

## 2011 nach Christus: Was bleibt von Jesus von Nazaret?

### Historische Zugänge und Bilder der Rezeption

Sabine Bieberstein

Jesus ist offenbar noch immer aktuell: 2011 Jahre nach Christus und das, obwohl Jesus selbst keine einzige schriftliche Zeile hinterlassen hat und mit seinem furchtbaren Tod zunächst auf ganzer Linie als gescheitert gelten musste. Dennoch beschäftigen wir uns heute immer noch mit ihm.

Interessanterweise beschäftigen sich nicht nur diejenigen mit Jesus, die – wie Sie – professionell mit Religion und Kirche zu tun haben. Sondern in den letzten Jahren wurde der Medienmarkt von Jesus-Büchern, -Filmen und anderen Produkten regelrecht überschwemmt, angefangen von Dan Browns „Sakrileg“ („Da Vinci Code“)<sup>1</sup>, das eine Auflage von über 50 Millionen erzielte, bis hin zu Pseudo-Sachbüchern wie dem „Heiligen Gral und seinen Erben“<sup>2</sup>, das in der Art von Enthüllungsliteratur vorgibt, vermeintlichen Verschwörungen auf die Spur zu kommen und angebliche Geheimnisse um Jesus, Maria Magdalena, die Dynastie der Merowinger und eben um den Heiligen Gral zu lüften. Diese Trendsetter haben regelrechte Fluten weiterer Literatur nach sich gezogen, denen vor allem eines gemeinsam ist: Sie ziehen ein immenses Publikum an, und mit solchen Produkten scheint man eine Menge Geld verdienen zu können.

Ich wurde aber nicht wegen dieser Art von Literatur als Referentin nach München eingeladen. Dafür haben Sie mit Matthias Wörther einen eigenen ausgewiesenen Experten vor Ort<sup>3</sup>. Ich bin eine einfache Neutestamentlerin, und das prägt die Art und Weise, wie ich nach diesem Jesus fragen möchte. Wer war

also dieser Mann? Was können wir über ihn heute noch in Erfahrung bringen? Und: hat das noch irgendeine Bedeutung, heute, 2011 nach Christus?

#### 1. Von der Relevanz der Frage nach dem „historischen Jesus“

Diese letzte Frage rührt an einen wichtigen Punkt. Warum fragen wir überhaupt nach Jesus? Offenbar kann es nicht nur darum gehen, herauszufinden, was damals, vor 2000 Jahren, geschehen ist. Denn dann könnten wir die Sache sogleich abschließen: Das war einmal, das mag interessant zu wissen sein, aber damit kann man das Buch guten Gewissens zuklappen und zurück ins Regal stellen. Was uns heute immer noch bei der Stange hält, sind nicht allein die historischen Fakten (wenn man mit einer differenzierten Hermeneutik von solchen überhaupt sprechen kann), sondern die Bedeutung, die diese immer noch haben: einerseits für jeden und jede persönlich – andererseits für die Kirche und die Theologie.

So betrachtet ist es keinesfalls gleichgültig, wie wir von diesem Jesus auf der historischen Ebene sprechen und wor-

auf wir unsere Aufmerksamkeit richten.<sup>4</sup> Schauen wir nur in den Kolosserbrief. Er spricht von Jesus als dem „Bild des unsichtbaren Gottes“ (Kol 1,15). Das Johannesevangelium lässt Jesus sagen: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Und das christologische Bekenntnis der alten Kirche spricht von ihm als „wahrer Gott und wahrer Mensch.“ Das heißt: Wie wir von Jesus sprechen, hat Auswirkungen darauf, wie wir von Gott denken und sprechen. Was sehen wir also in diesem Jesus? Worin zeigt sich seine Transparenz auf Gott hin: In seiner Hoheit und Macht? Oder in seiner Solidarität mit den Armen und Leidenden? In seiner Wundertätigkeit? Oder in seiner Freiheit gegenüber Konventionen? In seiner Lebenshingabe und seinem Tod am Kreuz? Ist er transparent auf Gott hin als einsamer Held oder als Offenbarer beziehungshafter Macht? Ist er ausschließlich der „Sohn Gottes“ oder auch das Kind der göttlichen Frau Weisheit?<sup>5</sup> Und zeigt sich etwas von Gott auch darin, wie die Nachfolgemeinschaft um ihn herum verstanden wird? Werden hier nur die zwölf Männer in den Blick genommen, oder sprechen wir von einer „Nachfolgemeinschaft von Gleichge-

<sup>1</sup> Dan Brown, Sakrileg, Bergisch Gladbach 2004.

<sup>2</sup> Michael Baigent / Richard Leigh / Henry Lincoln, Der Heilige Gral und seine Erben. Ursprung und Gegenwart eines geheimen Ordens. Sein Wissen und seine Macht, Bergisch Gladbach 2005.

<sup>3</sup> Matthias Wörther, Betrugssache Jesus. Michael Baigents und andere Verschwörungstheorien auf dem Prüfstand, Würzburg 2006.

<sup>4</sup> Zum Folgenden vgl. Daniel Kosch, Jesus – Jude und Mann, in: Bibel und Kirche 63 (2008), 162–165, hier 162.

<sup>5</sup> Vgl. Elisabeth Schüssler Florenza, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, Gütersloh 1997.

stellten" (Elisabeth Schüssler Fiorenza) oder von einem Freundeskreis (im Anschluss an das Johannesevangelium)?

Es ist also nicht gleichgültig, was wir über Jesus herausfinden. Es hat Auswirkungen auf die Theologie ebenso wie auf Gottes-, Kirchen- und Menschenbilder. Dabei ist längst klar: Jede Jesusdarstellung ist diesbezüglich geprägt von Interessen. Jede Jesusdarstellung verrät mindestens ebenso viel über den Autor bzw. die Autorin und die Zeit, in der er oder sie lebte, wie über Jesus selbst ...

## 2. Kurzer Rückblick auf die Jesusforschung

Wenn wir die Geschichte der Exegese anschauen, zeigt sich, dass es keineswegs immer selbstverständlich war, nach dem historischen Jesus zu fragen.<sup>6</sup>

Der Beginn der Jesusforschung im historischen Sinne wird mit dem Hamburger Orientalisten **Hermann Samuel Reimarus** (1694–1768) angesetzt.<sup>7</sup> Methodisch wegweisend war seine Unterscheidung zwischen der Verkündigung Jesu auf der einen Seite und dem Christusglauben der Apostel auf der anderen Seite. Die Verkündigung Jesu charakterisierte er als politisch-messianisch, während die Apostel einen durch Leiden erlösenden, auferstehenden und wiederkommenden Christus predigten. Außerdem hat er sehr richtig erkannt, dass die Verkündigung Jesu nur aus

dem Kontext der jüdischen Religion seiner Zeit heraus zu verstehen ist. Damit hat er Grundsätzliches in die Diskussion eingebracht, das bis heute maßgeblich für die Jesusforschung geblieben ist.

Allerdings erklärt er den Unterschied zwischen der Botschaft Jesu und der Verkündigung durch die Apostel durch eine Betrugstheorie: Demnach hätten die Jünger Jesu, um sich nicht wie Jesus selbst als gescheitert ansehen zu müssen, den Leichnam gestohlen (vgl. Mt 28,11-15) und nach 50 Tagen seine Auferstehung und baldige Wiederkunft verkündigt.

Letzteres ist nicht ohne Widerspruch seitens der Theologie geblieben. **David Friedrich Strauß** (1808–1874)<sup>8</sup> setzte neue Maßstäbe in der Jesusforschung, indem er diejenigen Aspekte des Wirkens Jesu, die nicht zu einem aufgeklärten Weltbild passen wollten oder einander widersprechen, nicht als Betrug, sondern als Mythen erklärte. Das bedeutet: Auf Jesus wurden religionsgeschichtlich verbreitete und vor allem alttestamentliche Motive übertragen, um ihn als Messias und Gottessohn verkündigen zu können.

In der Folge setzte im Kontext einer liberalen protestantischen Theologie eine grundsätzlich optimistische Leben-Jesu-Forschung ein. Gelehrte wie **Heinrich Julius Holtzmann** (1832–1910)<sup>9</sup> wollten durch die „historisch-kritische Rekonstruktion der autoritativen Persönlichkeit Jesu und ihrer Geschichte den

christlichen Glauben erneuern und dabei das kirchliche Dogma hinter sich lassen".<sup>10</sup> Basis dafür war die Zwei-Quellen-Theorie, die sich etwa seit dem letzten Viertel des 19. Jahrhunderts durchzusetzen begann. Demnach sind das Markusevangelium und die Spruchquelle Q die ältesten Quellen, und auf deren Basis versuchte man nun das Leben Jesu zu rekonstruieren. Aus dem Markusevangelium entnahm man die biographische Entwicklung Jesu, und aus Q wurden vermeintlich authentische Worte Jesu rekonstruiert und in den aus Markus gewonnenen biographischen Rahmen eingefügt.

Bald zeigten sich aber die Grenzen dieser optimistischen Jesusforschung:

**Albert Schweitzer** (1875–1965) hat in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“<sup>11</sup> den projektiven Charakter dieser von den liberalen Theologen entworfenen Jesusbilder aufgewiesen. Das heißt: Er zeigte, dass die Jesusbilder jener liberalen Theologen jeweils in einer Weise gezeichnet wurden, dass sie in den Augen der Verfasser stets den höchsten anzustrebenden ethischen Idealen entsprachen.

Weitere Erkenntnisse, die gegenüber den Möglichkeiten einer historischen Rekonstruktion des Lebens Jesu skeptisch stimmten, waren:

- Auch das Markusevangelium als die älteste erhaltene Quelle ist „tendenzlos“, d. h. es ist schon Ausdruck des Glaubens der Gemeinde (**Wilhelm Wrede**<sup>12</sup>).
- Die Evangelien sind aus zahlreichen kleinen Einheiten zusammengesetzt, die erst sekundär in einen von Markus geschaffenen Rahmen eingeordnet wurden (**K. L. Schmidt**). Das spricht dagegen, das Markusevangelium als Grundlage einer biographischen Entwicklung Jesu zu verwenden. Außerdem hat man erkannt, dass auch diese kleinen Einheiten von Gemeindebedürfnissen bestimmt sind und nicht in

<sup>6</sup> Vgl. zum Folgenden Gerd Theißen / Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 21–30; Martin Ebner, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 2004, 10–20.

<sup>7</sup> Sein Werk „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ machte er zunächst nur engen Freunden zugänglich. Nach seinem Tod veröffentlichte Gotthold Ephraim Lessing in den Jahren 1774 bis 1778 sieben Fragmente aus diesem Werk, ohne den Namen des Verfassers zu nennen.

<sup>8</sup> David Friedrich Strauß, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 Bände, Tübingen 1835; 1836.

<sup>9</sup> Heinrich Julius Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863.

<sup>10</sup> Gerd Theißen / Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 24.

<sup>11</sup> Die erste Auflage erschien 1906 unter dem Titel „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.“ Der Titel der zweiten und stark erweiterten Auflage war „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“. Die weiteren Auflagen erschienen unverändert. Der 6. Auflage von 1950 stellte Schweitzer eine neue Vorrede voran.

<sup>12</sup> *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen 1901.

erster Linie historische Erinnerungen enthalten. Damit war der kerygmatische Charakter der gesamten Jesusüberlieferung erkannt (**Martin Dibelius** 1883–1947; **Rudolf Bultmann** 1884–1976)<sup>13</sup>.

Diese Erkenntnisse führten vor allem bei **Rudolf Bultmann** (1884–1976), der für ganze Theologengenerationen prägend wurde, dazu, die Frage nach dem historischen Jesus erstens als nicht zu beantworten und zweitens als theologisch völlig irrelevant zu erklären. Nachdem die religionsgeschichtliche Forschung aufgewiesen hatte, dass Jesus religionsgeschichtlich ins Judentum gehörte und das Christentum erst mit Ostern beginne, erklärte Bultmann, dass die Lehre Jesu für eine christliche Theologie nicht von Bedeutung sei. Allerdings sei die nachösterliche Christologie im vorösterlichen Entscheidungsruf Jesu „implizit“ angelegt.

Es war ein Schüler Bultmanns, der seinem Lehrer hierin dezidiert widersprochen hat: **Ernst Käsemann** (1906–1998).<sup>14</sup> Immerhin erzähle ja die Gemeinde vom Leben Jesu und setze nicht an seine Stelle zum Beispiel den *Mythos eines Himmelswesens*. Das bedeutete für ihn: Man muss nach der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus des Glaubens fragen, und man muss diese Rückfrage auch theologisch ernst nehmen. Damit läutete er die „neue Frage“ nach dem historischen Jesus ein. Als entscheidendes Kriterium der historischen Rekonstruktion entwickelte er das Differenz- oder Unähnlichkeitskriterium: „Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann.“<sup>15</sup> Das heißt, hier wird ein Jesus rekonstruiert, der voraussetzungslos, genial und innovativ ist und gegen Regeln und Traditionen verstößt, sich aber zugleich einfach und ursprünglich äußert. Er erscheint so einzigartig, dass er ohne Auswirkungen

im Urchristentum geblieben ist und keinerlei Wurzeln im Judentum hat.<sup>16</sup> Denn als „jesuanisch“ wird genau das erklärt, was sich nicht aus dem jüdischen Kontext ableiten lässt.

Diese zweite Fragewelle war zwar äußerst folgenreich, und viele Theologinnen und Theologen sind noch heute davon geprägt, vor allem in der scharfen Abgrenzung Jesu vom Judentum. Aber an diesem letzten Punkt, dass Jesus so scharf von seinem jüdischen Kontext abgegrenzt wurde, entzündete sich Widerspruch. Der sogenannte „**Third Quest**“, die dritte Welle der Erforschung des historischen Jesus, sieht Jesus dem gegenüber programmatisch als eine Gestalt des Judentums. Wichtig sind sozialgeschichtliche Fragestellungen: Jesus wird als Teil der damaligen Gesellschaft wahrgenommen. Er stand in Auseinandersetzung mit den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten, die das Land Palästina im 1. Jh. n. Chr. geprägt haben. Die gesellschaftliche Einbettung stellt also eine wichtige Informationsquelle dar, um Jesus im Kontext seiner Zeit zu verstehen. Das heißt aber auch, dass Jesus bewusst ins Judentum der Zeit eingeordnet wird. Die Jesusbewegung wird dem entsprechend als eine interjüdische Erneuerungsbewegung – Luise Schottroff spricht von einer jüdischen Befreiungsbewegung innerhalb der Pax Romana<sup>17</sup> – angesehen.

Neu war außerdem, dass auch außerkanonische Quellen herangezogen wurden, apokryph gewordene Texte. Besonders das Thomasevangelium wird von einigen Vertretern dieser Forschungsrichtung als außerordentlich wichtige Quelle eingeschätzt. Vor allem **John Dominik Crossan**<sup>18</sup> räumt dem Thomasevangelium (sowie anderen apokryphen Texten<sup>19</sup>) sogar einen Vorrang vor dem Matthäus- und Lukasevangelium ein; denn er setzt die Traditionen des Thomasevangeliums bereits in der Zeit zwischen 30 und 60 an<sup>20</sup>, während das Matthäus- und Lukasevangelium nach heutigem Stand der Erkenntnis erst in den 80er-Jahren entstanden sind und daher in eine dritte Kategorie gehören.

Auch dieser „Third Quest“ hat sich mittlerweile in verschiedene Strömungen aufgespalten. Markant ist eine Richtung, die Jesus nicht in einem eschatologischen Horizont interpretiert, sondern ihn als Vertreter einer paradoxen Lebensweise sieht, beeinflusst vom Kynismus – Jesus als „jüdischer Kyniker“ also, der damit allerdings gleichzeitig an den Rand des Judentums rückt und eher hellenistisch beeinflusst ist (Burton L. Mack; John Dominik Crossan; Bernhard Lang). Die andere Richtung, zu der u. a. Ed P. Sanders, Martin Ebner oder Gerd Theißen gehören, interpretiert Jesus nach wie vor im Rahmen seiner Eschatologie und siedelt ihn in der Mitte des

<sup>13</sup> Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (BEvTh 54), Tübingen 1919, 1933; Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), 1921, 1995.

<sup>14</sup> Das Problem des historischen Jesus, Vortrag von 1953, heute in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* Bd. 1, Göttingen 1970, 187–214.

<sup>15</sup> Ernst Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen* Bd. 1, Göttingen 1970, 187–214, hier 205.

<sup>16</sup> Vgl. Martin Ebner, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 2004, 16f.

<sup>17</sup> Luise Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, bes. 15–27.

<sup>18</sup> John Dominik Crossan, *Der historische Jesus*, München 1995; Ders., *Jesus. Ein revolutionäres Leben* (Beck'sche Reihe 1144), München 1996.

<sup>19</sup> darunter das Egerton-Evangelium, das Hebräer-Evangelium, die Logienquelle und ein aus dem Petrus-Evangelium rekonstruiertes „Cross Gospel“.

<sup>20</sup> wobei die Redaktion des Werkes nach Ausweis der einschlägigen Untersuchungen erst im zweiten Jahrhundert zu datieren ist.

Judentums an, auf dessen Erneuerung und Wiederherstellung er hoffte.

Allerdings deutet Wolfgang Stegemann in seinem Jesusbuch<sup>21</sup> bereits eine weiterführende Perspektive mit einer vierten Suchbewegung („**Fourth Quest**“) an. Sie hängt zusammen mit einem momentan sich vollziehenden Paradigmenwechsel in der Betrachtung des antiken Judentums. Es ist weniger als „Religion“, sondern vielmehr unter dem Aspekt der „Ethnizität“ zu verstehen. Das heißt: Elemente des Judentums, die bislang unter religiöser Perspektive verstanden worden sind, werden nun „zu einem Teilbereich einer umfassenderen ethnisch-kulturellen Identität“.<sup>22</sup> Es steht also die Definition des Judentums in der Antike zur Debatte – und damit zusammenhängt natürlich die Frage, was wir meinen, wenn wir Jesus als Juden, Judäer, Judäer aus Galiläa, Israeliten usw. bezeichnen.

Hier ist aber die Diskussion noch in vollem Gange, und so schlage ich vor, dass wir in diesem Zusammenhang noch beim „**Third Quest**“ bleiben und uns nun fragen: Mit welchen Kriterien arbeitet dieser „**Third Quest**“, um zum „historischen Jesus“ zu kommen?

### 3. Kriterien der historischen Rekonstruktion

Grundsätzlich sind das Alter und die Unabhängigkeit der Quellen sowie die Breite der Überlieferung von großer Bedeutung für die Annahme von Historizität. Gegenüber der älteren Jesusforschung haben sich vor allem zwei Kriterien verändert:<sup>23</sup>

1. *Das Kriterium der Kontextplausibilität:* Gegenüber dem früher favorisierten Differenzkriterium wird nun als potentiell historisch angesehen, was in den Kontext der damaligen Zeit passt und im jüdischen Kontext als plausibel erscheint. Allerdings muss dieses Kriterium ergänzt werden, um das Besondere an Jesus im Kontext des Judentums seiner Zeit herausstellen zu können. Das heißt: Jesusüberlieferungen können dann historische Wahrscheinlichkeit beanspruchen, wenn sie in den jüdischen Kontext des Wirkens Jesu passen (kontextuelle Korrespondenz) und gleichzeitig individuelle Sinnspitzen erkennbar werden lassen (kontextuelle Individualität).

2. *Das Kriterium der Wirkungsplausibilität:* Historische Wahrscheinlichkeit können diejenigen Jesusüberlieferungen beanspruchen, die die späteren urchristlichen Entwicklungen plausibel machen. Auch hier hat sich gegenüber der älteren Jesusforschung die Kriteriologie verändert; denn es galt über weite Strecken das als historisch, was von allen späteren Gemeindebildungen befreit ist. Dem gegenüber werden mittlerweile nach dem Kriterium der Wirkungsplausibilität diejenigen Jesusüberlieferungen als historisch angesehen, die als Auswirkungen des Wirkens Jesu verständig gemacht werden können (wirkungsplausible Kohärenz). Auch dieses Kriterium muss ergänzt werden durch einen Aspekt, der die Besonderheit Jesu zum Ausdruck bringen kann: Dass nämlich diejenigen Überlieferungen Historizität beanspruchen können, die zugleich in gewisser

*Tendenzwidrigkeit* zum christlichen Traditionsfluss stehen (wirkungsplausible Tendenzwidrigkeit).

Martin Ebner hat in seinem Jesusbuch diese neuen Kriterien wie folgt zusammengefasst: „Wo setzt Jesus in seiner Zeit doch erkennbar *eigene Akzente*, die zwar *Auswirkungen* auf die späteren urchristlichen Gemeinden haben, dort aber wiederum *eigenständig weiterentwickelt* werden?“<sup>24</sup> Auf der Grundlage dieser Kriteriologie lassen sich nun einige Grundzüge der Botschaft und Praxis Jesu skizzieren:

### 4. Grundzüge der Botschaft und der Praxis Jesu

#### 4.1 Die zentrale Botschaft: Das Reich Gottes ist da!

Es kann als ein Konsens der Jesusforschung bezeichnet werden: Im Zentrum der Botschaft und der Praxis Jesu stand das Reich Gottes – und zwar das herangekommene, das angebrochene Reich Gottes.

Mit dieser Botschaft, dass das Reich Gottes bereits da ist, unterscheidet sich Jesus grundlegend von seinem Lehrer Johannes (dem Täufer). Wir können davon ausgehen, dass sich Jesus – wie viele Menschen seiner Zeit – von Johannes dem Täufer ansprechen und sich taufen ließ. Wahrscheinlich gehörte er eine Zeit lang zum Schülerkreis des Täufers, und wahrscheinlich verdankt er dem Täufer nicht wenig von seiner eigenen Botschaft und auch von seinem Selbstverständnis.

Allerdings gibt es auch gravierende Unterschiede: Der Täufer war überzeugt, dass das Gericht Gottes unmittelbar bevorstand, und er rief die Menschen auf, angesichts des drohenden Zornes Gottes sozusagen in allerletzter Minute umzukehren und das Leben zu ändern. Als Zeichen dafür sollten sie sich taufen lassen. Das hört sich bei Jesus anders an. Er spricht weniger vom bevorstehenden Zorn und Gericht Gottes (das gibt es in seiner Botschaft zwar durchaus, aber

<sup>21</sup> Wolfgang Stegemann, *Jesus und seine Zeit* (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010.

<sup>22</sup> Wolfgang Stegemann, *Jesus und seine Zeit* (2010), 89; vgl. seine ausführliche Darstellung ebd. Kap. II.6 und II.7! Dabei kann es keinesfalls um irgendwie „essentialistisch“ verstandene Ethnizität gehen, sondern um eine imaginierte, konstruierte kollektive Identität, vgl. ebd. 222.

<sup>23</sup> Vgl. Martin Ebner, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 22004, 19f.

<sup>24</sup> Martin Ebner, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 22004, 19.

das steht nicht im Zentrum), sondern vom angekommenen Reich Gottes; er tauft nicht zur Umkehr und Vergebung der Sünden, sondern spricht von der heilvollen Zuwendung Gottes und der Möglichkeit zur Vergebung; er lebt auch nicht in Askese, sondern wird im Gegenteil als „Fresser und Weinsäufer“ (Mt 11,19) verschrien, und er zieht sich gerade nicht in die Wüste fernab der Zivilisation zurück, sondern wir finden ihn bei den Menschen in den Dörfern Galliläas.

Jesus muss sich also von seinem Lehrer getrennt und zu seiner eigenen Botschaft gefunden haben. Was genau der Auslöser dafür war, lässt sich nicht mit letzter Sicherheit bestimmen. Mit einiger Wahrscheinlichkeit finden wir aber einen Reflex eines einschneidenden Visionserlebnisses Jesu, das ihn zu seiner eigenen Botschaft gebracht hat, in dem folgenden Satz:

„Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.“ (Lk 10,18)

In diesem Satz klingt vermutlich eine Vision nach, die Jesus zur Überzeugung brachte, dass das Eingreifen Gottes, das der Täufer als Zorngericht Gottes in nächster Zukunft erwartete, bereits begonnen hatte. Der Satz beschreibt – in den Kategorien eines apokalyptischen Weltbildes – ein Geschehen im Himmel: dass Gott nämlich den Satan bereits besiegt habe, dass dieser entmachtet und gestürzt sei – und dass Gottes endgültiges Eingreifen nun begonnen habe, jedoch nicht zum vernichtenden Gericht, sondern zum Heil. Was im Himmel bereits Wirklichkeit ist, beginnt sich nun auch auf der Erde durchzusetzen.

Diese Überzeugung, dass Gottes endgültige Herrschaft nun begonnen habe, dass sein Reich angebrochen sei und sich hier auf Erden durchzusetzen beginnt, steht nach dem übereinstimmenden Zeugnis der Evangelien im Zentrum der Botschaft Jesu. Diese Überzeugung prägt auch seine gesamte Praxis. Von der Botschaft des Reiches Gottes her ist

die gesamte Verkündigung und Praxis Jesu zu verstehen.

## 4.2 Die Vorstellung vom Königtum Gottes in frühjüdischen Schriften

Allerdings hat Jesus diese Idee vom Reich Gottes nicht „erfunden“. Wir finden das Motiv, dass Gott als König herrscht, auch im Alten Testament und in außerbiblischen jüdischen Schriften. Dass Gott König ist, wird im Tempelkult von Jerusalem gefeiert (Jes 37,14-16) und in zahlreichen Psalmen besungen (Ps 47; 93; 96-99). Dabei kann die Vorstellung, dass Gott selbst als König herrscht, einerseits eine königsbestätigende Funktion haben: Gott ist König – und der reale Jerusalemer König ist sein Repräsentant, sein Sohn, und er handelt im Auftrag dieses Gottes (Ps 2; 72). Sie kann andererseits aber auch eine königskritische Funktion haben: Wenn Gott König ist, dann ist die Macht des irdischen Königs begrenzt (1Sam 8). Diese Vorstellung von Gott als König wird in einem Teil der Texte als eine bereits gegenwärtige Realität verstanden. Andere Texte erwarten die Herrschaft Gottes in der Zukunft.

Es gibt eine Fülle von Vorstellungen, mit denen alttestamentliche und andere frühjüdische Texte diese kommende Herrschaft Gottes beschreiben und besingen. Ich möchte drei herausgreifen, die für die Botschaft und Praxis Jesu besonders erhellend sind:<sup>25</sup>

a) *Gott sammelt sein Volk*: Prophetische Texte der nachexilischen Zeit finden eine Vielzahl von Bildern für die Hoffnung und Überzeugung, dass Gott in der Endzeit das zerstreute Israel zusammenholt. Gott integriert alle, die Verstoßenen und Verschleppten, aber auch die Rand siedler der Gesellschaft, wieder in sein Volk.

„An jenem Tag wird der EWIGE seine Hand von Neuem erheben, um den übrig gebliebenen Rest seines Volkes zurück zu gewinnen, von Assur und Ägypten, von Patros und Kusch, von Elam, Schinar und Hamat und von den Inseln des Meeres. Er stellt für die Völker ein Zeichen auf, um die Versprengten Israels wieder zu sammeln, um die Zerstreuten Judas zusammenzuführen von den vier Enden der Erde.“ (Jes 11,11-12)

b) *Gott bereitet ein Festmahl*: Kennzeichen der endzeitlichen Herrschaft Gottes sind überbordende Fülle und jubelnde Freude. Menschen dürfen ausgelassen feiern, es gibt genug für alle. Das Buch Jesaja drückt dies im Bild eines erlesenen Festmahls aus:

„Der Herr der Heere wird auf diesem Berg für alle Völker ein Festmahl geben mit den feinsten Speisen, mit besten, erlesenen Weinen ... Er beseitigt den Tod für immer. Gott, der EWIGE, wischt die Tränen ab von jedem Gesicht.“ (Jes 25,6-8)

c) *Gott vergibt die Sünden*: Dass Gott selbst die Verfehlungen von Einzelnen, aber vor allem die Verfehlungen des Volkes vergibt und so einen Neuanfang möglich macht, ist ebenfalls als eine große Sehnsucht zu greifen:

„Wer ist ein Gott wie du, der du Schuld verzeihst und dem Rest deines Erbvolkes das Unrecht vergibst? Gott hält nicht für immer fest an seinem Zorn; denn er liebt es, gnädig zu sein. Er wird wieder Erbarmen haben mit uns und unsere Schuld zertreten. Ja, du wirfst all unsere Sünden in die Tiefe des Meeres hinab. Du wirst Jakob deine Treue beweisen und Abraham deine Huld, wie du unseren Vätern und Müttern geschworen hast in den Tagen der Vorzeit.“ (Mi 7,18-19)

Was Jesus verkündet und was er tut, lässt sich unter diesen Vorzeichen verstehen. Sein Handeln ist darauf ausgerichtet, die herbeigekommene Herr-

<sup>25</sup> Vgl. Martin Ebner, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge* (SBS 196), Stuttgart 2004, 105f.

schaft Gottes sichtbar und erfahrbar zu machen.

Es ist deutlich: Jesus steht mit seiner Botschaft von der Königsherrschaft Gottes einerseits zutiefst in der Tradition des Ersten Testaments; doch andererseits ist Jesu Botschaft mit der *Zentralstellung* des Reiches Gottes auch neu und originell. Denn, so weit wir sehen, hat niemand vor Jesus den Begriff der „Königsherrschaft Gottes“ in vergleichbarer Weise zum Zentralbegriff seiner Verkündigung gemacht. Und wohl niemand hat es in vergleichbarer Weise gewagt, mit der *Gegenwart* des Reiches Gottes zu rechnen. Nach dem jüdischen Jesusforscher David Flusser ist Jesus „der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, daß man am Rande der Endzeit steht, sondern gleichzeitig, daß die neue Zeit des Hells schon begonnen hat.“<sup>26</sup>

### 4.3 Leben in der Kraft des angebrochenen Gottesreiches

#### a) Die Dämonen welken

Der kosmische Herrschaftswechsel wird handgreiflich und hautnah erfahrbar in einem breit bezeugten Aspekt der Praxis Jesu: den Dämonenaustreibungen (Exorzismen). Diese sind in den Quellen breit bezeugt, und sie sind auch in tendenzwidrigen Traditionen überliefert, nämlich dem Vorwurf, dass Jesus die Dämonen mit Hilfe des Beelzebul ausgetrieben habe (Lk 11,15; Mk 3,22). Dies ist ein schwerwiegender Vorwurf, der Jesus außerhalb der Glaubensgemeinschaft Israels stellte; denn er besagt: Der ist mit dem Teufel im Bund! Das ist ein sehr gefährlicher Vorwurf. Dennoch überliefern ihn die Evangelien.

Das zeigt: Jesus war wohl als „Exorzist“ bekannt, und seine Erfolge darin waren unumstritten. Umstritten war allerdings, ob er dies im Namen Gottes tat oder eben im Namen des Teufels.

Jesus selbst hat diese Dämonenaustreibungen im Rahmen seiner Reich-Gottes-Botschaft interpretiert:

„Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist doch das Reich Gottes zu euch gekommen.“ (Q/Lk 11,20)

Es wird deutlich: Wo Gottes neue Welt sich ausbreitet, dort haben solche zerstörerischen Mächte, die Menschen kaputt machen, nichts mehr zu suchen. In ähnlicher Weise künden auch die Heilungen von dieser neuen Welt Gottes, in der Menschen heil werden dürfen.

Diese Dämonenaustreibungen wurden in den letzten Jahren mit Hilfe sozialgeschichtlicher, sozialanthropologischer und kulturanthropologischer Fragestellungen untersucht. Dadurch wurde ein interessantes Licht auf diese Phänomene geworfen, was an dieser Stelle allerdings nicht weiter vertieft werden kann.<sup>27</sup>

Jesus macht nun mit einer Reihe von Handlungen die Ankunft des Reiches Gottes erlebbar und spürbar. Dabei erweisen sich die oben erwähnten Bilder aus dem Ersten Testament als erhellend für das Verständnis der Praxis Jesu:

#### b) Gott sammelt sein Volk – Die Etablierung des Zwölferkreises

Alle Evangelien bezeugen in einer seltenen Einmütigkeit: Jesus war kein „ein-

samer Held“, sondern von Anfang an gab es Menschen, die sich von ihm ansprechen ließen und sein Leben teilten. Nach Markus ist dies sogar das erste, was Jesus in seinem öffentlichen Auftreten tut. Nach dem ersten Satz, den Jesus nach Markus spricht – „Die Zeit ist erfüllt. Das Reich Gottes ist da. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15) – ist die erste Handlung Jesu, dass er einige Fischer am See Gennezaret in seine Nachfolge ruft (Mk 1,16–20): Erst dann geht er nach Kafarnaum, um zu lehren, Dämonen auszutreiben und zu heilen (Mk 1,21–34).

Das Leben und Handeln in Gemeinschaft gehört also grundlegend zur Jesusbewegung. Dabei ist es ebenfalls ein weitgehender Konsens in der Jesusforschung, dass zur Jesusbewegung nicht nur Männer, sondern auch Frauen gehörten. Unter diesen Frauen ragt in besonderer Weise Maria aus Magdala heraus.<sup>28</sup>

Unter diesen Nachfolgenden gibt es eine besondere Gruppe: den Zwölferkreis. Diesen Zwölferkreis kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit bereits in die Zeit des historischen Jesus datieren. Dass Jesus diesen Zwölferkreis etabliert hat, lässt sich als eine prophetische Zeichenhandlung interpretieren, die Israel als Zwölfstämmevolk im Blick hat.<sup>29</sup> Diese Zeichenhandlung soll signalisieren: Gott ist dabei, das Volk Israel zu sammeln – so wie es den alttestamentlichen Hoffnungen entsprach, die mit der Gottesherrschaft verbunden waren. Mit der Einrichtung des Zwölferkreises machte Jesus diesen Anspruch auf ganz Israel als unversehrtes Zwölfstämmevolk deutlich. Dies war angesichts einer Realität, in der von einem Zwölfstämmevolk keine Rede mehr sein konnte, sondern Israel allenfalls noch in zwei Stämmen, und dazu unter römischer Fremdherrschaft, existierte, ein zunächst gar nicht nahe liegender Anspruch. Angesichts der römischen Besatzung des Landes ist das Träumen von einem unversehrten Gottesvolk zudem von einiger Brisanz. Der Zwölferkreis ist also keine Präfiguration

<sup>26</sup> David Flusser, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1968, 87.

<sup>27</sup> Vgl. z. B. Santiago Guñarro, *Die politische Wirkung der Exorzismen Jesu. Gesellschaftliche Reaktionen und Verteidigungsstrategien in der Beelzebul-Kontroverse*, in: Wolfgang Stegemann u. a. (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 64–74; Christian Strecker, *Jesus und die Besessenen. Zum Umgang mit Alterität im Neuen Testament am Beispiel der Exorzismen Jesu*, in: Wolfgang Stegemann u. a. (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 53–63.

<sup>28</sup> Vgl. aktuell Silke Petersen, *Maria aus Magdala. Die Jüngerin, die Jesus liebte* (Biblische Gestalten 23), Leipzig 2011.

<sup>29</sup> Vgl. Maria Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus* (Forschung zur Bibel 37), Würzburg 1980.

späterer Kirchenämter, sondern eine Zeichenhandlung im Kontext der Reich-Gottes-Praxis Jesu.

### c) **Gott bereitet ein Festmahl**

Dieser Aspekt der alttestamentlichen Hoffnungen wird in der Mahlpraxis Jesu sichtbar und erfahrbar. Diese Mähler sind ebenfalls breit bezeugt, auch in tendenzwidrigen Vorwürfen wie demjenigen, dass Jesus als Fresser und Weinsäufer verschrien war.

„Als die Schriftgelehrten, die zur Partei der Pharisäer gehörten, sahen, dass er mit Zöllnern und Sündern aß, sagten sie zu seinen Jüngern: ‚Wie kann er zusammen mit Zöllnern und Sündern essen?‘“ (Mk 2,16)

„Der Menschensohn kam, er aß und trank, und ihr sagt: ‚Siehe, dieser Mensch, ein Fresser und Säufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern.‘“ (Q/Lk 7,34)<sup>30</sup>

Dies ist sicher als eine maßlose Polemik zu werten. Aber sie zeigt: Wo Jesus die Menschen zusammen brachte, gab es Speisen für alle in Fülle – angesichts der ökonomisch bedrückenden Lage in Galiläa in den ersten Jahrzehnten des ersten Jahrhunderts ein Zeichen von kaum zu unterschätzender Kraft.

Dazu kommt ein weiterer Aspekt: Bei diesen Gemeinschaftsmählern saßen Menschen miteinander am Tisch, die nach den dominierenden gesellschaftlichen Regeln eigentlich nichts miteinander zu tun haben sollten: wohlhabende Zöllner (die diese Mähler wohl finanzierten) ebenso wie die Armen (die unter diesen Zöllnern zu leiden hatten), Frauen ebenso wie Männer, Sünderinnen und Ausgegrenzte ebenso wie rechtschaffene Jüdinnen und Juden. Gottes Herrschaft hat offenbar mit solchen Grenzüberschreitungen zu tun.

### d) **Gott vergibt die Sünden**

Grundlage für solche Mähler, an denen eben nicht nur die Rechtschaffenen, sondern auch die Bösewichte teilnah-

men, war ein weiterer Aspekt, der mit den alttestamentlichen Hoffnungen auf die Gottesherrschaft verbunden war: Gott vergibt die Sünden. Auch dies spielt in der Praxis Jesu eine Rolle (vgl. Mk 2,5) und der Vergebungswille Gottes zeigt sich folgerichtig in solchen Mählern, zu denen auch die Sünder und Sünderinnen Zutritt hatten. Es liegt auf der Hand: Wer in Schuld verstrickt ist, ist in seinen Lebensmöglichkeiten beeinträchtigt; denn diese Verstrickung bindet Kräfte und Energien, verdunkelt den Blick und verengt Horizonte, lähmt Handlungsmöglichkeiten und nimmt die Luft zum Atmen. Dass ein Neuanfang möglich ist, macht Jesus in dieser Mahlpraxis erfahrbar. Er wirbt bei seinen Zuhörern und Zuhörerinnen aber auch in vielen Geschichten darum, zum Beispiel in den Gleichnissen vom verlorenen Schaf, von der verlorenen Drachme oder von den verlorenen Söhnen (Lk 15).

### e) **Geschichten und Bilder künden von dieser neuen Welt Gottes**

All dies machte Jesus in einer Vielzahl von Geschichten plausibel: In seinen Gleichnissen, die von diesem sich ausbreitenden Reich Gottes erzählen und dafür werben, sich auf die mitreißende Kraft dieses Gottesreiches einzulassen (z. B. das Gleichnis vom Senfkorn Mk 4,30-32).

### f) **Ein neues Handeln ist möglich**

Das alles mündet in einer besonderen Ethik. Diese ist aber nicht zu verstehen ohne die Verbindung zu jener herbeigekommenen Herrschaft Gottes; denn nach der Überzeugung Jesu hat sich Gott bereits den Menschen zugewandt, die Herrschaft Gottes ist da – und dadurch verändert sich alles. In diesem neu eröffneten Raum des Lebens und des Heils ist es nun möglich, aus dieser Kraft der Gottesherrschaft neu und an-

ders zu handeln. In der programmatischen Rede Jesu in der Spruchquelle Q, die bei Matthäus in der „Bergpredigt“ und bei Lukas u. a. in der „Feldrede“ Eingang gefunden hat, äußert sich das bereits durch den Aufbau der Rede. Am Anfang stehen die Seligpreisungen, die eine große Zusage machen: Gott hat sich den Armen, Hungernden und Trauernden zugewandt, sie dürfen sich beglückwünschen und dürfen sich freuen. Aus dieser Zusage heraus ist – als eine Antwort der Menschen – ein neues, alternatives Handeln möglich: Die Feinde können geliebt werden, man kann den Schlägern die andere Wange hinhalten und den Besatzungssoldaten zwei Meilen Fronddienst leisten statt nur einer. Dabei geht es nicht einfach um neue Vorschriften, die es nun abzuarbeiten gilt, sondern um etwas anderes, Grundlegenderes: ein neues, alternatives Handeln aus der Kraft des angekommenen Gottesreiches heraus. Es geht also weder um Vorschriften noch um Rezepte, sondern um eine mitreißende Dynamik, von der man sich ergreifen lassen kann – und um eine Perspektive eines neuen, anderen, lebensförderlichen, zukunftsweisenden Handelns.<sup>31</sup>

## 5. Einige neuere Akzente der Jesusforschung

Dies ist eine Skizze, die mir einigermaßen plausibel erscheint. Ich will aber nicht verschweigen, dass es in der Forschungslandschaft durchaus andere Akzentsetzungen gibt, und dass es zahlreiche Baustellen gibt, an denen an diesem Bild weitergearbeitet wird. Ein paar Akzentsetzungen gegenwärtiger Diskussionen möchte ich hier erwähnen, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit. Die meisten ergänzen das soeben skizzierte Bild und sind keine Alternativen zu diesem Bild:

<sup>30</sup> Rekonstruierter Q-Text nach Paul Hoffmann / Christoph Heil (Hg.), Die Spruchquelle Q. Studienausgabe. Griechisch und Deutsch, Darmstadt 2002, 51.

<sup>31</sup> Allerdings muss zugestanden werden, dass sich nicht alle Aspekte der Ethik Jesu aus der Reich-Gottes-Botschaft ableiten lassen. Wichtig scheint allerdings, dass die Ethik Jesu nicht in ein einziges System gebracht werden kann.

## 5.1 Die Bedeutung der Jesusbewegung

Von der Funktion des Zwölferkreises war bereits die Rede. Die Evangelien erzählen außer von den Zwölfen von einer Reihe weiterer Frauen und Männer, die sich in die Nachfolge Jesu begeben haben. Interessant ist, wie die Evangelien vom Miteinander in dieser Nachfolgegemeinschaft sprechen:

a) *Charismateilhabe*: Jesus sendet nach dem Zeugnis der Evangelien sowohl den Zwölferkreis als auch einen größeren Kreis von 72 Jüngerinnen und Jüngern aus, um die Reich-Gottes-Botschaft zu verkünden, Dämonen auszutreiben und zu heilen (vgl. Mk 6,7-13 par; Lk 10,1-12). Dafür stattet er sie mit Kraft (*dynamis*) und Vollmacht (*exousia*) aus (Mk 6,7; Lk 9,1). Dies ist bemerkenswert; denn dies bedeutet, dass Jesus seine Vollmacht mit den Jüngerinnen und Jüngern teilt und dass die Jüngerinnen und Jünger in der Vollmacht Jesu das tun sollen, was charakteristisch für Jesus selbst ist. Dieses Phänomen wird in der Exegese *Charismateilhabe* genannt und lässt auf ein weitgehend demokratisiertes Miteinander in der Jesusbewegung schließen.<sup>32</sup>

In eine ähnliche Richtung deuten auch weitere Indizien:

b) *Gruppenmessianismus*: Jesus überträgt messianische Ansprüche auf die gesamte Gruppe und lässt die nachfolgenden Funktionen ausüben, die nach dem Zeugnis frühjüdischer Texte der Messias selbst übernimmt.<sup>33</sup>

c) *familia Dei / Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten*: Die Jesusbewegung selbst definiert sich zwar in der Begrifflichkeit einer Familie, wenn in Mk 3,31-35 mit Blick auf die anwesenden Nachfolgerinnen und Nachfolger von Brüdern, Schwestern und der Mutter die Rede ist. Doch wird bezeichnender Weise die mit viel Macht ausgestattete Position des Vaters in der Gemeinschaft selbst nicht besetzt, sondern sie wird Gott überlas-

sen.<sup>34</sup> Die Mitglieder der neuen Familie, der Familie Gottes (*familia Dei*), erhalten also die (weitgehend) gleichberechtigten Positionen von Geschwistern und Müttern.

Das Miteinander soll vom Verzicht auf jeglichen erhöhten Status und von wirklichem gegenseitigem Dienen geprägt sein (Mk 10,42-45; Lk 14,11 u. a.). So kann die Jesusbewegung mit Elisabeth Schüssler Fiorenza als eine nicht-patriarchal strukturierte „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ bezeichnet werden.<sup>35</sup>

d) Diese große Bedeutung der Nachfolgegemeinschaft um Jesus hat vor allem in der US-amerikanischen Forschungslandschaft zu noch weitergehenden Überlegungen geführt: Dass die Jesusbewegung nach Ostern überhaupt auf diese Weise weiterbestanden hat und bestehen konnte, hat Mary Rose d'Angelo zur Frage herausgefordert, ob Jesus die *einzig* zentrale Figur der Reich-Gottes-Bewegung war.<sup>36</sup> Könnte die Zentralstellung Jesu nicht als ein nachösterliches Konstrukt denkbar sein, mit Hilfe dessen er zum Repräsentanten dessen wurde, wofür er gekreuzigt und auferweckt wurde? Vorösterlich müsste man sich viel eher eine kollektive Bewegung vorstellen, in der sich

Frauen und Männer unter der Vision des beginnenden Reiches Gottes zusammengeschlossen haben. Gewiss werden die Römer kein unbedeutendes Mitglied dieser Gruppe herausgegriffen und gekreuzigt haben; doch gelang es ihnen ja gerade *nicht*, die Bewegung einzudämmen. Es gab genügend Verkündiger und Verkündigerinnen, die die Bewegung nach Ostern weiter trugen und sogar über Palästina hinaus verbreiteten. Insbesondere Maria aus Magdala wird als eine solche vorösterlich wie nachösterlich bedeutsame Figur vorstellbar, die wesentlich an der Entwicklung der Reich-Gottes-Botschaft wie an der Ausbreitung der Bewegung beteiligt war.<sup>37</sup> In der Konsequenz kann es angemessen sein, die ganz auf Jesus focussierte Bezeichnung „Jesusbewegung“ durch Begriffe wie „Reich-Gottes-Bewegung“ zu ersetzen,<sup>38</sup> die stärker die (gemeinsame) zentrale Botschaft ins Zentrum rücken.

## 5.2 Jesus, der Mann

„Männer sind verschieden, ganz wie richtige Menschen“ (Dorothee Wilhelm).<sup>39</sup>

Nachdem in den letzten Jahren in verschiedenen Bereichen der neutesta-

<sup>32</sup> Vgl. Hermann-Josef Venetz, Die Gemeinde des Messias Jesu und die Praxis der Königsherrschaft Gottes. Gedanken zu den „Anfängen der Kirche“, in: Bibel und Kirche 56 (2001), 194-202.

<sup>33</sup> Vgl. Gerd Theiflen, Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 7 (1992), 101-123.

<sup>34</sup> Dies zeigt sich auch in Mk 10,28-31. Hier gehört nach V. 29 der Vater zwar zu denen, die verlassen werden. In der neu gewonnenen Familie wird nach V. 30 aber kein „neuer“ Vater erwähnt. Ähnlich Mt 23,9.

<sup>35</sup> Vgl. bes. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis (1988). Alle diese Aspekte sind gut nachzulesen bei Hermann-Josef Venetz, Die Gemeinde des Messias Jesu und die Praxis der Königsherrschaft Gottes. Gedanken zu den „Anfängen der Kirche“, in: Bibel und Kirche 56 (2001), 194-202.

<sup>36</sup> Mary Rose d'Angelo, Reconstructing „Real“ Women from Gospel Literature: The Case of Mary Magdalene, in: Ross S. Kreamer / Mary Rose d'Angelo, Women & Christian Origins, New York / Oxford 1999, 105-128, bes. 120-125. Kritisch dazu Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus – Mirjams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen Feministischer Christologie, Gütersloh 1997, 141 Anm. 70.

<sup>37</sup> Vgl. Angela Standhartinger, Geschlechterperspektiven auf die Jesusbewegung, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 56 (4/2004), 308-318, hier 316-317.

<sup>38</sup> Mary Rose d'Angelo: „Reign-of-God movement“, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Jesus – Mirjams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen Feministischer Christologie, Gütersloh 1997, 139; 151, schlägt den Begriff „*basileia*-Gottes-Bewegung“ vor.

<sup>39</sup> Dorothee Wilhelm, Männer. Annäherung an eine Randgruppe, in: Max Küchler / Peter Reinl (Hg.), Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren, Luzern 2003, 158-167, hier 166.

<sup>40</sup> Hanna Wolf, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu in tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1975.

mentlichen Literatur die Fragestellungen der neuen Männerforschung Einzug gehalten haben, ist auch die Jesusfigur selbst unter diesem Aspekt betrachtet worden – allerdings, so weit ich sehe, erst anfanghaft. Ich meine damit nicht Bücher wie jenes sehr bekannt gewordene und schon etwas in die Jahre gekommene Buch von Hanna Wolf „Jesus der Mann“.<sup>40</sup> Hanna Wolf hat versucht, Jesus unter tiefenpsychologischer Perspektive als einen Anima-integrierten Mann zu charakterisieren, als ersten „neuen Mann“, dem es gelungen sei, seine männlichen und weiblichen Anteile in sich auf eine ganzheitliche Weise zu integrieren. Darum geht es in der neuen Männerforschung weniger. Sondern Ausgangspunkt der Fragestellungen sind die Männlichkeitsdiskurse der Antike und die Frage, wie Jesus auf diesem Hintergrund seine Männlichkeit inszenierte.

Als ein Beispiel sei der Paderborner Neutestamentler Martin Leutzsch genannt, der unter Rückgriff auf feministische Studien herausgearbeitet hat, dass in der Bergpredigt zwar einerseits ein androzentrischer Blick vorherrscht und männerspezifische Themen und Problemlagen aus Männerperspektive verhandelt werden, dass es aber andererseits in der Bergpredigt in erster Linie um die Regulation genau dieser Männlichkeit geht.<sup>41</sup> Das wird deutlich bei einem Blick auf die Themen der Bergpredigt: Da wird beim Streit mit dem Bruder der Verzicht auf verbale Aggression angeraten (Mt 5,22), im Konflikt mit dem Bruder soll man sich versöhnen (5,23f), mit dem Prozessgegner soll man sich außergerichtlich gütlich einigen (5,25f), man soll auf den begehrenden Blick gegenüber Frauen verzichten (5,28) und ebenso auf die Ehescheidung und die Ehe mit einer geschiedenen Frau (5,32), man soll auf das Schwören verzichten (5,34.37) und ebenso auf ostentatives religiöses Verhalten (6,1-6.16-18). In verschiedener Weise werden Gewaltsituationen entlarvt: Wenn jemand als Geschlagener, als Überschuldeter vor Gericht Gestellter oder

als zur öffentlichen Transportleistung Gezwungener in den Blick kommt und in diesen Situationen zur demonstrativen Nichtanwendung von Gegengewalt aufgefordert wird (5,39-41). In diesen Kontext gehört auch die Feindesliebe.

Es ist also vor allem *männliches* Verhalten, das hier in den Blick kommt. Martin Leutzsch kommt zum Schluss, dass durch die Bergpredigt „Gewalt als Form männlicher Lebensbewältigung“ in vielerlei Hinsicht einzuschränken versucht wird.<sup>42</sup>

Wiederholt wird betont von Brüdern bzw. Brüdern und Schwestern gesprochen. Dadurch werde eine Gleichheit unter Männern angestrebt. Wettbewerbsnormen würden durch Kooperationsnormen ersetzt. Und – dies betrifft weniger den historischen Jesus als vielmehr die matthäische Gemeinde: „Die männliche Gleichheit wird in einem Gemeindemodell zu realisieren versucht, das sich am Modell des Oikos *ohne irdische patriarchale Spitze* orientiert (12,50).“<sup>43</sup> Die Art und Weise, wie Nachfolge gefordert und realisiert wird, sei als „Bruch mit der Vaterwelt“ zu interpretieren (vgl. Mt 4,21f; Mt 8,21f). Insgesamt beobachtet Leutzsch im frühen Christentum zahlreiche Versuche, die Möglichkeiten, Männlichkeit zu inszenieren, zu reduzieren (Verzicht auf öffentliche Ämter, Forderung nach Ehefreiheit usw.).<sup>44</sup>

### 5.3 Jesus der Jude

Eine breite Forschungsdebatte gibt es derzeit darüber, wie das Jüdischsein Jesu aufzufassen ist. Einerseits ist klar, und dahinter geht niemand zurück: Jesus war Jude, und sein primärer Kontext war das Judentum des ersten Jahrhun-

derts. Dieses Judentum steht allerdings – wie bereits angedeutet – derzeit grundsätzlich zur Debatte. Es wird nicht mehr primär religiös verstanden, sondern unter dem Paradigma der Ethnizität wahrgenommen. Die Frage ist nun, wie und mit welchen Parametern diese Gemeinschaft ihre kollektive kulturelle Identität definiert und konstruiert hat. Dazu gehören neben Aspekten wie einer irgendwie gearteten gemeinsamen Abstammung, eines gemeinsamen Territoriums, einer gemeinsamen Sprache, einer gemeinsamen Geschichte und Tradition sowie gemeinsamen Institutionen auch Aspekte, die unter dem modernen Begriff „Religion“ wahrgenommen werden, also eine gemeinsame Gottesverehrung und ein gemeinsamer Kult.

Die Veränderungen des Paradigmas hat Wolfgang Stegemann folgendermaßen auf den Punkt gebracht: „Aus einer Religion, die mit einer bestimmten Ethnie verbunden ist, wird eine antike Ethnie, für die u. a. kulturelle Eigenheiten, die wir religiös nennen, von herausragender Bedeutung sind.“<sup>45</sup>

Für die Einschätzung Jesu und der Jesusbewegung heißt das momentan so viel<sup>46</sup>: Noch deutlicher als im Religionsmodell stellt sich heraus, dass sich Jesus und die Jesusbewegung mit ihren Ansichten und Verhaltensweisen im Spektrum des kollektiven Selbstverständnisses der jüdischen Gesellschaft ihrer Zeit bewegt haben. Jesus und die Nachfolgengemeinschaft teilten einen Grundkonsens jüdischer Identität. Aber noch mehr: Sie zeigten zugleich *auch* in ihren Besonderheiten ein spezifisches jüdisches Profil. Dies gilt insbesondere bei der Beurteilung des Verhältnisses Jesu zur Torá. Auch wenn Jesus die Torá anders interpretiert als andere Ju-

<sup>41</sup> Martin Leutzsch, Konstruktionen von Männlichkeit im Urchristentum, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS Luise Schiottroff 70), Gütersloh 2004, 600–618, hier 614.

<sup>42</sup> Leutzsch, Konstruktionen von Männlichkeit (2004), 615.

<sup>43</sup> Leutzsch, Konstruktionen von Männlichkeit (2004), 615.

<sup>44</sup> Leutzsch, Konstruktionen von Männlichkeit (2004), 615f.

<sup>45</sup> Stegemann, Jesus und seine Zeit (2010), 235.

<sup>46</sup> Vgl. Stegemann, Jesus und seine Zeit (2010), 235f.

däer seiner Zeit, heißt dies nicht, dass damit die grundsätzliche Frage seiner Zugehörigkeit oder Nicht-Zugehörigkeit zum Judentum gestellt wird. Vielmehr gilt es, Jesus und die Jesusbewegung in dem breiten Spektrum der Manifestationen jüdischer Identität mit ihren Gemeinsamkeiten und ihren Unterschieden wahrzunehmen und einzuordnen.

Das heißt: „Sich wie Jesus in großer Freiheit über Konventionen hinwegzusetzen, in überraschend neuer Weise von Gott zu sprechen, eine Gemeinschaft von Jüngerinnen und Jüngern ins Leben zu rufen, mit einem unerhörten Sendungsbewusstsein den Anspruch zu erheben, Bote und Werkzeug der nahe herangekommenen Gottesherrschaft zu sein – all dies ist nicht ‚unjüdisch‘, sondern eine von unzähligen Möglichkeiten, aus dem Vertrauen in den Gott Israels zu leben und das Erbe der Väter und Mütter im Dialog und in der Auseinandersetzung mit anderen Menschen und der eigenen Zeit zu aktualisieren!“<sup>47</sup>

## 5.4 Jesus als jüdischer Kyniker

Nicht ganz neu ist die Idee, Jesus im Lichte der philosophischen Bewegung der Kyniker wahrzunehmen. Das wurde schon vor dem zweiten Weltkrieg v. a. im Kontext der religionsgeschichtlich orientierten Jesusforschung vertreten. In jüngerer Zeit ist diese Idee besonders durch den US-amerikanischen Neutestamentler John Dominic Crossan wieder aufgegriffen und durch seine Bücher auch im deutschsprachigen Raum stärker verbreitet worden. Nun hat auch der Paderborner Alttestamentler Bernhard Lang ein Buch vorgelegt, das Jesus im Lichte dieser kynischen Bewegung beleuchtet und den m. E. etwas grenzwertigen Titel trägt: „Jesus der Hund“.<sup>48</sup> Der Titel kommt daher, weil sich die Kyniker den Spitznamen „Hunde“ selbst zugelegt haben, weil sie gesellschaftliche

Normen zum größten Teil ablehnten und lieber ein „Hundeleben“ führten, das ihnen Raum zum Nachdenken sowie zum Lehren und für die Seelsorge gab.

Bernhard Lang geht also den Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und den Kynikern nach: Auch die Kyniker verzichteten auf Besitz, auf Ehe und Lebensvorsorge; auch sie verstehen Gott als Vater aller Menschen. Sie empfahlen Nächstenliebe, sie wenden sich anderen seelsorgerlich zu. Sie bemühen sich um Friedensstiftung, lehnen Vergeltung ab und sind bereit zum Leiden. Mit traditionellen religiösen Geboten und Bräuchen gehen sie unbefangen um. Die Verbindung zwischen Jesus und den Kynikern sieht Lang in einem jüdischen Kynismus, der als Leitfigur den Propheten Elija erhoben habe, und er versucht die Bedeutung dieser Leitfigur Elija im Judentum des ersten Jahrhunderts aufzuzeigen.

So ganz überzeugend scheint mir persönlich das zwar nicht; denn so zentral scheinen mir weder seine Elija-Bezüge in der Jesus-Tradition, noch ist es so klar, ob und wie weit der Kynismus in Palästina überhaupt vertreten war. Aber ein anregendes Buch, das bislang unbeachtete Aspekte der Jesustradition beleuchtet, ist es trotz seines Titels allemal.

## 6. Was bleibt? Einige Perspektiven am Schluss

Bei diesem Blick auf die Botschaft und Praxis Jesu ist der gesamte Fragekomplex seines Todes und dessen Bedeutung für die Menschen völlig außen vor geblieben. Wenn ich nun die Frage danach stelle, was heute noch von Bedeutung sein könnte, muss dabei natürlich ebenfalls diese Frage und damit die gesamte Theologiegeschichte, die die Heilsbedeutung dieses Todes Jesu herausgearbeitet hat, außer Betracht bleiben. Im Zentrum dieses Vortrags stan-

den Botschaft und Praxis des „historischen“ Jesus und die Frage, was davon heute noch Impuls gebend sein könnte.

Wenn wir all die Aspekte der Botschaft und Praxis Jesu durchgehen, die heute zur Sprache gekommen sind, lassen sich durchaus Fragen entdecken, die bis heute offen sind oder bleibende Herausforderungen darstellen:

Die größte Herausforderung und zugleich eine offene Frage liegt für mich in der Botschaft vom Reich Gottes. Auch wenn dieser Aspekt eine längst bekannte Sache der Jesusforschung ist, ist m. E. längst nicht klar, was wir mit dieser Idee machen sollen. Es steckt unbestrittenmaßen eine ungeheure Kraft in dieser Botschaft: Gott hat seine Herrschaft angetreten, die lebensfeindlichen und zerstörerischen Kräfte sind entmachtet, es beginnt etwas Neues, und es kommt darauf an, dass sich die Menschen auf diese Dynamik einlassen. Aber was heißt das konkret angesichts einer Realität, die, global betrachtet, noch immer eher menschenfeindlich und zerstörerisch scheint, als dass sie etwas von einer neuen Welt Gottes spiegeln würde? Nicht umsonst hat man deshalb dieses Reich Gottes in der Geschichte des Christentums recht bald in die Zukunft und in ein Jenseits verlagert und dabei die Vorstellung, dass *hier und jetzt* schon etwas anders geworden ist, weitgehend aus den Augen verloren. Dabei könnte in dem *„jetzt schon ist etwas anders“* eine riesige Chance und Kraft zur Veränderung liegen – auch wenn dies keinesfalls ein Rezept darstellt. Doch in dieser Perspektive des Neuen und Anderen, in der Möglichkeit, Alternativen denken zu können und anders handeln zu können, im Vertrauen darauf, „dass das, was ist, nicht alles ist“, sondern dass es mehr als das Machbare gibt, liegt eine entscheidende Kraft der Botschaft Jesu. Dadurch ist eine Perspektive gegeben, auf die hin wir handeln können und sollen.

Weiterführend erscheint daher der Aspekt der Leidenschaftlichkeit Jesu,

<sup>47</sup> Daniel Kosch, Jesus – Jude und Mann, in: Bibel und Kirche 63 (2008), 162–165, hier 164.

<sup>48</sup> Bernhard Lang, Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers (Beck'sche Reihe 1957), München 2010.

der in jüngerer Zeit von der feministischen Theologin Carter Heyward<sup>49</sup> in die Diskussion eingebracht wurde, und zum Beispiel von Daniel Kosch in einem kleinen Artikel in der Buchreihe „Frauen-BibelArbeit“ ausgeleuchtet wurde.<sup>50</sup> Kosch bringt diese Leidenschaftlichkeit Jesu mit dieser Reich-Gottes-Botschaft in Verbindung, von der er gepackt ist und aus der er heraus spricht – zum Beispiel leidenschaftlich Gleichnisse erzählt – und handelt: leidenschaftlich den Menschen zugewandt, heilend, befreiend – auch gegen Widerstände. Und aus dieser Leidenschaft für Gottes Reich blieb er schließlich bis zum Schluss kompromisslos gewaltfrei.

Diese Leidenschaftlichkeit für das Reich Gottes, die bei Jesus und seiner Nachfolgegemeinschaft zu einer bestimmten Praxis führte, scheint mir auch heute noch von Bedeutung, auch und gerade in den gegenwärtigen Diskussionen darüber, wie Kirche zu sein hat und welche Bedeutung sie für Menschen der heutigen Zeit noch haben kann. Denn dieses Gepackt-sein vom Reich Gottes führte zunächst zu einer Gemeinschaft, die selbstverständlich davon ausging, dass alle Mitglieder über Charismen und Fähigkeiten verfügen, die es zu würdigen und zu respektieren gilt und die zur Entfaltung kommen müssen. Es ist eine Nachfolgegemeinschaft, in der die potentiell machtvolle Vaterposition allein Gott überlassen blieb, die Mitglieder jedoch den Status gleichberechtigter Geschwister inne hatten. Von einer solchen Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten, seien sie nun hohen oder niedrigen gesellschaftlichen Standes, seien

sie nun Frauen oder Männer, seien sie nun einheimischer oder fremder Herkunft, singt auch das Tauflied, das in Gal 3,26-28 seinen Niederschlag gefunden hat und von dem paulinische Gemeinden durch und durch geprägt waren. Das könnte und müsste eine „Magna Charta“ des Kircheseins bis heute sein.

Dieses Vertrauen auf die Kraft des Reiches Gottes führte in der Jesusgemeinschaft dazu, dass Räume eröffnet wurden, in denen Menschen aufatmen konnten, in denen sie Ansehen fanden und heil und gesund werden konnten. Dieses Vertrauen auf das Reich Gottes führte auch dazu, dass Tischgemeinschaften entstanden, die von Menschen gemachte gesellschaftliche Grenzen überwinden. Alle, Zugehörige wie gesellschaftlich Ausgegrenzte, Ordentliche wie Bösewichte, waren geladen, ohne Vorbedingung. Offenbar war das Vertrauen darauf, dass eine solche grenzüberschreitende Tischgemeinschaft ihre verwandelnde Wirkung auf die Teilnehmenden entfalten würde, größer als die Angst davor, dass diese Gemeinschaft ausgenutzt wurde. Auch darin liegt genügend Brisanz für kirchliche Praxis bis heute.<sup>51</sup>

All dies tat Jesus *als Mann*. Dass dieses Mannsein nicht auf ein biologisches Geschlecht reduziert werden darf, sondern dass konkret zu prüfen ist, wie Jesus dieses Mannsein realisiert hat – nämlich in nicht geringem Maße unter Missachtung traditioneller Männerrollen – hat die Männerforschung gezeigt. Dass dies Auswirkungen auf die Beantwortung der

Frage hat, wer in der Kirche Jesus „repräsentieren“ dürfe, liegt auf der Hand. Ausschlaggebend kann hier offenbar nicht allein das biologische Geschlecht sein, sondern es muss ebenso die unkonventionelle Realisierung von Geschlechterrollen durch Jesus selbst wie auch von Frauen und Männern in seiner Nachfolge bedacht werden.<sup>52</sup>

Es gäbe noch viel anzufügen. Für jede Jesus-(Re)Konstruktion aber gilt: Sie ist kritisch daraufhin zu befragen, in welchem Diskurskontext sie steht. Ist sie ein Teil des „Meisterdiskurses“ westlicher, androzentrischer Kulturen? Trägt sie dazu bei, hegemoniale Wissenssysteme zu produzieren und ungerechte Verhältnisse zu stabilisieren? Oder trägt sie zu einer Praxis und Vision der Befreiung bei?<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Carter Heyward, *Jesus neu entwerfen. Die Macht der Liebe und der Gerechtigkeit*, Luzern 2006.

<sup>50</sup> Daniel Kosch, *Der leidenschaftliche Jesus*, in: Sabine Bleberstein (Hg.), *Leidenschaft (FrauenBibelArbeit 25)*, Stuttgart 2010, 58–66.

<sup>51</sup> Vgl. vertiefend Joachim Kügler, *Das Reich Gottes auf den Dörfern. Ein bibeltheologischer Essay über die Politik der Pastoral Jesu*, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hg.), *Pastoral und Politik. Erkundungen eines unausweichlichen Auftrags (Werkstatt Theologie 7)*, Münster 2006, 5–21; Ders., *Gottes Königsherrschaft als „Rahmenmythos“ der Pastoral Jesu*, in: Rainer Bucher / Rainer Krockauer (Hg.), *Gott. Eine pastoraltheologische Annäherung (Werkstatt Theologie 10)*, Münster 2007, 11–38.

<sup>52</sup> Vgl. ausführlich Kosch, *Jesus – Jude und Mann* (2008), 165.

<sup>53</sup> Vgl. Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Der wirkliche Jesus? Feministische Anfragen an die sozialwissenschaftliche Jesusforschung*, in: Wolfgang Stegemann u. a. (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 23–32; hier 32.