesfrage. Von den Texten und den erzählten Ereignissen her fragt er nicht eigentlich, was gewesen ist (und was nicht) oder was Jesus gesagt hat (und was nicht), sondern reflektiert ständig, vom Wortlaut des Markus – und synoptischer Parallelen oder Ergänzungen – aus, was hier von Jesus und vom „Gott des Sohnes“ sichtbar wird. Während bei Ratzinger das Interesse des Systematikers dort durchscheint, wo er sich auf die Lehre Jesu konzentriert und die Einheit von Vater und Sohn im Leiden, geht Ringleben entschieden auf die theologische Dimension der Ereignisse zu. Darin ist Ratzinger, wenn man so will, ganz evangelisch, weil er in die Schrift eintaucht, um die in ihr verborgene Wahrheit Jesu zu finden, während Ringleben ein genuin katholisches Anliegen verfolgt, nämlich mit Hilfe der Philosophie zu

erhellen, was der Glaube ist und wie er geht. Beide Verfahren führen zu einer bemerkenswerten Vertiefung; beide lassen auf ihre Weise erkennen, was heute theologische Exegese oder exegetische Theologie genannt zu werden verdient.

Freilich ist an dieser Stelle eine weitere Rückfrage zu stellen: Ratzingers erster Teil endet mit dem programmatischen Satz: „Im Bekenntnis von Nizäa sagt die Kirche immer neu mit Petrus zu Jesus: ‚Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes‘ (Mt 16,16)“ (Jesus I 407); bei diesem Satz bleibt offen, wie das Verhältnis zu bestimmen ist: Lässt sich das Bekenntnis von Caesarea Philippi nur von Nizäa her voll verstehen, oder ist umkehrt das Dogma nur als Interpretation der Schrift zu verstehen? Dahinter taucht die Frage auf, wie sehr der Papst mit seiner Hermeneutik zwischen Schrift und Tradition unterscheidet. Bei Ringleben stellt sich diese Frage nicht. Aber offen bleibt das Verhältnis von „begreifen“ und „erzählen“. Ringleben will Jesus von Gott her „begreifen“; aber welcher Begriff kann das sein, wenn er nicht nur auf einer Erzählung beruht, sondern immer zu ihr zurückkehren (können) muss, weil ja nur in der Erzählung die Geschichte als Geschichte dargestellt, erfasst, wahrgenommen, verstanden werden kann?

Diese Frage ist in dem *opus magnum* wenig berührt. Das aber hat Konsequenzen. Zum Schluss bezieht Ringleben sich auf Ratzingers ersten Band, wenn er prinzipiell dessen Antwort auf die Frage zustimmt, was Jesus denn eigentlich gebracht habe: Gott (Jesus 653). Allerdings gibt er dieser Antwort eine Wendung, die Benedikt XVI. nicht ohne weiteres mit vollziehen würde: „Indem Jesus Gott bringt, bringt Gott sich (bei uns) selbst hervor“ (ebd.). Was hier „hervorbringen“ heißt, ist nicht ganz klar. Ist das gemeint, was im Anschluss an Hegel „Selbstoffenbarung“ heißt, also eine Mitteilung Gottes, in der Form und Inhalt, Botschaft und Bote in eins fallen? Dann müsste man – zumal in Göttingen – allenfalls einmal den Einwand Erik Petersons diskutieren, diese Sprache sei nicht biblisch und deshalb sei die – auch bei Markus wichtige – Kategorie der Epiphanie vorzuziehen, die geeignet sei, im Modus der Offenbarung zwischen Vater und Sohn immer noch einmal zu unterscheiden. Ringlebens ganzes Bemühen aber ist der Nachweis, dass in der Geschichte des Lebens und Sterbens Jesu Gott selbst auf dem Spiel steht – weil er sich durch Jesus so ins Spiel bringt, dass er sich rückhaltlos mit ihm identifiziert. Ringleben hebt auf die Theologie des Wortes ab, in der Gott präsent ist: als der, der sich zu Wort meldet und Gehör finden will. Aber an dem Punkt sind Rückfragen notwendig: erstens, ob das noch Markusexegese oder nicht vielmehr riskante Spekulation ist; zweitens, wie die Hervorbringung Gottes im Wort von einer Emanation unterschieden werden kann; drittens, ob das Evangelium des Markus etwa erzählt, wie Jesus wurde, was er vorher nicht war: Gottes Sohn, oder nicht vielmehr erzählt, was sich ereignet, weil er ist, was er ist: Gottes Sohn – und ob Markus wirklich die Geschichte erzählt, wie Gott selbst sich hervorbringt, oder nicht vielmehr im Gegenteil, wie er Menschen dazu führt, ihn zu begreifen.

3. Narrative Christologie

Bei Joseph Ratzinger lassen sich drei Ebenen der Christologie unterscheiden: die gelebte, die erzählte und die reflektierte. Alle drei stehen in Beziehung zueinander. Der *ratio essendi* gemäß wäre zu vermuten, dass sich die gelebte in der erzählten Christologie widerspiegelt und zur reflektierten der Bekenntnisse, Predigten und Reflexionen führt. Die tatsächlichen Verhältnisse sind allerdings um einiges komplexer, weil sich Jesus immer schon im Raum des Gottesbekenntnisses Israels bewegt, aber auch auf die messianischen Hoffnungen Israels bezogen hat, mit denen er konfrontiert worden ist und weil die Erzählungen ihrerseits durch die Bekenntnisse stimuliert, aber auch fokussiert worden sind, die ihrerseits in ihren Grundformen eine narrative Struktur haben. Die *ratio cognoscendi*, die Ratzinger verfolgt, ist die, von den Bekenntnissen aus den Blick für die radikale Einheit Jesu mit Gott zu schärfen und so die Evangelien als christologische Erzählungen zu lesen, die das Wirken, die Lehre und das Leiden Jesu erhellen. Das zieht den Vorwurf des Zirkelschlusses auf sich, öffnet aber die Augen für das, was – wenigstens im Rückblick – als das genuin Jesuanische erscheinen muss. Deshalb werden die Evangelien nicht in erster Linie als historische Quellen betrachtet, die durch Schichtenanalysen auf ihre ältesten Überlieferungsgestalten und durch historische Kritik auf ihre historische Substanz hin befragt werden, sondern als Zeugnisse des Glaubens einer Kirche, die mit den Aposteln in der Nachfolge Christi steht und dadurch die Wahrheit seines Evangeliums verbürgt, die man nicht von außen beweisen, aber von innen so darstellen kann, dass sie überzeugt.

Ringleben verfolgt einen anderen Ansatz. Er setzt alles auf den Text, aber nicht als Buchstabe, sondern als Wort. Er nimmt den Markustext beim Wort, indem er weit über die Motiv- und Begriffsgeschichte hinaus bedenkt, was gesagt wird und wie es gesagt wird. Dadurch deckt er das enorme philosophische Potential der Jesusgeschichte auf: das, was das Evangelium zu sagen hat, hören lässt und zu denken gibt. Der Dialog mit der exegetischen Wissenschaft, mit der Dogmatik und Fundamentaltheologie dient Ringleben dazu, die Bedeutungsdimensionen des Wortes Gottes zu erhellen, das in Jesus Gestalt gewinnt und sich im Text des Evangeliums mediatisiert.

Am stärksten wird dieser Ansatz in den zentralen Kapiteln des Buches herausgearbeitet. Sie widmen sich dem Jesus, der mit Betonung „Ich“ sagt. Es ist der Jesus, der das Alte Testament autoritativ auslegt, und der Jesus, der betet. Ringleben sieht und betont, dass für dieses „Ich“ Jesu die Beziehung des Sohnes zum Vater schlechterdings konstitutiv ist und auch in den Evangelien einen so breiten und klaren Ausdruck findet, dass er christologisch nicht relativiert werden kann, sondern akzentuiert werden muss. Dass Jesus „Sohn Gottes“ ist, wird aus der eingeführten Diskussion darüber, was Jesus selbst gesagt hat, herausgeführt und als eine Wesensbestimmung Jesu erhellt, ohne die im Grunde nichts von dem begriffen wird, was Jesus ausmacht und was er bedeutet.

Hier liegt die systematische Stärke des Buches, und auch die Herausforderung der Exegese. Ratzinger und Ringleben rufen sie zur Sache, besser zur Person.

Beide machen es unterschiedlich, Ratzinger aus einer genuin kirchlichen Verantwortung heraus, Ringleben mitten in der akademischen Arbeit. Die Unterschiede liegen zutage, die Gemeinsamkeiten sind wesentlich, der Dialog zwischen Exegese und Dogmatik ist auf eine neue Grundlage gestellt.

Ruhr-Universität Bochum
Katholisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl Neues Testament
Universitätsstraße 150
44780 Bochum

Thomas Söding