

Albert Schweitzers Bedeutung für den christlich-jüdischen Dialog

Autor(en): **Kickel, Walter**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums**

Band (Jahr): **48 (1992)**

PDF erstellt am: **21.06.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-960705>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Albert Schweitzers Bedeutung für den christlich-jüdischen Dialog

von Walter Kickel *

Albert Schweitzer, der neutestamentliche Theologe, der Musikwissenschaftler und Orgelvirtuose, der Urwaldarzt und Kulturphilosoph, der Friedensnobelpreisträger von 1952 – hat sich nie an dem nach 1945 einsetzenden christlich-jüdischen Dialog beteiligt, aus welchen Gründen auch immer. Insofern mag der Titel dieses Aufsatzes wenig sinnvoll erscheinen. Anders jedoch ist es, wenn man nach der Bedeutung des von Schweitzer entworfenen Jesusbilds und überhaupt seiner neutestamentlichen Theologie für den christlich-jüdischen Dialog fragt. Es wäre möglich, dass Schweitzers Bild vom historischen Jesus und die ihm zugrundeliegende theologische Forschung in bestimmten Grundzügen wie auch in Einzelergebnissen für den christlich-jüdischen Dialog förderlich sein könnten, insofern als diese als Brücke zwischen christlichem und jüdischem Nachdenken über Jesus dienen könnten.

Schweitzers bekanntestes theologisches Werk, die *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*¹, enthielt (in Kap.XXI) eine Darstellung von Schweitzers eigener Sicht des Lebens Jesu unter der Überschrift: «Die Lösung der konsequenten Eschatologie». Aber schon 1901 hatte Schweitzer eine «Skizze» des Lebens Jesu mit dem Titel «Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis»² entworfen, die seine Theorie des Lebens Jesu schon vollständig darstellt. An ihr hat Schweitzer trotz aller Kritik von seiten der theologischen Wissenschaft nicht nur unbeirrt festgehalten, sondern im hohen Alter, mitten im Urwald und auf der Seereise nach Europa 1951, bemühte er sich noch einmal, seine Theorie der konsequenten Eschatologie allgemeinverständlicher auszuführen und zu begründen. Das Manuskript, das man nach seinem Tode in Lambarene vorfand, wurde 1967 unter dem Titel «Reich Gottes und Christentum» herausgegeben.³ Es zeigt, wie wichtig es Schweitzer gewesen sein muss, gegen Ende seines reichen Lebens wieder zu den Anfangsthemen seiner theologischen Arbeit zurückzukehren und die Frage nach dem historischen Jesus und der Entstehung des Christentums nochmals aufzunehmen. Auf dieses abschliessende Werk, das sozusagen «das theologische Testament»⁴ Schweitzers darstellt, beziehen wir uns im folgenden.

Schweitzers Herleitung der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu aus dem «Spätjudentum»

«Das Christentum ist seinem Wesen nach Religion des Glaubens an das Kommen des Reiches Gottes.»⁵ Mit diesen lapidaren Worten, in denen schon sei

* Dr. Walter Kickel, Hasselstrasse 59, D-4044 Kaarst 2.

ne Theorie vom Vorrang der Eschatologie anklingt, beginnt Schweitzer sein Werk. Und er fährt sogleich fort: «Die christliche Vorstellung des Reiches Gottes nimmt ihren Ausgang von der jüdischen.» «Die Idee des Reiches Gottes ist eine Schöpfung der jüdischen Propheten.»⁶ Beginnend mit Amos beschreibt Schweitzer nun die Entwicklung der Reich Gottes Vorstellung bei den alttestamentlichen Propheten. Bei den letzten Schriftpropheten ist das Reich Gottes etwas Übernatürliches, in dem nicht ein menschlicher Messiaskönig herrscht, sondern der «Menschensohn», der nach der «grossen Drangsal» vom Himmel erscheinen wird.

Charakteristisch für Schweitzer ist, dass er sich mit dieser Darstellung des Reichgottesgedankens bei den alttestamentlichen Schriftpropheten nicht begnügt, sondern – nach einem Blick auf den Einfluss der iranischen Religion auf den jüdischen Glauben – ausführlich auf «die Erwartung des Reiches Gottes im Spätjudentum» eingeht⁷. Während die Apokalypse Henoch nach der Totenauferstehung die Erscheinung des Menschensohnes erwartet, der das Gericht vollziehen wird, erhofft der Psalter Salomos das Kommen des Messias, was im Widerspruch zu seiner Erwartung der Totenauferstehung steht, denn wie kann, fragt Schweitzer, ein menschlicher Herrscher über Menschenwesen im Auferstehungszustand herrschen? Die Apokalypsen Baruch und Esra (die erst nach der Zerstörung Jerusalems, 70 n.Chr. entstanden sein können) lösen diese Schwierigkeit, indem sie annehmen, dass die Überlebenden der letzten Generation am Reich des Messias teilnehmen und erst danach die allgemeine Totenauferstehung, das Gericht und das überirdische Reich Gottes folgen. Der Messias ist ein in der letzten Generation geborener Nachkomme Davids, der seine Herrschaft erst antritt, nachdem er durch seine Auferstehung ein überirdisches Wesen geworden ist. Diese Lösung des Esra, findet Schweitzer, «liegt dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu zugrunde».⁸

Überhaupt hält Schweitzer es für ausgemacht, dass Jesus keine andere Vorstellung vom Reich Gottes und vom Messias hatte, als das «Spätjudentum».⁹ Daraus erklärt sich auch, dass Jesus im Markus- und Matthäusevangelium keine Lehre über das Reich Gottes und den Messias vorträgt, weil er die spätjüdische Vorstellung voraussetzt. Die Geschichtlichkeit der Berichte des Markus- und des Matthäusevangeliums beruht für Schweitzer darauf, dass sie Jesus keine anderen Anschauungen als die spätjüdischen beilegen¹⁰. In einer Analyse der Stellen über das Reich Gottes in Jesu Reden¹¹ kommt Schweitzer zu dem Schluss, «dass Jesus das durchaus überirdische Reich Gottes erwartet, wie es die prophetischen Schriften der späten nachexilischen Zeit (Maleachi, Joel, Jesaja 24-27, Sacharja 9-14, Daniel, Henoch) sich vorstellen.»¹² Da Jesus in der Regel vom Menschensohn statt vom Messias redet, sind seine Anschauungen besonders mit Daniel und Henoch verwandt. Mit letzterem hat er insbesondere gemein, dass nicht Gott, sondern der Menschensohn das Gericht abhält, ferner dass das Gericht auch über die gefallenen Engel ergeht, dass es im Himmelreich Grosse und Kleine gibt und dass die Reichen als verloren gelten. Jesus kenne dagegen nicht die zeitliche Aufeinanderfolge von Messiasreich und überirdischem Reich Gottes wie bei Baruch und Esra, sondern nur das auf die Totenauferstehung folgende Reich Gottes.¹³ Dies steht in einem gewissen Widerspruch zu Schweitzers oben zitierter

Aussage, dass die Lösung des Esra dem messianischen Selbstbewusstsein Jesu zugrundeliege.¹⁴ Auf jeden Fall gilt für Schweitzer: «Jesu Vorstellung des Reiches Gottes ist also die des Spätjudentums.»¹⁵

Dasselbe behauptet Schweitzer auch für die Ethik Jesu. Jesus greift nicht auf die «geistig-ethische, messianische» Ethik der alttestamentlichen Propheten zurück, sondern hält sich an die «spätjüdische Vorstellung des durchaus überirdischen und überethischen Reiches».¹⁵ Jesus «...gibt seiner Ethik kein anderes Ziel, als in den letzten Minuten der irdischen Weltzeit, die zwischen der Botschaft von der Nähe des Reiches und seinem Kommen liegt, die Angehörigen der letzten Generation der Menschheit, die dieser Botschaft Glauben schenken, zum Eingehen in es vorzubereiten».¹⁶ Seine Ethik ist also «Interimsethik». Da das Reich Gottes als ganz nahe erwartet wird, findet sich in der Ethik Jesu eine Entwertung der vorhandenen Welt. Selbst die Arbeit zur Beschaffung des Lebensunterhalts verliert ihre Berechtigung (Mt 6,20f). Daraus erklärt sich auch das Gebot der Feindesliebe, denn Jesu Ethik richtet sich auf das innerliche Vollkommenwerden und verzichtet auf ethische Zweckmässigkeitserwägungen.¹⁷

Schweitzers Auffassung der Messianität Jesu

Was das «Messianitätsbewusstsein» Jesu anbetrifft, so ist Jesus nach dem Urteil Schweitzers nicht als Messias aufgetreten. Auch die Hörer kommen nicht auf den Gedanken, er sei der Messias, denn dieser ist nach «spätjüdischer» Anschauung ein überirdisches Wesen. Dagegen erwartet Jesus, beim Kommen des Reiches Gottes als Messias offenbar zu werden. Er ist der «zukünftige» Messias.¹⁸ Während aber im «Spätjudentum» die Erwartung des Messias und des Menschensohnes unausgeglichen nebeneinanderstehen (die Apokalypsen Baruch und Esra kennen nur den Messias, Daniel und Henoch nur den Menschensohn), ist es die besondere «geistige Tat» Jesu, beide Vorstellungen miteinander gleichgesetzt zu haben: «Wenn Jesus das Wort Menschensohn als Selbstbezeichnung gebraucht, so meint er damit ... dass er der Mensch aus Davids Geschlecht ist, der im Reich Gottes der Menschensohn sein wird.»¹⁹

Aus diesen Grundlagen entwickelt Schweitzer unter dem Titel «Jesu Leidensgeheimnis» seine eigentümliche Theorie vom Leben Jesu, wie er sie schon in seinen früheren Schriften vorgetragen hatte: In Erwartung des baldigen Kommens des Gottesreichs sendet Jesus seine Jünger aus, um dieses Ereignis zu verkündigen. Er bereitet sie (in der Aussendungsrede Mt. 10) auf die vormessianischen Drangsale vor, die sie nach «spätjüdischer» Anschauung erleiden müssen. Aber die Jünger kehren zurück, ohne dass sie Verfolgung erlitten hätten und ohne dass das Reich Gottes offenbar geworden wäre. Dadurch gelangt Jesus zur Überzeugung, dass Gott den Gläubigen die Drangsal ersparen will, wenn er selbst durch sein freiwillig übernommenes Leiden und Sterben die Herrschaft des Bösen beenden würde. Durch die Verklärung (Mt 17), die nach Schweitzer vor dem Petrusbekenntnis in Cäsarea Philippi (Mt. 16) stattfand, gelangen zuerst Petrus, Jakobus und Johannes in den Besitz des Messianitätsgeheimnisses Jesu,

durch das Bekenntnis des Petrus dann auch die anderen Jünger. Jesus gebietet den Jüngern streng, sein Messiasgeheimnis zu wahren, aber Judas wird es später dem Hohepriester verraten. Jesus geht also nach Jerusalem, um durch seinen Tod das Kommen des Reiches Gottes herbeizuführen, ohne dass die Gläubigen die vormessianische Drangsal erleiden müssen. Sein Tod ist kein Sühnetod, der die Vergebung der Sünden wirkt, sondern ein Opfertod, mit dem der neue Bund besiegelt wird.²⁰ (Dies ist übrigens die einzige Änderung, die Schweitzer an seiner Skizze von 1901 und an seinem *Leben- Jesu-Buch* vornimmt, in denen er noch vom Sühnetod Jesu spricht.) Jesus ging in den Tod, aber das Gottesreich brach nicht an. Seine Jünger hielten an dem Glauben an das alsbaldige Kommen des Reiches Gottes fest. Sie glaubten ausserdem an die Messianität Jesu und zwar, so Schweitzer, aufgrund von Visionen, durch welche sie zu der Überzeugung gelangten, dass Jesus leiblich auferstanden sei. Nach dem Aufhören der Erscheinungen kommt die Vorstellung auf, dass der Auferstandene sich nunmehr im Himmel befindet und von dort in seiner messianischen Herrlichkeit wiederkommen wird.²¹

Schweitzers Jesusbild und die theologische Forschung

Schweitzers Jesusbild ist nicht nur von der liberalen Theologie zu Beginn unseres Jahrhunderts, sondern auch von der modernen Theologie stark kritisiert worden. Allerdings fällt auf, dass die Beschäftigung mit dem Theologen Schweitzer gerade in neuerer Zeit sehr intensiv betrieben wird, wie die Werke von Helmut Groos und von Erich Grässer beispielhaft zeigen.²² Die moderne Kritik betrifft sowohl die von Schweitzer verwandte Methode als auch den Inhalt seines Jesusbildes. Als seine methodischen Hauptfehler nennt Grässer sein «ungebrochenes Zutrauen in die Evangelientexte als Geschichtsquelle», die jede Quellenkritik ausseracht lässt²³ und die Tatsache, dass sich bei Schweitzer «der Quellenbefund dem feststehenden Geschichtsbild fügen muss und nicht umgekehrt»,²⁴ So verfällt Schweitzer trotz seiner antiliberalen Tendenz selbst dem liberalen Jesusbild: sein Verfahren ist genauso «psychologisierend romanhaft» wie bei seinen Gegnern.²⁵ Groos erklärt die vier Grundpfeiler, auf denen die Konstruktion Schweitzers ruht, – nämlich 1. Jesu Gedanke vom Herbeizwingen der Gottesherrschaft, 2. die «Nächsterwartung» der Parusie in der Aussendungsrede, 3. die gewandelte Überzeugung Jesu nach der Rückkehr der Jünger, dass Gott den Gläubigen die Drangsal ersparen will, wenn Jesus freiwillig den Tod erleidet, und 4. Jesu Entschluss, durch sein Leiden und Sterben das Gottesreich herbeizuführen – für hinfällig und gescheitert.²⁶ Dennoch erkennen beide modernen Forscher die Grundtendenz von Schweitzers Jesusbild an: Seine These von der konsequenten Eschatologie der Gedankenwelt Jesu hat, nach dem Urteil von Groos, sehr erheblich zur Durchsetzung des eschatologischen Gesichtspunkts überhaupt beigetragen²⁷ und auch Gässer findet: «In ihrer Grundthese – die konsequente eschatologische Einstellung Jesu betreffend – ist sie (die Skizze) zwingend und von eindrucksvoller Geschlossenheit.»²⁸

Schweitzers Jesusbild und die jüdische Jesusforschung

Pinchas Lapide weist in seinem Jesusbuch²⁹ auf die erstaunliche Tatsache hin, «dass in dem Vierteljahrhundert der staatlichen Existenz Israels allein in Jerusalem mehr jüdische Bücher über Jesus verfasst worden sind als in den achtzehn vorangegangenen Jahrhunderten.»³⁰ Es gibt also so etwas wie die Entdeckung Jesu im Judentum, genauer gesagt eine Heimholung Jesu in das Judentum. Jesus wird dabei in der Nachfolge von Martin Buber als der «grosse Bruder» gesehen, dem «ein grosser Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt».³¹ Dem entspricht auf christlicher Seite die Wiederentdeckung des Juden Jesu.³²

Vergleichen wir beispielsweise Schweitzers Jesusbild mit dem bekannten Jesusbuch des jüdischen Schriftstellers *Schalom Ben-Chorin*, so ergeben sich interessante Parallelen.³³ Zunächst einmal in der Methode: Ben-Chorin lehnt sowohl die radikalkritische Haltung Bultmanns und seiner Schüler ab, für die der historische Jesus nicht mehr erkennbar ist, sondern nur noch der im Kerygma der Urgemeinde verkündete Herr, als auch eine reine Erdichtung des Lebens Jesu wie in den zahlreichen christlichen und jüdischen Jesusromanen. Er möchte einen dritten Weg gehen, den der «Intuition», die «aus einer lebenslangen Vertrautheit mit dem Text» und «aus dem Gefühl einer tiefen Verwandtschaft mit der Gestalt Jesu und der jüdischen Welt» entspringt.³⁴ Das bedeutet aber methodisch, dass das so gewonnene Jesusbild in das «zeitgenössische palästinensische Judentum» eingefügt werden muss.³⁵ Wir spüren, dass dieser methodische Ansatz demjenigen von A. Schweitzer sehr nahe steht. Auch Schweitzer lehnt die radikal-kritische Haltung der Bultmannschule ab und nimmt die von ihr entwickelten methodischen Prinzipien wie z.B. die Formgeschichte und Redaktionsgeschichte nicht zur Kenntnis. Stattdessen verlässt er sich auf sein persönliches Verständnis der Evangelientexte und auf das Studium des «Spätjudentums». Dass Jesus keine andere Vorstellung vom Reich Gottes und vom Messias hatte, als das «Spätjudentum», ist ein Satz Schweitzers, den sich auch der jüdische Theologe zueigen machen könnte.

Von diesem ähnlichen methodischen Ansatz her kommt es dann auch zu inhaltlichen Entsprechungen: Schweitzer war ja zu dem Urteil gekommen, dass der historische Jesus nicht als Messias aufgetreten ist, sondern erwartete, beim Kommen des Reiches Gottes als Messias offenbar zu werden. Ähnlich urteilt Ben-Chorin, «dass von einem messianischen Selbstzeugnis Jesu nicht zuverlässig geredet werden kann. Es gibt ein MESSIASGEHEIMNIS Jesu, und dieses deutet darauf hin, dass er sich zeitweilig wohl einer messianischen Sendung bewusst war, aber er verbietet seinen Jüngern, Proklamationen dieser Art zu verlautbaren, und wartet wohl auf seine Stunde, in der ihm selbst, seinen Jüngern und der Welt sein wahres Wesen offenbart wird.»³⁶

Bei seiner Sicht des Lebens Jesu beruft sich Ben-Chorin sogar ausdrücklich auf Schweitzer. Ben-Chorin glaubt im Leben Jesu eine innere Entwicklung erkennen zu können und bemerkt dazu: «Schon Albert Schweitzer hat auf diese innere Entwicklung hingewiesen, die aus der Immanenz der Persönlichkeit Jesu und aus der Situation seiner kurzen Wirksamkeit erkennbar wird.»³⁷ Wenn Ben-Chorin dann drei Phasen im Leben Jesu erkennen will, so stimmen zumindest die erste

und letzte mit der Sicht Schweitzers überein: «Die erste Phase im Leben Jesu steht im Zeichen des unmittelbar erwarteten Anbruchs des Gottesreichs, Jesus sendet die Jünger aus und versichert ihnen: 'Noch ehe ihr mit den Städten Israels fertig seid..., wird der Menschensohn kommen' (Mt 10,23). Die Jünger kehren zurück, aber es hat sich nichts verändert. Jesus muss also seine Botschaft einer Revision unterziehen», schreibt Ben-Chorin.³⁸ Die Revision besteht darin, dass Jesus das Reich Gottes verinnerlicht, wofür Ben-Chorin sich auf Lk 17,21 stützt. Da diese Umdeutung nicht genügt, wird Jesus «zu der letzten, äussersten Anstrengung angespornt, die im freiwillig gewählten, von den jüdischen und römischen Behörden provozierten Opfergang besteht.»³⁹ Der Opfergang endet mit der Kreuzigung und dem «Verzweiflungsschrei» (Mt 27,46 par). Ben-Chorin urteilt darüber: «So endet also Jesus in jüdisch-historischer Sicht als ein tragisch Scheiternder», fügt aber hinzu: «Das aber tut seiner Grösse keinen Abbruch», denn Jesus ist «ein tragisch Irrender, dessen Augen aus Liebe zu Israel verblendet wurden.»⁴⁰ Auch bei Schweitzer, zumindest in seiner späten Schrift «Reich Gottes und Christentum», war ja Jesu Tod kein Sühnetod, sondern ein Opfertod.

Die Nähe Schweitzers zu dieser jüdischen Sicht zeigt sich auch in zwei weiteren wichtigen Punkten: in der Beurteilung der «Ethik Jesu», bzw. seiner Stellung zum Gesetz und in der Bewertung der Pharisäer. Das Wesen der «Ethik Jesu» besteht für Schweitzer in einer Vergeistigung und Verinnerlichung des Gesetzes: «Jesus aber lehrt, dass dieses Gerechthein nicht ausreicht, sondern dass noch ein höheres, das in dem Halten der Gebote ihrem Geiste nach besteht, erfordert wird.» In den Seligpreisungen formuliert Jesus die Eigenschaften, die für «die innerliche Zugehörigkeit» zum Reich notwendig sind.⁴¹ Ebenso schreibt Ben-Chorin «dass sich in der Interpretation Jesu eine deutliche Tendenz erkennen lässt: die VERINNERLICHUNG DES GESETZES, wobei die LIEBE das entscheidende und motorische Element bildet».⁴² Dabei verweist Ben-Chorin darauf, dass die Nächstenliebe in der Schule Hillels ebenfalls zentral war, meint aber, dass das Liebesgebot bei Jesus «in noch radikalerer Weise» vorgetragen wird als bei Hillel.⁴³ Schweitzer seinerseits weist darauf hin, dass sich schon die «spätjüdische Ethik» zur Idee der Feindesliebe erhoben hat, z.B. in den Sprüchen Salomos, und zu der im Gesetz festgeschriebenen «Fremdenliebe» (3.Mose 19,33f) urteilt er: «Diese Stelle ist der Adelstitel der Ethik jüdischen Gesetzes.»⁴⁴ Übrigens lehnt A. Schweitzer, wie die jüdische Theologie auch, die Erbsündenlehre ab. Jesu Ethik setzt eine Natur des Menschen voraus, die von sich aus des Guten fähig ist. Deshalb darf niemand einem Christen zumuten, an die Erbsündenlehre zu glauben. «Jesus kennt sie nicht. Es muss also Christen erlaubt sein, hierin zu denken wie er.»⁴⁵

So wundert es nicht, dass Schweitzer auch ein objektives Urteil über die Pharisäer abgibt, und dies bevor der christliche Dialog mit dem Judentum dies seinerseits getan hat. So schreibt A. Schweitzer: «Um über die Pharisäer gerecht zu urteilen, muss man die Leiden der Väter in Betracht ziehen, die sie um ihres Festhaltens an der Religion der Väter und dem Gesetz im 1. Jahrhundert v.Chr.... zu erdulden hatten. Auch die natürliche und lebendige Frömmigkeit, die in so manchen Liedern des Psalters Salomos zum Ausdruck kommt, lässt sie in einem

Lichte erscheinen, das anders ist als das, in dem wir sie zu sehen gewohnt sind.»⁴⁶ Den Unterschied zwischen Jesus und den Pharisäern sieht Schweitzer darin, dass Jesus nur auf das Innerliche geht, während die Pharisäer und Schriftgelehrten auch noch auf das Äusserliche gehen. Schweitzer beklagt es auch, dass Jesus in seiner Pharisäerrede (Mt 23), die Schweitzer wie alle Matthäusreden für echt hält, es nicht gelten lässt, «dass ihre auch auf das Äusserliche Wert legende Frömmigkeit mit dazu verhalf, die Religion zu erhalten.» Und er zeigt sich am Schluss «erschüttert» «von der Tragik dieses unvermeidlichen Zusammenstosses der beiden Arten ethischer Frömmigkeit».⁴⁷ Dass die Pharisäer «durchaus auch positive Züge aufzuweisen» haben, betont auch Ben-Chorin. Er sieht den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern darin begründet, dass der Glaube für Jesus ein Wagnis darstellt, das jenseits aller Sicherungen in der Freiheit der Liebe bewährt werden muss,⁴⁸ fügt aber hinzu, dass es die Richtung des unbedingten Glaubens auch schon innerhalb der pharisäischen Schule gibt und dass der Talmud selbst eine ausserordentlich scharfe Kritik an den «sieben (Arten von) Pharisäern» übt.⁴⁹ Diese Ehrenrettung der Pharisäer hat sich heute in der christlichen Theologie weitgehend durchgesetzt und ist bis in die Schulbücher gelangt. Franz Mussner z.B. zeigt, dass sich erst in der Auseinandersetzung der Urkirche mit der Synagoge ein wachsendes «Feindbild» der Pharisäer entwickelte. Zwar war Jesus in Auseinandersetzung mit Pharisäern geraten, aber erst durch die Evangelisten wurden «die Pharisäer» zu den eigentlichen Widersachern Jesu.⁵⁰

Nehmen wir als weiteres Beispiel das bekannte Jesusbuch des jüdischen Neutestamentlers *David Flusser*,⁵¹ so ergeben sich ähnliche Parallelen. Das gilt grundsätzlich schon in der Beurteilung der Quellenlage. So wie Schweitzer die Evangelien Markus und Matthäus für geschichtlich hält, so findet auch Flusser die urchristlichen Berichte «nicht so unglaubwürdig, wie man heute vielfach annimmt»⁵². Flusser ist sicher, dass der in den synoptischen Evangelien geschilderte Jesus der historische Jesus ist und nicht der 'kerygmatische Christus'.⁵³ Im einzelnen übernimmt Flusser freilich die synoptische Theorie von R. Lindsey, der mit der Existenz eines hebräischen Urmarkus und mit der Benutzung des Lukasevangeliums durch Markus rechnet. Weiter ist auch Flusser, wie Ben-Chorin, der Überzeugung, dass «die Kenntnis des zeitgenössischen Judentums» unentbehrlich ist, um Jesus zu verstehen,⁵⁴ und der Vergleich mit zeitgenössischen jüdischen Quellen ist auch die durchgehend von Flusser angewandte Interpretationsmethode. Sie ist der von A. Schweitzer angewandten Methode der Herleitung aus dem «Spätjudentum» sehr ähnlich, wobei Schweitzer sich allerdings im wesentlichen auf die apokryphen alttestamentlichen Schriften beschränkt.

Die Idee des Gottesreiches hat Jesus nach Flusser aus dem Rabbinismus übernommen. Gottesherrschaft bedeutet dort, dass Gott zwar schon 'de jure' herrscht, aber sich erst in der endzeitlichen Zukunft 'de facto' offenbaren wird. Die Fremdherrschaft, unter der Israel steht, ist die Folge seiner Sünden. Israel muss nur den Willen Gottes tun, dann wird das Himmelreich erscheinen und Israel von der Fremdherrschaft befreit werden.⁵⁵ In dieser Herleitung des Reichgottesgedankens Jesu aus dem Rabbinismus unterscheidet sich Flusser von Schweitzers Auffassung, der Jesu Reichgottesidee wie gesagt aus den «spätjüdischen» apokalyptischen Schriften erklärt. Doch erkennt Flusser auch einen apo-

kalyptischen Einfluss an, wenn er schreibt: «Die Apokalyptiker meinten, dass dann auch der Satan und seine Mächte ein Ende haben werden, und so dachte auch Jesus.»⁵⁶

An dieser Stelle seines Jesusbuchs setzt sich Flusser ausdrücklich mit Schweitzer und seiner 'konsequenten Eschatologie' auseinander, wobei er die Gefahr weniger bei Schweitzer selbst, als bei «den späteren Eschatologen» mit ihrer «unverbindlichen Bewunderung eines vermeintlichen Paneschatologismus Jesu» sieht.⁵⁷ Vor allem wehrt sich Flusser gegen eine Relativierung der sittlichen Forderungen Jesu durch deren Einbeziehung in die eschatologische Erwartung im Sinne der 'Interimsethik'. Dadurch könnten die Forderungen Jesu «sittlich unverbindlich» werden.⁵⁸ Die Sittenlehre Jesu ist «nicht endzeitlich», allerdings – und damit nähert sich Flusser wieder Schweitzer – konnte sie «vermutlich auf die Botschaft vom Reich ausgerichtet sein.»⁵⁹ Wie Schweitzer erklärt Flusser das Gebot der Feindesliebe und der Widerstandslosigkeit aus der Indifferenz gegenüber einer Weltordnung, die kurz vor dem Zusammenbruch steht. Weiter stellt Flusser gegenüber einer reinen Endzeiterwartung die Tatsache heraus, dass das Königreich Gottes bei Jesus wie bei den Rabbinen nicht nur zukünftig, sondern auch gegenwärtig ist. Jesus ist demnach «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 Heils schon begonnen hat.»⁶⁰

In seinem neuesten Buch «Das Christentum – eine jüdische Religion» setzt sich Flusser allerdings deutlicher von Schweitzers Position ab,⁶¹ wenn er schreibt: «Jedenfalls ist es vollkommen falsch, Jesu Verkündigung vom Reiche Gottes als rein eschatologisch zu verstehen. Jesus (wie die antizelotischen Rabbinen) hat eine 'sich realisierende Eschatologie' gepredigt.»⁶² Mit diesem von Joachim Jeremias übernommenen Ausdruck meint Flusser, dass Jesus erwartet hat, dass durch seine Heilswunder und seine Verkündigung sich das Himmelreich, wenn auch unvollkommen, auf Erden verwirklicht und sich unter den Menschen ausbreitet. Dieses sich jetzt schon realisierende Gottesreich steht nach Flusser in keiner Beziehung zu dem unerwarteten Kommen des Menschensohns am Ende der Zeit. Während Schweitzer also die Gottesreichsvorstellung Jesu von der apokalyptischen Literatur her deutet und daher als rein futurisch ansieht, interpretiert Flusser den Gottesreichsbegriff Jesu von den rabbinischen Quellen her und versteht ihn daher im wesentlichen als präsentisch. Doch es ist deutlich, dass es in dem Streit um «konsequente» oder «sich realisierende» Eschatologie nicht um einen prinzipiellen Gegensatz geht. Das Gewicht, das Schweitzer auf den eschatologischen Charakter der Verkündigung Jesu legt, wird auch von Flusser nicht bestritten.

In starker Übereinstimmung mit Schweitzer befindet sich Flusser in seiner Einschätzung des messianischen Selbstbewusstseins Jesu. Obwohl Jesus sich nach Flusser vor allem als Sohn Gottes und Prophet verstand, hat er sich auch als der kommende Menschensohn gewusst. Die Bedeutung dieses Titels leitet Flusser wie Schweitzer aus dem Danielbuch und dem äthiopischen Henochbuch ab: Der Menschensohn ist der «menschenähnliche endzeitliche Richter».⁶³ Während Schweitzer allerdings meinte, die Gleichsetzung von Menschensohn und Messias sei die besondere geistige Tat Jesu, findet Flusser diese schon im Henochbuch

vorweggenommen.⁶⁴ Doch bestätigt Flusser ausdrücklich Schweitzers Meinung, dass Jesus sich als der kommende Menschensohn verstanden habe: «Er hat also vorerst auf einen anderen gewartet, aber schliesslich musste er sich mehr und mehr überzeugt haben, dass er selbst der kommende Menschensohn sei.»⁶⁵ Das bekräftigt Flusser auch in seinem jüngsten Werk. Er ist sicher, «dass sich Jesus selbst als Messias und als der künftige Menschensohn verstanden hat.»⁶⁶ Allerdings besteht für Flusser kein Zusammenhang zwischen der Menschensohnerwartung Jesu und seiner Todesahnung, denn nach Jesu Ansicht gehörte sein gewalt-samer Tod zu seinem Prophetenamt.⁶⁷

Gründe für die Verwandtschaft von Schweitzers Jesusbild mit der jüdischen Jesusforschung

Es soll selbstverständlich nicht behauptet werden, dass Schweitzers Jesusbild mit dem der jüdischen Forschung völlig übereinstimmt. Aber es besteht doch, das sollten die angeführten Beispiele zeigen, eine starke innere Nähe oder Verwandtschaft, sowohl im methodischen Ansatz als auch im inhaltlichen Verständnis. Diese Ähnlichkeit ist umso auffallender, als Schweitzer sich nicht am christlich-jüdischen Dialog beteiligt hat. Was könnten die Gründe dieser Verwandtschaft sein?

Als Hauptgrund würde ich die geistige Unabhängigkeit Schweitzers nennen. Obwohl in seiner Frühzeit evangelischer Prediger und Universitätstheologe, fühlte sich Schweitzer weder an das kirchliche Jesusbild noch an die Methoden und Ergebnisse der theologischen Jesusforschung gebunden. Diese Haltung behielt er bis ins hohe Alter bei. Den Fortgang der Forschung und auch die Kritik der Fachtheologen an seiner Haltung nahm er in souveräner Missachtung einfach nicht zur Kenntnis. Wie man das auch beurteilen mag, es führte dazu, dass er methodisch den Evangelientexten historisch wesentlich mehr zutraute, als die Fachtheologie, dass er mehr an dem historischen Jesus interessiert war, als an dem kerygmatischen Christus, und dass er Jesu Denken und Handeln ganz aus den jüdischen Voraussetzungen zu verstehen suchte. In diesen drei grundlegenden Punkten traf er aber mit der jüdischen Forschung zusammen, ohne dass er das beabsichtigt hat.

Ein weiterer Grund mag sein, dass Schweitzer trotz seiner eingehenden Beschäftigung mit der Leben-Jesu-Forschung im tiefsten Wesen mehr Ethiker als Historiker war. Als selbständig denkender Ethiker konnte er eine vorurteilsfreie Haltung gegenüber dem jüdischen Gesetzesverständnis einnehmen, ohne sofort das paulinische Gesetzesverständnis anzuwenden. Seine unabhängige Stellung in der Ethik zeigt sich, wenn er z.B. die kirchliche Erbsündenlehre mit dem Hinweis auf Jesus ablehnt und auch hierin der jüdischen Auffassung entgegenkommt.

Aufgrund dieser Verwandtschaft zwischen Schweitzers Jesusbild und der modernen jüdischen Auffassung sollte m.E. der christlich-jüdische Dialog Schweitzers Denken, sowohl was die Jesusforschung als auch seine Ethik angeht, mehr als bisher in die Diskussion miteinbeziehen.

ANMERKUNGEN

1. A.Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede – Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906.
2. A.Schweitzer, Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis, Tübingen 1901, 2. Aufl. 1929.
3. A.Schweitzer, Reich Gottes und Christentum, Tübingen 1967.
4. Vgl. das Vorwort von U. Neuenschwander.
5. a.a.O. S. 1.
6. a.a.O. S. 69.
7. Wir würden heute sagen: Frühjudentum.
8. a.a.O. S. 100.
9. a.a.O. S. 78.
10. a.a.O. S. 101 ff.
11. a.a.O. S. 102.
12. a.a.O. S. 103.
13. Vgl. a.a.O. S. 69.
14. a.a.O. S. 103.
15. a.a.O. S. 104.
16. a.a.O. S. 104.
17. a.a.O. S. 109.
18. a.a.O. S. 115.
19. a.a.O. S. 117.
20. a.a. O.S. 141.
21. a.a.O. S. 150.
22. Helmut Groos, Albert Schweitzer, Grösse und Grenzen, Basel 1974; Erich Grässer, Albert Schweitzer als Theologe, Tübingen 1979.
23. a.a.O. S. 67f.
24. a.a.O. S. 69.
25. a.a.O. S. 76.
26. Groos, a.a.O. S. 233 u. 247.
27. Groos, a.a.O. S. 263.
28. Grässer, a.a.O. S. 70.
29. Pinchas E. Lapide, Der Rabbi von Nazareth, Wandlungen des jüdischen Jesusbildes, Trier 1974.
30. a.a.O. S. 132.
31. Zit. bei Franz Mussner, Traktat über die Juden, München 1979, S. 181.
32. S. dazu die Literaturangaben bei Mussner, a.a.O., S. 176 f
33. Schalom Ben-Chorin, Bruder Jesus, Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, zit. nach der dtv-Ausgabe 1977.
34. a.a.O. S. 10.
35. a.a.O. S. 12.
36. a.a.O. S.13.
37. a.a.O. S. 22.
38. a.a.O. S.22.
39. a.a.O. S. 23.
40. a.a.O. S. 23.
41. Reich Gottes und Christentum, a.a.O. S.90.

42. Ben Chorin, a.a.O. S.15, Hervorhebung von Ben-Chorin.
43. a.a.O. S. 15.
44. a.a.O. S. 95.
45. A. Schweitzer, a.a.O. S. 98.
46. a.a.O. S. 55.
47. a.a.O. S. 92.
48. Ben Chorin, a.a.O. S. 18.
49. a.a.O. S. 18.
50. F. Mussner, a.a.O. S. 272.
51. David Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968.
52. Flusser , a.a.O. S. 9.
53. a.a.O. S. 10.
54. a.a.O. S. 11.
55. Flusser, a.a.O. S. 82 f.
56. a.a.O. S. 85.
57. a.a.O. S. 86.
58. a.a.O. S. 86.
59. a.a.O. S. 88.
60. a.a.O. S. 87.
61. David Flusser, Das Christentum – eine jüdische Religion. München 1990.
62. a.a.O. S. 43 f.
63. Flusser, Jesus, S. 97.
64. a.a.O. S. 97, Anm. 178.
65. a.a.O. S. 100.
66. Flusser, Christentum, S. 51.
67. a.a.O. S. 51