

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	40 (1993)
Heft:	3
Artikel:	Jesus : neue Bücher, neue Bilder, neue Fragen
Autor:	Kosch, Daniel
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761384

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 22.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

DANIEL KOSCH

Jesus: Neue Bücher, neue Bilder, neue Fragen

Anlaß der folgenden Überlegungen ist eine ganze Reihe von Jesusbüchern, die in den letzten fünf, sechs Jahren in deutscher Sprache erschienen sind. Berücksichtigt werden die nachstehend erwähnten Titel, die im Text nur mit den Namen der Autorinnen und Autoren und dem Erscheinungsjahr zitiert werden.

ALT, F., Jesus – der erste neue Mann, München 1989

BALDERMANN I., Der Himmel ist offen. Jesus aus Nazareth: eine Hoffnung für heute, München 1991

BISER, E., Der Freund. Annäherungen an Jesus, München 1989

BRUNERS, W., Wie Jesus glauben lernte, Freiburg 1991

FENEBERG, W., Jesus der nahe Unbekannte, München 1990

GNILKA, J., Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte, Freiburg 1990

HERBST, K., Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild, Olten 1988

LAPIDE, P., Jesus – ein gekreuzigter Pharisäer? Gütersloh 1990

MULACK, C., Jesus – der Gesalbte der Frauen. Weiblichkeit als Grundlage christlicher Ethik, Stuttgart 1987

RAGAZ, L., Die Bibel. Eine Deutung, Bd. 3: Jesus, Fribourg 1990 (Originalausgabe 1949)

DE ROSA, P., Der Jesus-Mythos. Über die Krise des christlichen Glaubens, München 1991

SCHMIDT, W.-R., Der Mann aus Galiläa. Suche nach einem Unbekannten, Gütersloh 1990

SCHWAGER, R., Dem Netz des Jägers entronnen, München 1991

SWIDLER, L., Der umstrittene Jesus, Stuttgart 1991

THEISSEN, G., Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form, München 1986

WEILAND, P.J., Ein Messias aus Galiläa, Thalwil 1989

WÖLLER, H., Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt, Stuttgart 1987

ZAHRNT, H., Jesus aus Nazareth. Ein Leben, München 1987

ZANDER, H. C., Ecce Jesus. Ein Anschlag gegen den neuen religiösen Kitsch, Reinbek 1992.

Aus der übrigen, ebenfalls sehr umfangreichen Jesusliteratur erwähne ich in den Anmerkungen nur das, worauf direkt Bezug genommen wird. Unberücksichtigt bleiben Bücher, die sich, ausgehend von einer ganz spezifischen Fragestellung, mit der Gestalt Jesu beschäftigen (z. B. U. Mauch, Der listige Jesus, Zürich 1992) sowie die «Skandalliteratur» (z. B. M. Baigent/R. Leigh, Verschlußsache Jesus, München 1991), deren kritische Würdigung eine Aufgabe ganz eigener Art ist. Ziel ist eine Art Standortbestimmung und kein umfassender Literaturbericht¹.

Einleitung

Wenn ich als exegetisch geschulter Betrachter und mit der Forschungsgeschichte vertrauter Leser über neuere Entwicklungen in der Jesusforschung Rechenschaft ablege, ist die Gefahr groß, daß ich die bisherige Entwicklungslinie, so wie ich sie wahrnehme, weiterschreibe und der Gefahr vorschneller Systematisierungen erliege. Zudem könnte sich bald einmal eine Unterscheidung einschleichen, die «wissenschaftliche» oder wenigstens «exegetisch verantwortbare» Jesusbücher von solchen trennt, die diesem Kriterium nicht genügen. Und schließlich könnte es leicht geschehen, daß Beiträge von systematischen Theologinnen und Theologen aus dem Blick geraten, weil sich der Biblier diesbezüglich gern für unzuständig erklärt.

Motive für einen unwissenschaftlichen Zugang

Dieser Gefahren eingedenk, habe ich mich entschlossen, auf Wissenschaftlichkeit zu verzichten und in eher unwissenschaftlicher Art ein paar Beobachtungen und Überlegungen zur in den letzten Jahren wieder florierenden Jesusliteratur (und verwandten Phänomenen) zusammenzutragen.

Ein Motiv für dieses Vorgehen ist die Erfahrung, daß die innerwissenschaftliche Diskussion sehr rasch an Relevanz für die Nichtbeteiligten verliert, sobald ihr der Kontakt mit der Außenwelt abhanden kommt.

¹ Einen solchen bietet W. G. KÜMMEL, Dreißig Jahre Jesusforschung [1950–1980], Königstein 1985, Fortsetzung in *TbR* 53 [1988 ff.]: «Jesusforschung seit 1981», mit ausführlicher Bibliographie.

Ein zweites Motiv ist die Vermutung, daß Autorinnen und Autoren, die sich aus anderen als «wissenschaftlichen» Interessen mit Jesus beschäftigen, tendenziell mehr Sensibilität für die Fragen und Bedürfnisse der Menschen haben, die sich auf der Suche nach Orientierungen der Gestalt Jesu zuwenden, als «professionelle» Jesusforschung, die eher dazu neigt, sich an den forschungsgeschichtlich vorgegebenen Problemen zu orientieren.

Ein drittes Motiv ist der «postmoderne» Verzicht auf die eine Wahrheit, auf Absolutheitsansprüche und geschlossene Systeme.

1. Die Fragen der Gegenwart und ihre Bedeutung für die Beschäftigung mit Jesus

Der Ort, von dem aus ich meine Beobachtungen und Überlegungen anstelle, ist nicht die Universität oder das theologische Seminar, sondern die Buchhandlung, wo nicht nur die Zahl der Anmerkungen, sondern auch die Zahl der Käuferinnen und Käufer (nicht unbedingt der Leserinnen und Leser) darüber entscheidet, wie wichtig ein Buch ist.

Wenn ich schon bei der Frage nach der Käuferschaft bin, erlaube ich mir einen kurzen Blick auf einschlägige religionssoziologische Untersuchungen, die von all jenen zur Kenntnis genommen werden müßten, die sich nicht nur aus eigenem Interesse, sondern im Blick auf unsere Zeitgenossen und unsere Welt mit Jesus beschäftigen.

Soziologische Beobachtungen zum Jesusbild

M. KRÜGGELE² hat darauf aufmerksam gemacht, daß religiöse Semantik und damit auch die Rede von Jesus heute «im Kontext struktureller Individualisierung» steht. Die Gesellschaftsmitglieder sehen sich «als einzelne Individuen im Gegenüber zu einer Vielzahl von Referenzsystemen, die das tägliche Handeln zwar alle, aber alle nur teilweise, in Anspruch nehmen.» Daraus erwächst ein «Zwang zur Koordination unterschiedlicher Ansprüche», aber auch ein «Zwang zur Wahl ... unter der Anforderung eines pragmatischen Ausgleichs religiöser Ansprüche mit anderen gesellschaftlichen Anforderungen» (366–368). Weder die Gestalt Jesu noch die Bibel haben in dieser Situation

² M. KRÜGGELE, Der verschwindende und sich wandelnde Jesus. Eine soziologische Miniatur zur Empirie des heutigen Jesusbildes, in: *Diak* 22 (1991) 365–372; umfassender über die religionssoziologischen Befunde informieren: A. DUBACH / R. J. CAMPICHE, Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich 1993, und K. GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg 1992. Zur Bedeutung der «Postmoderne» für die kirchliche Bildungsarbeit s. B. UPHOFF, Kirchliche Erwachsenenbildung (Prakt. Theol. heute 3), Stuttgart 1991, 114–127.

eine universale Definitionsmacht. Sie stellen – bestenfalls – eine Orientierungsgröße unter anderen dar. Dies gilt insbesondere für die jüngere Generation, die zur «religiösen Fleckerlteppichnäherei» (Th. Luckmann) und einem synkretistisch-neureligiösen Jesusbild neigt (370).

Eine zweite Konsequenz der strukturellen Individualisierung ist eine «zunehmende Unbestimmtheit im Selbstverständnis», was einen Anspruch auf Selbstbestimmung, aber auch einen großen Bedarf an «Selbstthematisierung» zur Folge hat. Illustriert wird dies mit dem erfolgreichen Jesusbuch von F. Alt, der schreibt: «Die Worte Selbstverwirklichung und Selbsterkenntnis schimmern wie ein Elftes Gebot durch alles, was wir von Jesus wissen» (370f.).

Zusammenfassend formuliert der Religionssoziologe: «Das Jesus-Bild zeichnet ... sich ... im Kontext struktureller Individualisierung durch einen pragmatischen Umgang mit der christlichen Glaubenslehre aus: Es wird aus verschiedenen religiösen Vorstellungen zusammengesetzt. Möglich ist aber auch seine exklusiv-christliche Deutung. Innerhalb des sozialen und religiösen Wandels fällt die Sichtbarkeit eines institutionell getragenen Jesus-Bildes vermutlich in eine Vielzahl fragmentierter Bilder auseinander, die durch nicht-christliche Symbole zugleich ergänzt und ersetzt werden» (372).

Unzeitgemäße Alternativen

Ohne diesem Ist-Zustand normative Bedeutung zu geben, werden diejenigen, die sich um ein zeitgenössisches Jesusbild bemühen, ihm Rechnung tragen.

Das «Gegenüber» eines in diesem Sinne zeitgenössischen Zugangs zu Jesus ist also nicht eine vormodern-traditionelle Auffasung von Jesus als dem «Sohn Gottes», auf deren latenten Monophysitismus und deren gnostisierende Tendenzen insbesondere K. Rahner immer wieder aufmerksam gemacht hat³. Diese Frontstellung hat nicht nur die «alte» Leben-Jesu-Forschung bestimmt, die stark vom Gegensatz zwischen dem kirchlichen Dogma und dem historischen Jesus lebte, sondern war auch in der «neuen Jesusfrage» insofern präsent, als diese den «irdischen Jesus» dem «Christus des Glaubens» gegenüberstellte⁴.

³ Vgl. nur K. RAHNER, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 281.283f.

⁴ Die Gegenüberstellung der «alten» und der «neuen» Jesusforschung entstammt der Diskussionslage, wie sie sich in den 50er und 60er Jahren präsentierte, als die Schüler von R. Bultmann gegen die Absage, die dieser der Jesusforschung aus theologischen Gründen erteilt hatte, die Frage neu aufwarfen. Mittlerweile ist auch die «neue Frage» alt geworden. Um die neweste Entwicklung von ihr abzusetzen, schlagen manche vor, von der «dritten Frage» zu sprechen. Zur Forschungsgeschichte s. D. GEORGI, Art. Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung, TRE XX, 566–575. Zur Einführung s. auch den Beitrag von E. GRÄSSER in: A. RAFFELT 1991, 29–41 (s.u.).

Auch die Gegenüberstellung eines «naiv-gläubigen» Jesusbildes, das die Berichte der Evangelien mehr oder weniger unreflektiert für Wirklichkeit hält, und einer «historisch-kritischen» Jesusauffassung, die skeptisch fragt, was sich davon wirklich zugetragen hat, entspricht kaum den Fragestellungen, die Menschen heute umtreibt. Doch auch diese Gegenüberstellung hat die Jesus-Diskussion über weite Strecken in Atem gehalten, so etwa in Form des Vorwurfs, die moderne Exegese «zerstöre» den Glauben, sei «hyperkritisch» oder habe nicht genug «Vertrauen» in die Zuverlässigkeit der biblischen Quellen.

Für Menschen, deren religiöse Sozialisation weder die Vermittlung eines kirchlich-dogmatischen Christusglaubens noch ein Jesusbild mit festen Konturen beinhaltet, sind solche Frontstellungen wenig hilfreich. Dies zur Kenntnis zu nehmen und zu reflektieren, halte ich vor allem deshalb für wichtig, weil die bisherige theologische Diskussion stark von diesen Gegensätzen geprägt war, so daß viele Theologinnen und Theologen sie weitgehend «verinnerlicht» haben und gar nicht merken, daß ihre Fragen vielfach nicht mehr die Fragen ihrer Zeitgenossinnen und Zeitgenossen sind⁵ (es sei denn, diese lebten mit einem zumindest im religiösen Bereich noch «intakten» traditionellen Weltbild oder seien zumindest mit einem solchen aufgewachsen).

«Begegnung mit Jesus?»

Ein aufschlußreiches (unfreiwilliges) Beispiel für das Auseinanderklaffen von aktueller «Befindlichkeit» und den Auskünften der Fachexegeten ist das von A. RAFFELT herausgegebene Bändchen «Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet» (Düsseldorf 1991). In einem ersten Beitrag stellt U. RUH unter der Frage «Ein anderer Jesus?» «neuere Jesusbücher zwischen Psychologie und Spiritualität» vor. Er arbeitet dabei «die Akzentuierung Jesu als des großen Psychotherapeuten, des Helfers zur Selbstfindung und des Verdichtungspunktes archetypischer Symbole» heraus und betont, daß diese «sehr genau in die gegenwärtige religiös-weltanschauliche Landschaft» paßt (23). Angesichts dieser Situation habe die historisch-kritische Exegese die Aufgabe, gegen die in diesen Jesusbildern greifbare «mehr oder weniger bewußte Flucht aus der Geschichte» (25) anzugehen und zu verhindern, daß «Jesus zur Projektionswand religiöser und psychischer Probleme wird» (26). Abschließend macht der Autor deutlich, «daß Kirche und Theologie unter den Bedingungen der säkularisierten, nachchristlichen Gesellschaft kein Monopol für die Deutung Jesu beanspruchen können» (27) und daß es neben der historisch-kriti-

⁵ Aufschlußreich ist diesbezüglich (trotz mancher Fragwürdigkeiten) die Spiegel-Umfrage: «Nur noch jeder vierte ein Christ», in: *Der Spiegel* Nr. 25, 46. Jahrgang, 15. Juni 1992, 36–57.

schen Exegese auch den «*Beweis des Geistes und der Kraft*» für die Plausibilität und Lebendigkeit des christlichen Bekenntnisses» braucht (28).

Von solcher Sensibilität für die Fragen der Zeit und vom Versuch, historisch-kritische Zugänge zu Jesus mit heute gängigen Jesusbildern ins Gespräch zu bringen, ist dann aber in den Beiträgen renommierter Jesusforscher (E. Grässer, L. Oberlinner, F. Hahn) herzlich wenig zu spüren. So wird der Eindruck erweckt, daß die historisch-kritische Methode, der sie verpflichtet sind, zwar vieles leistet, aber gerade das nicht, wonach der Titel des Bändchens fragt und wonach viele Suchende Ausschau halten: «*Begegnung mit Jesus*». Ähnliches ist auch vom Jesusbuch von J. GNILKA (1990) zu sagen, das als «*Standardwerk*» konzipiert ist. Die fast durchwegs auf Ausgleich zwischen divergierenden Positionen bedachte Darstellung ist frei von jeglicher Reflexion darüber, in welchem Umfeld und von welcher Warte aus der Autor sich der «*Botschaft und Geschichte*» Jesu nähert. Das hat zur Folge, daß der darin enthaltene Zündstoff so entschärft wird, daß bei der Lektüre kaum Spannung aufkommt.

Kein Jesusbild ist frei von Projektion

Die oft im Anschluß an A. Schweitzers schonungslose Analyse der «alten» Leben-Jesu-Forschung erhobene Warnung vor «*Projektionen*»⁶, denen die historisch-kritische Exegese vorbeugen soll, muß demnach durch die gegenläufige Warnung vor einer Jesusforschung ergänzt werden, die vorgibt, von den Fragen der Zeit unberührt und damit «*objektiv*» zu sein. Solcherlei Exegese ist einem Wissenschaftlichkeitsideal verpflichtet, das längst überholt und selbst unter «*Ideologieverdacht*» geraten ist. Schon A. Schweitzer hat übrigens die «*Wissenschaftlichkeit*» beanspruchenden Jesusbücher des 18. und 19. Jahrhunderts von seiner Kritik keineswegs ausgenommen, mehr dem Zeitgeist und dem Menschenbild des Autors als der historischen Realität verpflichtet zu sein ... Dem Zusammenhang von «*Erkenntnis und Interesse*» (J. Habermas) ist im Zusammenhang mit der Frage nach Jesus nicht zu entkommen. Der Einbezug heutiger Fragen, Wahrnehmungen und Bedürfnisse in die Überlegungen zum Jesusbild ist somit gleichzeitig Gefahr und Qualitätsmerkmal einer Exegese, die an echter Zeitgenossenschaft interessiert ist. Soll die Beschäftigung mit der Gestalt Jesu zur «*Begegnung*» mit ihm führen (was viele Jesusbücher mehr oder weniger direkt intendieren), erscheint es redlicher, «*Projektionsmechanismen*» einzustehen und zu beachten, als sie zu verdrängen. Vermeidbar sind sie nicht.

⁶ Vgl. W. STEGEMANN, Abschied von Projektionen, in: *Reformatio* 40 (1991) 172–178.

2. Narrative Ansätze und ihre Problematik

Erstaunlich zahlreich sind unter den neueren Jesusbüchern solche, die narrativ ansetzen und von Jesus erzählen oder ihn und sein Wirken beschreiben. Und es lohnt sich – gerade im Blick auf die Frage nach Gegenwartsbezügen und projektiven Elementen – nicht nur zu beachten, *was* diese Bücher erzählen, sondern auch *wie* sie es tun.

«Im Schatten des Galiläers»

G. THEISSEN (1986) hat für seine «romanartige» Darstellung den sprechenden Titel «Der Schatten des Galiläers» gewählt. Der Ich-Erzähler wird Jesu erst am Kreuz ansichtig – zuvor begegnet er nur Zeitgenossen und -genossinnen, die ihm etwas über Jesus berichten. Und durch den Einschub von Briefen an den «Kollegen Kratzinger» wird auch diese Form vermittelter Begegnung nochmals gebrochen und reflektiert. Zu Recht bezeichnet der Untertitel das Werk als «Historische Jesusforschung in erzählender Form». Dem sozialgeschichtlich orientierten Exegeten gelingt es so nicht nur, sein Buch in eine ansprechende Form zu bringen, sondern auch sichtbar zu machen, daß wir von Jesus nur aus zweiter und dritter Hand wissen und daß die Perspektive der Zeuginnen und Zeugen auch unsere Wahrnehmung prägt. Es ist ein Unterschied, ob ein Zelot von Jesus erzählt oder ob eine Frau eines gutschwurierten römischen Beamten über ihn spricht. Unmittelbarkeit und direkte Begegnung mit der historischen Gestalt sind nicht erschwinglich.

«Ich stelle mir vor, ich wäre dabei»

Andere narrative Jesusbücher (I. Baldermann [1991], W. Bruners [1991], W. Feneberg [1990], R. Schwager [1991], H. Zahrnt [1989]) stehen der traditionellen Erzählung aus der Sicht eines allwissenden Beobachters wesentlich näher und räumen damit dem Phänomen der Vermittlung oder auch dem großen historischen Abstand weit weniger Platz ein, jedenfalls was die Form der Darstellung betrifft.

Charakteristisch für diese Art Erzählung ist der Satz von I. BALDERMANN: «Ich stelle mir vor, ich wäre dabei» (151). «Ausgeschöpft» werden mit einem solchen Ansatz «alle Wahrnehmungsmöglichkeiten..., die mir einmal die Methoden wissenschaftlicher Exegese anbieten, ... dann aber auch die Möglichkeiten intuitiver emotionaler Wahrnehmung» (213). Dabei kann es auch zur Erkenntnis kommen, die verrät, daß der Autor sich der Differenz zwischen dem eigenen Erzählen und der Eigenart der Evangelientexte durchaus bewußt ist: «Doch merkwürdig: Hier bleibt in der Erzählung des Markus ein Loch» (153).

Nur Abschnitte zuvor hat der Exeget allerdings ein solches «Loch» ohne Zögern aufgefüllt: Während es bei der markinischen Erzählung von der Blindenheilung bei Jericho heißt: «Ruft ihn her» (Mk 10,49), schreibt Baldermann: «Holt ihn her! Das geht nicht, daß einer da sitzt und schreit, und ich gehe unberührt vorbei. ‹Holt ihn her!› Und plötzlich ist alles ganz anders: Spannung breitet sich aus ...» (152). Grundsätzlich heißt es zu diesem Vorgehen im Nachwort: «Die wissenschaftliche Exegese hat ein Instrumentarium bereitgestellt, das uns erlaubt, die Vielschichtigkeit der Evangelientexte deutlicher zu erkennen. Vieles hat an ihnen gearbeitet ... Solche vielschichtigen, in sich mehrfach gebrochenen Texte aber lassen sich nicht erzählen. Wer erzählt, muß hinter die Absichten der unterschiedlichen Bearbeiter zurückfragen nach den ursprünglichen einfachen Formen der Überlieferung. Nur sie lassen sich erzählen, und eine Erzählung wollte ich schreiben, nicht eine exegetische Analyse.»

Jesus als «Persönlichkeit»?

Hinter einem solchen Versuch, ungebrochen von Jesus zu erzählen, ist nicht nur eine gehörige Portion historischer Optimismus erkennbar⁷, sondern auch die Auffassung, Jesus lasse sich als «Persönlichkeit» rekonstruieren, bzw. seine «Größe» bestehe darin, daß er eine herausragende Persönlichkeit war.⁸ In dieser Auffassung wirkt weniger der Erzählstil der Evangelien (denen an der «Persönlichkeit» Jesu auffallend wenig liegt), als vielmehr das romantische Geschichts- und Menschenbild des 19. Jahrhunderts nach.⁹ Diese Nähe zur «alten» bürgerlich-liberalen Leben-Jesu-Forschung läßt sich bis in Einzelheiten hinein (z.B. psychologische Fragestellungen) aufweisen, zeigt sich aber auch daran, daß H. Zahrnt seinem Jesusbuch den Untertitel «Ein Leben» geben und W. Feneberg von der «Biographie» Jesu sprechen kann, was im Einflußbereich formkritischer Forschung undenkbar gewesen wäre.¹⁰ Dasselbe gilt für R. SCHWAGERS (1991) Periodisierung des Lebens und Wirkens Jesu in «fünf Akte», in denen sich das «Heilsdrama» vollzieht. Im Dienst systematischer Interessen, die ihrerseits alles andere als unproblematisch sind¹¹, wird eine

⁷ Vgl. BALDERMANN 1991, 214: «Daß ich die Skepsis der Exegeten in der Frage nach dem historischen Jesus nicht teilen kann, habe ich anfangs schon gesagt.»

⁸ Vgl. H. ZAHRNT 1989, 279: «Wer vorurteilslos an die Evangelien herangeht, gewinnt aus ihnen ... den Eindruck einer einheitlichen, geschlossenen Persönlichkeit.»

⁹ Vgl. die scharfsinnige Analyse von D. SCHELLONG, «Was sucht ihr den Lebendigen bei den Toten?» Rückfragen zur Suche nach dem «historischen Jesus», in: *Einwürfe* 6 (1990) 2–47, hier: 31ff., sowie D. GEORGI, TRE XX, 572.

¹⁰ Vgl. dazu die methodischen «Exkurse» der beiden Bücher, die zwar Kenntnisse der Forschungsentwicklung verraten, sich aber nicht am Konzept der «neuen Jesusfrage» orientieren.

¹¹ Zur Kritik vgl. P. FIEDLER, «Beim Herrn ist die Huld, bei ihm die Erlösung in Fülle», in: Israel und Kirche heute (FS E. L. Ehrlich), Freiburg 1991, 184–200.

historische Entwicklung postuliert, wo historisch-kritische Rekonstruktion allenfalls punktuelle Hinweise und Tendenzen auszumachen vermag. Hier zeichnet sich ein Rückfall hinter einen relativ breiten Forschungskonsens ab, an dessen Gewinnung die Schule R. Bultmanns einen großen Anteil gehabt hat, die zwar die «neue Jesusfrage» in Gang gesetzt, unter dem Eindruck der radikalen Kritik des Lehrers aber nie zu einem uneingeschränkten «Ja» zur Jesusforschung gekommen ist, sondern dieses immer nur als «Ja und nein» oder «Ja, aber» formuliert hat.¹²

Die Frage der Erzählperspektive

Daß die Form der Erzählung ursprünglicher, d. h. wirklichkeitsnäher, sachlicher, offener und weniger anfällig für subjektive Interpretation ist (wie sich das manche Erzähler zu erhoffen scheinen), dürfte ein Trugschluß sein. Erzählperspektive, Stoffauswahl, Stil usw. sind ebenso starke Formen der Leserlenkung wie jene, die im Diskurs verwendet werden. Da diese Leserlenkung zudem «verdeckt» und «indirekt» geschieht, können sich Leserinnen und Leser ihr eher noch weniger entziehen. Diese Erkenntnisse, die den Exegeten und Exegentinnen im Zusammenhang mit der Evangelienauslegung (z. B. in der Redaktionskritik) selbstverständlich sind, müßten sie ihren eigenen Erzählungen gegenüber eigentlich skeptischer machen.

«Jesus – einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht?»

Um diese Problematik anschaulich zu machen, wähle ich ein theologisch und historisch m.E. sehr wichtiges Beispiel, das eng mit dem bereits erwähnten Verständnis Jesu als «Persönlichkeit» zusammenhängt. Sieht man von G. Theissen ab, ist die Erzählperspektive konsequent «jesuszentriert». Faktisch aber läßt sich Jesus nicht so von seinen Jüngerinnen und Jüngern isolieren. Darauf verweist schon die Tatsache, daß es in vielen Fällen kaum möglich ist, zwischen den Stoffen, die auf Jesus selbst zurückgehen, und jenen, die ihm von seinen Anhängern und Anhängerinnen zugeschrieben worden sind, zu unterscheiden.¹³ Zudem entspricht diese Heraushebung Jesu kaum seiner Intention. Im Anschluß an Versuche einer feministischen Re-Vision der Christologie¹⁴ schreibt

¹² Klassisch für diese Position ist das bekannte Jesusbuch von G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth* (UB 19), Stuttgart 1988 (14. Aufl.); auf dem Niveau dieser Diskussion bewegt sich auch K. LEHMANN, *Die Frage nach Jesus von Nazaret*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie* 2, Freiburg 1985, 122–144.

¹³ Vgl. L. SCHOTTROFF, *Jesus von Nazareth aus sozialgeschichtlicher und feministischer Perspektive*, in: *EvErz* 39 (1987), 27–36, bes. 28 f.

¹⁴ D. STRAHM/R. STROBEL (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Freiburg/Schweiz 1991.

D. SÖLLE¹⁵: «Etwas paradox formuliert würde ich sagen, daß es nicht im Interesse Christi, verstanden als die Gemeinschaft derer, die sich auf den Weg Jesu einlassen, ist, Jesus von Nazareth als schlechthin einmalig und das heißt geschwisterlos und unüberbietbar darzustellen. Wer Christus verstehen will, muß doch zumindest seinen Wunsch danach, in vielen Geschwistern und immer wieder neu ‹überboten› zu werden, in seiner Stimme hören. ... Nur der autoritäre Jesus kann tun, was ihm keiner nachmacht, er heilt, ganz ohne Jüngerinnen, speist die Hungrigen, ganz ohne Freunde. Das ist exegetisch falsch und folgt dem männlichen Denkmodell beziehungsloser, unabhängiger Macht.» Wie jedes andere Jesusbuch und jede Christologie müssen sich auch narrative Ansätze die Frage gefallen lassen, die M. Grey prägnant so formuliert¹⁶: «Jesus – Einsamer Held oder Offenbarung beziehungshafter Macht?» Die (scheinbar unproblematische) Fokussierung der Erzählperspektive auf die Gestalt Jesu als Einzelperson erweist sich im Licht dieser Überlegungen als Produkt einer bestimmten Christologie, aber auch eines bestimmten Menschen- und Geschichtsbildes, das die Rolle des Individuums, des Helden¹⁷ oder auch des Genies¹⁸ ins Zentrum stellt.

Daß ein Jesusbild, das den Aspekt der Beziehungshaftigkeit seines Wirkens vernachlässt, seine «Persönlichkeit» rasch einmal in ein sehr negatives Licht rücken kann, zeigt neuestens das polemische Buch von H. C. ZANDER (1992): In rastloser Unruhe hetzt Jesus durch Palästina, getrieben von einem «aggressiven Machtanspruch», umgibt sich mit schwächlichen Jüngern, lebt «parasitär» und läßt sich von wohlhabenden Frauen aushalten. Seine «irreale Allmachtsphantasie» bringt ihn schließlich ans Kreuz. Der «Anschlag gegen den neuen religiösen Kitsch» (Untertitel) endet mit einer massiven Kritik an «Jesulatrie ... Der Personenkult um Jesus verletzt die Heiligkeit Gottes» (139).

Jesus als Lernender

Daß es keiner feministischen Perspektive bedarf, um die Problematik eines einsamen, genialen, von seiner Umwelt abgehobenen Jesus zu erkennen, zeigt auf seine Weise das Bändchen von W. BRUNERS «Wie Jesus glauben lernte» (1991). Zwar stellt auch er Jesus fraglos und mit viel Zutrauen in die historische

¹⁵ D. SÖLLE, Zwischen Patriarchat, Antijudaismus und Totalitarismus, in: *Orien* 56 (1992) 130–133, 132.

¹⁶ So der Titel ihres Aufsatzes in STRAHM/STROBEL (Anm. 14) 148–171. Auf dieser Linie liegt auch C. HEYWARD, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986.

¹⁷ So WÖLLER 1987, 81–109, bes. 102 ff.: «Jesus als Heros».

¹⁸ Sehr direkt bringt auch E. DREWERMANN Jesus mit der Konzeption des «Genies» in Zusammenhang, wie sie sich etwa bei H. HESSE findet (vgl. Das Matthäusevangelium I, Olten 1992, 16 ff.).

Glaubwürdigkeit der Quellen ins Zentrum seiner Darstellung, diesmal aber nicht als «Lehrer», sondern als «Lernenden». Damit wird das Judentum, werden aber auch die Frauen¹⁹ und Männer, denen Jesus begegnet, nicht mehr nur als Voraussetzung, Hintergrund oder als Objekte des Wirkens und der Verkündigung Jesu wahrgenommen. Es wird nicht mehr ausschließlich gesagt, was sie Jesus verdanken, sondern herausgestellt, was Jesus ihnen verdankt.

Ein Seitenblick auf literarische Zugänge zu Jesus

Nicht nur der Kuriosität halber sei zum Thema «Narrativität» angemerkt, daß die erwähnten eher «naiven» Jesuserzählungen auch literarisch weit hinter der Entwicklung in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur zurückbleiben, die schon seit den 20er Jahren (vgl. z.B. A. Döblin, Berlin Alexanderplatz, 1929) ein gebrochenes Verhältnis zum «allwissenden» Erzähler hat. Daß sich ein gebrochenes Verhältnis zur Erzähltradition, aber auch zur Gestalt Jesu auf deren Wahrnehmung durchaus produktiv auswirken kann, hat K.-J. Kuschels Lesebuch moderner literarischer Texte unter dem Titel «Der andere Jesus» (München 1991) eindrücklich dokumentiert.²⁰ Selbst der formal recht traditionelle Roman «Mirjam» von L. Rinser (Frankfurt 1983) erzählt indirekt – aus der Sicht der Mirjam von Magdala – von Jesus. Einen ähnlichen Weg wählt auch der libanesische Dichter K. Gibran, «Jesus Menschensohn» (Olten 1988), der 77 Menschen, die ihn kannten, von Jesus berichten läßt. Dabei kommen neben aus der biblischen Tradition bekannten Figuren (z.B. «Simon, genannt Petrus», oder «Kaiphas, der Hohepriester») auch fiktive Gestalten zu Wort (z.B.: «ein Mann aus der Wüste», «Sarkis, ein alter griechischer Hirte, genannt der Narr»). Allerdings ist die Situierung dieser Gestalten in Raum und Zeit oft wenig präzis. Gibran liegt viel weniger an Lokalkolorit und Zeitgeschichte, als die Anlage des Buches es vermuten ließe.

I. Drewitz versetzt J(esus) und P(rometheus) in ihrem Roman «Eingeschlossen» (Düsseldorf 1986) in eine Irrenanstalt und bringt den Nazarener so in Beziehung zu unserer Welt, ohne die zwischen ihm und uns liegenden Brüche zu übergehen und seine Fremdheit aufzuheben.

Die fast ausschließlich aus Dialogen bestehende «Christusnovelle», die P. ROTH (1991) unter dem Titel «Riverside» veröffentlicht hat, wählt die Perspektive eines alten aussätzigen Mannes, der sich in eine Höhle zurückgezogen

¹⁹ Für die «Frauen um Jesus» hat auch E. MOLTMANN-WENDEL mehrfach herausgestellt, daß Jesus von ihnen gelernt hat; vgl. DIES., Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, Göttersloh 1980, sowie ihren Beitrag «Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie», in: STRAHM/STROBEL (Anm. 14) 100–111.

²⁰ Vgl. auch DERS., Jesus in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur, Zürich 1978. Zur neueren Entwicklung s. G. LANGENHORST, Die literarische Wiederentdeckung Jesu in Romanen der achtziger Jahre, in: *StZ* 117 (1992) 751–760.

hat, dort von Jesus und zwei Jüngern aufgesucht worden ist und nun erneut von zwei Jesusanhängern besucht wird, die im Auftrag des Apostels Thomas die Jesusüberlieferung zwecks schriftlicher Fixierung sammeln. Die sprachlich und inhaltlich sehr eigenwillige Erzählung problematisiert unter anderem den Übergang von der Praxis Jesu zum Erzählen über ihn, welches das Zeugnis durch die heilende Tat verdrängt und mit zunehmendem zeitlichen Abstand blasser wird: «Von Jahr zu Jahr wird die ‹Unerfahrenheit›, auf die ihr euch da beruft, größer werden, denn der als Herr bei euch gelebt hat und starb, wird ferner euch sein. Auch diese Jünger, die ihn noch kannten und deren Gedächtnis schon nachläßt, werden dann nicht mehr sein. Aber die Zeit dazwischen, die wird euch trösten, wie ihr euch tröstet und mich zu vertrösten sucht. Und was bleibt dann übrig vom Zeugnis?» (63).

Formal und theologisch weit weniger anregend als die bisher erwähnten literarischen Annäherungen an Jesus ist der monumentale Roman von G. Mesadié, «Ein Mensch namens Jesus» (München 1989).

Beiträge von Systematikern zu einer narrativen Jesusdarstellung

Ein letzter Hinweis im Zusammenhang mit dem Stichwort «narrative Zugänge» zu Jesus muß dem Sachverhalt gelten, daß systematische Theologen zuweilen ein feineres Sensorium für Narrativität zu haben scheinen als Exegeten.

Nur stichwortartig erwähnen kann ich hier E. SCHILLEBEECKX, dessen «Jesus» (Freiburg 1978, Taschenbuchausgabe 1992) den Untertitel «Die Geschichte von einem Lebenden» trägt und der eine «narrative Christologie» fordert, die in einer «zweite(n) Unschuld» «Die Lebensgeschichte des Menschen Jesus als Geschichte Gottes» nachkritisch erzählt (67ff.). Im letzten Band seiner Trilogie, «Menschen, die Geschichte von Gott» (Freiburg 1990), hat der holländische Systematiker seine Christologie nochmals – unter stärker ekcllesiologisch-pneumatischer Perspektive – zusammenfassend dargestellt. Dabei erhält die Problematik, die sich mit dem Stichwort «Universalität und historische Kontingenz des Lebensweges Jesu» (211ff.) verbindet, einen großen Stellenwert. Der «Primat der christlichen Narrativität und der christlichen Praxis vor aller theologischen Theorie» (226) erfordert – und ermöglicht – neue Antworten auf die Fragen nach der Wahrheit und dem Absolutheitsanspruch des Christentums.

Auf einen bloßen Hinweis muß ich mich auch bezüglich J. B. Metz beschränken, für den die Kategorien Erinnerung, Erzählung und Solidarität von zentraler Bedeutung sind, wobei ihm besonders an der «gefährlichen Erinnerung der Freiheit Jesu Christi» liegt.²¹ Die oben erwähnten, insgesamt doch eher

²¹ J. B. METZ, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1984.

harmlosen Jesus-Erzählungen lassen weder viel von der «Gefährlichkeit» dieser Erinnerung erkennen noch von einer «zweiten Naivität», die durch das Feuer der Kritik geläutert ist.

Begegnung mit Jesus im Zeugnis

Beachtung verdient in diesem Zusammenhang unter den neueren Publikationen der fundamentaltheologische Entwurf von K. H. NEUFELD²², der gewissermaßen die Voraussetzungen einer erzählerischen Beschäftigung mit Jesus klärt, und dies in einer sehr einfachen, aber dichten «biblischen» Sprache. Im zentralen Abschnitt unter dem Thema «Umgang mit Jesus» wird die Begegnung mit ihm unter den Stichworten «Erfahren», «Sehen», «Hören» und «Entscheiden» reflektiert.

Aber schon im Zusammenhang mit der Skizze der Botschaft, der Praxis und des Weges Jesu kommt es zu wichtigen grundsätzlichen Einsichten über das Wesen der Begegnung mit Jesus, etwa wo Neufeld im Zusammenhang mit der Ostererfahrung auf den Begriff des Zeugnisses zu sprechen kommt: «Leben und Wirken Jesu vor seiner Passion sind nicht für jeden berichtenswert gewesen. Nur jene erinnerten sich daran, nur jene sprachen davon und schrieben es auf, denen die Vorgänge persönlich wichtig geworden waren. ... Das Zeugnis bildet den einzigen realen Ort, in dem sich alle erwähnten Bedingungen, Daten und Einsichten so zusammenfinden, daß Vertrauen und Glauben daraus erwachsen. Anders formuliert: Christliches Glauben geschieht auf Zeugnis hin, es verlangt eine Vermittlung personaler Art. ... Zeugnis wird gegeben von einer Wahrheit, die zugleich erinnert und gegenwärtig gesetzt wird. ... Das Zeugnis sammelt, wandelt und erschließt, was wirklich ist. ... Zeugnis verdichtet ... den Sachverhalt um die persönliche Zustimmung, um das eigene Dafür-Einstehen. Ein solches Engagement stellt die Realität nicht in Frage, indem es sich dazu bekennt. Wir sind zu sehr daran gewöhnt, in interessierten Aussagen pure Behauptungen zu argwöhnen, statt umgekehrt damit zu rechnen, daß hier Wirklichkeit in ihrer konkreten Bedeutung und eben nicht nur in bedeutungsloser Neutralität zur Sprache kommt» (61–63).

Diese Sätze sagen nicht nur sehr viel über die Eigenart der Quellen aus, die für die Rückfrage nach Jesus zur Verfügung stehen, sondern sind auch im Blick auf das Reden und Erzählen von Jesus höchst bedeutsam: Gefragt ist (sofern diese Rede theologische Relevanz haben soll) nicht der Anschein von «Objektivität», sondern Zeugnis, das sich seines Zeugnis-Charakters bewußt ist.²³

²² K. H. NEUFELD, Fundamentaltheologie I. Jesus – Grund christlichen Glaubens, Mainz 1992.

²³ Vgl. zur Kategorie des Zeugnisses auch E. ARENS, Christopraxis. Grundzüge theologischer Handlungstheorie (QD 139), Freiburg 1992, 95–109.131–138; F. SCHÜSSLER FIORENZA, Fundamentale Theologie, Mainz 1992, 47–49.

Praktisch heißt das, daß das «Ich», welches von Jesus erzählt, sich und seinen Kontext, aus dem heraus es Jesus wahrnimmt, weder ausblenden kann noch soll.

Die kommunikative Struktur des Evangeliums

Ausgehend von der «Theorie des kommunikativen Handelns» (J. Habermas) erschließt E. ARENS²⁴ die kommunikative Praxis Jesu und entwickelt einen kommunikativen Begriff des Evangeliums mit dem Ziel, «Grundzüge theologischer Handlungstheorie» darzulegen. Als fünf entscheidende Merkmale sprachlicher Kommunikation arbeitet er den intersubjektiven, propositional-performativen und textualen Charakter von Sprache, ihre situative Bestimmtheit und ihre Verständigungsorientierung heraus (46–48). Unter dem Stichwort «Christopraxis» zeigt er auf, daß nicht nur der propositionale Gehalt des Evangeliums (seine «Inhaltlichkeit»), sondern seine kommunikative Struktur insgesamt theologisch relevant ist. Schon die exegetische Rekonstruktion der kommunikativen Praxis Jesu und der ersten Gemeinden wird dadurch zur «Theologie» (und ist nicht mehr bloß deren «Voraussetzung»), und die narrative Grundstruktur der Texte von Jesus (insbesondere der Gleichnisse) und über Jesus (z. B. Wundergeschichten) wird als zentrales Charakteristikum derselben (und nicht bloß als pädagogisches oder literarisches Mittel) erhellt. So zeigt er überzeugend auf, daß «die im Erzählen mitgeteilte Sache nicht von der Form ihrer Mitteilung zu lösen» ist (85).

Von Jesus erzählen – im Angesicht des Todes

Bezieht man diese Einsichten zur Zeugnis-Struktur und zur Narrativität des Evangeliums auf heutige Rede von Jesus Christus, wird man die Versuche, «historische Jesusforschung in erzählender Form» (G. Theissen) zu betreiben, grundsätzlich positiv werten. Allerdings kann es dabei – um es spitz zu formulieren – nicht darum gehen, die Jesusüberlieferung zur gefälligen Bettlektüre aufzubereiten. Die Evangelisten erzählen von Jesus im Angesicht seines Kreuzestodes und im Blick auf die Gefahr, daß sich in ihren Gemeinden die «gefährliche Erinnerung» an den Nazarener und seine solidarische Praxis verflüchtigen könnte. Dieser Maßgabe kann heutiges Erzählen von Jesus nur entsprechen, wenn es seinerseits den gegenwärtigen Mächten des Todes – zu denen auch heute das Vergessen der «Gekreuzigten» zählt – Widerstand leistet. Solches Erzählen ist alles andere als «beliebig» und wird sich der Verantwortung für das Erzählte und dafür, was die Leserinnen und Leser daraus machen, nicht ent-

²⁴ ARENS, Christopraxis (Anm. 23).

ziehen. Ein lateinamerikanisches Beispiel für solches Erzählen ist der Katechismus «*Vamos Caminando*»²⁵ – seine Übersetzung gibt wichtige Impulse zur Weiterführung der Ansätze der historischen und sozialgeschichtlichen hin zu einer kontextuellen Rede von Jesus Christus. Solche Rede ist von praktischen Optionen geleitet und bleibt deshalb vorläufig, unfertig und jederzeit revidierbar, was nichts anderes heißt, als daß in einer sich wandelnden Welt immer wieder neu von Jesus erzählt werden muß.

3. Von «Optionen» geprägte Jesusbilder

Wie in Exegese und Theologie überhaupt, so gibt es auch in der Jesusliteratur der letzten Jahre zunehmend Beiträge, deren Autorinnen und Autoren von ganz bestimmten «Optionen» (oder eindeutigen inhaltlichen Fragestellungen) geleitet sind und diese auch klar benennen. Zu erwähnen sind in diesem Zusammenhang insbesondere die feministische Perspektive und der befreiungstheologische Ansatz, der übrigens einen wichtigen Vorläufer im Werk des religiösen Sozialisten L. RAGAZ hat, dessen Jesusbuch 1990 neu aufgelegt worden ist. Die in mancher Hinsicht vergleichbaren Bemühungen um eine Wahrnehmung Jesu aus jüdischer/jüdisch-christlicher Sicht werden aufgrund ihrer Besonderheit in einem eigenen Teil diskutiert.²⁶

Feministische Exegese

In der Beschäftigung der ethisch orientierten feministischen Theologinnen (die von den stärker ästhetisch orientierten zu unterscheiden sind) mit der Jesusüberlieferung gibt es – wie in der feministisch-kritischen Bibellektüre insgesamt – eine Entwicklung von der Beschäftigung mit den Frauengestalten hin zu einer umfassenden Re-Vision der Bibellektüre, der Hermeneutik, aber auch des Jesusbildes und der Christologie. Stehen für die Beschäftigung mit den Frauen um Jesus Bücher wie E. MOLTMANN-WENDELS «Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus» (1980), so sind für ein umfassendes hermeneutisches

²⁵ Equipo Pastoral de Bambamarca, *Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg. Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den Peruanischen Anden*, Freiburg 1983.

²⁶ Einen guten Überblick über solcherlei Tendenzen geben die thematischen Artikel in *EvTh* 39 (1987) 10–46 von E. W. STEGEMANN, L. SCHOTTROFF und P. LAPIDE. Interessanterweise greift W. R. SCHMIDT (1990) 130–158 in den Interviews mit G. THEISSEN, E. SCHÜSSLER FIORENZA und S. BEN-CHORIN genau dieselben Forschungstendenzen auf. Zur befreiungstheologischen Perspektive s. auch G. COLLET (Hg.), *Der Christus der Armen. Das Christuszeugnis der lateinamerikanischen Befreiungstheologie*, Freiburg 1988.

Programm der feministischen Re-Vision herkömmlicher Jesusdarstellungen unter den Exegetinnen vor allem die neueren Beiträge von E. SCHÜSSLER FIORENZA und L. SCHOTTROFF zu nennen.²⁷ Beiden ist gemeinsam, daß sie Jesus weder von der Erneuerungsbewegung, die sich auf ihn beruft, noch vom Judentum isolieren. Und beide vertreten die Überzeugung, daß schon innerhalb der neutestamentlichen Traditionsgeschichte, die sie mittels historisch-kritischer Analysen rekonstruieren, ein Prozeß der Patriarchalisierung und der Unsichtbarmachung von Frauen einsetzt, in und hinter dem der Grundimpuls der innerjüdischen Erneuerungsbewegung um Jesus allerdings mittels kritischer Rekonstruktion wieder sichtbar gemacht und als das eigene biblische Erbe für die feministische Bewegung zurückgefordert werden kann.

Jesus Sophia oder Jesus der Prophet?

Uneinigkeit besteht dann allerdings in der inhaltlich-theologischen Rekonstruktion dieses Grundimpulses. E. Schüssler Fiorenza betont, daß die älteste Jesustradition Jesus als den Gesandten der göttlichen Frau Weisheit versteht und sieht in «Jesus Sophia» einen Ausgangspunkt für eine feministische Spiritualität und Christologie.²⁸ L. Schottroff dagegen betont den prophetischen Charakter des von Jesus und seinen Anhängern und Anhängerinnen proklamierten patriarchakritischen Armenevangeliums.²⁹ In dieser Diskussion schlägt sich zum einen eine unterschiedliche Beurteilung bezüglich des patriarchakritischen Potentials weisheitlicher Theologie, zum anderen aber auch eine divergente Wahrnehmung der Logienquelle Q nieder, bei der umstritten ist, ob sie primär weisheitlich oder prophetisch geprägt ist.³⁰

²⁷ Vgl. E. SCHÜSSLER FIORENZA, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988; DIES., Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1988; DIES., Zur Methodenproblematik einer feministischen Christologie des Neuen Testaments, in: STRAHM/STROBEL (Anm. 14) 129–147. L. SCHOTTROFF (Anm. 12) ebenfalls abgedruckt in: DIES., Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments (ThB 82), München 1990, 264–274 (vgl. auch die übrigen einschlägigen Arbeit in diesem Band). Daß auch diese beiden Exegetinnen mit der Arbeit an Frauentraditionen begonnen haben, belegen deren Beiträge in W. SCHOTTROFF/W. STEGEMANN (Hg.), Traditionen der Befreiung, 2. Frauen in der Bibel, München 1980, 60–90.91–133.

²⁸ SCHÜSSLER FIORENZA, Zu ihrem Gedächtnis ... (Anm. 27) 177–189. Positiv aufgenommen von S. SCHROER, Jesus Sophia, in: STRAHM/STROBEL (Anm. 14) 112–128. Mit anderen Akzenten und Interessen auch: Wöller 1987, 175–195.

²⁹ L. SCHOTTROFF, Wanderprophetinnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle, in: *EvTb* 51 (1991) 332–344.

³⁰ Dazu, aber auch zur gesamten Frage nach der Bedeutung von Q für die Jesusforschung s. D. KOSCH, Q und Jesus: *BZ* 36 (1992) 30–58.

Lateinamerikanische Christologien

Genauso wenig wie «das» feministische Jesusbild gibt es «die» Christologie der (lateinamerikanischen) Befreiungstheologie³¹, deren Umgang mit der Bibel von unterschiedlichen Ansätzen geprägt ist. J. SOBRINO³² z. B. setzt die lateinamerikanische Christologie deutlich vom historisch-kritischen Bemühen um den «geschichtlichen Jesus» ab, sofern dieses «einen gewissen Liberalismus und Idealismus nicht überwindet. ... Dringlicher als die ‹Entmythologisierung› ist ... die ... ‹Ent-verharmlosung› Christi: daß Christus die Realität nicht in Ruhe läßt. Die tiefste Krise, auf die die lateinamerikanische Christologie zu antworten hat, liegt somit nicht auf der Linie der reinen Entmythologisierung, sondern darin, daß Christus nicht das Alibi für die Gleichgültigkeit gegenüber dem tatsächlich bestehenden Elend und noch weniger dessen religiöse Rechtfertigung sein darf» (85). Der Rückbezug auf den «geschichtlichen Jesus» erfolgt also nicht um seiner selbst willen, sondern in eminent praktischer Absicht: «Der Ansatz beim historischen Jesus hat zum Ziel, dessen Geschichte in unser Heute weiterzuführen. ... Wenn man vom geschichtlichen Jesus spricht, muß man vor allem anderen sicherstellen, daß seine Praxis weitergeht» (93f.). Als besondere Qualität lateinamerikanischer Christologie erwähnt Sobrino sodann «eine geschichtliche Situation, die der von Jesus relativ ähnlich ist», was es erlaubt, «den theologischen Blick zugleich auf die Gegenwart und auf die Geschichte Jesu zu richten» (100).

Für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung hat dieses Verständnis der Geschichtlichkeit Jesu zur Folge, daß sich das Interesse weniger auf die «ipsissima verba oder facta Jesu» als auf «die fundamentale Struktur seiner Praxis, seiner Verkündigung und seines Schicksals» richtet (102). Diese gilt es so zu erzählen, daß Jesus dadurch selbst als die gute Nachricht Gottes dargestellt wird.

«Jesus Christus, der Befreier»

Stärker an der traditionellen Form der Rückfrage nach dem historischen Jesus orientiert sich der Entwurf von L. BOFF.³³ In Brasilien wurde der erste Teil schon 1972 veröffentlicht, die deutsche Übersetzung kam aber erst 1986 heraus. Die Folgen dieses großen zeitlichen Abstandes werden im Vorwort zur deut-

³¹ Zur Einführung s. C. BUSSMANN, Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, München 1980; G. COLLET (Anm. 26); K.-H. OHLIG, Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur, München 1986, 589–600.

³² J. SOBRINO, Die Bedeutung des geschichtlichen Christus in der lateinamerikanischen Christologie, in: COLLET (Anm. 24) 81–106.

³³ L. BOFF, Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986.

schen Auflage ausdrücklich thematisiert. Die ursprüngliche Intention wird so formuliert: «Es ging mir darum zu zeigen, daß die Befreiung im Mittelpunkt der Botschaft und des Handelns Jesu steht. Vom historischen Jesus sprechen und festhalten, daß er eine persönliche Option für die Armen trifft, daß er in den Unterdrückten die ersten Adressaten seiner Guten Nachricht sieht und daß sich aus dem Gesamt seines Programms und seiner Praxis ein Raum der Freiheit und ein Aufruf zur Befreiung ergeben, galt und gilt als gefährlich und bedrohlich.» Rückblickend macht Boff dann auf die «Grenzen» seiner Arbeit aufmerksam. Er erwähnt Forstschritte in der Erforschung der Evangelien und der historischen Situation, in der Jesus lebte: «Vor allem das Verhältnis Jesu zum damaligen Judentum und insbesondere zu den Pharisäern schätzen wir heute anders ein. ... Ebensowenig hatten wir Anfang der siebziger Jahre die weibliche Dimension der Christologie im Auge» (6f.).

Tatsächlich zeigt die Lektüre der den historischen Jesus betreffenden Passagen dieser befreiungstheologischen Christologie, daß Boff sich der v.a. im deutschen Sprachraum beheimateten «neuen Jesusfrage» eng anschließt und die Option für die Armen und das Befreiungsprogramm auf diesem Weg historisch und theologisch legitimiert. Sehr aufschlußreich sind diesbezüglich die «Elemente eines befreienden Verständnisses des historischen Jesus», die Boff im ersten Teil des Buches (31–40) zusammenstellt. «Die Christologie, die in Lateinamerika erarbeitet wird, legt das Schwergewicht eher auf den historischen Jesus als auf den Christus des Glaubens. Denn sie erkennt eine Strukturgleichheit in den Situationen zur Zeit Jesu und in unserer Gegenwart: objektive Unterdrückung und Abhängigkeit, die subjektiv als Widersprüche zum Geschichtsplan Gottes erfahren werden. ... Für den gegenwärtigen Zustand der Welt bedeutet der historische Jesus Krise und nicht Rechtfertigung, und er will nicht so sehr, daß sie erklärt, als vielmehr, daß sie verändert wird» (31).

Befreiung auf Kosten des Judentums?

Durch die Art und Weise, wie Boff Jesus als «jemand mit außerordentlich sicherem Gespür, schöpferischer Phantasie und großer Originalität» (63–75) im Konflikt mit seiner jüdischen Umgebung darstellt, wird er – wie er es nachträglich selbst erkennt – zum Erben der Antijudaismus-Problematik der «neuen Jesusfrage», die v.a. daher kommt, daß das spezifisch Jesuanische in Abhebung vom Judentum seiner Zeit herausgestellt wird. Ein wichtiger Grund dafür ist die Vorliebe dieser Art Jesusforschung für das Unähnlichkeitsprinzip, das als echt jesuanisch jene Aussagen und Verhaltensweisen bestimmt, die Jesus vom Judentum und vom Urchristentum unterscheiden. Verbindet sich diese Vorstellung von der Originalität Jesu mit der durch gewisse christologische Konzeptionen nahegelegten Auffassung, in diesem Anders-Sein sei auch seine «Göttlichkeit» begründet, führt dies zu einem strukturellen Antijudaismus.

Diese antijudaistische Kehrseite eines im Gegensatz zu seiner jüdischen Mitwelt an «Befreiung», «Überwindung von Gesetzlichkeit» oder «Frauenbefreiung» interessierten Jesus ist in den letzten Jahren von der feministischen Theologie am deutlichsten wahrgenommen worden. Ebenso wie bei L. Boff handelt es sich aber auch dort um das Erbe herkömmlicher Jesusforschung (und traditioneller antijüdischer Clichées), und nicht um eine diesen «engagierten» Theologien und ihren Jesusbildern eigene Entwicklung. Daß dem so ist, belegen nicht nur intensive Bemühungen um eine nicht antijüdische (feministische) Befreiungstheologie, sondern auch Beiträge zu einer jüdisch-feministischen Theologie, die auch für die Jesusforschung von erheblicher Bedeutung sind.³⁴

Methodisch-hermeneutisch ist aus diesem Phänomen des (ungewollten) Antijudaismus mancher Formen engagierter Bibellektüre zu lernen, daß die eigenen Optionen selbstkritisch darauf zu prüfen sind, ob sie zu umfassender Befreiung beitragen oder ihrerseits vorurteilsstabilisierende oder unterdrückerrische Mechanismen aufrechterhalten oder erzeugen.³⁵

Kriterium ist die Praxis

Auch in dieser Selbstkritik wird noch einmal deutlich, daß die feministisch-kritischen und befreiungstheologischen Ansätze ihre Wahrheitskriterien in der Praxis haben und diese auch zum Ausgangspunkt theoretischer Rekonstruktion³⁶ machen. Auch wenn dies die «historische Methode» im engeren Sinn nicht verändert, ist ihr Gebrauch doch von anderen Interessen geleitet.³⁷ Dieser konstitutive – und nicht erst nachträglich in Form von «Anwendungen» hergestellte – Praxisbezug und die damit verbundene Unablösbarkeit Jesu von

³⁴ Zur Antijudaismusdebatte in der feministischen Theologie s. den Artikel von L. SIEGELE-WENSKEWITZ in: E. GöSSMANN u.a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 22–24, sowie den Beitrag von J. KOHN-RÖLIN, *Antijudaismus – die Kehrseite jeder Christologie?*, in: STRAHM/STROBEL (Anm. 14) 65–80; zur jüdisch-feministischen Theologie vgl. J. PLASKOW, *Und wieder stehen wir am Sinai*, Luzern 1992; vgl. auch deren wichtigen Aufsatz: *Feministischer Antijudaismus und der christliche Gott*: *KuI* 5 (1990) 9–25.

³⁵ Vgl. dazu den in Anm. 27 genannten Beitrag von SCHÜSSLER FIORENZA in: STRAHM/STROBEL.

³⁶ Eine systematische Reflexion dieses – biblisch gut fundierten – Wahrheitsverständnisses bietet ARENS (Anm. 23) 110–120.

³⁷ Die Diskussion um feministische und/oder befreiungstheologische Hermeneutik ist kaum mehr überschaubar. Besonders hilfreich sind m.E.: C. BOFF, *Theologie und Praxis*. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung (FthSt 7), München 1983; L. BOFF/C. BOFF, *Wie treibt man Theologie der Befreiung?*, Düsseldorf 1986; E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Brot statt Steine* (Anm. 27); D. SÖLLE, *Gott denken. Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990.

jenen, die mit ihm durch dieselbe Praxis verbunden sind, dürfte ein wichtiger Grund dafür sein, daß feministisch und befreiungstheologisch arbeitende Theologinnen und Theologen keine «Jesusbücher» im herkömmlichen Sinn verfassen, wohl aber Christologien und/oder Ekklesiologien, in denen der geschichtliche Jesus eine entscheidende Rolle spielt. Die für die historisch-kritische Jesusforschung zentrale Unterscheidung zwischen Mythos und Geschichte tritt hinter die Alternative zwischen Gottesdienst und Götzendienst, zwischen Unterdrückung/Patriarchat und Befreiung in den Hintergrund. Die idealistische Alternative zwischen Glaube und Geschichte wird sekundär gegenüber der nichtidealistischen Unterscheidung von wahrem und falschem Glauben, von Siegergeschichte und Opfergeschichte, von «History» und «Herstory».³⁸

Unzeitgemäß, aber nicht anachronistisch

In Anknüpfung an die Überlegungen zu einem zeitgenössischen Zugang zu Jesus wird man sagen können, daß die kontextuellen, von praktischen Optionen geleiteten Zugänge zu Jesus zwar unzeitgemäß sind, insofern sie konsequent gegen eine verharmlosende Abdämpfung der Jesus-Gestalt in die Intimsphäre privater Religiosität angehen, aber durch ihren klaren Gegenwarts- und Realitätsbezug überholte Fragestellungen hinter sich lassen. Diese Art kontextueller Theologie ist von einer kritischen Zeitgenossenschaft geprägt, die vielfach prophetische Impulse freisetzt.

4. Jesus der Jude

Das bereits angesprochene Problem des Antijudaismus und die damit zusammenhängende Frage nach der Wahrnehmung Jesu aus jüdischer/jüdisch-christlicher Sicht bildet einen weiteren Schwerpunkt in der neueren Jesusliteratur.

F. ALT und «das Gerücht vom Nichtmehr-Juden Jesus»

Daß diesbezüglich noch vieles aufzuarbeiten ist, zeigt der wohl erfolgreichste Jesus-Bestseller der letzten Jahre: «Jesus – der erste neue Mann» von F. ALT (1989). Er entwirft ein Bild von Jesus, der in radikalem und unüberwindbarem Gegensatz zum Judentum steht. «Jesu Reden und Lehren waren nicht irgendwie anders, er war ganz anders – der größte Kontrast zu seiner jüdischen Umwelt,

³⁸ Für die lateinamerikanische Befreiungstheologie gilt es zudem zu beachten, daß sie «aus einem Katholizismus voraufgeklärter Prägung» kommt und «von der säkularen Wendung der Moderne kaum beeinflußt» ist: K.-H. OHLIG (Anm. 31) 592.

den man sich vorstellen kann» (34). Zustimmend zitiert er H. Wolff: «Das Christentum ist bisher nie wirklich aus dem Schatten des Judentums herausgetreten. Das ist seine Schuld. Das ist seine Tragik, das ist sein Existenzproblem» (121). Und wenige Seiten später formuliert Alt ebenso prägnant wie klischeehaft: «Jesus und sein neues Gottesbild stehen im Gegensatz zum alten Gottesbild: individuell und nicht mehr kollektiv – mütterlich-väterlich und nicht mehr patriarchalisch – global und nicht mehr national – gegenwartsorientiert und nicht mehr verträstend – dynamisch und nicht mehr statisch – organisch und nicht mehr mechanisch – angstbefreien und nicht mehr angstmachend – heilend und nicht mehr krankmachend – freiheitlich und nicht mehr gesetzlich – gewaltfrei und nicht mehr rachsüchtig – liebevoll und nicht mehr bestrafend» (129).

Obwohl dieses völlig unhaltbare Bild des Alten Testaments und des Judentums keineswegs die einzige Schwierigkeit ist, die ich mit dem Buch von F. Alt habe, ist darin doch sein schwerwiegendster Mangel zu sehen.³⁹ Bei dieser Problematik setzt denn auch die scharfsinnige und polemische Auseinandersetzung von M. BRUMLIK mit dem Buch von Alt an, die den Titel «Der Anti-Alt. Wider die furchtbare Friedfertigkeit» trägt.⁴⁰ Die Lektüre dieses Buches ist auch deshalb höchst interessant, weil Brumlik gut über die Voraussetzungen informiert, die dieses Buch überhaupt erst ermöglichen:

- eine schon längst vor Alt existierende, in weniger popularisierter Form durchaus als «historisch-kritisch» erhärtet geltende These vom «Nichtmehr-Juden Jesus», der sich scharf von der «jüdischen Gesetzesreligion» abhebt,
- bestimmte Formen feministischer Theologie, die das Judentum bezichtigen, das «Matriarchat» durch eine patriarchale Religion verdrängt zu haben und in Jesus den ersten «Feministen» sehen, der diese Entwicklung umkehrt⁴¹,
- eine problematische Wahrnehmung des Judentums in der bei Theologinnen und Theologen äußerst beliebten Tiefenpsychologie von C. G. Jung, sowie
- antisemitische Tendenzen im Zeitgeist.

³⁸ Für die lateinamerikanische Befreiungstheologie gilt es zudem zu beachten, daß sie «aus einem Katholizismus voraufgeklärter Prägung» kommt und «von der säkularen Wendung der Moderne kaum beeinflußt» ist: K.-H. OHLIG (Anm. 31) 592.

³⁹ Völlig unsinnig (und gerade in einem populären Buch besonders unverantwortlich) ist z. B. die ohne Bedenken von K. HERBST 1988, 223–264, übernommene These, Jesus sei am Kreuz nicht gestorben, sondern bloß ohnmächtig geworden und dann nach zwei Tagen wieder aufgewacht (56 f.).

⁴⁰ M. BRUMLIK, *Der Anti-Alt. Wider die furchtbare Friedfertigkeit*, Frankfurt 1991.

⁴¹ Vgl. dazu den in Anm. 34 genannten Aufsatz von J. PLASKOW. L. SWIDLER, der die These von Jesus dem «Feministen» als erster profiliert vertreten hat, hält zwar nach wie vor daran fest (vgl. Swidler 1991, 77–106), betont aber sehr stark das Jude-Sein Jesu und formuliert gegen F. ALT «ein klares Nein zum Anti-Judaismus» (48–73).

Ansätze zur Aufarbeitung des Antijudaismus in der Jesusdarstellung

Schon die von M. Brumlik aufgegriffenen Fragestellungen zeigen, daß die Antijudaismus-Problematik im Zusammenhang mit dem Jesusbild und der Christologie äußerst komplex ist. Um so erfreulicher ist die Feststellung, daß sie von verschiedenen Seiten her entschieden in Angriff genommen wird – auch wenn längst nicht alle Probleme geklärt sind.⁴²

Grundlegend ist eine «Hermeneutik des Verdachts», die – durch den Schrecken der Shoah sensibilisiert – die eigene Position im Zusammenhang mit der Unheilsgeschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses sieht. Dabei richtet sich der Verdacht gegen eigene Lesegewohnheiten und Deutungsmuster, gegen die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Texte und gegen diese Texte und die in ihnen zutage tretenden Intentionen selbst. Von diesem Verdacht können nicht einmal Jesus selbst und sein unbedingter Anspruch befreit werden, der ihn dazu bringt, seine Ablehnung als Ereignis von eschatologischer Tragweite zu beurteilen.⁴³

Um des bezüglich der historischen Gestalt Jesu recht weit gediehenen jüdisch-christlichen Gesprächs, aber auch um der Sache selbst willen, sind auch jüdische Beiträge zur Jesusfrage⁴⁴ wichtig. Wenn jüdische Autoren die Auffassung äußern, Jesus und seine Bewegung hätten sich weitgehend im Rahmen des im damaligen Judentum Möglichen bewegt, so ist das christlicherseits ebenso ernstzunehmen wie das von jüdischer Seite in mancherlei Belangen festgestellte «Unjudentum Jesu» (J. Klausner).

Wichtig ist aber auch eine bessere Kenntnis und damit eine angemessenere Beurteilung des Judentums (zur Zeit Jesu). Wo dieses in seiner Vielfalt, seiner Lebendigkeit und seinem Reichtum differenziert wahrgenommen wird, kann es nicht zur dunklen Folie verkommen, vor der sich Jesus um so strahlender abhebt. In der neueren Jesusliteratur zeigt sich diese Gesetzmäßigkeit etwa darin, daß historisch und sozialgeschichtlich gut dokumentierte Autorinnen und Autoren viel weniger in Gefahr sind, in die Falle des Antijudaismus zu tappen, als jene, die statt der Geschichte und der Welt Jesu selbst nur eine

⁴² Vgl. zum Folgenden auch meinen Versuch einer thesenhaften Formulierung der Problematik: D. KOSCH, Jesus der Jude – Zehn Thesen: *KuI* 7 (1992) 74–82.

⁴³ S. U. LUZ, Jesus der Menschensohn zwischen Juden und Christen, in: Israel und Kirche heute (FS E. L. Ehrlich), Freiburg 1991, 212–223.

⁴⁴ Vgl. LAPIDE 1991, die in Anm. 26 genannten Beiträge jüdischer Autoren sowie: S. LANDMANN, Jesus und die Juden oder die Folgen einer Verstrickung (Ullstein TB 34597), Frankfurt 1989; J. IMBACH, Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems, München 1989, 33–60; W. VOGLER, Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht, Weimar 1988; anregend ist auch SCHMIDT (1990): bei seiner «Suche nach einem Unbekannten» läßt er sich von Begegnungen, Lektüre, aber auch vom Lokalkolorit Israels leiten, wo er seine Nachforschungen betreibt.

schematische Konzeption davon vor Augen haben.⁴⁵ Einen gewichtigen Beitrag zu einer besseren Wahrnehmung des Judentums hat neuerdings H. KÜNG vorgelegt, der darin auch ausführlich auf den Juden Jesus zu sprechen kommt.⁴⁶ Seine Instrumentalisierung der jüdischen Tora-Frömmigkeit zur Geißelung des Legalismus in der eigenen Kirche, aber auch seine Tendenz zur Systematisierung historischer Phänomene trüben seinen Blick zwar gelegentlich⁴⁷; trotzdem bietet das Buch in gewohnt leserfreundlicher Art einem breiten Publikum eine Fülle von Informationen dar, die ihm sonst so nicht zugänglich wären. Bei aller «Dialog-Offenheit» hält Künig bezüglich des Juden Jesus fest, daß dieser sich nicht bruchlos in «das» Judentum seiner Zeit, bzw. eine seiner Strömungen einordnen läßt, sondern ein eigenes, unverwechselbares Profil hat: «In der Exegese ist eine – begrüßenswerte, aber in ihren Übertreibungen auch zu kritisierende – Tendenzwende unübersehbar. Konnte man früher in exegetischer Schwarzweißmalerei nicht genug tun, um Jesus von Nazaret auf Kosten der Pharisäer zum Leuchten zu bringen, so macht sich jetzt auch bei einzelnen christlichen Exegeten die umgekehrte Tendenz bemerkbar, Jesus und das Judentum so Grau in Grau zu malen, daß man Jesu Eigenprofil nur noch schwer erkennen und auch gar nicht mehr verstehen kann, warum es zu einer vom Judentum verschiedenen Religion kam, die sich von Anfang an gerade auf seinen und keinen anderen Namen zurückführt» (386). Wichtiger noch als solche Gesamtdarstellungen des Judentums sind für die Jesusforschung judäistische Darstellungen des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels. So sind – um nur ein wichtiges Beispiel zu nennen – bei der Neueinschätzung des Verhältnisses zwischen Jesus und den Pharisäern mindestens ebenso viele Impulse von der judäistischen Pharisäismusforschung wie von der eigentlichen Jesusforschung ausgegangen.⁴⁸ Daß eine Annäherung an den Juden Jesus auch in literarisch ansprechender, allgemeinverständlicher und doch kompetenter Art möglich ist, zeigt die von W.-R. SCHMIDT in Tagebuchform vorgelegte «Suche nach einem Unbekannten», die in eindrücklicher Weise die Bedeutung der Begegnung mit der Landschaft Palästinas und mit einzelnen sachkundigen Menschen für die Herausbildung eines Jesusbildes dokumentiert.

⁴⁵ Das gilt für F. ALT (im Gegensatz etwa zu G. THEISSEN, W. STEGEMANN) ebenso wie für die «ästhetische», matriarchs-orientierte Richtung der feministischen Theologie (C. MULACK, G. WEILER, H. SORGE) im Gegensatz zu den befreiungstheologisch orientierten und sozialgeschichtlich arbeitenden Theologinnen (E. SCHÜSSLER FIORENZA; L. SCHOTTROFF; S. SCHROER).

⁴⁶ H. KÜNG, Das Judentum. Die religiöse Situation der Zeit, München 1991, 377–485.

⁴⁷ Vgl. die Rezension von R. BOSCHERT-KIMMIG, in: *Orien* 56 (1992) 146–148.

⁴⁸ Gute Überblicke bieten z.B.: J. MAIER, Zwischen den Testamenten (NEB.AT, Ergänzungsband 3), Würzburg 1990; J. NEUSNER, Judentum in frühchristlicher Zeit, Stuttgart 1988; G. STEMBERGER, Pharisäer, Sadduzäer, Essener (SBS 144), Stuttgart 1991.

Für die eigentlich exegetische Arbeit von großer Bedeutung ist sodann die Frage nach den Kriterien, anhand derer über Echtheit/Unechtheit der Jesusüberlieferung entschieden wird. Besonders wichtig ist dabei das in der Zeit der «neuen Jesusfrage» für zentral erachtete Differenzkriterium, das als echt jesuanisch zunächst nur ansieht, worin Jesus sich vom Judentum und vom Urchristentum abhebt. Obwohl immer wieder darauf aufmerksam gemacht worden ist, daß dieses Kriterium der doppelten Unähnlichkeit nur eine «Einstiegsfunktion» hat, kritisch zu handhaben ist und insbesondere im Blick auf das, was Jesus mit dem Judentum verbindet, ergänzungsbedürftig ist, hat es faktisch doch zur Profilierung Jesu *gegen* das Judentum statt *innerhalb* desselben beigetragen.⁴⁹ Wohin ein verabsolutiertes und falsch gehandhabtes Differenzkriterium führt, zeigt drastisch das Konzept von F. Alt. Auch wenn die neuesten Beiträge zur Jesusforschung – die «neue Jesusfrage» gerade darin überwindend⁵⁰ – die einseitige Betonung der «Einzigartigkeit Jesu» zu korrigieren trachten und einen wesentlich von seiner jüdischen Welt geprägten Jesus zeichnen, kommt der methodische Aspekt der Rückfrage nach Jesus nur am Rande⁵¹ zur Sprache. J. GNILKA (1990), dem wir die wissenschaftlichste Jesusdarstellung im deutschen Sprachraum seit vielen Jahren verdanken, behandelt «Methodisches» auf ganzen zwölf von über dreihundert Seiten und kommt dabei nicht über teils wenig griffige, längst anerkannte Grundsätze hinaus. Echtheits-, bzw. Unechtheitsentscheide werden dann auch bei der inhaltlichen Darstellung der Botschaft und Geschichte Jesu kaum je diskutiert. So sinnvoll das Postulat einer «grundsätzlichen Vertrauenswürdigkeit» der Quellen und der daraus abgeleitete «vorsichtige Optimismus» sind, so unbefriedigend ist der damit verbundene (bequeme!) Verzicht auf methodisch kontrollierte historisch-kritische Rekonstruktion, die zur Gewährleistung der «kommunikativen Rationalität»⁵² der Rückfrage nach Jesus notwendig bleibt, die auf der «Kritisierbarkeit und Begründbarkeit» ihrer Ergebnisse beruht.

Wo die aufklärerische Frage nach dem historisch Gesicherten von der Exegese zu leicht abgetan oder narrativ «umgangen» wird, nehmen andere sich ihrer an – mit Engagement und teils erheblichem Scharfsinn, aber auch mit der Tendenz zu überpointierten Resultaten. Beides verraten schon Titel und Untertitel der entsprechenden Bücher von Nicht-Fachexegeten: «Der wirkliche Jesus. Das total andere Gottesbild» (K. Herbst, 1988), «Der Jesus-Mythos. Über die

⁴⁹ Vgl. die scharfe Kritik von SCHELLONG (Anm. 9) 10–12, sowie meinen Vorschlag zu einer Neuformulierung in KOSCH (Anm. 42) 76–78.

⁵⁰ Vgl. dazu G. THEISSEN, Theologie und Exegese in den neutestamentlichen Arbeiten von Günther Bornkamm, in: *EvTh* 51 (1991) 308–332, 319–325.

⁵¹ Z. B. in den Briefen an den «Kollegen Kratzinger» bei THEISSEN 1986 oder in den Nachworten, bzw. Exkursen von BALDERMANN 1991, FENEBERG 1990 oder ZAHRNT 1987.

⁵² S. dazu. ARENS (Anm. 23) 23–26.

Krise des christlichen Glaubens» (P. de Rosa, 1991), «Ein Messias aus Galiläa. Was Christen nicht wissen – aber sollten» (P.J. Weiland, 1989). Auffällig immerhin, daß zwei von diesen Büchern nachhaltig auf das Jude-Sein Jesu verweisen und nur K. Herbst (der von F. Alt als Gewährsmann erwähnt wird) Jesus im Widerspruch zur jüdischen Tradition stehen sieht. Das aufklärerische Pathos dieser Bücher von «Außenseitern» richtet sich allerdings nicht primär gegen die Bibelwissenschaft, sondern gegen die kirchliche Jesusverkündigung, der Verzerrungen, bisweilen gar Verfälschungen der Botschaft und Gestalt vorgeworfen werden. Damit wird an Positionen der rationalistischen und liberalen Leben-Jesu-Forschung des 18. und 19. Jahrhunderts angeknüpft, was darauf hinweist, daß deren kritische Impulse von der kirchlichen Verkündigung und der «offiziellen» Theologie noch immer nicht wirklich verarbeitet worden sind. Weitergeführt wird das «aufklärerische Programm» allerdings insofern, als Jesus nicht universal als «wahrer Mensch» dargestellt wird, sondern partikular als «wahrer Jude».⁵³

5. Die überzeitliche, aktuelle Bedeutung Jesu

Die Erkenntnis, daß die geschichtliche Gestalt Jesu «kontingent» ist und nicht ohne weiteres «universale» Bedeutung beanspruchen kann, ist durch verschiedene Entwicklungen präsenter geworden:

- Christliche/kirchliche Sozialisation ist keine Selbstverständlichkeit mehr. Jesus, seine Geschichte und seine Botschaft sind nicht mehr «selbstverständlich», und es herrscht auch keineswegs mehr Konsens darüber, daß das Wissen darum wichtig, geschweige denn lebensnotwendig ist.
- Die multikulturelle Gesellschaft ist auch multireligiös. Mitmenschen in der nächsten Umgebung gehören anderen Religionen an und glauben oft «mehr» an Gott als Christinnen und Christen. Pluralismus, in dem das Christentum nicht mehr die «einzige» Möglichkeit ist, ist nicht nur theoretisch denkbar, sondern gehört zur Erfahrung.⁵⁴
- Exklusivitäts- und Absolutheitsansprüche haben ihre Plausibilität in der Postmoderne eingebüßt und gelten mancherorts als «totalitär» oder «ideologisch». «Synthetische», aus verschiedenen Quellen gespeiste Religiosität hat Konjunktur.

⁵² S. dazu ARENS (Anm. 23) 23–26.

⁵³ Vgl. dazu aus systematischer Sicht: F.-W. MARQUARDT, Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie, 2 Bände, München 1990–1991.

⁵⁴ Vgl. dazu ausführlicher P.L. BERGER, Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft (Herder Spektrum 4098), Freiburg 1992, sowie die in Anm. 2 genannte Literatur.

- Die historische Gestalt Jesu wird «realistischer» eingeschätzt: Daß ein männlicher Jude, der vor 2000 Jahren in Galiläa gelebt hat, Frauen und Männer zu allen Zeiten und in aller Welt erlöst, bzw. uns Heutigen noch etwas zu sagen hat, ist alles andere als selbstverständlich.

Da damit auch die Beschäftigung mit der Gestalt Jesu nicht mehr «selbst-evident» ist, werden die Fragen nach seiner Gegenwartsbedeutung, nach der Art seiner Präsenz in unserer Lebenswelt und nach dem Absolutheitsanspruch, der mit ihm verbunden ist, drängender. Hinzu kommt die Sehnsucht nach Unmittelbarkeit, die oft in Form von Kritik am «spirituellen» Defizit der landläufigen Verkündigung und der wissenschaftlichen Exegese und Theologie geäußert wird. Obwohl diese Fragen und Wünsche eher in den Bereich der systematischen Theologie als in jenen der Exegese fallen, ist auch die Jesusliteratur davon betroffen, zumal exegetisch-historische und systematische Fragen hier eng miteinander verflochten sind und die Bücher für eine breitere Leserschaft, die zudem zu einem rechten Teil von Nicht-Fachexegeten und -exegettinnen stammen, thematisch weit ausgreifen.

Das Problem der Gegenwartsbedeutung Jesu

Relevanz für die eigene Gegenwart kann auf verschiedene Arten «hergestellt» oder «behauptet» werden: Wer beim «Archetypischen», «ewig Menschlichen» ansetzt und dessen Unwandelbarkeit annimmt, kann ohne Schwierigkeiten (tiefen)psychologische Unmittelbarkeit zu Jesus herstellen und dabei auch noch behaupten, die historisch-kritische Exegese erschwere oder verstelle den Zugang zu ihm und seiner Gestalt. Daß auch ein solcher – prominent von E. Drewermann⁵⁵ vertretener – Umgang mit der Jesusüberlieferung etwa bezüglich der Art der Konflikte zwischen Jesus und seinen Gegnern auf eine historische «Hintergrundtheorie» angewiesen ist, kann allerdings ebensowenig übersehen werden wie die Tatsache, daß die Voraussetzung übergeschichtlicher, nicht kulturell vermittelter «Archetypen» alles andere als unproblematisch ist.

Ein ähnlicher Ansatz liegt dem Buch von H. WÖLLER, «Ein Traum von Christus. In der Seele geboren, im Geist erkannt» (1987) zugrunde: «Eine Theologie der Offenbarung bedarf zur Ergänzung einer Anthropologie des Empfangens» (9). Diese «setzt voraus, daß die Bilder vom Advent (gemeint ist

⁵⁵ E. DREWERMANN hat zwar noch kein «Jesusbuch» verfaßt, doch kommt sein Mk-Kommentar in die Nähe eines solchen: «Das Markusevangelium I.II», Olten 1987. Aus der zahlreichen Sekundärliteratur zu Drewermann s. nur G. FEHRENBACHER, Drewermann verstehen. Eine kritische Hinführung. Olten 1991; zum Mk-Kommentar s. G. LÜDEMANN, Texte und Träume. Ein Gang durch das Markusevangelium in Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann (Bensheimer Hefte 71), Göttingen 1992.

die Offenbarung, das Kommen Gottes, D.K.) in der Seele des Menschen vor-gezeichnet sind als Muster des Erlebens. Es sind Bilder, die aus Mythen und Märchen bekannt sind und ebenso aus eigenem Erleben» (19f.). Diese «Grund-muster des Erlebens, die C.G. Jung ‹Archetypen› genannt hat» sind «allen Menschen gemeinsam» (21). «Die Mythen in ihren vielfarbigten Schilderungen sind immer Symbole für seelisches Geschehen» (28). Sie haben «mit historischer Berichterstattung ... nichts gemeinsam» (29), geht es bei ihnen doch um «die Grammatik der Seele» (30). «Jesus ist, nur historisch betrachtet, ein gescheiter-ter Prophet, wäre er nicht der auferstandene, der lebendige Christus. Die Beschäftigung mit der Bibel bliebe reine Archäologie, offenbarte sich Gott nicht heute ebenso wie damals. ... Ein Paradigmawechsel in der Theologie steht an, der den Glauben aus dem Gefängnis der Historie befreit und den Menschen aus der Gefangenschaft des rationalen Denkens» (39f.). ««Wie oben so unten», lautet das geheimnisvolle Gesetz der Esoterik» (47) – und wer lernt, «sein Ich durchlässig zu machen, ... kommt auch in Verbindung mit den Schwingungen des Kosmos» (256). Mit Hilfe solcher Entsprechungen werden neben dem Gegensatz von Geschichte und Gegenwart auch jene von Innenwelt und Außenwelt, individueller Erkenntnis und politischem Handeln, von Mensch und Natur, ja schließlich von Gott und Welt überwunden. So wird der Name Christus zum «Symbol», in dem «individuelle, geistige, soziale, transzendentale und schließlich kosmische Aspekte, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Mensch und Gott ... zusammengefaßt» sind (265).

Unmittelbarkeit zu Jesus wird hier mit Hilfe eines ungeschichtlichen, «re-mythisierten» Weltbildes hergestellt, das allerdings nicht auf historische «Hilfs-thesen» verzichten kann. Exemplarisch seien die Ausführungen zum Thema «Jesus und die Frauen» (106–109) herbeigezogen: «Der vorurteilsfreie Umgang Jesu mit den Frauen war, gemessen an den religiösen und sozialen Normen seiner Zeit, ungewöhnlich und geradezu schockierend. ... Im Judentum der Zeit Jesu wurde eine Frau niemals wirklich religionsmündig, kultisch galt sie als unrein. ... Zur Wanderkommune Jesu aber zählten neben den Männern auch Frauen. ... Es fällt auf, daß an keiner Stelle in den Evangelien von einer freindseligen Haltung der Frauen gegenüber Jesus berichtet wird. ... Obwohl bereits bei den Evangelisten eine Tendenz erkennbar ist, die Bedeutung der Frauen ... zurückzudrängen, ... war das Verhalten Jesu gegenüber den Frauen offenbar zu bemerkenswert, als daß es verschwiegen werden konnte. ... Jesus hat sich über die kollektiven Normen für den Umgang mit Frauen hinweggesetzt. ... In mythische Sprache übersetzt heißt dies, daß in Jesus der Heros erschienen ist, der die heilige Hochzeit mit dem Weiblichen, mit der Seele, feiern kann, gerade weil ihm das Weibliche nicht als ein Fremdes begegnen wird, von dem er überwältigt und verschlungen würde, sondern als etwas Vertrautes, als ein Spiegel, in dem er, der Christus, sich selbst erkennt.»

Wider die Jesus-Vergessenheit

Ähnliche Ansätze finden sich auch anderswo, z.B. bei M. Fox, der die «Vision vom kosmischen Christus» in die Mitte seiner Christologie stellt⁵⁶. Gemeinsam ist ihnen, daß die Geschichtlichkeit der Gestalt Jesus in den Hintergrund tritt. Treffend bezeichnet G. Fuchs das Phänomen als «Jesus-Vergessenheit» bei Neoreligiösen: ... Jesus verschwindet (gerade auch in Jesus-Büchern!) in irgendeinem Christus-Symbol.»⁵⁷ Das Problem der Gegenwartsbedeutung Jesu wird durch die Relativierung seiner Geschichtlichkeit «gelöst». Die von E. Käsemann mit aller Vehemenz vertretene These, daß die historische Rückfrage nach Jesus notwendig ist, um der doketischen oder gnostischen Verflüchtigung seiner Geschichtlichkeit zu widerstehen⁵⁸, findet in dieser Art Literatur ihre eindrückliche Bestätigung. Im Blick auf die (unbeabsichtigten) antijüdischen Implikationen vieler dieser Darstellungen wird man über Käsemann hinaus das Festhalten an der jüdischen Identität Jesu als die heute angemessene Gestalt des christologischen Bekenntnisses Jesu als *vere homo* bezeichnen müssen.

Die soteriologische Relevanz des geschichtlichen Jesus

Dieses «christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden» wird allerdings auch darauf achten müssen, Jesus nicht in seiner Geschichte «einzuschließen». Zwar geht es nicht an, seine Gegenwartsbedeutung auf Kosten seiner geschichtlichen Kontingenz zu «erschleichen», und in einer Zeit, in der «Gott für westliche Menschen zum Problem geworden ist»⁵⁹ und der Dialog mit den Weltreligionen auch «nichtchristliche Verständnisse Jesu» miteinschließt⁶⁰, wirkt auch die bloße (dogmatische) Behauptung der bleibenden Bedeutung des Menschen Jesus, mit welcher der Wahrheits- und Absolutheitsanspruch des Christentums eng verknüpft sind, kaum überzeugend.

«Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur» erweist sich die «Begründung des christologischen Bekenntnisses» als notwendig. Zwar lassen sich nach der überzeugenden Darstellung von K.-H. OHLIG in seiner «Fundamentalchri-

⁵⁶ M. FOX, Vision vom kosmischen Christus. Aufbruch ins dritte Jahrtausend, Stuttgart 1991; vgl. G. SCHIWY, Der kosmische Christus. Spuren Gottes ins neue Zeitalter, München 1990.

⁵⁷ G. FUCHS, Der arme Jesus und der Reichtum der Wissenden. Negative Christologie und moderne Gnosis: *Diak* 22 (1991) 388–399, 392.

⁵⁸ Vgl. etwa: E. KÄSEMANN, Die neue Jesusfrage, in: J. DUPONT, *Jésus aux origines de la christologie* (*BETHL* 40), Gembloux 1975, 47–57.

⁵⁹ E. SCHILLEBEECKX, Menschen. Die Geschichte von Gott, Freiburg 1990, 75–92.

⁶⁰ MARQUARDT (Anm. 58) 11–105; vgl. IMBACH (Anm. 44) und H. KÜNG, Projekt Weltethos, München 1990, sowie die begonnene Trilogie zu Judentum (Anm. 46), Christentum und Islam.

stologie»⁶¹ alle christologischen Prädikationen als Ausdruck dessen erweisen, «was in einer Kultur jeweils Menschen soteriologisch erhofften». Davon sind auch die großkirchlichen Formeln nicht ausgenommen, die «die äußerste soteriologische Hoffnung einer Kultur» zusammenfassen (619f.). Aber Jesus hat als Subjekt all diesen Prädikaten gegenüber eine «korrektive Funktion» (648f.). Um diese «Korrektur der Inhalte und Assoziationen der Prädikate vom geschichtlichen Jesus her» zu ermöglichen, ist «das narrativ von ihm überlieferte Material» von besonderer Bedeutung. Aber «das christologische Subjekt ist ... nicht einfach hin der geschichtliche Jesus, sondern der geschichtliche Jesus, insofern er soteriologisch relevant ist» (646).

Mit der Formel «soteriologische Rezeption der Geschichte Jesu» ist nicht nur auf den Begriff gebracht, was oft als «kerygmatischer Charakter» der Evangelien bezeichnet wird – es wird auch der Weg gewiesen zu einer Darstellung Jesu, die seine Geschichtlichkeit und seine Gegenwartsbedeutung nicht gegeneinander ausspielt, sondern so von Jesus und seinen Nachfolgerinnen und Nachfolgern erzählt, daß die jeweiligen Adressatinnen und Adressaten in das Heilsgeschehen in Form umfassender Befreiung miteinbezogen werden – und nicht bloße Zuschauer oder Objekte eines Geschehens bleiben, das sich in kaum überwindbarer zeitlicher, vorstellungsmäßiger, emotionaler oder metaphysischer Distanz abspielt.

Schluß

Der Versuch, die z.T. stark divergierenden Tendenzen neuerer Jesusliteratur daraufhin zu befragen, was eine zeitgenössische, theologisch und historisch verantwortete Jesusdarstellung zu leisten hat, führt zu einigen Desideraten, die teilweise speziell die Jesusforschung, teilweise aber die exegetische Methodik und Hermeneutik insgesamt betreffen:

1. Die Exegetinnen und Exegeten dürfen bei ihrer Arbeit die Fragen und die Zeichen der Zeit nicht aus den Augen verlieren. Dem Ernstnehmen der Geschichtlichkeit Jesu und der neutestamentlichen Zeugnisse von ihm muß eine bewußte Reflexion auf die eigene Geschichtlichkeit, den eigenen Standort und die Voraussetzungen entsprechen, von denen aus die Rückfrage nach Jesus betrieben wird. Dazu gehört auch das Ernstnehmen der «Befindlichkeit» jener Frauen und Männer, mit denen und für die Exegese betrieben wird.

2. Inhalt und Form eines Textes hängen eng miteinander zusammen. Das gilt nicht nur für die Verkündigung Jesu und die Rezeption seiner Botschaft und seines Wirkens im Neuen Testament, sondern auch für Jesusbücher (und exegetische Publikationen insgesamt). So erfreulich in diesem Zusammenhang die

⁶¹ K.-H. OHLIG (Anm. 31).

Wiederentdeckung der Narrativität ist, so notwendig bleibt die Besinnung auf sachgemäße Formen, die exegetische Jesusforschung zur Sprache zu bringen.

3. Das Jesusbild, aber auch die Methodik der kritischen Rekonstruktion der Verkündigung und des Wirkens Jesu werden leicht zu «Transportmitteln» für unbeabsichtigte und manchmal nicht leicht erkennbare patriarchale und/oder antijudaistische Tendenzen. Um diese wahrzunehmen und gegen sie anzugehen, bedarf es einer «Hermeneutik des Verdachts», die die eigenen Lesegewohnheiten und Deutungsmuster, die Rezeptions- und Wirkungsgeschichte der Texte und diese Texte und die in ihnen zu Tage tretenden Intentionen selbst kritisch prüft.

4. Eine nicht-androzentrische und nicht-antijüdische Jesusdarstellung darf Jesus weder vom Judentum seiner Zeit noch von der Bewegung jener Männer und Frauen isolieren, die mit ihm Werkzeuge und Botinnen und Boten der Basileia Gottes waren. Jesusforschung ist deshalb nicht als isolierte Teildisziplin der neutestamentlichen Exegese zu betreiben, sondern in die historische und theologische Rekonstruktion des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels und der Jesusbewegung zu integrieren.

5. Eine Jesusforschung, die nicht *a priori* auf theologische Relevanz verzichtet, wird der Tatsache Rechnung tragen, daß die Frage nach Jesus vorder- oder hintergründig von der fundamentalchristologischen Frage nach seiner soteriologischen Relevanz bestimmt ist. Sie wird deshalb die heutigen Artikulationen «vom Verlangen nach Heilwerden»⁶² sehr ernst nehmen, wozu ihr der Dialog mit der systematischen Theologie sehr helfen kann.

Zusammenfassen lassen sich diese Desiderate mit dem heute zwar inflatoriär verwendeten, durch diese Konkretionen nun aber inhaltlich gefüllten Stichwort «Kontextualität»: Will die historisch-kristische Jesusforschung gegen ihren unübersehbaren Relevanzverlust, aber auch gegen sachliche Defizite bisheriger Darstellungen angehen, muß sie zur «kontextuellen» Wahrnehmung der Verkündigung, des Wirkens und der Geschichte des Juden Jesus werden. Dabei bezieht sich das Stichwort «Kontextualität» gleichzeitig auf die Welt, in der Jesus lebte, und auf die Welt, in der er heute zur Sprache gebracht wird.

⁶² S.o. Anm. 14.