

zur debatte

KATHOLISCHE
AKADEMIE in



BAYERN



MENSCH – MESSIAS

*Wie aus Jesus
Christus wurde*

MITTAGS IM SCHLOSS

Verena Bentele über Blindheit,
Spitzensport und Glaube

VERNETZUNG UNPLUGGED

Wie Communitybuilding im
digitalen Raum gelingt

DER THEOPOET

Über literarisches Werk und
Theologie von Gottfried Bachl

Gekreuzigt und siegreich

Unser „crucifixus“ in der Akademiekapelle besticht durch seine körperlich-organische, fast grobe Materialität. Der sanft lächelnde Christus wurde vor vielleicht 500 Jahren mit Stoffbahnen aus Leinen geformt, die in Haut- oder Knochenleim getränkt wurden; totes Tier ist in der Skulptur aufgehoben. Irdischer, körperlicher, fragiler kann der Gekreuzigte kaum modelliert werden.

Ganz anders das Werk „victorious“, das Jerry Zeniuk dem Kreuz beigesellt hat. Es stellt dem Dinglich-Konkreten eine maximale Abstraktion entgegen: Inwieweit der Gekreuzigte siegreich war, lässt sich nicht „gegenständlich“ ins Bild bringen. Hier zeigt sich der große Vorteil der Kunst gegenüber der Theologie, der Ästhetik gegenüber der Logik: Sie öffnet assoziative Räume, gibt Wahrem und Unsagbarem Ausdruck und berührt innerlich, ohne sich auf Sachaussagen festnageln zu lassen. Ein starker Kontrast: Karfreitag irdisch, körperlich, materiell, reell – Ostern abstrakt und transzendent.

Wie geht der Maler vor? Er reduziert sich auf den Punkt als die kleinste Form, auf das Urelement der Malerei (Kandinsky). Ebenso pur wie die Form ist die Farbe. Jeder Punkt hat einen klaren, fast schattierungsfreien Ton – fast jeder Punkt einen anderen. Und alle Farben sind ausgewogen über die gesamte Fläche verteilt, ohne dass sich Häufungen oder dominante Zentren ergeben. Auch die Anordnung bleibt undefinierbar, wie zufällig: Hier und da ergeben sich Reihen, die sich aber immer wieder rasch verlieren. Und auch die Leere zwischen den Punkten ist sorgsam proportioniert.

Es löst eine ganz eigentümliche Ruhe aus, den Blick über das Bild schweifen zu lassen. Was es bedeutet? Es wurden Assoziationen benannt (Thierolf): Die organisch variierenden Punkte erinnern an eine Zellstruktur, die kleinste Einheit des Lebens, die bereits alles in sich trägt. Oder an die größte Einheit der Schöpfung: das Weltall und seine von uns als Punkte wahrgenommenen Gestirne. Oder an Gemeinschaft: ein Ganzes aus Individuen.

Unsere kleinen werktäglichen Stundengebete in der Kapelle haben stets dieses Bild vor Augen. Ohne Dogma. Ohne Fokussierung. Ohne Definition. Anders als im Pointillismus setzt sich aus diesen Punkten kein Motiv zusammen. Die Darstellung lässt der Vorstellungskraft Raum.

Die Ostererfahrung war der entscheidende Impulsgeber, das „Prisma“ aller christologischen Entfaltung (Gradl), in dem der Glaube sich in ein buntes Spektrum von Vorstellungen bricht. Zeniuks farbenfrohes Werk streut uns die Elemente, aus denen sich solche Vorstellungen bilden lassen, lose hin: als Angebot. Vielleicht ist es genau diese Offenheit, die die Betrachtung von crucifixus und victorious ohne jeden Abnutzungseffekt so anregend macht. Sehen Sie selbst!

Empfiehl

John Adam Biddle

Inhaltsverzeichnis

	JESUS (CHRISTUS)	
4	„Auferweckt aus Toten“ Hans-Georg Gradl	
9	Die Suche nach dem historischen Jesus Christine Jacobi	
15	Messiaserwartungen in früh-jüdischer Zeit Sabine Bieberstein	
20	Jesus Christus: von der Bibel in die Dogmengeschichte Andreas R. Batlogg SJ	
	LITERATUR IM GESPRÄCH	
24	„Ich schreibe nicht, um zu verarbeiten“ Erich Garhammer trifft Christoph Peters	 
27	MITTAGS IM SCHLOSS Verena Bentele zu Gast	
	ALLES BLEIBT ANDERS	
28	Transformation als Grundzug menschlicher Existenz Sophia Haggenmüller	
30	Transformation als kenotisches Dasein Bernd Hillebrand	
35	Produktive Krisen Klaus Bieberstein	
39	Handlungsfähig werden Sabine Bieberstein	
43	Gelungene Transformation? Lena Schützle	

Titelfoto:

Altarbild – VICTORIOUS von Jerry Zeniuk (2012). Jesus am Kreuz – Vortragekruzifix, unbekannter Künstler (15. Jh.). Beide Kunstwerke befinden sich in der Kapelle der Katholischen Akademie in Bayern.

- 46 **KIRCHENFÜRST,
THEOLOGE, NETZWERKER**
Abschlussveranstaltung der
„Faulhaber-Edition“



- 48 **VERNETZUNG UNPLUGGED**
**Die digitale
Vernetzung im kirchlichen Raum**
Christian Schnaubelt



- 50 **Mehr als nur vernetzt**
Benjamin Gust



- 53 **IRAKS CHRISTLICHES ERBE**
Matthias Kopp bei den Freunden und
Gönnern



- 54 **DER THEOPOET GOTTFRIED BACHL**
„Von Angesicht zu Angesicht“
Heinrich Schmidinger



- 59 **Der Poet unter den Theologen**
Erich Garhammer



- 64 **LEO XIV. UND DIE KI-ENZYKLIKA**
Mit Kardinal Reinhard Marx, Jeanne
Rubner und Björn Ommer



- 66 **WAR DIE RENAISSANCE
KATHOLISCH?**
Kirche.Kunst.Verkündigung



- 67 **COMMUNITY**

- 72 **Impressum**

Die folgenden Artikel sind nur in der **Online-Ausgabe** der Zeitschrift *zur Debatte* enthalten, die Sie in der Mediathek unserer Website finden und über unseren Newsletter abonnieren können. In diesem Heft bieten wir Ihnen **26 Extra-Seiten**.

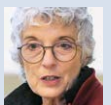
- 73 **JESUS (CHRISTUS)**
**Die Geschichte der historischen
Jesusforschung bis zur Third Quest**
Angelika Strotmann



- 85 **Jesus auf dem Prüfstand**
Bernd Kollmann



- 90 **Kluft oder Brücke**
Kathy Ehrensperger



Sie wüssten gerne, was sie sagt?

Dann sorgen wir gemeinsam dafür, dass Sie beim nächsten Mal **digital dabei sein** können – egal, wo Sie gerade sind.



Die BR-Journalistin Hanna Resch berichtete beim Journalistenadvent über ihre Erfahrungen im Nahen Osten.

Mit unserem **Spendenprojekt 2026**

möchten wir Schloss Suresnes mit der nötigen Technik ausstatten, um Vorträge aus der dortigen Romano-Guardini-Bibliothek künftig **live** zu übertragen.



Helfen Sie mit Ihrer Spende, unser Schloss auf Sendung zu bringen!

Erfahren Sie alles Wichtige über den nebenstehenden QR-Code.

Zur Debatte online

Abonnieren Sie die **Online-Ausgabe** der *Debatte* über den Newsletter der Katholischen Akademie in Bayern! Bis zu 8.000 Leser:innen lesen die Zeitung bereits digital und bekommen die Ausgabe zu sehen, bevor die gedruckten Hefte in der Akademie und den Briefkästen liegen.



Jesus (Christus)

Biblische Tage 2026 beschäftigen sich mit der zentralen Figur des Christentums

Jesus fasziniert bis heute – er ist der Nukleus des Christentums. Doch wer war der historische Jesus, und wie wurde aus dem Wanderprediger der Christus, der Sohn Gottes? Die *Biblischen Tage*, die vom 30. März bis zum 1. April 2026 in der Katholischen Akademie in Bayern stattfanden, gingen beiden Fragen nach. Sie zeichneten die Suche nach dem irdischen Jesus ebenso nach wie die Entstehung des urchristlichen Bekenntnisses und die unterschiedlichen christologischen Stimmen des Neuen Testaments. Vorträge und Workshops spannten den Bogen

von frühjüdischen Messiaserwartungen über die Ostererfahrung bis zur Dogmengeschichte – und führten immer wieder zu einer persönlichen Frage zurück: Wer ist Jesus Christus für mich?

In diesem Dossier lesen Sie im Heft die Vorträge von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Prof. Dr. Christine Jacobi, Prof. Dr. Sabine Bieberstein und Dr. Andreas Batlogg SJ. Im Onlineteil finden Sie die Vorträge von Prof. Dr. Angelika Strotmann, Prof. Dr. Bernd Kollmann und Dr. Kathy Ehrensperger.

„Auferweckt aus Toten“

Zum Inhalt und zur Bedeutung der Ostererfahrung von Hans-Georg Gradl

Im Neuen Testament gibt es nicht nur eine Christologie. Die Christologie des Markusevangeliums unterscheidet sich von der Christologie des lukanischen Doppelwerks, vom Christusbekenntnis des Hebräerbriefs und von der Christologie der Johannesapokalypse. Jede Schrift ist eigen. Jede Christologie ist anders: veranlasst und geprägt durch die jeweils verfügbaren Quellen, den zeitgeschichtlichen Kontext, die Lebenswelt der Adressaten und durch die jeweils vorausgesetzten religiösen und philosophischen Hintergründe und Ansichten.

Doch so unterschiedlich die neutestamentlichen Christologien sind, so sehr sind sie von einer gemeinsamen Erfahrung oder Glaubensüberzeugung geprägt: Ohne den Glauben, dass Jesus lebt, lassen sich weder die



Prof. Dr. Hans-Georg Gradl, Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät der Universität Trier

grundlegende christologische Entwicklung noch die einzelnen Christologien des Neuen Testaments erklären. Augustinus unterstreicht dies: „Nimm die Auferstehung weg, und du zerstörst das Christentum“ (*Enarrationes in Psalmos* 101,2,7). Jacob Kremer formuliert dieselbe Einsicht, wenn er schreibt: „Die Überzeugung, daß Jesus von den Toten auferstanden ist, durchzieht das ganze NT.“ Ohne Ostern ließe sich keine einzige christologische Entwicklung und Stimme begründen und erklären.

Um die Christologien des Neuen Testaments zu verstehen, ihre Entwicklung und ihren Inhalt, gilt es also, sich diesem Glaubensbekenntnis zuzuwenden, das vor und hinter aller christologischen Entfaltung steht: dem Glauben, dass Jesus lebt, dass er von den Toten auferweckt wurde.

Die eingliedrige Auferweckungsformel

Das urchristliche Osterbekenntnis lässt sich – mit Blick auf die verschiedenen Gattungen und Überlieferungsformen – in zwei Traditionsstränge unterteilen: die Bekenntnis- und die Erzähltradition. Im einen Fall wird der Glaube an die Auferweckung Jesu in griffigen und kurzen Bekenntnissätzen ausgedrückt. Im anderen Fall wird von der Auferweckung Jesu erzählt: in Form von anschaulichen Geschichten und Darstellungen.

Am Anfang der Entwicklung steht die sogenannte eingliedrige Auferweckungsformel. Die Tatsache, dass sich diese Formel in geringer Variabilität und breitflächig in unterschiedlichen Schriften des Neuen Testaments verbreitet findet, lässt auf ihr hohes Alter schließen. Die Formel dürfte schon vor der Abfassung der Paulusbriefe entstanden und zunächst mündlich im Umlauf gewesen sein.

Die eingliedrige Auferweckungsformel kommt als partizipiale Gottesprädikation („Gott, der Jesus aus Toten auferweckt hat“) oder als Aussagesatz („Gott hat Jesus aus Toten auferweckt“) vor (vgl. 1 Thess 1,10; Gal 1,1; 1 Kor 6,14; 15,12.15.20).

So kurz die Formel ist, so entscheidend ist ihr Inhalt. In der Regel steht die Formel im Aorist: in einer Zeitform, die ein präzises Handeln Gottes in der Vergangenheit ausdrückt. Gott hat Jesus aus Toten erweckt: Die Zeitform betont die Massivität und die Abgeschlossenheit des Ereignisses. Das Subjekt der Handlung ist Gott. Das Objekt ist der gekreuzigte Jesus. In den ältesten Osterbekenntnissen ist also nicht von der Auferstehung Jesu die Rede, sondern von der Auferweckung Jesu durch Gott.

Erstaunlich ist, dass es lediglich heißt „aus Toten“. Es wird kein Artikel verwendet. Die präpositionale Bestimmung verdeutlicht nicht eine Gruppe („aus den Toten“), sondern einen Bereich („aus Toten“). Im Hintergrund lässt sich die jüdische Vorstellung von der Scheol, vom Totenreich vermuten: Der Bereich also, in den die Toten hinabsinken, der als Schattenreich verstanden wurde (vgl. Ps 115,17), wird in der Auferweckung Jesu zum Ort göttlichen Handelns.

Mit der eingliedrigen Auferweckungsformel haben wir das österliche Urgestein des urchristlichen Bekenntnisses vor uns: So kurz wie nachdrücklich wird das Handeln Gottes am toten Jesus betont. Der Gott Israels hat Jesus aus Toten erweckt.

Das Osterbekenntnis des Korintherbriefs

Im Lauf der Überlieferung wird das Osterbekenntnis weiter entfaltet: Im 1. Korintherbrief liegt uns eine längere Tradi-

Gott hat Jesus aus Toten erweckt. Das Subjekt der Handlung ist Gott. Das Objekt ist der gekreuzigte Jesus. In den ältesten Osterbekenntnissen ist also nicht von der Auferstehung Jesu die Rede, sondern von der Auferweckung Jesu durch Gott.

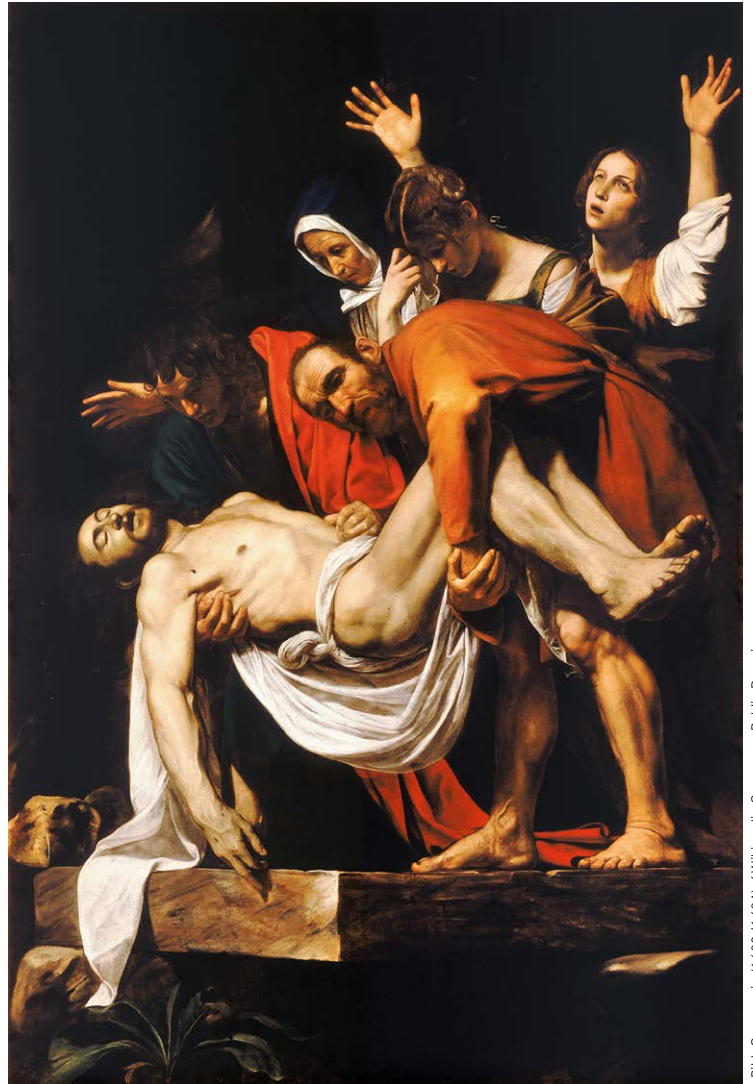


Bild: Caravaggio (1603/1604) / Wikimedia Commons, Public Domain

Das Begräbnis Jesu bestätigt seinen Tod, was notwendige Bedingung für seine Auferweckung ist. Das Gemälde von Caravaggio bringt die Grablegung, die von Maria Kleophae, Maria Magdalena und der Gottesmutter Maria begleitet wird, eindrucksvoll ins Bild.

tion vor, die – was entscheidend ist – nicht von Paulus erfunden wurde, sondern zeitlich noch vor dem Wirken des Paulus liegt. Die längere Fassung des Osterbekenntnisses lautet:

„Denn ich überlieferte euch an erster Stelle, was auch ich übernahm, dass Christus starb für unsere Sünden nach den Schriften und dass er begraben wurde und dass er erweckt worden ist am dritten Tag nach den Schriften und dass er erschien Kephas, dann den Zwölf.“ (1 Kor 15,3–5)

Paulus zitiert die – im Vergleich zur eingliedrigen Auferweckungsformel nun – mehrgliedrige Osterformel: Er selbst habe übernommen, was er den korinthischen Christen überliefert habe (1 Kor 15,3). Das von Paulus zitierte Bekenntnis ist noch von der mündlichen Überlieferung imprägniert und wie zum Auswendiglernen gemacht. Vier Verben strukturieren den Satz:

1. starb,
2. wurde begraben,
3. wurde erweckt,
4. erschien.

An das erste und dritte Glied ist jeweils ein Zusatz angeschlossen: ein Hinweis, der die soteriologische Dimension des Sterbens Jesu herausstellt („für unsere Sünden“)

bzw. eine theologische Einordnung vornimmt („am dritten Tag“). Wiederholt wird jeweils – angeschlossen an das erste und dritte Glied – der Hinweis auf die „Schriften“. Die vierte und letzte Aussage – die Erscheinung des Aufgeweckten – nennt Zeugen des Geschehens: Petrus und die Zwölf. Im weiteren Verlauf führt Paulus weitere Zeugen an (1 Kor 15,6–8): die fünfhundert Brüder, Jakobus, alle Apostel und Paulus selbst.

In der Forschung wird diskutiert, wie weit der ursprüngliche – von Paulus übernommene – Bestand dieser Ostertradition reicht. Bis Vers 5 oder bis Vers 8? Viel spricht dafür, dass Paulus – beginnend mit 1 Kor 15,6 – die überlieferte Liste der Osterzeugen ergänzt und sich auch selbst als letzten Empfänger der Ostererfahrung in die Bekenntnisformel hineinschreibt.

Schon Ulrich Wilkens nannte 1 Kor 15,3–5 einen „kleinen Katechismus“: ein kurzes und wendiges Credo, mit dem – mündlich wie schriftlich – der Glaube an die Auferweckung Jesu ausgedrückt wird. Für das Verständnis des Bekenntnisses sind die Zeitformen entscheidend: Tod und Begräbnis Jesu werden im Aorist beschrieben und als abgeschlossene Ereignisse der Vergangenheit dargestellt. Die Auferweckung dagegen steht im Perfekt: Die Wirkung des Ereignisses dauert an und prägt noch die Gegenwart – so ließe sich die Grammatik entschlüsseln. Die Erscheinungen dagegen werden wieder im Aorist als Ereignisse der Vergangenheit gefasst: nun allerdings in intransitiver bzw. medialer Form.

Das zweite und vierte Glied bestätigt die jeweils vorausgehende Aussage: Das Begräbnis bestätigt den Tod Jesu, während die Erscheinungen seine Erweckung bestätigen. Der soteriologische Zusatz „für unsere Sünden“ lässt sich biblisch – in einem grundlegenden Sinn – als Überwindung einer Trennung verstehen: Sünde bedeutet Trennung, Ablösung oder fehlende Gemeinschaft. Der Tod Jesu

überwindet die Trennung und stellt Gemeinschaft her – zwischen Gott und Mensch, über die radikalste aller Trennungen, über den Tod hinaus.

Der Hinweis auf die Erweckung Jesu „am dritten Tag“ sollte nicht als chronologisches Datum verstanden werden. In der biblischen Tradition bezeichnet der dritte Tag den Tag der Rettung, den Tag, an dem Gott eingreift. Eine Vorstellung davon vermittelt Hos 6,2: „Nach zwei Tagen gibt er uns das Leben zurück, am dritten Tag richtet er uns wieder auf, und wir leben vor seinem Angesicht.“ Auch Jona

bleibt „drei Tage und drei Nächte im Bauch des Fisches“ (Jona 2,1). Der dritte Tag ist – biblisch gedacht und gesprochen – der Rettungstag Gottes. Im Grunde beschreibt der dritte Tag, was die Passivformulierung („er wurde erweckt“) zum Ausdruck bringt: Immer ist Gott das handelnde Subjekt. Die Auferweckung Jesu am dritten Tag jedenfalls trifft keine chronologische Aussage, wie wenn Jesus exakt nach 72 Stunden auferstanden wäre. Der dritte Tag bedeutet: Gott hat Jesus erweckt.

Der zweifache Hinweis auf „die Schriften“ ist summarisch formuliert und entsprechend generell zu verstehen: Es dürfte sich also nicht um eine Anspielung auf eine einzelne Schriftstelle handeln. Vielmehr drückt sich in diesem zweifachen Zusatz („nach

den Schriften“) der Glaube aus, dass das Sterben und die Auferweckung Jesu mit dem Zeugnis der hebräischen Bibel übereinstimmen und zum Heilshandeln Gottes im Alten Testament passen. Dahinter verbirgt sich eine besondere Leseweise der hebräischen Bibel: Tod und Auferweckung Jesu werden als Teil der Heilsgeschichte Gottes gesehen.

Das für die Erscheinungen des Aufgeweckten verwendete griechische Wort lässt sich – zumal die deutsche Rede von „Erscheinungen“ eine allzu dinglich oder brachialhistorische Vorstellung evoziert – treffender übersetzen: Er ließ sich sehen, er machte sich erfahrbar, er erwies sich als lebendig. Das verwendete Wort wird in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments auch für das Erscheinen Gottes oder für Gotteserfahrungen verwendet. Darum geht es auch hier: um eine – die Jüngerinnen und Jünger – unvermittelt treffende Erfahrung, die den Glauben begründet, dass Jesus lebt, dass Jesus von Gott erweckt wurde. Dass es sich bei den „Erscheinungen“ nicht um ein rein physisches, sinnliches „Sehen“ handelt, macht Philo von Alexandrien deutlich, wenn er eben das auch hier verwendete griechische Wort einem bloßen physischen Sehen gegenüberstellt:



Die Blickwinkel auf die Ostererfahrung – hier die Auferstehung Jesu, dargestellt von Raffael – sind vielfältig. Jede Schrift des Neuen Testaments buchstabiert das Osterbekenntnis auf je eigene Art und Weise aus.

Bild: Raffael (1499–1502) / Wikimedia Commons, Public Domain

Der Hinweis auf die Erweckung Jesu „am dritten Tag“ sollte nicht als chronologisches Datum verstanden werden. In der biblischen Tradition bezeichnet der dritte Tag den Tag der Rettung, den Tag, an dem Gott eingreift.

„Gott erschien dem Abraham. (...) Deshalb heißt es nicht: Der Weise sah Gott, sondern: Gott erschien dem Weisen.“
(*De Abrahamo* 77,80)

Die Erzähltradition

Neben den Bekenntnisformeln gewinnt der Glaube an die Auferweckung Jesu auch in der Erzähltradition eine konkrete Gestalt. Wichtig ist, dass es sich dabei nicht um ein zeitliches Nacheinander handelt: wie wenn die Erzähltradition erst später oder weit nach der Bekenntnistradition entstanden wäre. Beide Traditionen laufen parallel. Oder anders: Was die Bekenntnissätze zum Ausdruck bringen, wurde anschaulich, anhand konkreter Orte, mit Blick auf die betroffenen Personen auch narrativ entfaltet und erzählt.

Bei den Erzählungen, die sich am Ende der Evangelien finden und Grabesgeschichten, Erscheinungserzählungen und (mit dem Ende des Lukasevangeliums und dem Beginn der Apostelgeschichte) Himmelfahrtserzählungen umfassen, handelt es sich nicht um einfache Protokolle. Die Unterschiede zwischen den Erzählungen machen deutlich, dass es nicht um die Wiedergabe eines vermeintlich objektiven Geschehens geht. Es sind – wie Jacob Kremer formuliert – „Geschichten um Geschichte“: narrative Entfaltungen, theologische Durchdringungen und adressatenorientierte Anwendungen des Osterglaubens. Die Auferweckung Jesu wird mit narrativen Mitteln im Medium einer Erzählung weitergegeben und für die jeweils adressierten Leserinnen und Leser übersetzt und fassbar.

Das Markusevangelium akzentuiert das Sterben und den Tod Jesu. Ostern beschränkt sich – auch erzählerisch – auf ein denkbare Minimum: Mit nur einem Satz wird der Glaube an die Auferweckung Jesu zum Ausdruck gebracht: „Er wurde erweckt, er ist nicht hier.“ (Mk 16,6) Es scheint, als wollte der Engel die Frauen regelrecht vom offenen Grab Jesu vertreiben: „Geht und sagt seinen Jüngern, vor allem Petrus: Er geht euch voraus nach Galiläa; dort werdet ihr ihn sehen, wie er es euch gesagt hat.“ (Mk 16,7) Ostern wird im Alltag gefeiert. Der Auferweckte lässt sich in Galiläa sehen: zurück am Ort der Herkunft und der Berufe der Jünger, in ihrem Leben und ihren Beziehungen. Das Markusevangelium schließt mit der christologisch begründeten Einladung zur Nachfolge im „galiläischen“ Alltag. Das bedeutet für das Markusevangelium Ostern!

Das Matthäusevangelium nutzt – für die judenchristliche Leserschaft des Werks – verständliche Bilder und Motive: Der Tod und die Auferweckung Jesu sind von Elementen begleitet, die im Alten Testament an die Erscheinung Gottes erinnern (Mt 27,51–53; 28,2–4). Die Leserinnen und Leser des Matthäusevangeliums konnten dies verstehen und richtig übersetzen: In der Aufer-

weckung Jesu greift Gott ein, macht sich Gott erfahrbar. Entscheidend ist, dass das Matthäusevangelium aus der Auferweckung Jesu die universale Völkermission ableitet. Der Auferweckte sendet die Jünger zu allen Völkern, um das Evangelium zu verkünden (Mt 28,19). Die Einsetzung Jesu zum Weltenherrscher (Mt 28,18) begründet diesen Schritt.

Für die judenchristlichen Adressaten des Matthäusevangeliums ist gerade dies eine zentrale Folge des Osterglaubens.

Das Lukasevangelium und die Apostelgeschichte nutzen eine den Adressaten geläufige Vorstellung: Wie manch römischer Kaiser zu den Göttern entrückt wurde, so wird auch Jesus – in seiner Himmelfahrt – zu Gott entrückt. Lukas nutzt diese Apotheose, die Himmelfahrt Jesu, als parallel-antithetische Aussage: Jesus steht irdischen Machthabern und Potentaten gegenüber. Jesus ist bei Gott. Er steht – wie im Fall der Steinigung des Stephanus (Apg 7,56) – wirkmächtig zur Rechten Gottes und hält den Himmel offen.

Zugleich ist Lukas bemüht, die auch gegenwärtige Bedeutung von Ostern herauszustellen. Ostern beschränkt sich nicht auf eine begrenzte Vergangenheit. Der Auferstandene ist – wie im Fall der Emmaus-Jünger und oft unerkannt – mit der Gemeinschaft der Christen unterwegs. Er lässt sich erkennen beim Lesen und Deuten der Schrift und im Brechen des Brotes (Lk 24,27.30–31): nicht nur einst, sondern auch jetzt in den völkchristlichen Gemeinden am Ende des 1. Jahrhunderts im Römischen Reich.

Von einer ganz eigenen christologischen Dichte und Aussageabsicht ist das Johannesevangelium geprägt. Historische Traditionen verschmelzen mit dem Glauben, dass Jesus „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6)

ist. Bereits im Prolog wird Jesus als Logos präsentiert, der Fleisch wurde (Joh 1,14). Die langen Reden Jesu (Joh 14–17) sind als christologische Kunstreten und Kondensate zu verstehen: verdichtete christologische Bekenntnisbilder, die den Glauben an Jesus Christus ausdrücken und zum Glauben an Jesus als Weinstock, Licht, Brot und Hirt aufrufen.

Die Ostererfahrung: Impulsgeber und christologisches Prisma

Ohne die Ostererfahrung lässt sich die christologische Entwicklung des frühen Christentums nicht erklären. Sie ist der entscheidende Impulsgeber und das Prisma aller christologischen Entfaltung.



Die Studienleiterinnen Dr. Stephanie Janz (re.) und Dr. Katharina Löffler begrüßten die Teilnehmenden. Frau Janz übernimmt nun wieder die Organisation der Biblischen Tage, nachdem Frau Löffler diese während ihrer Elternzeit betreut hatte.



In den Arbeitskreisen vertieften die Teilnehmenden Aspekte der Tagung. Professor Gradl tagte im Konferenzraum.

Erstaunlich ist das – sowohl in der Bekenntnis- wie in der Erzähltradition – fehlende Interesse an dem konkreten „Wie“ der Osterereignisse. Die Traditionen interessieren sich mehr für das „Dass“ und das „Was“ und weniger für das konkrete „Wie“ des Geschehens oder Ergehens. Festzustellen ist lediglich, dass Ostern etwas ist, das von außen auf die Jüngerinnen und Jünger zukommt: Die Erweckung Jesu überrascht sie. Sie wollen es nicht glauben, halten es für Geschwätz, scheinen verwirrt zu sein. Dass es sich bei den Erscheinungen und bei der Ostererfahrung nicht um einen brachialhistorischen Beweis und nicht um ein physisches Sehen handelt, machen bereits die verwendeten Begrifflichkeiten deutlich: Die Urchristen drücken ihre Erfahrung mit den sprachlichen Mitteln aus, die sie aus der jüdischen Tradition kennen. Die Auferweckung Jesu wird als Eingreifen Gottes, als transzendente Erfahrung beschrieben. Sie lässt die Gewissheit in den Herzen der Jüngerinnen und Jünger wachsen, dass Jesus lebt.

In dieser Ostererfahrung sind verschiedene christologische Potenziale angelegt. Je nach Adressatengruppe und Autor, je nach zeitgeschichtlichem Hintergrund und philosophisch-religiöser Beheimatung gewinnt die im Osterbekenntnis verwurzelte Christologie eine je eigene Färbung und Aussage. Doch immer geht es um die Bestätigung Jesu und um die rückwirkende Inkraftsetzung seines Wirkens und seiner Botschaft.

Man übersieht dies leicht: Ohne Ostern steht auch das Leben und Wirken Jesu auf tönernen Füßen. Ohne Ostern ist Jesus eben nur ein gescheiterter, von den Römern hingerichteter jüdischer Wanderprediger. Erst Ostern macht den Weg und die Botschaft Jesu verlässlich. Die nachösterliche Wiederbelebung der Jesusbewegung bestätigt dies. In seiner Monografie über „Jesus Christus im Neuen Testament“ bringt dies Martin Karrer auf den Punkt: „Der Gott Israels wendet Jesu erschreckendes Ende. Er beendet die Krise der Passion, in der Jesu Berechtigung gänzlich auf dem Spiel stand, und eröffnet neue Zeugenschaft. Er bestätigt im Ostergeschehen die Geltung von Jesu Wirken und setzt es so eigentlich in Kraft.“

Ostern ist der Beginn: die entscheidende Erfahrung, die jedwede weitere christologische Reflexion erst ermöglicht.

Die mit Ostern einsetzende christologische Entfaltung lässt sich anhand dreier Hauptkategorien systematisieren.

Ostern leuchtet zurück. Die christologische Bedeutung Jesu wird mit dem grundlegenden Heilsplan Gottes, mit dem Sinn und Ziel der gesamten Schöpfung verbunden. Ganz am Anfang – schon vor aller Zeit – war der Logos bei Gott, der schließlich Fleisch wurde und den Menschen die Herrlichkeit Gottes sehen ließ (Joh 1,1.14).

Ostern blickt voraus. Mit dem Bekenntnis zur Erweckung Jesu ist die Frage nach dem Schicksal aller Verstorbenen verbunden. Paulus sieht in Jesus den „Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20): An ihm wird erkennbar, was alle erwartet, die „mit Christus gestorben sind“ (Röm 6,8). In Christus leuchtet eine neue Schöpfung auf, die nicht mehr dem Tod unterworfen sein wird. Ostern evoziert das Interesse an der Eschatologie: Was von Christus bekannt wird, betrifft nicht nur ihn, sondern – in und mit ihm – auch die Zukunft der Gläubigen und der gesamten Schöpfung.

Ostern betrifft die Gegenwart. Vor allen Dingen ist Ostern etwas für das Leben: kein abstraktes theologisches Glaubensgut, sondern Lebenshilfe und Lebenskraft. Die Erweckung Jesu setzt das Leben der Jüngerinnen und Jünger in ein anderes Licht. Jesus geht mit. Er ist dabei. Matthäus drückt dies zeitlich aus, wenn der Auferweckte am Ende des Evangeliums sagt: „Seid gewiss, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt.“

(Mt 28,20) Das lukanische Doppelwerk formuliert die gleiche Glaubensüberzeugung mit räumlichen Parametern. Der Auferweckte geht mit, ob in „Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg 1,8). Der Glaube an die Auferweckung lässt die Christen nicht trauern „wie die

anderen, die keine Hoffnung haben“ (1 Thess 4,13). Weil Christus die Schlüssel des Todes in Händen hält, können die Christen standhaft in der Bedrängnis sein (Offb 1,18). Von den Toten erweckt, stirbt Christus nicht mehr. „Der Tod hat keine Macht mehr über ihn.“ (Röm 6,9) Nichts kann die Christen „scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn“ (Röm 8,39).

Die Blickwinkel auf die Ostererfahrung sind vielfältig. Jede Schrift des Neuen Testaments buchstabiert das Osterbekenntnis auf je eigene Art und Weise aus: für jüden- und völkerchristliche Gemeinden, eher philosophisch oder mehr theologisch, bekenntnishaft und narrativ, vor dem Hintergrund des Kaiserkults oder mit Blick auf die jüdische Opferpraxis. Es geht um Verständlichkeit und Relevanz: Ostern ist nichts fürs Lexikon, sondern fürs Leben. Darum muss Ostern übersetzt und christologisch entfaltet werden, damit fassbar und praktikabel wird, was Ostern meint und Jesus bedeutet. ■

Ohne Ostern ist Jesus eben nur ein gescheiterter, von den Römern hingerichteter jüdischer Wanderprediger. Erst Ostern macht den Weg und die Botschaft Jesu verlässlich. Die nachösterliche Wiederbelebung der Jesusbewegung bestätigt dies.

Die Suche nach dem historischen Jesus

Quellen, Methoden und ein (erster) Steckbrief
von Christine Jacobi

Das Interesse am historischen Jesus – also an der Frage, was sich über den im 1. Jahrhundert lebenden galiläischen Juden aus Nazareth historisch sagen lässt – ist trotz aller Traditionsabbrüche und der Auflösung kirchlicher Bindungen ungebrochen. Dieses Interesse besteht auch angesichts grundlegender Zweifel am christlichen Bekenntnis fort. Vielleicht zeigt sich darin ein – mitunter unausgesprochener – Glaube an die Belastbarkeit historisch-wissenschaftlicher Erkenntnis. Und vielleicht übernimmt das historische Interesse selbst Funktionen, die früher stärker dem Glauben zukamen.

Die Quellen zum historischen Jesus

Was wissen wir über den historischen Jesus, und auf welchen Quellen beruht dieses Wissen? Jesus hinterließ keine eigenen Schriften. Alle verfügbaren Texte sind sekundäre Quellen und müssen kritisch ausgewertet werden. Die Forschung ist heute skeptisch gegenüber dem Versuch, einzelne Überlieferungen mithilfe fester Kriterien als authentisch oder unauthentisch einzustufen. Sie sucht eher nach histo-

rischen Spuren und einem stimmigen Gesamtbild. Hilfreich bleiben dabei zwei Kriterien: die mehrfache Bezeugung in voneinander unabhängigen Quellen und die Kontextplausibilität, also die Vereinbarkeit mit dem Judentum des 1. Jahrhunderts. Vier Quellengruppen sind dafür besonders wichtig:

Die neutestamentlichen Evangelien

Sie sind die Hauptquellen, da nur sie zusammenhängend von Jesu Wirken berichten. Zwar sind sie vom Osterglauben und theologischen Interessen geprägt. Durch den Vergleich ihrer Traditionen und die Prüfung ihrer historischen Plausibilität lassen sich ihnen dennoch vorsichtig Hinweise auf den historischen Jesus entnehmen.

Außerbiblische jüdische und pagane Quellen

Diese wenigen Texte belegen, dass Jesus und die frühe christliche Bewegung auch außerhalb des Christentums wahrgenommen wurden. Sie bieten eine begrenzte, aber wichtige unabhängige Bezeugung ihrer historischen Existenz.

Weitere frühjüdische und archäologische Quellen

Frühjüdische Texte und archäologische Funde informieren über religiöse Vorstellungen sowie soziale und politische Verhältnisse zur Zeit Jesu. Sie ermöglichen es, Jesusüberlieferungen auf ihre Kontextplausibilität zu prüfen.

Apokryphe Evangelien

Diese meist später entstandenen Texte sind für die Rekonstruktion des historischen Jesus nur eingeschränkt geeignet. Sie zeigen jedoch, wie Jesus in verschiedenen christlichen Strömungen erinnert und gedeutet wurde, und können vereinzelt unabhängige Überlieferungen bewahrt haben.



Prof. Dr. Christine Jacobi,
Professur (Vertretung) für Neues Testament II
an der Evangelisch-Theologischen Fakultät an
der LMU München

Die kanonisch gewordenen Evangelien und ihr Bild von Jesus

Die vier Evangelien sind die wichtigste Quellenbasis für die Erforschung des historischen Jesus. Innerhalb der vier Evangelien ist aber nochmal zu differenzieren: Das Johannesevangelium gilt seit dem 19. Jahrhundert aufgrund seiner starken theologischen Prägung als nur sehr eingeschränkt historisch verwertbar.

In den sogenannten synoptischen Evangelien Markus, Matthäus und Lukas ist hingegen ein Großteil der zunächst mündlich zirkulierenden Jesustradition des frühen Christentums überliefert. Ihren erzählerischen Rahmen haben aber alle vier Evangelien mit je eigenen Besonderheiten selbständig gestaltet, er ist also redaktionell und bietet kaum eine verlässliche Chronologie des Wirkens Jesu. Matthäus und Lukas hängen zudem sehr wahrscheinlich von Markus

Die Forschung ist heute skeptisch gegenüber dem Versuch, einzelne Überlieferungen mithilfe fester Kriterien als authentisch oder unauthentisch einzustufen. Sie sucht eher nach historischen Spuren und einem stimmigen Gesamtbild.

ab. Außerdem wird angenommen, dass beide auch noch eine andere, nicht mehr erhaltene Quelle verwendeten, die vorwiegend Redestoff beinhaltete („Logienquelle Q“). Die Stoffe innerhalb ihres jeweiligen Erzählrahmens haben die Evangelisten thematisch gruppiert (z. B. Streitgespräche, Gleichnisse, Wundererzählungen) und nur lose topographisch verknüpft.

Die Logienquelle Q

Aufgrund ihres Alters, ihrer literarischen Unabhängigkeit und ihrer Verbreitung in unterschiedlichen frühchristlichen Milieus gelten die Logienquelle Q und das Markusevangelium als wichtigste Zugänge zur historischen Gestalt Jesu.

Die Logienquelle Q ist keine überlieferte Handschrift, sondern ein aus den gemeinsamen Stoffen von Matthäus und Lukas rekonstruierter Textbestand. Die untenstehende Tabelle zeigt einen Ausschnitt aus der Bergpredigt, die nicht nur bei Matthäus, sondern auch bei dem Evangelisten Lukas überliefert ist (dort als sogenannte Feldrede). Das beiden gemeinsame Material ist fettgedruckt und wird zu der Logienquelle Q gerechnet.

Q enthält vor allem Worte Jesu und wenig Erzählstoff; inhaltlich umfasst diese hypothetische Quelle einen Zeitraum vom Auftreten Johannes des Täufers bis zu einer endzeitlichen Rede Jesu über das Kommen des Menschensohnes. Das bedeutet, Q endet nicht mit Jesu und Tod und Auferstehung! Eine Passionsgeschichte fehlt; Jesu Tod erscheint vielmehr als typisches Schicksal eines abgelehnten Propheten. Jesus wird als apokalyptischer Prophet beschrieben, der Weisheits-

lehre und Gerichtsbotschaft miteinander verbindet.

Als Trägergruppe werden wandernde Verkündiger angenommen, die Jesu Lebensweise fortsetzten. Im Zentrum steht die Nachfolge angesichts des nahenden Gottesreiches. Die Gemeinde lebt in Erwartung des Gerichts; ethische Weisungen wie Feindesliebe, Verzicht auf Vergeltung und radikales Gottvertrauen spiegeln diese eschatologische Spannung wider. Q entstand vermutlich vor dem jüdischen Krieg gegen die Römer (d. h. vor 70 n. Chr.), da die dargestellte Welt noch nicht von dessen Folgen geprägt ist. Für die Jesusforschung ist Q bedeutsam, weil die Theologie dieser hypothetischen Quelle weniger ausgearbeitet erscheint als die der späteren Evangelien.

Das Markusevangelium

Neben Q ist das Markusevangelium als ältestes erhaltenes Evangelium eine zentrale Quelle. Hier bezeichnet „Evangelium“ erstmals sowohl Jesu Verkündigung als auch seinen Lebensweg. Jesus wird als Sohn Gottes in Niedrigkeit und Leiden dargestellt – im Kontrast zur kaiserlichen Propaganda, die diesen Titel ebenfalls beanspruchte. Anders als Q berichtet Markus ausführlich von Jesu Verurteilung und Hinrichtung und eröffnet die Perspektive einer weltweiten Mission. Das Evangelium entstand wahrscheinlich um 70 n. Chr. im Umfeld des Jüdischen Krieges. Ob es in Syrien oder Rom verfasst wurde, ist



Der Evangelist Markus lieferte mit seinem Evangelium eine zentrale Quelle für die Jesusforschung. Die Abbildung hier zeigt Markus mit einem Löwen, sein typisches Attribut.

umstritten; seine Betonung der Heidenmission weist jedoch auf eine gemischte Adressatenschaft hin.

Gemeinsame, voneinander unabhängige Überlieferungen in Markus und Q dürften auf alte mündliche Traditionen, möglicherweise auf Jesus selbst, zurückgehen. Sie umfassen Mahnsprüche, Gleichnisse, prophetische Worte sowie Erinnerungen an Jesu Handeln (vgl. Theissen/Merz, *Wer war Jesus?*, 2023, 63f.).

Beispiele sind:

- Das Bildwort vom Salz betont die Wirksamkeit der Jünger: Wie Salz einer Speise Geschmack gibt, sollen sie ihre Umwelt prägen (Lk 14,34; Mk 9,50; vgl. Mt 5,13).
- Jesus fordert eine radikale Nachfolge, für die familiäre Bindungen, Besitz und materielle Sicherheiten zurückgelassen werden sollen (Lk 14,26; Mk 6,8–11; 10,29f.).
- Zugleich versteht er die Ehe als unauflösliche, von Gott gestiftete Verbindung (Lk 16,18; Mk 10,11f.). Gegenüber der Scheidungserlaubnis in Dtn 24,1–4 beruft er sich auf den ursprünglichen Schöpfungswillen Gottes (Gen 2,24).

Mt 5

3 **Glücklich die Armen im Geist, denn ihrer ist das Reich der Himmel.**

6 **Glücklich, die nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, denn sie werden gesättigt werden.**

4 **Glücklich die Trauernden, denn sie werden getröstet werden.**

Lk 6

20 **Glücklich die Armen, denn euer ist das Reich Gottes.**

21a **Glücklich, die ihr jetzt hungert, denn ihr werdet gesättigt werden.**

21 b **Glücklich, die ihr jetzt weint, denn ihr werdet lachen.**

Das fettgedruckte Material wird zur Logienquelle Q gerechnet.



Foto: Pejo / Wikimedia Commons, Public Domain

Eine der wichtigsten außerchristlichen Quellen liefert der römische Geschichtsschreiber Tacitus. Zu sehen ist diese Statue von ihm vor dem Parlamentsgebäude in Wien.

am bisherigen Leben festhält, wird das kommende Leben bei Gott verlieren; wer es hingibt, wird es gewinnen (Lk 17,33; Mk 8,35).

- Zur gemeinsamen alten Tradition gehören schließlich auch Ereignisse wie Jesu Taufe durch Johannes, seine Versuchung in der Wüste und die Berufung seiner Jünger.

Weitere kontext- und wirkungsplausible Überlieferungen

Das Bild Jesu, das in den Evangelien gezeichnet wird, geht aber bekanntermaßen noch weit über dieses hier skizzierte hinaus. Ein weiteres wiederkehrendes Motiv innerhalb des Wirkens Jesu sind z. B. seine Heilungen. Wenngleich es keine bestimmte im

zum Gewaltverzicht und zum Segnen der Verfolger (vgl. Röm 12,14–21). Daher wird angenommen, dass sowohl das Liebesgebot als auch der Verzicht auf Vergeltung und die Feindesliebe zur ältesten Jesustradition gehören.

Wir bekommen über das Kriterium der mehrfachen Bezeugung bestimmter Jesustraditionen in voneinander unabhängigen Quellen bereits ein recht deutliches Bild vom historischen Jesus. Aber ein ursprünglicher „Sitz im Leben“ solcher isolierten Sprüche und Einzelerzählungen ist nicht mehr rekonstruierbar, da die Überlieferungen zunächst primär mündlich und in wechselnden Situationen weitergegeben wurden.

Gegen die Vorstellung, die Gemeinden hätten die überlieferten Jesusworte weitgehend frei an ihre jeweiligen Bedürfnisse angepasst, sprechen mehrere Beobachtungen. So finden zentrale innergemeindliche Auseinandersetzungen, etwa um die Beschneidung oder die Legitimation kirchlicher Ämter, in der Jesusüberlieferung kaum einen Niederschlag. Gleiches gilt für Fragen, die sich aus dem Zusammenleben mit der paganen Umwelt ergaben.

- In der Auseinandersetzung um seine Exorzismen weist Jesus den Vorwurf zurück, im Bund mit Beelzebul zu handeln: Ein in sich gespaltenes Reich könne nicht bestehen. Seine Dämonenaustreibungen zeigen vielmehr, dass die Herrschaft Satans zerfällt (Lk 11,15–18; Mk 3,22–27).
- Das Senfkornvergleichnis beschreibt das Reich Gottes als etwas zunächst Unscheinbares, das ohne menschliches Zutun unaufhaltsam wächst (Mk 4,30–32; Mt 13,31f.; Lk 13,18f.). Auch ein kleiner Glaube kann scheinbar Unmögliches bewirken (Lk 17,6; Mk 11,22f.; Mt 17,20).
- Jesus spricht vom künftig kommenden Menschensohn, der im Endgericht richten wird (Mk 8,38; 13,26; 14,62). Er identifiziert sich nicht ausdrücklich mit ihm, stellt aber eine enge Beziehung her: Wer sich gegenwärtig zu Jesus bekennt, zu dem wird sich der Menschensohn im Gericht bekennen (Lk 12,8f.).
- Für die Endzeit erwartet Jesus Konflikte, die selbst Familien entzweien werden (Lk 12,52f.; Mk 13,12). Wer

Markusevangelium und Q übereinstimmend überlieferte Heilungserzählung gibt, belegen beide ebenso wie auch das Johannesevangelium, dass Jesus Menschen geheilt hat. Damit werden Heilungen Jesu dem Kriterium der mehrfachen Bezeugung gerecht. Sie passen auch gut zu anderen gesicherten Elementen der Jesusüberlieferung, vor allem zu seiner Verkündigung des anbrechenden Reiches Gottes. In den Evangelien erscheinen Heilungen nämlich genau wie die Dämonenaustreibungen häufig als Zeichen dieser Gottesherrschaft. Zu den vielfach und unabhängig bezeugten Jesustraditionen gehört außerdem das Liebesgebot. Den Evangelien zufolge fasste Jesus die ganze Tora im Doppelgebot der Liebe zusammen und erhob das Liebesgebot zum höchsten Gebot. Auch im frühen Christentum ist diese Sicht belegt, etwa bei Paulus und im Jakobusbrief (vgl. Gal 5,14; Röm 13,8–10; Jak 2,8).

Die Logienquelle Q zeigt zudem, dass Jesus zum Verzicht auf Vergeltung und zur Feindesliebe aufforderte. Dieses Ethos begegnet – in variierten Form – auch in anderen neutestamentlichen Schriften, etwa bei Paulus im Aufruf

Zu den vielfach und unabhängig bezeugten Jesustraditionen gehört außerdem das Liebesgebot. Den Evangelien zufolge fasste Jesus die ganze Tora im Doppelgebot der Liebe zusammen und erhob das Liebesgebot zum höchsten Gebot.

Dies legt nahe, dass die synoptische Tradition nicht beliebig durch spätere gemeindliche Interessen geprägt und umgestaltet wurde.

Die außerchristlichen Quellen

Römische Quellen

Gegen den Einwand, die christlichen Quellen seien tendenziös oder Jesus habe gar nicht existiert, lassen sich nichtchristliche Zeugnisse anführen. Römische Autoren des frühen 2. Jahrhunderts sprechen meist von „Christus“, wobei sie den Titel offenbar als Eigennamen verstehen. Der

Die überlieferte Passage, in der Josephus Jesus erwähnt, beschreibt Jesus als weisen Lehrer und Wundertäter, der Juden und Nichtjuden anzog und von Pilatus gekreuzigt wurde. Sie enthält jedoch auch deutlich christliche Aussagen: Jesus sei der Christus gewesen und am dritten Tag auferstanden.

historische Jesus interessiert sie nur als Urheber einer möglicherweise Unruhe stiftenden Bewegung.

Tacitus berichtet in seinen *Annalen*, Nero habe die Christen für den Brand Roms im Jahr 64 n. Chr. verantwortlich gemacht. Ihren Namen leitet er von Christus ab, der unter Pontius Pilatus hingerichtet worden sei (Ann. 15,44,2–5). Das Christentum betrachtet Tacitus als einen aus dem Judentum stammenden Aberglauben. Sueton schreibt, Kaiser Claudius habe um 49 n. Chr. „die Juden, die durch einen Anstifter Chrestus fortwährend Unruhe erregten“, aus Rom vertrieben. Vermutlich waren innerhalb der jüdischen Gemeinde Konflikte über die christliche Verkündigung entstanden.

Jüdische Quellen: Josephus

Auch der jüdische Historiker Flavius Josephus (ca. 37–100 n. Chr.) erwähnt Jesus in seinen um 93 n. Chr. entstandenen *Jüdischen Altertümern* (Ant 18,63f.). Josephus stammte aus Jerusalem, nahm am Jüdischen Krieg teil und schrieb später in Rom über die Geschichte seines Volkes. Die überlieferte Passage, in der Josephus Jesus erwähnt, beschreibt Jesus als weisen Lehrer und Wundertäter, der Juden und Nichtjuden anzog und von Pilatus gekreuzigt wurde. Sie enthält jedoch auch deutlich christliche Aussagen: Jesus sei der Christus gewesen und am dritten Tag auferstanden. Da Josephus mit großer Wahrscheinlichkeit kein Christ war, gelten diese Sätze als spätere christliche Ergänzungen. Vermutlich liegt der Passage jedoch ein neutraler Bericht des Josephus zugrunde. Auch ohne die christlichen Überarbeitungen bezeugt Josephus Jesus als Lehrer und Wun-

dertäter, der unter Pilatus hingerichtet wurde und dessen Anhängerschaft fortbestand. Die römischen Quellen nehmen ihn dagegen vor allem als Ausgangspunkt einer verdächtigen Bewegung wahr. Damit sind sowohl die Existenz Jesu als auch seine Hinrichtung außerchristlich belegt.

Frühjüdische Texte, die allgemeine Hinweise auf die Zeitgeschichte bieten

Allgemeines zur Zeitgeschichte

Das Geschichtswerk des Josephus ist nicht nur als mögliches Zeugnis für die Existenz Jesu bedeutsam, sondern vor allem als Quelle für die politischen und sozialen Verhältnisse seiner Zeit. Seit der Eroberung Jerusalems durch Pompeius 63 v. Chr. stand Judäa unter römischer Oberhoheit. Herodes der Große (37–4 v. Chr.) regierte als rom-treuer Klientelkönig. Nach seinem Tod wurde das Reich geteilt: Galiläa fiel an Herodes Antipas, während Judäa 6 n. Chr. unmittelbar der römischen Verwaltung unterstellt wurde. Die direkten Abgaben an Rom widersprachen der Überzeugung, dass das Land allein Gott gehöre. Dies verstärkte die Hoffnung auf Gottes rettendes und richtendes Eingreifen. Umstritten war jedoch, ob man diesen Wandel aktiv herbeiführen sollte.

Josephus berichtet von zahlreichen Unruhen gegen die römische Herrschaft. Nach einer Steuerschätzung rief ein gewisser Judas Galilaios zum Widerstand auf (Jos., Ant. 18,2–9). Seine Begründung war theologisch: Gott allein sei Israels Herr; wer Rom Steuern zahle, erkenne einen fremden Herrscher über Gottes Land an und verstoße damit gegen das erste Gebot.

Josephus schildert die Lage äußerst düster: „Kein Leid gab es, von dem [...] unser Volk nicht heimgesucht worden wäre. Ein Krieg nach dem anderen brach aus [...] Räuber machten das Land unsicher und viele der edelsten Männer wurden ermordet.“ (Ant. 18,6f.; Übers. H. Clementz, 505)

Jesus war damals etwa zehn bis zwölf Jahre alt und könnte die Unruhen in Nazareth wahrgenommen haben. Nach Mk 12,13–17 wurde er später selbst nach der Berechtigung der Kaisersteuer gefragt. Seine Antwort lautet: „Gebt dem Kaiser, was

dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mk 12,17)

Ob die Szene historisch genau so stattfand, bleibt unsicher. Josephus zeigt jedoch, dass die Steuerfrage die jüdische Bevölkerung dauerhaft beschäftigte. Es ist daher plausibel, dass auch Jesus sich mit ihr auseinandersetzte. Anders als Judas Galilaios lehnte er die Steuerzahlung offenbar nicht als Verstoß gegen das erste Gebot ab. Sein Wirken erscheint damit nicht unmittelbar politisch: Ein Aufruf zum Widerstand gegen die römische Herrschaft ist nirgends überliefert.

Frühjüdische Apokalyptik

Die Hoffnung auf ein Ende der Unterdrückung und die Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes gehört zu den zentralen Themen frühjüdischer Schriften der Zeitenwende, besonders der apokalyptischen Literatur (vgl. Dan 2,44; 4Q400–407). Dabei treten auch Mittlerfiguren auf: Dan 7,13f. schildert eine himmlische Gestalt „wie einen Menschensohn“, die im Namen Gottes ein ewiges Reich errichtet. Das 1. Henochbuch erwartet einen himmlischen Menschensohn als endzeitlichen Richter und Herrscher (1 Hen 48,5; 62,5; 69,27–29), während das 4. Esrabuch ihn mit dem Messias Israels identifiziert (4 Esr 12,31f.).

Diese Hoffnung auf Umsturz und Neuordnung äußerte sich sowohl in politischen Aufständen als auch in der Erwartung einer endzeitlichen Retterfigur. Sie bildete den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Jesusbewegung. Auch Jesus sprach von einem künftig kommenden Menschensohn und knüpfte damit an frühjüdische apokalyptische Erwartungen an. Zugleich bezeichnete er sich selbst in der dritten Person als gegenwärtig wirkenden,

Diese Hoffnung auf Umsturz und Neuordnung äußerte sich sowohl in politischen Aufständen als auch in der Erwartung einer endzeitlichen Retterfigur. Sie bildete den zeitgeschichtlichen Hintergrund der Jesusbewegung.

irdischen und leidensfähigen Menschensohn. So verband er die Vorstellung eines irdischen Menschen mit der einer himmlischen Endzeitgestalt. Diese in der jüdischen Tradition nicht vorgegebene Verbindung könnte ein Schlüssel zu seinem Selbstverständnis sein.

Frühjüdische Texte zur Auslegung der Tora

Frühjüdische Schriften und die Werke des Josephus geben Einblick in die religiöse Vielfalt des Judentums zur Zeit Jesu und helfen, seine Positionen einzuordnen. Der von der älteren Forschung angenommene Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum lässt sich angesichts dieser Texte und der archäologischen Befunde aus Galiläa nicht aufrechterhalten.

Jesus bezog sich vielfach auf die Tora. Wahrscheinlich beteiligte er sich an den halachischen, also rechtsbezogenen Diskussionen seiner Zeit. Mehrere seiner Auslegungen haben Parallelen in frühjüdischen Zeugnissen. So konnten im hellenistischen Diasporajudentum die einzelnen Gebote unter Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst werden. Der alexandrinische Gelehrte Philo von Alexandria unterscheidet entsprechend zwei Grundlehren: gegenüber Gott „Gottesverehrung und Frömmigkeit“, gegenüber den Menschen „Nächstenliebe und Gerechtigkeit“ (*Über die Einzelgesetze* II 63–64). Auch der Verzicht auf Vergeltung ist im frühen Judentum verbreitet. Psalmen, Sprüche und Sirach fordern dazu auf, auf eigene Rache zu verzichten und Gottes Gericht zu vertrauen. Ähnlich heißt es in der Gemeinderegeln von Qumran: „Ich will niemandem seine böse Tat vergelten; mit Gutem will ich jeden verfolgen“, denn Gott selbst vergilt dem Menschen seine Tat (1QS 10,17–18).

Jesus verband ebenfalls das Gebot der Gottesliebe (Dtn 6,5) mit dem der Nächstenliebe (Lev 19,18) zum Doppelgebot der Liebe (Mk 12,28–31; Lk 10,27). Diese Gewichtung der Tora besitzt ebenso wie die Goldene Regel (Mt 7,12) Vorbilder im antiken Judentum. Jesus unterschied sich in seinem Verhältnis zur Tora daher nicht grundsätzlich vom Judentum. Eigene Akzente setzte er jedoch, indem er das Doppelgebot der Liebe

nicht nur als Zusammenfassung, sondern als höchstes Gebot hervorhob und die Nächstenliebe zur bedingungslosen Feindesliebe radikalisierte (Mt 5,44; Lk 6,27f.). Dieses Gebot wird weder auf bestimmte Situationen noch auf bestimmte Gruppen beschränkt, sondern allgemein und absolut formuliert.

Reinheitsdiskussionen (Mk 7,1–23; Mt 15,1–20)

Reinheit und Unreinheit spielen in Jesu Heilungen und Streitgesprächen eine wichtige Rolle. Archäologische Funde zeigen, dass Reinheitspraktiken in galiläischen Dörfern zum Alltag gehörten. Josephus zufolge besaßen die Pharisäer

als lebensrettendes Handeln verstand: Sie stellten nicht nur Gesundheit wieder her, sondern nahmen die endzeitliche Heilszeit vorweg. Auf diese Weise überschritt Jesus soziale und kultische Grenzen.

Archäologische Funde

Archäologische Funde sind für die Erforschung des historischen Jesus besonders wertvoll. Vor allem Grabungen in Galiläa haben unser Bild von der Alltagswelt Jesu präzisiert. Im späten 2. und 1. Jahrhundert v. Chr. nahm die Bevölkerung Galiläas stark zu. Zugleich veränderte



Das Gleichnis vom Sämann, hier ein Druck von Georg Pencz aus dem Jahr 1534/35, bezeugt den kleinbäuerlichen Kontext der Adressaten der Evangelien.

als Ausleger der Tora großen Einfluss und bemühten sich um die Heiligung des gesamten Lebens (vgl. Bell 2,162f.; Ant 13,171f.; 18,11–15). Vor diesem Hintergrund erscheinen die in den Evangelien geschilderten Konflikte Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten historisch plausibel. Jesu Positionen zu Reinheit, Sabbat, Fasten, Eherecht und der „Überlieferung der Ältesten“ berührten unmittelbar deren Kompetenzbereich. Auch bei seinen Heilungen am Sabbat knüpfte Jesus an innerjüdische Diskussionen an. Qumrantexte und rabbinische Überlieferungen zeigen, dass die Rettung eines Lebens das Sabbatgebot relativieren konnte. Jesus ging darüber hinaus, indem er seine Heilungen selbst

sich die materielle Kultur: Schweineknöchel verschwanden nahezu vollständig, jüdische Tauchbäder traten vermehrt auf, und hasmonäische Münzen dominierten. Dies deutet auf eine Judaisierung Galiläas, vermutlich durch Zuwanderung aus Judäa. Die jüdische Prägung blieb auch in römischer Zeit bestehen. Synagogen, etwa in Magdala, sowie rituell reine Kalksteingefäße belegen die Orientierung an jüdischen Normen und Reinheitsvorschriften.

Galiläa war wirtschaftlich durch Kleinbauern und Fischer geprägt. Auch Nazareth war eine kleine landwirtschaftliche Siedlung. Einfache Hofhäuser mit engen Räumen und flachen Dächern aus Holz, Schilf und

Lehm bestimmten das Ortsbild. Diese Bauweise macht Erzählungen wie die Öffnung eines Daches in Mk 2 historisch anschaulich. Viele Haushalte lebten am Existenzminimum. Missernten, Krisen und die römische Steuerlast konnten zur Verpfändung von Besitz und zur Schuldknechtschaft führen. Solche Verhältnisse spiegeln sich auch in Jesu Gleichnissen wider, etwa im Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23–35). Die Archäologie verankert die Jesusüberlieferung somit in einer konkreten Lebenswelt. Die Berufung von Fischern wie Petrus entspricht der wirtschaftlichen Bedeutung des Fischfangs am See Gennesaret. Ebenso setzen die Gleichnisse vom Sämann (Mk 4,1–9), vom Senfkorn (Mk 4,30–32) und vom Unkraut unter dem Weizen (Mt 13,24–30) eine kleinbäuerliche Erfahrungswelt voraus.

Auch Jesu Verkündigung lässt sich vor diesem Hintergrund genauer verstehen. Seine Botschaft vom nahenden Reich Gottes war mit der Zuwendung zu Armen, Hungrigen und Ausgegrenzten verbunden. Sie zielte jedoch vermutlich nicht auf einen politischen Umsturz, sondern auf eine umfassende Statusumkehr im Reich Gottes. Die soziale Dimension seines Wirkens



Zum Abschluss des ersten Themenblocks hatten die Teilnehmenden Gelegenheit, den Referentinnen Prof. Dr. Christine Jacobi (li.) und Prof. Dr. Angelika Strotmann Fragen zu stellen. Prof. Dr. Hans-Georg Gradl (re.) moderierte.

war daher theologisch begründet und nicht primär politisch motiviert.

Steckbrief Jesu

Aus den Mehrfachüberlieferungen des Neuen Testaments sowie den außerchristlichen literarischen und nichtliterarischen Quellen und den archäologischen Befunden ergibt sich ein ungefähres Bild von Jesu Wirken:

- Jesus wirkte in Galiläa und Umgebung und war wie sein Umfeld in jüdischer Lebensweise und -praxis zu Hause.
- Jesus wurde von Johannes dem Täufer am Jordan getauft.
- Er verkündigte das nahende Reich Gottes.
- Seine Adressaten waren Juden/Israel.
- Er sammelte eine Nachfolgegemeinschaft um sich und verlangte von ihr ein bestimmtes, radikales Ethos (Besitzverzicht, Aufgabe sozialer Bindungen).
- Sein Ethos und seine Toraauslegung waren geprägt von einer Konzentration der Toragebote im Doppelgebot der Liebe und einer Zuspitzung des Nächstenliebegebots auf Vergeltungsverzicht und Feindesliebe.
- Sein Ethos war ferner orientiert an der Schöpfungsordnung, wie sie im Buch Genesis beschrieben ist, und an der Erwartung des nahenden Reiches Gottes.
- Er trieb Dämonen als Zeichen der Entmachtung des Satans aus und heilte Kranke. In beidem konnte er

ein punktuell Realisieren der Gottesherrschaft sehen.

- Er geriet in Streitgespräche mit Zeitgenossen, insbesondere Pharisäern, die teilweise seine Gesetzesauslegung problematisierten und seinen Anspruch in Frage stellten.

Die Botschaft Jesu vom nahenden Reich Gottes war mit der Zuwendung zu Armen, Hungrigen und Ausgegrenzten verbunden. Sie zielte jedoch vermutlich nicht auf einen politischen Umsturz, sondern auf eine umfassende Statusumkehr im Reich Gottes.

- Er beschrieb das Kommen oder sich Ausbreiten des Reiches Gottes in Gleichnissen.
- Er schrieb dem Glauben als Antwort auf dieses kommende Reich eine besondere Bedeutung zu.
- Er nahm an, dass die Endzeit naht und Gottes Gericht unmittelbar bevorsteht. Dazu sah er einen Menschensohn beauftragt, den er in enger Beziehung zu sich selbst setzte.
- Anders als Zeitgenossen verstand er seine Verkündigung nicht als politische Botschaft und als Aufruf zu gewaltsamem Widerstand gegen die Römer. ■

Literatur

VERWENDETE BIBELÜBERSETZUNG:

Einheitsübersetzung (2016)

WEITERFÜHRENDE LITERATUR:

Tom Holmén/Stanley E. Porter (Hg.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus, Bd. 1: How to Study the Historical Jesus*, Leiden/Boston 2011.

Jens Schröter/Christine Jacobi (Hg.), *Jesus Handbuch*, Tübingen 2017.

Angelika Strotmann, *Der historische Jesus. Eine Einführung*, Stuttgart 2024.

Gerd Theissen/Annette Merz, *Wer war Jesus? Der erinnerte Jesus in historischer Sicht. Ein Lehrbuch* (UTB 6108), Göttingen 2023.

Michael Wolter, *Jesus von Nazaret*, Göttingen 2019.

Jürgen K. Zangenberg/Jens Schröter (Hg.), *Bauern, Fischer und Propheten – Galiläa zur Zeit Jesu*, Darmstadt/Mainz 2012.

Messiaserwartungen in frühjüdischer Zeit

von Sabine Bieberstein

Die historische Jesusforschung zeigt: Jesus hat sich nicht selbst als Messias bezeichnet. Allerdings ist es gut vorstellbar, dass schon zu seinen Lebzeiten von verschiedenen Seiten und mit unterschiedlichen Absichten Messiaserwartungen an ihn herangetragen wurden.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die – historisch gut belegte – Hinrichtung Jesu am Kreuz durch römische Soldaten, und zwar als „König der Juden“. Alle vier Evangelien erwähnen eine solche Aufschrift am Kreuz, die als Grund für seine Hinrichtung diesen Königsanspruch angibt. Die Sterbeszene der drei synoptischen Evangelien zeigt allerdings auch, dass Jesus den – ihm höhnisch entgegengeschleuderten – Erwartungen an einen Messias nicht entspricht: Er rettet sich *nicht* selbst, steigt *nicht* vom Kreuz herab, sondern stirbt diesen furchtbaren Tod (vgl. Mk 15,29–32 par).

Es lohnt sich also, Messiasvorstellungen der Zeit Jesu genauer zu betrachten und zu fragen, ob und wie Jesus diesen entspricht, und wie es kam, dass er in einer Weise damit identifiziert wurde, dass er den Titel *Messias* erhalten konnte.

Wurzeln von Messiasvorstellungen im Ersten/Alten Testament

Zur Wortbedeutung

Das deutsche Wort „Messias“ leitet sich ab vom hebräischen Wort „*māšīah*“ (Gesalbter) und dem zugehörigen Verb „*m-š-h*“ (salben). Das Wort *māšīah* ist das Partizip passiv dieses Verbs.

Die antike griechische Übersetzung der Hebräischen Bibel, die Septuaginta (LXX), hat dieses Wort entweder transkribiert und dabei für griechische Zungen leichter aussprechbar gemacht: *μεσσίας* (*Messias*), oder es wurde übersetzt als *χριστός* (*Christos*, lateinisch *Christus*), was ebenfalls „Gesalbter“ bedeutet.

Mit der Salbung verbunden ist einerseits die Verpflichtung des Königs auf ein exklusives Verhältnis zum Gott Israels bzw. Judas, andererseits die göttliche Zusicherung von Macht und Würde. Der König ist so sehr Gottes Gesalbter, dass der Jerusalemer König als „Sohn Gottes“ bezeichnet werden konnte.

Im griechischen Ersten/Alten Testament sind beide Formen zu finden. Die Schriften des Neuen Testaments hingegen verwenden fast ausschließlich die Übersetzung *Christos*. Nur das Johannesevangelium bietet an zwei Stellen die gräzisierte Form des hebräischen *māšīah*: *Messias* (Joh 1,41; 4,25).

Der Jerusalemer König als „Gesalbter Gottes“

Als „Gesalbte“ werden im Ersten/Alten Testament *Priester*, speziell der *Hohepriester*, sodann *Propheten* (selten), vor allem aber die *Könige* bezeichnet. Alle Könige Jerusalems wurden zur Thronbesteigung gesalbt (z. B. 1 Sam 10,1; 16,12f.; 1 Kön 1,39), wenn gleich dies nicht von allen explizit erzählt wird.

Durch diesen Akt der Salbung werden die Könige rechtmäßig in ihr Amt eingesetzt, legitimiert und bevollmächtigt. Die Salbung signalisiert die Erwählung durch Gott, und daraus resultiert, zumindest literarisch zum Ausdruck gebracht (1 Sam 24,7.11; 26,9–11.23; 2 Sam 1,14.16), eine gewisse Unantastbarkeit und Unverletzlichkeit, ja sogar eine Geistbegabung (1 Sam 10,6.9–13; 16,13). Damit verbunden ist einerseits die Verpflichtung des Königs auf ein exklusives Verhältnis zum Gott Israels bzw. Judas, andererseits die göttliche Zusicherung von Macht und Würde. Der König ist so sehr *Gottes* Gesalbter, dass der Jerusalemer König – ähnlich wie in Ägypten und Mesopotamien – als „Sohn Gottes“ bezeichnet werden konnte. Das bedeutet, dass der König im Auftrag und als Repräsentant Gottes für Frieden, Sicherheit und Gerechtigkeit sorgen sollte (vgl. Ps 2; 72).

Das Ende des davidischen Königtums und Hoffnungen auf einen Neubeginn

Das Jerusalemer Königtum fand allerdings ein gewaltsames Ende, als im Jahr 587 v. Chr. die babylonischen Truppen unter ihrem König Nebukadnezar II. Jerusalem eroberten, die Stadt und den Tempel zerstörten, die Oberschicht samt dem amtierenden König Zidkija nach Babylonien deportierten und alle Söhne Zidkijas ermordeten (2 Kön 24,18–25,7.8–21).



Foto: KU Eichstätt-Ingolstadt

Prof. Dr. Sabine Bieberstein, Professorin i. R. für Exegese des Neuen Testaments und Biblische Didaktik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

Doch schon bald begann man über dieses Ende hinauszudenken. Hoffnungen auf einen Neubeginn kristallisierten sich in einer Zusage Gottes an David, überbracht vom Hofpropheten Natan, formuliert aus der Rückschau auf die „vielversprechenden Anfänge“: „Dein Haus und dein Königtum werden vor dir auf ewig bestehen bleiben; dein Thron wird auf ewig Bestand haben.“ (2 Sam 7,16; vgl. auch Ps 132,11f.; 89). Auf der Basis solcher literarischen Zusagen konnte man den Blick in die Zukunft richten: So ent-

stand in der *königslosen* Zeit die Hoffnung auf einen *neuen* Herrscher, der nach Mi 5,1 aus Betlehem stammen sollte wie einst David, der Begründer der Jerusalemer Königsdynastie.

Allerdings ist der literarische Befund im Ersten/Alten Testament nicht einlinig. Die Hoffnungen sind vielfältig, sowohl inhaltlich wie sprachlich, nicht immer wird der Titel *Messias*

verwendet, und auch die zeitlichen Vorstellungen unterscheiden sich. Auf die eigene Gegenwart blickt ein Text eines anonymen Propheten, dessen Texte in Jes 40–55 überliefert sind und der in der Exegese den Namen Deuterojesaja trägt. Er sah das Ende des babylonischen Großreichs kommen, herbeigeführt durch den persischen König Kyros II, der 539 v. Chr. tatsächlich kampflos in Babylon einzog. Diesen Perserkönig betrachtet Deuterojesaja als ein Werkzeug in Gottes Hand – um den verschleppten Judäerinnen und Judäern die Freiheit wiederzugeben. Dazu bezeichnet er ihn, den nichtjudäischen König, überraschend und irritierend als „Gesalbten YHWHs“, den *Messias* oder *Christos* YHWHs (Jes 45,1).

Andere Texte im Ersten/Alten Testament, die nach dem Ende des babylonischen Exils entstanden sind, richten den Blick auf die Zukunft. Einige Texte erwarten einen künftigen Friedensfürsten, zum Teil mit Bezug zur davidischen Dynastie, zum Teil sind die Hoffnungen offener. Der Titel *Messias* wird allerdings in den Texten kaum verwendet. Deshalb hat Stefan Schreiber zu Recht angemahnt, innerhalb des Ersten/Alten Testaments nicht von *messianischen* Texten zu sprechen, sondern offener von den Wurzeln messianischer Erwartungen oder von der Hoffnung auf einen zukünftigen Heilskönig YHWHs.

Besonders bekannt sind Motive aus dem Triptychon Jes 7 – Jes 9 – Jes 11. Beginnend mit einem Heilszeichen für den Jerusalemer König Ahas in schwieriger Zeit, das mit der Geburt eines Kindes verbunden ist (Jes 7), besingt sodann Jes 9 die Wende von der Not zum Guten. Der Neuanfang wird *innerhalb* der Königsdynastie Davids verheißen – in Gestalt eines königlichen Kindes, das als Friedensfürst betitelt wird und eine umfassende Heilszeit in Frieden und Gerechtigkeit bringt. Jes 11 besingt im Anschluss die heilvolle Herrschaft dieses Königs. Dabei wird der verheißene Heilsherrscher – ein Spross aus dem

Baumstumpf Isais – an den Ursprung der davidischen Dynastie gebunden. *Gott selbst* macht einen neuen Anfang, indem aus dem Baumstumpf Isais, des Vaters Davids, ein *neuer* David sprossen soll. Es geht um mehr und anderes als um eine Rückkehr zu den alten Verhältnissen. Alles muss sich grundsätzlich ändern. Es soll ein völliger Neuanfang wie am Anfang der Schöpfung sein. Entsprechend „u-topisch“ sind die Bilder, wenn Raubtier und Beutetier in Frieden und Freundschaft miteinander leben und sogar das wehrloseste Menschengeschöpf, ein Säugling, ungefährdet an der Höhle der Giftschlange spielen kann. So haben diese Bilder als „Andersbilder“ gegenüber der erfahrenen Wirklichkeit in vielen Zeiten bis heute ihre Kraft entfaltet und Menschen gestärkt und ermutigt. Gleichzeitig bietet dieser Text mit dem Bild des Schösslings aus dem Baumstumpf Isais das für die Rezeptionsgeschichte wesentliche Motiv und den Kern messianischer Erwartungen späterer Zeiten.

Messiaserwartungen vom ersten Jahrhundert vor Christus bis ins erste Jahrhundert nach Christus

Einen regelrechten Schub an messianischen Erwartungen gab es seit dem ersten Jahrhundert v. Chr., als die Römer 63 v. Chr. die Levante unter ihre Herrschaft brachten und sich die politischen Verhältnisse dort noch einmal grundlegend veränderten. Zwar hatten zunächst die Hasmonäer-Nachfahren Hyrkanos II und Aristobul II als Hohepriester und Ethnarch unter römischer Oberherrschaft weiterregiert, doch wurde nach gewaltsamen Konflikten zwischen den beiden im Jahr 40 v. Chr. der Idumäer Herodes als Klientelkönig der Römer eingesetzt. Dieser musste sich in den Folgejahren die Durchsetzung seiner Herrschaft allerdings erst erkämpfen, was zu erheblichen innenpolitischen Spannungen und Verwerfungen führte. Nach seinem Tod im Jahr 4 v. Chr. wurde sein Reich unter drei seiner Söhne aufgeteilt: Archelaos, Antipas und Philippus, das Herrschaftsgebiet des Archelaos (Idumäa, Judäa und Samaria) schließlich unter direkte römische Verwaltung gestellt.

Im Kontext dieser politischen Entwicklungen entstanden verschiedene Konzeptionen eines meist königlich verstandenen Messias, die sich in verschiedenen frühjüdischen Schriften niederschlugen. Dabei entwickelte sich keine zusammenhängende „Messianologie“. Vielmehr sind unterschiedliche Reaktionen auf die verschiedenen historischen

Einen regelrechten Schub an messianischen Erwartungen gab es seit dem ersten Jahrhundert v. Chr., als die Römer 63 v. Chr. die Levante unter ihre Herrschaft brachten und sich die politischen Verhältnisse dort noch einmal grundlegend veränderten.

Auch einige der Qumran-Schriften enthalten Messias-Erwartungen. Aber auch diese sind in sich nicht einheitlich. Sie sind über einen Zeitraum von über 200 Jahren entstanden, jedoch im Einzelnen zeitlich kaum präzise einzuordnen, und sie setzen sich mit unterschiedlichen politischen Ereignissen und Entwicklungen auseinander.

und gesellschaftlichen Konstellationen zu beobachten, von denen die Messiaserwartung nur *eine* darstellt und in sich wiederum vielfältig ist.

Psalmen Salomos 17 und 18

Die Psalmen Salomos sind eine Sammlung von 18 Gedichten, die um die Mitte des ersten vorchristlichen Jahrhunderts wohl in Jerusalem entstanden sind. Sie setzen sich mit der Eroberung Jerusalems und des Tempels durch Pompeius im Jahr 63 v. Chr. auseinander. Angesichts dieser Ereignisse erleben sie von Gott als König den „Sohn Davids“ (PsSal 17,21). Er trägt den Titel „Gesalbter“ bzw. „Gesalbter des Herrn“ (PsSal 17,32) und soll zugleich die Sünder im eigenen Volk züchtigen und Jerusalem von den Heidenvölkern reinigen. Der Gesalbte/Messias wird als idealer König beschrieben, der die desolaten politischen Verhältnisse neu gestaltet und eine gute und gerechte Herrschaft für Israel übernimmt. Dazu wird er von Gott mit übernatürlichen Machtmitteln ausgestattet. So kann er die „Feinde“ (d. h. die Römer) ebenso wie die „Sünder“ (d. h. die Kollaborateure im eigenen Volk) entmachten. Dies wiederum ist die Voraussetzung für

die neue Heilsherrschaft des Gesalbten/Messias, die von Weisheit und Gerechtigkeit geprägt ist. Wie ein Hirte (d. h. wie ein guter König, der wie ein Hirte handelt) weidet er das Volk in „Treue und Gerechtigkeit“ und achtet dabei besonders auf die Schwachen (PsSal 17,40).

Dieser Gesalbte ist also eine für die Zukunft erwartete, aber geschichtliche Königsgestalt, die aus der Dynastie Davids stammt und daher in nationaler Perspektive als König für Israel legitimiert ist. Vielleicht ist darin eine implizite Kritik an der Königsherrschaft der Hasmonäer, die nicht aus der davidischen Linie stammen, oder auch an der Herrschaft der Römer mitzulesen.

Schriften aus Qumran

In eine eigene Welt führen uns die Schriften, die in den Höhlen am Toten Meer bei Qumran gefunden wurden. Einige von ihnen enthalten Messias-Erwartungen. Aber auch diese sind in sich nicht einheitlich. Sie sind über einen Zeitraum von über 200 Jahren entstanden, jedoch im Einzelnen zeitlich kaum präzise einzuordnen, und sie setzen sich mit unterschiedlichen politischen Ereignissen und Entwicklungen auseinander, angefangen bei den Hellenisierungsbestrebungen in seleukidischer Zeit, über die Makkabäerkämpfe und die Errichtung eines Königums durch die Hasmonäer, die zudem das Hohepries-

teramt beanspruchten, bis hin zur römischen Eroberung Jerusalems durch Pompeius und die Folgen.

So ist es nicht verwunderlich, dass die messianischen Vorstellungen entsprechend plural sind. Einige Texte erwarten zwei Gesalbte, die „Gesalbten Aarons und Israels“ (1QS 9,11; CD 12,23–13,1; 14,19; 19,10f.; 20,1), womit vermutlich eine priesterliche (Aaron) und eine königliche (Israel) Messiasgestalt gemeint sind (vgl. Sach 4,1–14; 6,9–14). Sie sind dazu erwählt, die Verhältnisse in der Zukunft neu zu ordnen. Bis es soweit ist, lebt die Gemeinschaft in einer Zeit der Vorbereitung und Erwartung, es ist eine Zeit des Übergangs vor der neuen Zeit „am Ende der Tage“ (CD 4,4).

Andere Texte sprechen von einem königlich-davidischen Gesalbten. Mit den Titeln „Gesalbter der Gerechtigkeit“ oder „Spross Davids“ (4Q252 5,1–7) wird ein Bezug zur dynastischen Davidverheißung hergestellt. Ein weiterer Titel ist „Fürst der Gemeinde“. Er zeichnet den Gesalbten als Herrscher über Israel bzw. über die Gemeinschaft, die hinter den Texten steht, der sich machtvoll gegenüber Feinden und Gottlosen durchsetzt. Ein weiterer Titel ist „Sohn Gottes“ (4Q174 3,10–13), wobei die Interpretation dieses Titels kontrovers beurteilt wird.

Deutlich wird aber, dass die verschiedenen Titel verschiedene Aspekte des Messias akzentuieren.

In einer anderen Gruppe von Texten stehen die Bedürfnisse der Gemeinde im Zentrum. Der Messias wird gelegentlich ergänzt durch einen „Priester“ oder den „Ausleger des Gesetzes“, der vermutlich dafür sorgen soll, dass sich der Messias an die für die Gemeinschaft spezifische Auslegung der Tora und die charakteristische Lebensweise hält. Sogar drei endzeitliche Gestalten sind belegt (1QS 9,11; 4Q175 5–20): eine prophetische (Dtn 18,18f.), ein königlicher Gesalbter (Num 24,15–17) und eine priesterliche Figur in der Tradition Levis (Dtn 33,8–11). Tragender Grund der messianischen Königsherrschaft ist die Gerechtigkeit, die aus der Tora bzw. der spezifischen Interpretation der Tora durch die Gemeinschaft resultiert.

Apokalyptische Literatur

Ein wiederum anderes Geschichtsbild kommt in der apokalyptischen Literatur zum Tragen. Die Apokalyptik rechnet mit dem völligen Abbruch der Geschichte und sehnt diesen herbei. Dann werde Gott selbst in der Zukunft ein völlig neues Zeitalter, einen neuen Äon, aufrichten.

Im Ersten/Alten Testaments haben sich apokalyptische Erwartungen in späten Ergänzungen verschiedener prophetischer Bücher niedergeschlagen. Die einzige insgesamt



In den Höhlen von Qumran am Nordwestufer des Toten Meeres wurden zwischen 1947 und 1956 zahlreiche Schriftrollen gefunden, die einen Einblick in das antike Judentum geben.

Foto: Gerd Eichmann / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

In den Bilderreden des äthHen erscheint eine richterliche Endzeitgestalt, die an zwei Stellen auch als „Gesalbter“ bezeichnet wird. Durch diese Vermischung ursprünglich unterschiedlicher Vorstellungen wird der Gesalbte zu einer himmlischen Figur, die analog zu Gott selbst Verehrung genießt.

apokalyptische Schrift ist das Buch Daniel, in dessen Geschichtskonzeption der „Menschensohn“ eine entscheidende Rolle spielt. Ihm wird nach dem Ende der Herrschaft der vier „bestialischen“ Reiche die Herrschaft – eine wahrhaft menschliche Herrschaft – übertragen (Dan 7,13f.).

In anderen frühjüdischen Schriften, die nicht in den Kanon aufgenommen wurden, werden solche Vorstellungen weiterentwickelt und dabei – unter anderem – mit Motiven eines „Gesalbten“ angereichert.

Das äthiopische Henochbuch

Bemerkenswert sind dabei die Bilderreden des äthiopischen Henochbuches (äthHen 37–71). Das Henochbuch ist eine frühjüdische Schrift, in deren Zentrum die biblische Figur des Henoch steht, der nach Gen 5,24 nicht eines natürlichen Todes stirbt, sondern „entrückt“ wird. Weil Henoch dadurch, so die Vorstellung, Einblick in jenseitige Welten erhält, war dies der Ausgangspunkt weitreichender Spekulationen, die in einer vielfältigen Offenbarungsliteratur einen Ausdruck fanden.

Das Henochbuch hat eine komplexe Entstehungsgeschichte etwa vom 3. vorchristlichen bis ins erste nachchristliche Jahrhundert. Am besten ist es in äthiopischen Handschriften überliefert, es sind aber auch Textfragmente in griechischer, syrischer, aramäischer und lateinischer Sprache erhalten. Die „Bilderreden“ (äthHen 37–71) bilden in der heutigen Gestalt des umfangreichen Henochbuches den zweiten Teil und sind mit einiger Wahrscheinlichkeit um die Zeitenwende zu datieren.

In diesen Bilderreden erscheint eine richterliche Endzeitgestalt, die meist die Titel „Menschensohn“ und „Erwählter“ trägt, an zwei Stellen aber auch als „Gesalbter“ bezeichnet wird (äthHen 48,10; 52,4). Durch diese Vermischung ursprünglich unterschiedlicher Vorstellungen wird der Gesalbte zu einer himmlischen Figur, die analog zu Gott selbst Verehrung

genießt. In der Endzeit tritt er als Richter über Sünder und Gottlose auf, besonders über Könige und Machthaber. Auf ihm ruht die Hoffnung der Gerechten, denn für sie wird er eine Heilszeit aufrichten, Erhöhung und Rettung bringen und Gottes Gerechtigkeit machtvoll durchsetzen (äthHen 62,1–9). Bemerkenswert in unserem Zusammenhang ist seine Präexistenz: Er wurde von Gott vor aller Zeit erwählt und war bereits vor der übrigen Schöpfung da (48,1–10).

Das 4. Buch Esra

Eine deutlich jüngere apokalyptische Schrift ist das 4. Buch Esra. Es ist wahrscheinlich gegen Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. entstanden und setzt sich mit der Katastrophe des Jahres 70 auseinander. Angesichts dieser Katastrophe des Untergangs Jerusalems und der Zerstörung des Tempels stellt der Verfasser die Frage, die damals vermutlich viele Menschen umgetrieben hat: Wie kann Gott das zulassen?

Der Text lässt Esra aus der Ich-Perspektive sprechen. Sein Dialogpartner ist der Engel Uriel, der als himmlischer Offenbarer fungiert. Immer wieder wird Esra mit seinen Fragen auf die zukünftige Welt Gottes, den neuen Äon der Gottesherrschaft verwiesen. Trotz aller bedrückenden Erfahrungen sollen die Menschen sich an Gottes Weisungen halten, damit sie im Gericht bestehen und zum Heil gelangen können.

Bevor aber das Heil in seiner Fülle erscheinen wird, gibt es manche Schwierigkeiten und Bedrängnisse, die bestanden werden müssen. Zu diesen Ereignissen der Endzeit gehört auch eine 400jährige Herrschaft des Messias/

Gesalbten. Diese ist als eine innergeschichtliche Übergangszeit gedacht, an deren Ende der Messias mit allen Menschen stirbt, bevor Gottes Gericht und Neuschöpfung einsetzen (4 Esr VII,28–33). Der Tod des Messias hat jedoch im Unterschied zur Bedeutung, die in der christlichen Literatur dem Tod Jesu zugeschrieben wird, keinerlei rettende oder Heil schaffende Funktion für die Gerechten. Bemerkenswert ist auch die Bezeichnung

des Messias als „mein Sohn“. Ob dies tatsächlich die Vorstellung eines Messias als „Gottes Sohn“ beinhaltet, wird allerdings kontrovers diskutiert.

Syrische Baruch-Apokalypse

Nur wenig jünger ist die syrische Baruch-Apokalypse, die um 100 oder zu Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. entstanden ist. Auch hier tritt nach einer Zeit der Drangsal der Gesalbte auf (syrBar 29,3), mit dem eine Zeit des Heils und des Überflusses beginnt (29,4–8). Danach kehrt er



Große Teile des äthiopischen Henochbuches wurden in den Höhlen von Qumran entdeckt. Das Louvre Abu Dhabi stellt heute eine Abschrift aus.

Foto: Francesco Bini / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0



Links: Prof. Dr. Sabine Bieberstein leitete den Arbeitskreis, der sich mit der Christologie des Hebräerbriefs befasste. Rechts: Moderiert von Prof. Dr. Hans-Georg Gradl (li.) beantwortete Prof. Dr. Sabine Bieberstein die Fragen der Teilnehmenden aus dem Saal.

in die himmlische Herrlichkeit zurück (30,1). Damit erscheint die messianische Zeit als Zwischenzeit, die die Geschichte beschließt – vor dem Anbruch des neuen Äon (30,1–5). Der Gesalbte trägt herrscherliche Züge, bewirkt die Vernichtung der Feinde und richtet eine Zeit des Schutzes und des Heils für Israel auf (39,7–40,3; 53,8–11; 70,9; 72,2–74,2).

Messianische Widerstandsbewegungen gegen die römische Herrschaft

Konkret wurden messianische Erwartungen nicht nur in Schriften, sondern auch in verschiedenen Widerstands- und Aufstandswellen gegen die römische Herrschaft, in denen messianische Figuren zentrale Rollen spielten. Solche Widerstandswellen sind vor allem nach dem Tod Herodes des Großen 4 v. Chr., sodann anlässlich der Unterstellung von Judäa und Samaria unter direkte römische Verwaltung 6 n. Chr. oder auch seit den 20er Jahren des 1. Jahrhunderts in Form prophetischer Bewegungen zu beobachten. Ihren Höhepunkt fanden sie in zwei bewaffneten Aufständen (66–70/73 und 132–135 n. Chr.), die beide von den römischen Truppen blutig niedergeschlagen wurden.

Es ist gut denkbar, dass manche der oben skizzierten apokalyptischen Vorstellungen als Gegenbilder zu negativen Erfahrungen der Trägergruppen mit politischen Königen, aber auch mit solchen menschlichen Messiasprätendenten entworfen wurden.

Für einige Zeitgenoss:innen war das, was sie mit Jesus erlebt und wie sie ihn mit seinem Anspruch wahrgenommen hatten, so überzeugend, dass sie dies mit vielen Aspekten von Messiaserwartungen der Zeit in Verbindung bringen konnten und auf dieser Basis ihn selbst als den erwarteten Messias interpretierten.

Wie konnte Jesus als Messias interpretiert werden?

Schon dieser schnelle Durchgang durch die frühjüdische Literatur hat ein vielfältiges Motivrepertoire zum Thema von Messias Hoffnungen und -erwartungen vor Augen geführt. Und es ließen sich leicht weitere Texte und Motive ergänzen.

Jesus selbst hat, wie die historische Jesusforschung gezeigt hat, von sich selbst nicht als Messias gesprochen. Vielmehr verkündete er die jetzt anbrechende neue Zeit der Königsherrschaft Gottes. Um diese Sache seiner Botschaft mit all ihren Implikationen ging es ihm – nicht um die Deutung und Bedeutung seiner Person. Allerdings erhob er den Anspruch, durch seine Verkündigung und Praxis die Gotesherrschaft und das Heil, das von ihr erhofft wurde, präsent und erfahrbar zu machen. Er beanspruchte die Autorität, den Willen Gottes für Israel authentisch auszusprechen, und er machte Heil und Unheil davon abhängig, ob man auf seine Botschaft hörte – oder nicht.

Für einige Zeitgenoss:innen war das, was sie mit Jesus erlebt und wie sie ihn mit seinem Anspruch wahrgenommen hatten, so überzeugend, dass sie dies mit vielen Aspekten von Messiaserwartungen der Zeit in Verbindung bringen konnten und auf dieser Basis ihn selbst als den erwarteten Messias interpretierten. In den neutestamentlichen Schriften ist zu beobachten, wie Jesu Leben, sein Wirken und sein Tod in vielerlei Hinsicht mit Hilfe des vorhandenen Motivrepertoires gedeutet und sein Sinn erschlossen wurde. Dabei waren auch Um- und Neuinterpretation nötig, vor allem, was das gewaltsame Schicksal Jesu – sein Leiden und seinen Tod am Kreuz – betrifft. Doch waren Weiterschreibungen und Neuinterpretationen, wie wir gesehen haben, schon immer charakteristisch für die frühjüdische Literatur. ■

Zum Weiterlesen

Fabry, Heinz-Josef / Scholtissek, Klaus, *Der Messias. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel: Themen 5), Würzburg 2002.

Schreiber, Stefan, *Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 2015.

Welt und Umwelt der Bibel 84 (2/2017): Themenheft *Messias. Der Traum vom Retter*.

Jesus Christus: von der Bibel in die Dogmengeschichte

von Andreas R. Batlogg SJ

Jesus zwischen Geschichte und Bekenntnis

Wenn Jesus der Christus von der Bibel in die Dogmen- und Theologiegeschichte wandert, dann wird es, so heißt es oft, kompliziert. Können wir nicht einfach 2000 Jahre überspringen – und zurückfinden zum „wahren“ oder „eigentlichen“ Jesus? Dass wir zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des Glaubens“ unterscheiden müssen, wissen wir. Auch dass zwischen dem „irdischen“ und dem „historischen Jesus“ zu unterscheiden ist, so wie der „Christus des Glaubens“ als kerygmatischer, als biblischer oder als geschichtlicher Christus verstanden werden kann. Die Bultmann-Variante dazu: Jesus, auferstanden ins Kerygma der Gemeinde hinein. Die Bilanz von Albert Schweitzer ist bekannt: „Es gibt nichts Negativeres als die Leben-Jesu-Forschung.“ Das war 1906. Seither ist auch diese Illusion dahin: dass es ein problemloses One-way-Ticket zurück in die Zeit Jesu gäbe. Die Jesusforschung ist ständig in Bewegung.

Die beiden Tagebuchbände *Vielleicht ist irgendwo Tag* und *An der Wurzel der Berge* des Tübinger Alttestamentlers und Orientalisten Fridolin Stier (1902–1981) haben auf mich als Theologiestudent großen Eindruck gemacht. Ich beginne deswegen mit einigen Provokationen. Die erste: „Jesus ist nicht nur am Kreuz, er ist auch, zum zweitenmal, im christologischen Dogma gestorben“ – ein harter Vorwurf. Eine zweite Provokation ist ein Eintrag vom 25. Oktober 1969: „Immer wieder die Frage: Haben die christologischen Bekenntnissätze, die Dogmen, die sagen, definieren, bestimmen, was Jesus ist, als solche die Kraft, die Begegnung mit Jesus zu vermitteln? Führen diese Sätze den, der sie glaubend annimmt und bekennt, zu Jesus, zur Erkenntnis Jesu? Oder kommt Jesus

durch diese Sätze, diese Begriffe dazu, den Menschen zu ergreifen? Drängt sich hier die intellektuelle Aktivität des Menschen in der Bestimmung des metaphysischen Wesens Jesu nicht so beherrschend vor, dass die Aktivität des lebendigen Jesus von der christologischen Ikone verdeckt wird?“ Jesus als christologische Ikone – eine Gefahr!

Eine dritte Provokation, ein Eintrag vom 10. Januar 1969: „Im Gedanken an das leidenschaftliche, über fünfhundert Jahre hinweg währende Streitgespräch um die Gottessohnschaft Jesu, es mir als Disputationsszene vorstellend: Arius contra Athanasius, Nestorius contra Cyrill von Alexandrien (Konzile von Nizäa und Chalzedon). Jesus ist dabei, hört schweigend zu, um sich zuletzt fragend an die streitbaren Geister zu wenden: Warum wollt ihr mich partout ‚definieren‘? Mich, den Geheimnisvollsten aller, die je auf Erden gewandelt sind, mich wähnt ihr mit euren Begriffen in den Griff zu bekommen! Du, Arius, du behauptest, ich sei erst durch Adoption Gottes Sohn geworden. Deine Lehre ist juristisch gedacht. Ich bin der Sohn Gottes, ich bin es nicht geworden. Und

Begriffe lösen Fantasien aus: „eines Wesens“, „von gleichem Wesen“ (mit dem Vater) – griechisch: „homoousios“ (ὁμοούσιος). Ein einziger Buchstabe macht(e) den Unterschied! Ob ich „homoousios“ oder „homoiousios“ sage, ist entscheidend: Jesus wurde als „wesensgleich“, nicht als „wesensähnlich“ definiert.

Du, Athanasius, du meinst, mein Widerspruch gegen Arius gebe dir recht. Du und deine Partei, ihr erklärt mich für ‚gleichen Wesens mit dem Vater‘. Zugegeben, ihr steht mir näher, aber den Begriff ‚Wesen‘ (ousia), den ihr von einem griechischen Metaphysiker geliehen habt, kennt meine Sprache, in der ich mich selbst als ‚Sohn‘ verstand, nicht. (...) Warum wollt ihr mich partout ‚definieren‘? War es Wissensdrang, war es Liebe, die eure Geister trieben, in das Geheimnis einzudringen, um im Licht der griechischen Denklampe zu erkennen – und aller Welt zu verkünden, dass ich Gott ‚ganz Mensch und ganz Gott‘ bin?“

Hier fallen Namen und Begriffe, Akteure und Themen, die in Nizäa, auf dem ersten ökumenischen Konzil der Kirchengeschichte, im Jahr 325 n. Chr. eine Rolle spielten. Begriffe lösen Fantasien aus: „eines Wesens“, „von gleichem Wesen“ (mit dem Vater) – griechisch: „homoousios“ (ὁμοούσιος), lateinisch „consubstantialis“. Ein einziger Buchstabe macht(e) den Unterschied! Ob ich „homoousios“ oder „homoiousios“ sage, ist entscheidend: Jesus wurde als „wesensgleich“, nicht als „wesensähnlich“ definiert – in Abgrenzung von Arius und Arianern, die aus ihm einen zweiten Gott mach-



Foto: Oliver Bodmer

P. Dr. Andreas R. Batlogg SJ,
Theologe, Autor, Publizist, Wien

ten, ihn nachträglich zu Gott gemacht haben, durchaus mit dem hehren Anliegen, den strikten Monotheismus zu wahren. So einfach ist das schließlich nicht zu erklären: ein Gott, drei Personen, zwei Naturen, ein Wesen.

Manchmal scheint es, als müsse Jesus „in eigener Sache aussagen“: sich legitimieren, sich verteidigen – gegen ihm Zugeschriebenes und Zugemutetes. Wie es ihm wohl geht, wenn er sich auf Hoheitstitel und -prädikate reduziert sieht, die definieren, wer er ist, um deren Wortlaut auf Punkt und Komma vehement gestritten wurde? Wir schauen auf den Jesus der Bibel und sehen, was in der Dogmengeschichte daraus geworden ist. Das Anliegen bleibt: Jesus sagen und Gott meinen. Aber wie? Letztlich lässt einen die Frage nie los, wie einer beides zugleich sein kann: Mensch und Gott. Von Anfang an, vor seiner Geburt bereits („Präexistenz“ genannt). Wie ist das zu denken, ohne daraus einen Mythos zu machen?

Was Dogmen gewinnen – und was sie verlieren

Braucht es dafür Dogmen und Lehrsätze? Geht dabei nicht viel verloren, etwas Ursprüngliches? Ja, das ist die Gefahr. Aber es gibt Jesus nicht aus der Retorte. Allein dass es vier kanonische Evangelien gibt, einmal ganz abgesehen von anderen Quellen wie den apokryphen Evangelien, zeigt: Er lässt sich nicht in einem einzigen Text unterbringen. Der „historische Jesus“ wird vom „geglaubten Christus“ tendenziell oft verschluckt. Anders gesagt: Theologie sticht Biografie! Man muss beide – den irdischen (historischen) Jesus und den geschichtlichen, biblischen oder keryg-

matischen Christus – voneinander unterscheiden. Der erhöhte und verklarte Christus hatte eine ganz und gar irdische Geschichte und einen individuellen Lebensweg, zu dem eine pränante Leidensgeschichte gehörte. Dass der auferstandene Herr Wundmale trägt, die er herzeigt, verweist auf die Identität des aus dem Grab Geholten mit dem Wanderprediger aus Galiläa.

Jesus von Nazareth darf nicht auf eine „christologische Ikone“ reduziert werden. Die Evangelien sind ein Glaubenszeugnis in Form einer Jesus-

Man kann es auch poetisch ausdrücken, mit einem Text von Huub Oosterhuis: „Wer Interesse zeigt an Jesus – der ein Jude aus Nazaret war, so viel steht fest –, muss akzeptieren, dass schon zwanzig Jahrhunderte lang über ihn gesprochen wird – erhaben, banal oder böseartig verspottend. Jeder kann mit ihm machen, was er will, er gehört allen, von links und rechts wird er ‚ausgestaltet‘ und benutzt. Das allein ist aber kein Grund, sich von ihm abzuwenden. Wir können lesen, was über ihn geschrieben wurde, in den ältesten Schriften, und



Das im Jahr 325 in Nizäa tagende Konzil beschäftigte sich mit der Frage, wie Jesus Gott und Mensch sein kann. Diese Darstellung des Konzils ist in der Sixtinischen Kapelle im Vatikan zu sehen.

erzählung. Dogmen bringen auf den Punkt, sie legen fest, sie schließen damit anderes aus, sie verwerfen und sie bestimmen. Das bedeutet immer auch Verlust – von Alex Stock, Inaugurator einer seine Zunft bis heute verstörenden „Poetischen Dogmatik“ so auf den Punkt gebracht: „In dem Schatten, den die Zwei-Naturen-Lehre über das Ensemble der vielen biblischen Namen wirft, zeichnet sich jedoch schon eine Entwicklung ab, die dazu führt, die christologische Arbeit ganz auf jenen Doppelnamen ‚Gottmensch‘ zu konzentrieren und die bunte Fülle der Frömmigkeit, Liturgie und Predigt, Kunst und Literatur zu überlassen.“ Das ist der blinde Fleck des Credo, das nur die beiden Pole Geburt und Tod kennt – und das Leben dazwischen ausspart und spirituellen Vollzügen zuweist wie einem Reservat.

wir können Rat suchen bei denen, die wissen, woher diese ältesten Schriften stammen, nämlich aus der Gedanken- und Sprachwelt von Mose und den Propheten. Evangelien werden sie genannt, gute Nachrichten, frohe Botschaft. Jesus wurde nach Josua benannt, dem Nachfolger von Mose, der die zwölf Stämme Israels in das Gelobte Land führte. Sein Nachname lautet ‚aus Nazaret‘. Nicht ‚aus Jerusalem‘, dem Zentrum des Gesetzes und der Tradition, der Liturgie und der nationalen Träume. Er kam aus einem Flecken, der in der Literatur seiner Zeit niemals erwähnt wird und aus dem, nach dem Leumund jener Tage, nichts Gutes kommen konnte. Jesus aus Nazaret.“

Wir kommen diesem Jesus nicht aus – als Jesugemeinde. Christen sind eine GmbH: eine „Gesellschaft mit begründeter Hoffnung“ (Manfred Hösl SJ).

Jesus von Nazareth darf nicht auf eine „christologische Ikone“ reduziert werden. Die Evangelien sind ein Glaubenszeugnis in Form einer Jesuserzählung. Dogmen bringen auf den Punkt, sie legen fest, sie schließen damit anderes aus, sie verwerfen und sie bestimmen.

Bild: Giovanni Guerra (1544–1618), Cesare Nebbia (1534–1614) e altri / Wikimedia Commons, Public Domain



Links: Die Christologie des Johannesevangeliums war Gegenstand des Arbeitskreises von P. Dr. Andreas Batlogg SJ. Rechts: Nach dem Vortrag hatten die Teilnehmenden Gelegenheit Rückfragen zu stellen und mit P. Dr. Andreas Batlogg (re.) zu diskutieren. Professor Gradl leitete die Fragerunde.

Diese Hoffnung hat einen Namen: Jesus, den wir als Christus bekennen – den verheißenen Messias. „IHS“, in der ignatianisch-jesuitischen Lesart gelesen als „Iesum Habemus Socium“ (Wir haben Jesus zum Gefährten). Aber Christen sind kein Leben-Jesu-Gedächtnisverein. Wir glauben, dass Jesus, der Kyrios lebt. Es gibt auch so etwas wie die Flucht vor diesem Geheimnis in die Plausibilität – eine ver-

Effekt? „Es gibt im Leben der Kirche dogmatische Punktsetzungen, hinter die man nicht zurückgehen kann. Die Entscheidung von Nizäa gehört dazu. Sie hat Eingang gefunden in das Glaubensbekenntnis der Kirche und ist für die liturgische Gedenkkultur von Katholiken, Orthodoxen und Protestanten bis heute gleichermaßen bedeutsam“. Mit diesen Bemerkungen kam der Wiener Dogmatiker Jan-Heiner Tück schnell zur Sache. Und beharrte dabei darauf, dass auch ein so lange zurückliegendes Ereignis mitnichten „allenfalls für Archivare der Dogmengeschichte von Interesse“ sein könne. Ganz abgesehen von diesem Aspekt: „Das erste ökumenische Konzil zeigt, dass Streitfragen nicht in Spaltungen einmünden müssen, sondern synodal geklärt werden können. Es kann allerdings Jahrzehnte dauern, bis synodale Klärungen auch in der ganzen Kirche rezipiert werden.“

Ebenso nüchtern wie erschreckend bleibt die Feststellung der Deutschen Bischofskonferenz: „Nur 32 Prozent der katholischen Kirchenmitglieder stimmen der Aussage zu: ‚Ich glaube, dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.‘ Nicht einmal ein Drittel teilt also die zentrale Botschaft des Christen-

tums. Während dies für die westdeutschen Diözesen eine Gesamtsituation darstellt, mit der man teilweise erst umzugehen lernen muss, haben die ostdeutschen Diözesen bereits mehr Erfahrungen mit dieser Art der Marginalisierung der Kirche“. Tück fragt mit Blick auf Nizäa: „Diese Wendungen mögen fremd klingen, aber sie verteidigen die Gottheit Christi gegen jede Relativierung. (...) Das Bekenntnis von Nizäa verbindet Katholiken, Orthodoxe und Protestanten, es ist ökumenisch von höchster Bedeutung.“

Alte Formel neu verstehen

Implizite, biblische Christologie muss explizit, in Begriffe übergeführt werden. Bereits erfolgte christologische Klärungen können helfen, sich über das eigene Bekenntnis klarer zu werden, weil sie Auseinandersetzungen ins Wort gebracht und entschieden haben. Vorösterliche Ansatzpunkte der Christologie, der österliche Christusglaube, Titel und Vorstellungen neutestamentlicher Christologie bilden die Basis und den Ausgangspunkt für spätere lehramtliche Festlegungen, die notwendig wurden durch Irrlehren und Polemiken, durch Verzerrungen und Fake News. Beides ist wichtig:

Es gibt im Leben der Kirche dogmatische Punktsetzungen, hinter die man nicht zurückgehen kann. Die Entscheidung von Nizäa gehört dazu. Sie hat Eingang gefunden in das Glaubensbekenntnis der Kirche und ist für die liturgische Gedenkkultur von Katholiken, Orthodoxen und Protestanten bedeutsam.

meintliche Plausibilität, die glaubt, mit wissenschaftlichen Methoden allein diesem Mysterium nahezukommen. Gleichzeitig braucht es die „Anstrengung des Begriffs“, die einem Karl Rahner nicht erspart, die Theologie- und Dogmengeschichte ohnehin nicht.

Warum Nizäa bis heute wichtig ist

Das erste ökumenische Konzil wurde im Heiligen Jahr 2025/26 groß gefeiert: 1700 Jahre nach Nizäa (heute İznik in der Westtürkei). Mit welchem



Biblische Tage 2026 im Online-Teil

Die Dokumentation dieser Veranstaltung vertiefen wir im Online-Teil dieses Heftes. Dort lesen Sie auf den **Seiten 73–84** das Referat von Prof. Dr. Angelika Strotmann. Den Vortrag von Prof. Dr. Bernd Kollmann lesen Sie auf den **Seiten 85–89** und Dr. Kathy Ehrenspergers Beitrag lesen Sie auf den **Seiten 90–98**. ■

Bei der Erläuterung der Problemlösung ist man vor allem mit semantischen Barrieren konfrontiert. Lehn-begriffe aus der neuplatonischen Philosophie und Ontologie wie ‚Hypostase‘ oder ‚Ousia‘, die ursprünglich als Verstehensschlüssel dienten, werden in der Moderne selbst zu einer hermeneutischen Verschlusssache.

sich mit der „Historie“, aber auch mit ihrer „Gegenwartsrelevanz“ auseinanderzusetzen. Dogmatische Antworten und deren Kenntnis sind nur eine Seite der Medaille. Es geht auch ums Verstehen: „Der Klärungsbedarf altkirchlicher Konzilstexte“, so Hans-Joachim Höhn, „ist höher als ihr Erklärungspotenzial. Die hinter diesen Texten stehenden christologischen Probleme und theologischen Kontroversen müssen nämlich mit erheblichem Aufwand heute erst wieder erzeugt werden, ehe die Konzilstexte als deren Lösung präsentiert werden können. Bei der Erläuterung der Problemlösung ist man vor allem mit dem Problem konfrontiert, dass semantische Barrieren und Blockaden die Akzeptanz der Lösung erschweren. Lehn-begriffe aus der neuplatonischen Philosophie und Ontologie wie ‚Hypostase‘ oder ‚Ousia‘, die ursprünglich als Interpretamente, d. h. als Verstehensschlüssel dienten, werden in der Moderne selbst zum Interpretandum, d. h. zu einer hermeneutischen Verschlusssache.“

Es geht immer auch um „Übersetzungsarbeiten“ – und das in zweifacher Hinsicht: Was war ursprünglich gemeint? Und: Wie drücken wir das heute aus – so, dass es auch verstanden wird? Biblische Zeugnisse, Bekenntnisformeln im Neuen Testament sind das eine, philosophisch-theologische Begriffe das andere. Beides braucht es. Im Bewusstsein zu halten ist aber auch, dass die Kirche Begrifflichkeiten schafft, die sich so in der Bibel nicht finden. „Hypostatische Union“, „Idiomenkommunikation“, „Natur“, „Per-

son“, „Wesensgleichheit“: Begriffe, die sich im Lauf der Theologie- und Dogmengeschichte angesammelt haben. Natürlich sagen sie etwas aus, auch wenn sie eher an unseren Verstand gerichtet sind und nicht gerade das Herz zu erwärmen vermögen. Immer wieder deswegen die Frage: Glauben wir Begriffen? Dem Wortlaut? Oder geht es um Inhalte? Was ist gewonnen, wenn Menschen einen Wortlaut repetieren, aber den Inhalt nicht verstehen (können oder wollen)? Oder wenn jeder etwas anderes darunter versteht?

Von Nizäa zu einem persönlichen Bekenntnis

Ich schreite die Dogmengeschichte mit Siebenmeilenstiefeln ab: die alexandrinische Denkform mit seinen Vordenkern Origenes, Athanasius und den drei Kappadokiern Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa; die antiochenische Denkform mit Ignatius von Antiochien, Justin und Irenäus von Lyon bis zu Paulus von Samosata und der Entfaltung der Logos-Anthropos-Christologie; sodann die christologischen Konzilien von Nizäa (325) als Sieg einer antiochenischen Formel über die Drei-Hypostasen-Lehre der Alexandriner; das Erste Konzil von Konstantinopel (381), auf dem das Nizänum mit einer eher alexandrinischen als antiochenischen Formulierung ergänzt, also nachgebessert wurde; das Konzil von Ephesus (431), das von Alexandrinern beherrscht wurde; das Konzil von Chalkedon (451), das die Formel „wahrer Gott und wahrer Mensch“ aufbrachte, eine antiochenische Korrektur von Ephesus; das Zweite Konzil von Konstantinopel (553), das zum alexandrinischen Gegenschlag wurde; das dritte Konzil von Konstantinopel (680/81), das den endgültigen Sieg der Antiochener bedeutete; und schließlich das Zweite Konzil von Nizäa (787), das übrigens von einer Frau, Kaiserin Irene, präsiert wurde und für den Bilderstreit wichtig wurde (Ikonen werden verehrt, nicht angebetet).

Das Bekenntnis von Nizäa, die Einfügung eines unbiblischen Terminus aus der Philosophie (ὁμοούσιος / consubstantialis) gehört sicher nicht zu den einfachsten und leicht erklärba-

ren Glaubenswahrheiten. Es braucht, unter Wahrung der klassischen Formel, Versuche, dies anders auszudrücken. Nicht immer wird dabei verständlicher, was im Jahr 325 festgelegt wurde.

Es geht auch anders, kürzer und prägnanter, und da lande ich zum Schluss bei Kurt Marti. In seiner Schrift *Spätsätze* brachte der Schweizer Pastor und Schriftsteller auf den Punkt, was das Konzil von Nizäa mit „wesensgleich“ ausgesagt hat und was das Bekenntnis dazu auslöst: „Ihm, Jesus, glaube ich Gott.“ Jesus dem Christus glauben heißt: Jesus glauben, ihm trauen und ihm abnehmen (können wollen), dass er Gott ist. Ihm glauben – und deswegen an ihn glauben. Es ist eine lebenslange Einübung: „Ihm, Jesus, glaube ich Gott.“ Und eine bleibende, immense intellektuelle Herausforderung. ■

Verwendete Literatur

Andreas R. Batlogg, *Jesus glauben. Wie alte Formeln lebendig werden*. Ein Essay. Ostfildern ²2026.

Hans-Joachim Höhn, *In Gottes Ohr. Von der Kunst poetischer Gottesrede*. Freiburg 2022.

Kurt Marti, *Heilige Vergänglichkeit. Spätsätze*. Stuttgart 2010.

Karl-Heinz Ohlig, *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*. München 1986.

Huib Oosterhuis, *Ein Mensch zu sein auf Erden. Begleiter durch das Jahr*. Ostfildern 2025.

Fridolin Stier, *Vielleicht ist irgendwo Tag. Aufzeichnungen*. Freiburg ³1982.

ders., *An der Wurzel der Berge. Aufzeichnungen II*. Hg. v. Karl Heinz Seidl. Freiburg 1984.

Alex Stock, *Poetische Dogmatik. Christologie*. Bd. 1: *Namen*. Paderborn 1995.



Mehr zu Nizäa: Gern empfehlen wir Ihnen hier das Gespräch von Akademiedirektor Dr. Achim Budde mit Prof. Dr. Hans-Georg Gradl und P. Dr. Andreas R. Batlogg SJ zu den christologischen Perspektiven des Konzils von Nizäa. Über [diesen Link](#) gelangen Sie direkt zum Audio in unserem YouTube-Audiokanal.

Literatur im Gespräch

Erich Garhammer trifft Christoph Peters

Christoph Peters war am 22. Juni 2026 mit seinem neuen Roman *Entzug* zu Gast in der Katholischen Akademie in Bayern. Im Gespräch mit dem Theologen und Literaturkenner Prof. em. Dr. Erich Garhammer las der vielfach ausgezeichnete Autor aus seinem Buch und sprach über dessen Entstehung, autobiografische Bezüge sowie die literarische Darstellung von Sucht und Abhängigkeit. Im Mittelpunkt des

Abends stand der Austausch zwischen Lesung und Gespräch: über Verdrängung, Einsamkeit und den mühsamen Weg zurück ins Leben – und darüber, wie Literatur existenzielle Erfahrungen erfahrbar machen kann.

Lesen Sie im Folgenden den Einführungstext von Prof. em. Dr. Erich Garhammer, der mit diesem Gespräch die Reihe *Literatur im Gespräch* fortsetzte.

„Ich schreibe nicht um zu verarbeiten. Ich schreibe erst, wenn ich verarbeitet habe.“

von Erich Garhammer

Christoph Peters wurde am 11. Oktober 1966 in Kalkar geboren, er war von 1977 bis zum Abitur 1986 Schüler des katholischen Internatsgymnasiums Collegium Augustianum Gaesdonck, wo Franz Joseph van der Grinten einer seiner Lehrer war. Diese Prägung hat ihn in seinem künstlerischen Schaffen beeinflusst. Er studierte von 1988 bis 1994 Malerei an der Staatlichen Akademie der Bildenden Künste Karlsruhe. Von 1995 bis 2000 arbeitete er als Fluggastkontrolleur am Frankfurter Rhein-Main-Flughafen. Diese Arbeit und der Kontakt mit Menschen haben ihn nachhaltig geprägt, auch die Art seines Schreibens.

Die Internatsjahre

Nach seinem ersten Roman *Stadt Land Fluß* (1999) folgte 2012 der Roman *Wir in Kahlenbeck*. Handlungsort dieses Romans ist ein katholisches Jungeninternat nahe der Grenze zu den Niederlanden. Carl Pacher (die Initialen lassen

an den Autor denken) besucht das Jungeninternat „Collegium Gregorium Kahlenbeck“ und berichtet von den Mühen der Pubertät, den religiösen Zweifeln und Anfechtungen. Am Schluss steht eine Lebensbeichte; er habe die schwerste Sünde begangen, die Sünde wider den Hl. Geist, das sei eine Verweigerung Gott gegenüber und daraus folgt alles Weitere: Ich liebe nicht, niemanden, keinen Menschen und auch nicht Gott. Mein Herz ist kalt. Der Priester erteilt ihm dennoch die Absolution, doch der Pönitent fühlt sich nicht erleichtert. Es ist alles noch aussichtsloser.

Suchbewegung in Sachen Religion

Damit aber ist für Peters die Suchbewegung in Sachen Religion nicht beendet. Durch den Kontakt mit dem Islam – die Schwester seiner ersten Frau konvertiert zum Islam – entdeckt er den Reichtum dieser Religion. Es ist kein Blick von außen, die Stereotype über den Islam werden brüchig. Die Architektur der Moscheen und die Kalligrafie begeistern ihn. Dazu erlebt er die Menschen als gastfreundlich,



Prof. em. Dr. Erich Garhammer, Prof. em. für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg

herzlich und kommunikativ. Fast jedes Gespräch landet früher oder später bei religiösen Fragen. Die Suchbewegung geht weiter und führt nach Japan.

In mehreren Romanen unterschiedlicher Genres beschrieb Peters die gegenseitige Beeinflussung zwischen Japan und Deutschland. Ich komme aus dem katholischen Milieu und bin in meiner Kindheit und Jugend relativ religiös geprägt worden, so konstatiert er selbst. Mit fünfzehn oder sechzehn habe er angefangen, sich über den christlichen Horizont hinaus für Religion und Spiritualität zu interessieren. Damals sei er von seinem Kunstlehrer, Franz Josef van der Grinten auf Eugen Herrigels ZEN in der Kunst des Bogenschießens hingewiesen worden. „Mit 17/18 schien mir, dass die dort beschriebenen Zustände, die mit der Auslöschung des Ich durch die künstlerische Arbeit zu tun hatten, sich mir in ersten Ansätzen auch während des Zeichnens öffneten. Daraus ist für mich eine Art innere Zielvorgabe geworden, der unablässige Versuch in dem Augenblick, wo man etwas macht, mit dem, was man da macht, zeichnen zum Beispiel, ganz eins zu werden und zu vergessen, dass es ein Selbst, ein Tun und eine Zeichnung überhaupt gibt.“

In *Mitsukos Restaurant* (2009) geht es um den Versuch, japanische Esskultur und Lebensart in Deutschland zu etablieren. In *Japan beginnt an der Ostsee – Die Keramik des Jan Kollwitz* (2010) befasst er sich mit der Spiritualität japanischer Handwerkskunst im Kontext der deutschen Gegenwart. Im Roman *Herr Yamashiro bevorzugt Kartoffeln* (2014) schildert er die klischeebedingten Missverständnisse beim Bau eines Anagama Keramikofens in der deutschen Provinz. Anagama-Öfen sind liegende Einkammer-Öfen, meist in einen Hang gebaut, zum Brennen von Töpfereiprodukten.

„Jede Woche verbringe ich viele Stunden mit der Teezeremonie und habe festgestellt, dass sich dadurch meine Wahrnehmung verändert hat. Im Nachvollziehen der reduzierten wie vollendet funktionalen Gesten wird mir immer wieder vor Augen geführt, wie fahrig unkonzentriert, ja sinnlos die meisten meiner Verrichtungen im Alltag sind, sei es, weil ich sie für nebensächlich halte, sei es, weil ich vermeintlich bedeutsamen Gedanken nachjage, während ich in Wirklichkeit zum Beispiel Kartoffeln schäle. Es scheint, als hätten die Teemeister dem Bewegungsablauf ein Geheimnis eingeschrieben, dass dem, der sie vollzieht, dabei hilft, sich selbst zu erkennen. Wie

bei allen vom Zen geprägten Wegen geht es darum, den sprunghaften Geist des Menschen zu überlisten, damit er sich mit nichts anderem beschäftigt als mit dem, was jetzt in diesem Augenblick ansteht und dadurch zur Ruhe findet.“

2020/21 ist Christoph Peters erstmals mit eigenen Zeichnungen, die ab 2019

aus seiner langjährigen Beschäftigung mit japanischer Teekeramik heraus entstanden sind, in einer Einzelausstellung an die Öffentlichkeit getreten. Zur Ausstellung erschien ein Katalog mit dem Titel *Teeschalen, sonst nichts*.

Im *Dorfroman* (2020) kehrt er noch einmal in seine Herkunftswelt zurück: Es geht um eine autofiktionale Erzählung

der zeitgenössischen Lebensverhältnisse in Peters' Heimatort Kalkar am Niederrhein. Er handelt vom Schnellen Brüder und der Rolle der katholischen Kirche.

Auseinandersetzung um die Berlin-Trilogie

Seine Berlin Trilogie angelehnt an das erzählerische Vorbild Wolfgang Koeppens löste vor allem wegen des dritten Teils *Innerstädtischer Tod* (2024) Furore aus. 2025 wurde bekannt, dass der Berliner Galerist Johann König und seine Ehefrau einen Antrag auf den Erlass einer einstweiligen Verfügung eingereicht hatten, nach der Peters' Roman *Innerstädtischer Tod* (2024) nicht mehr verbreitet und veröffentlicht werden darf. Sie hatten sich im Galeristenpaar Konrad und Eva-Kristin Raspe wiedererkannt. Nachdem sowohl das Hamburger Landgericht als auch das Hanseatische Oberlandesgericht den Antrag auf einstweilige Verfügung als unbegründet abgewiesen hatten, ließ das Ehepaar König eine Verfassungsbeschwerde beim Bundesverfassungsgericht in Karlsruhe einreichen, die allerdings nicht zur Entscheidung angenommen wurde.

Peters hatte im Vorwort zu *Der Sandkasten* ausdrücklich geschrieben: „Der Roman hat mit den wirklichen Verhältnissen nur insofern zu tun, als diese in der Form, wie sie in der Öffentlichkeit tagtäglich medial vermittelt werden, als Anregung für die Imagination des Autors gedient haben, Figuren, Schauplätze und Geschehnisse der Erzählung sind nirgends mit realen Personen, Orten und Vorgängen identisch. Erscheinungsbild, Eigenschaften und Handlungsweisen der Protagonisten wurden weder lebenden noch verstorbenen Menschen nachgebildet, sondern entsprechend der inneren Logik des Romangeschehens gestaltet. Sollten sich dennoch Ähnlichkeiten finden, verdanken sie sich dem Zufall oder den unabänderlichen Gesetzmäßigkeiten der menschlichen Natur. Dagegen sind motivische und kompositorische Parallelen zu Wolfgang Koeppens Roman *Das Treibhaus* beabsichtigt und Teil des Spiels.“

Peters verweist hier auf den Einfluss von Wolfgang Koeppen auf sein Schreiben. Er hat das auch in seiner Dankrede für den Koeppen-Preis (2019) ausgeführt: Nicht nur der Pazifismus Koeppens in der Phase der Wiederbewaffnung der BRD hat den Kriegsdienstverweigerer Peters überzeugt, sondern auch dessen lakonischer Stil, der zuvor nie gehörte Ton einer Unmittelbarkeit und Distanziertheit zugleich, lapidar und pathetisch, aggressiv und versponnen-poetisch in einem.

Peters wohnte mit seiner Ehefrau, der Schriftstellerin Veronika Peters und der gemeinsamen Tochter (* 2003) bis vor kurzem in Berlin und ist nun nach Schleswig-Holstein umgezogen. Viele Preise hat Peters bekommen, ich nenne nur den Friedrich Hölderlin Preis und den



Christoph Peters las aus seinem aktuellen Roman *Entzug* vor. Anschließend kam er mit den Teilnehmenden ins Gespräch.

In mehreren Romanen unterschiedlicher Genres beschreibt Peters die gegenseitige Beeinflussung zwischen Japan und Deutschland.

Wolfgang Koeppen Preis. Ebenso hatte er viele Poetikdozenten inne in Mainz, Tübingen, Paderborn und Bonn.

Poetologie von Peters

„Ich schreibe nicht um zu verarbeiten. Ich schreibe erst, wenn ich verarbeitet habe.“ Dieser Satz von Christoph Peters gilt auch für seinen aktuellen Roman *Entzug*. Zwanzig Jahre nachdem er sich dem Entzug gestellt hat, kann er jetzt darüber schreiben. Das Buch ist in zwei Kapitel eingeteilt. Das erste lautet trinken, das zweite, wesentlich längere Nicht trinken. Gewidmet ist der Roman seiner Frau Veronika Peters, die immer noch da ist.

TRINKEN

Sein Leben ist ein einziges Versteckspiel. Wofür er das Trinken gebraucht hat, nämlich für seine Kreativität, um schreiben zu können, ist längst ein Mythos. Er bringt kaum noch eine Zeile zu Papier. Die erste Konfrontation kommt von seinem Lektor: Leider könne er diesmal nach der Lektüre nicht einfach von

seiner Begeisterung schreiben. Für ihn ist der Text so wie er sich in der jetzigen Fassung darstellt noch nicht in dem Stadium, das er eigentlich gewohnt sei.

Der Erzähler ist sich im Klaren darüber: Ich muss aufhören zu trinken. Ich kann aber nicht aufhören zu trinken wegen der Panik, die dann ausbricht. Vor allem wegen des Zitterns, das jedem, der mich sieht, sofort unmissverständlich vor Augen führt, dass eine Grenze überschritten ist, dass ich diese Grenze überschritten habe, hinter der es kein Zurück gibt. So wendet er sich an eine bekannte Ärztin und versucht

von ihr ein Medikament zu bekommen, um persönlich einen Entzug durchzuführen, er hört aber von ihr, dass dieses Medikament nur klinisch verordnet werden kann, weil sonst die Gefahr besteht, dass man in ein Delirium fällt.

Die zweite Konfrontation ist die Konfrontation der Frau. Sie macht ihm deutlich, dass wir dein Mädchen und ich reale Menschen sind und keine Romanfiguren, und sie wollen mit einem Menschen leben und nicht mit einem, der sich vorsätzlich und systematisch selbst zerstört. Noch einmal versucht er sich mit seinem Berufsethos herauszureden. Er sei nicht der Einzige, der so handle. Die Literatur besteht im Grunde nur

aus Leuten, die sich zu Tode gesoffen haben. Dieser Beruf ist absolut zerstörerisch, weil es das Werk verlangt.

Sie entgegnet: Du kommst doch seit Monaten nicht voran. Vielleicht trinkst du auch gar nicht, weil du nicht weiterkommst, sondern du kommst nicht weiter, weil du trinkst. Hast du schon einmal darüber nachgedacht. Dabei sieht die Frau nicht einmal die Hälfte davon, was er wirklich trinkt. Als das Zittern immer heftiger wird und er es nicht mehr verbergen kann, gesteht er vor seiner Frau: Ich bin Alkoholiker. Ich muss einen Entzug machen, ja, sagt die Frau, dann aber sofort.

NICHT TRINKEN

Bei seinem Vorstellungsgespräch im Philipp-Nikolai-Krankenhaus bekommt er überraschenderweise sehr schnell einen Termin, den will er nicht verstreichen lassen und damit beginnt das zweite Kapitel „nicht trinken“. Er kommt in ein Vierbettzimmer – eine Situation, die er seit Internatszeiten nicht mehr gekannt hat. Um dieser bedrängten Situation zu entgehen, geht er öfter in den Raucherraum. Dann werden die unterschiedlichen Behandlungsformen beschrieben, das Gespräch mit dem Arzt und mit der Psychologin. Die Psychologin weist daraufhin, dass man im Laufe der Behandlung den so genannten Jellinekaufsatz verfassen muss, nämlich darüber nachzudenken, wie es mit der Sucht begonnen hat und warum, wen man durch sein Verhalten verletzt hat. Also eine brutal ehrliche, schonungslose Offenlegung dessen, was man bislang verdrängt. Beim ersten Erinnern fällt ihm ein, wie alles begonnen hat mit den Mon Chéri-Abenden am Samstag, wenn die Familie im Esszimmer vor dem Fernsehen saß und Schnapspralinen verteilt wurden. Auch das Internat war ein Trinkerort. Mit vierzehn Jahren hatte er einen älteren Freund, der ihm verbotenerweise Bier mitbrachte, das man erst ab der elften Klasse trinken durfte. Bier diente als Sedativ und als Schlafmittel. Die Ultraschalluntersuchung seiner Leber macht ihm den dramatischen Gesundheitszustand deutlich. „Das ist eine wirklich ausgeprägte Fettleber“, sagt die untersuchende Ärztin. Lange wäre das nicht mehr gut gegangen. Nach ein oder zwei Monaten wäre es sicher zu einer Zirrhose gekommen.

Kurz vor seiner Entlassung sieht er sich im Spiegel, so, als er sähe er sich zum ersten Mal. Er würde sich nicht erkennen, wenn er sich auf der Straße entgegenkäme, gerötete Wangen, hängende Schultern und der aufgequollene Wanst, der das T-Shirt spannt. Auch die Augen schauen krank aus, er ist regelrecht erschüttert und weiß in diesem Moment und ist sich gewiss, dass er nie wieder trinken werde, und er weiß es auf eine Art, wie er es zuvor nie gewusst hat. Es ist vorbei – ein für alle Mal. Am Schluss steht dann der Jellinekaufsatz, die Biografie eines Trinkers, der umkehrt, der es geschafft hat und der Schlusssatz vom schwedischen Schriftsteller Lars Gustavsson lautet: „Wir fangen noch einmal an, wir geben nicht auf.“

Der Roman von Peters ist eine schonungslose Selbstanalyse mit der Gewissheit, nie mehr zu trinken. Er konnte darüber schreiben, weil er es seit zwanzig Jahren geschafft hat. ■



1. Christoph Peters, *Wir in Kahlenbeck*, Luchterhand, Berlin, 2012, ISBN 978-3-630-87321-3.

2. Christoph Peters, *Entzug*, Luchterhand, Berlin, 2026, ISBN 978-3-630-87785-3.

3. *Teeschalen, sonst nichts*, Katalog der Otto Ubbelohde Stiftung, Gofeldern / Lahntal, 2020, mit Texten von Ludwig Rinn, Susanne Liebegang und Christoph Peters.



Diese Veranstaltung haben wir für Sie als Video dokumentiert. Sie werden das Video in Kürze in unserem [YouTube-Videokanal](#) und in der [Mediathek](#) unserer Website finden.



Im Gespräch zwischen Verena Bentele (li.) und Gastgeber Dr. Achim Budde kam das Lachen nicht zu kurz. Das Format *Mittags im Schloss* schafft eine entspannte Atmosphäre.

Zwölf Goldmedaillen bei Paralympics, eine Karriere als Behindertenbeauftragte der Bundesregierung und heute Präsidentin des Sozialverbands VdK: Verena Bentele bringt eigentlich genug Stoff für drei Mittagsbegegnungen im Schloss Suresnes mit. Akademiedirektor Achim Budde zog daraus zu Beginn der Veranstaltung *Mittags im Schloss* am 29. April 2026 eine naheliegende Konsequenz: Statt einer Stunde werde man den Gast eben drei Stunden befragen. Der Imbiss müsse dann warten. Ganz so lange dauerte das Gespräch schließlich nicht – an Themen mangelte es dennoch nicht.

Schon beim Thema Blindheit zeigte sich, wie selbstverständlich Bentele zwischen Ernst und Humor wechselt. Das beste Mittel gegen die Unsicherheit im Umgang mit Menschen mit Behinderung? Begegnung und gemeinsame Alltagserfahrungen. Wer sie frage, warum sie Sport mache, obwohl sie nichts sehe, dem stelle sie deshalb gern die Gegenfrage: „Wieso machst du gar nichts, obwohl du alles siehst?“

Dass Blindheit keineswegs Bewegungslosigkeit bedeutet, machte Bentele an ihrer eigenen Biografie deutlich. Schon als Kind fuhr sie Fahrrad und orientierte sich dabei über den Schall. Beim Biathlon wiederum zeigte ein akustisches Signal an, wie genau sie auf die Scheibe zielte – „wie so eine Einparkautomatik“. Das Schießen sei trotzdem nie ihre Stärke gewesen. Dafür war sie schnell genug, die Strafrunden wieder aufzuholen. Auch von Künstlicher Intelligenz erhofft sie sich künftig mehr Selbstständigkeit: bessere Bildbeschreibungen, intelligen-

tere Navigationshilfen – und am liebsten einen „elektrischen Blindenhund“, der sie beim Joggen begleitet.

Von dort führte das Gespräch mitten hinein in die Sozialpolitik. Bentele beschrieb den deutschen Sozialstaat als große Errungenschaft, die allerdings häufig gerade für diejenigen schwer zugänglich sei, die seine Unterstützung am nötigsten hätten. Komplizierte Anträge, fehlende Informationen und Sprachbarrieren verhinderten Teilhabe. Aus der Beratung des VdK kenne sie zudem ältere Frauen, die trotz sehr niedriger Renten keine Grundsicherung beantragten, weil sie den Gang zum Sozialamt als beschämend empfänden. Unterstützung dürfe deshalb nicht nur vorhanden sein – Menschen müssten sie auch tatsächlich erreichen können.

Besonders am Herzen liegt Bentele die Bildung. Noch immer hingen die Chancen von Kindern in Deutschland stark von ihrer sozialen Herkunft ab. Dabei versteht sie „Aufstieg“ ausdrücklich nicht als Synonym für Abitur und Studium. Entscheidend sei vielmehr, Menschen dabei zu unterstützen, ihre eigenen Fähigkeiten zu entdecken und daraus etwas zu machen. Würde man ihr ein Sondervermögen von 100 Milliarden Euro überlassen, wüsste sie jedenfalls, wohin damit: in gute Bildung für alle Kinder und Jugendlichen.

Auch das Publikum mischte sich ein. Aus den Fragen entwickelte sich eine lebhafte Diskussion über Demo-

kratie, gesellschaftliche Spaltung und Ehrenamt. Bentele selbst zeigte sich besorgt darüber, dass einfache politische Antworten bis weit in die gesellschaftliche Mitte hinein attraktiv würden. Ein Patentrezept dagegen habe auch sie nicht. Umso wichtiger sei es, politische Anliegen verständlich zu erklären und Räume zu schaffen, in denen Menschen mit unterschiedlichen Erfahrungen einander begegnen.

Persönlich wurde es gegen Ende beim Thema Glaube. Bentele erzählte von ihrer katholischen Sozialisation und einer Reise nach Lourdes mit ihrer Großmutter. Als sie diese später provokant fragte, ob sie damals auf eine Wunderheilung gehofft habe, antwortete die Großmutter: Nein, sie habe gewollt, dass ihre Enkelin „mehr Kraft bekommt fürs Leben“. Ein Satz, der Benteles Verständnis von Glauben bis heute prägt. Der Kirche selbst begegnet sie durchaus kritisch, gerade wenn es um die Rolle von Frauen und Beteiligungsmöglichkeiten geht. Christliche Werte seien für sie vor allem dann überzeugend, wenn sie praktisch gelebt würden.

Und vielleicht passte deshalb auch die letzte sportliche Erinnerung beson-

Mittags im Schloss

Verena Bentele zu Gast im Schloss Suresnes

ders gut zum Nachmittag. Wettkampf und Solidarität seien für Bentele keine Gegensätze. Im Judo habe sie gelernt: Erst verbeugt man sich vor dem Gegner, dann kämpft man nach klaren Regeln – und hinterher begegnet man sich wieder mit Respekt. Eine Haltung, die nicht nur im Sport funktionieren könnte. Damit endete das herrlich erfrischende Gespräch und die Gäste genossen bei strahlendem Sonnenschein im Schlosspark Imbiss und kühle Getränke. ■



Diese Veranstaltung haben wir für Sie als Audio dokumentiert. Das Audio finden Sie in unserem YouTube-Audiokanal. [Dieser Link](#) führt Sie direkt dorthin. Sie finden es auch in der [Mediathek](#) unserer Website.

Alles bleibt anders

Theologische Tage 2025 deuten Transformation

Transformation ist längst Teil unseres Alltags: Gesellschaft, Digitalisierung und Ökologie verändern sich gleichzeitig und in hohem Tempo. Auch die Kirche steht vor tiefgreifenden Umbrüchen. Die *Theologischen Tage*, die vom 24. bis 26. November 2025 in Zusammenarbeit mit der Fort- und Weiterbildung Freising in der Katholischen Akademie in Bayern unter dem Titel *Alles bleibt anders. Transformation theologisch gedeutet* stattfanden, fragten

deshalb aus biblischer, pastoraltheologischer und philosophischer Perspektive, wie Wandel erlebt und gestaltet werden kann. Im Mittelpunkt stand die Frage, wie Menschen mit Unsicherheit umgehen und Veränderungsprozesse aktiv mitgestalten können.

In diesem Dossier lesen Sie die für den Druck etwas gekürzten Referate von Prof. Dr. Bernd Hillebrand, Prof. Dr. Klaus Bieberstein, Prof. Dr. Sabine Bieberstein sowie Dr. Lena Schützle.

Transformation als Grundzug menschlicher Existenz

Eine Einführung
von Sophia Haggenmüller

Transformation“ ist zu einem Schlüsselbegriff für die Analyse und Reflexion unserer Gegenwart geworden. Ob gesellschaftliche Polarisierung, digitale Revolution, Klimakrise oder die tiefgreifenden Veränderungen kirchlichen Lebens – kaum ein Bereich bleibt von der Dynamik des Wandels unberührt. Veränderung erscheint dabei gleichermaßen als Herausforderung wie als Chance: Sie verlangt Orientierung in einer Welt schwindender Gewissheiten und eröffnet zugleich neue Möglichkeiten des Denkens und Handelns. Die *Theologischen Tage 2025* widmeten sich unter dem Titel *Alles bleibt anders. Transformation theologisch gedeutet* diesem Spannungsfeld. Ziel war es, aus unterschiedlichen theologischen Perspektiven zu fragen, wie sich gegenwärtige Umbrüche deuten und gestalten lassen.

Bereits die Einführung machte deutlich, dass Transformation mehr bedeutet als bloße Veränderung. Der Begriff beschreibt gesellschaftliche Prozesse ebenso wie die Aufgabe, Wandel bewusst mitzugestalten. Gerade für die Kirche

stellt sich diese Herausforderung angesichts von Vertrauensverlust, Missbrauchsskandal, sinkender Bindungskraft religiöser Institutionen und wachsender Säkularisierung in besonderer Weise. Gefragt sind nicht nur organisatorische Reformen, sondern eine theologische Verständigung darüber, wie Glaube unter veränderten Bedingungen Gestalt gewinnen kann.

Vor diesem Hintergrund spannte die Tagung einen interdisziplinären Bogen. Pastoraltheologie, biblische Exegese, Philosophie sowie Beiträge aus Kunst und Literatur traten miteinander in Dialog. Gemeinsam war den unterschiedlichen Zugängen die Überzeugung, dass Transformation weder ausschließlich als gesellschaftlicher Prozess noch allein als individuelles Geschehen verstanden werden kann.

Den Auftakt bildete Bernd Hillebrands pastoraltheologischer Beitrag. Ausgehend von der Diagnose einer „flüssigen“ Gegenwart, in der traditionelle Orientierungen an Verbindlichkeit verlieren, entwickelt er eine Theologie der Transformation, die sich

Pastoraltheologie, biblische Exegese, Philosophie, Kunst und Literatur: Alle Zugänge eint die Überzeugung, dass Transformation weder ausschließlich als gesellschaftlicher Prozess noch allein als individuelles Geschehen verstanden werden kann.

aus der Selbstentäußerung Gottes und der Relationalität menschlicher Existenz erschließt. Kirche erscheint dabei weniger als geschlossene Institution denn als beziehungsorientiertes Netzwerk im Sozialraum – eine Gemeinschaft, deren äußere Gestalt sich wandelt, während ihr Kern bestehen bleibt. ([siehe S. 30](#))

Klaus Bieberstein richtete den Blick auf Transformationsprozesse im Alten Testament. Seine Analyse widerspricht der Vorstellung, Religion zeichne sich vor allem durch Unveränderlichkeit aus. Vielmehr zeigen die biblischen Texte, wie sich das Gottesbild Israels gerade in Krisenzeiten weiterentwickelt. Transformation erscheint hier

nicht als Bruch mit der Tradition, sondern als deren kreative Fortschreibung. Krisenerfahrungen werden zum Ausgangspunkt theologischer Innovation – eine Einsicht, die auch gegenwärtige Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft in ein neues Licht rückt. ([siehe S. 35](#))

Sabine Bieberstein zeigte, dass sich diese Perspektive ebenso auf

die neutestamentlichen Schriften anwenden lässt. Auch sie entstehen vor dem Hintergrund tiefgreifender Umbrüche und reagieren auf politische Gewalt sowie gesellschaftliche Verunsicherung. Die Texte entwickeln tragfähige Hoffnungs- und Deutungsangebote, die Menschen befähigen, Verantwortung zu übernehmen und die Gegenwart aktiv zu gestalten. ([siehe S. 39](#))

Der Kunsthistoriker und kuratorische Leiter des Lechner Museums, Dominik Bais, führte durch die ebenfalls mit *Transformation* betitelte Ausstellung von Alf Lechner und zeigte, wie sich der Künstler zeitlebens mit der Veränderbarkeit seiner Materialien und Formen auseinandersetzte.

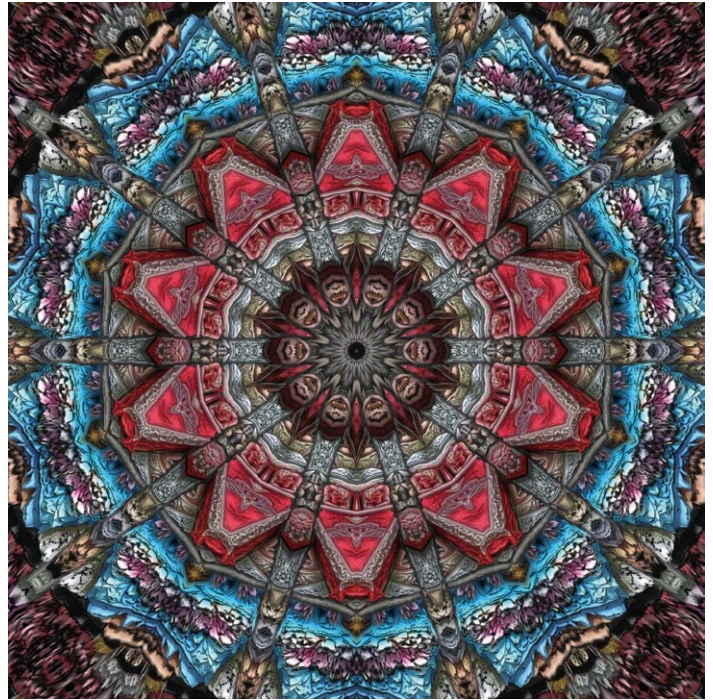


Foto: Nazia Chowdhury/Shutterstock.com

Das Thema Transformation wurde im Rahmen dieser Veranstaltung aus unterschiedlichen Winkeln und theologischen Perspektiven betrachtet.

Einen besonders praxisnahen Zugang bot der philosophische Workshop von Barbara Schellhammer und Lena Schützle. Im Mittelpunkt stand die Frage nach den Bedingungen gelingender Transformation. Widerstände und Spannungen wurden nicht als bloße Hindernisse verstanden, sondern als aufschlussreiche Bestandteile jedes Veränderungsprozesses. Sie machen Ängste und Bedürfnisse sichtbar und eröffnen die Möglichkeit, unterschiedliche Perspektiven einzubeziehen und Wandel inklusiv zu gestalten. So traten philosophische Reflexion und konkrete Prozess Erfahrung in einen fruchtbaren Austausch. ([siehe S. 43](#))

Transformation war während der Tagung nicht nur Gegenstand theologischer Reflexion, sondern wurde auch in ästhetischen und literarischen Ausdrucksformen erschlossen. Der Kunsthistoriker und kuratorische Leiter des Lechner Museums, Dominik Bais, führte durch die ebenfalls mit *Transformation* betitelte Ausstellung von Alf Lechner und zeigte, wie sich der Künstler zeitlebens mit der Veränderbarkeit seiner Materialien und Formen auseinandersetzte.

Die folgenden Beiträge dokumentieren unterschiedliche Zugänge zu einem Phänomen, das Theologie und Kirche auch künftig beschäftigen wird. Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, dass Transformation zum Grundvollzug menschlicher und religiöser Existenz gehört. ■

Kunst als Resonanzraum der Transformation

Ergänzt wurden die theologischen Perspektiven durch einen literarischen Abend mit der vielfach ausgezeichneten Schriftstel-

lerin **Nora Bossong**. Nach einer Einführung durch Markus May las sie aus ihren Romanen *Schutzzone* (2019) und *Reichskanzlerplatz* (2024) und sprach anschließend über das Verhältnis von persönlicher Biografie und gesellschaftlichem Wandel. Ihre Texte machen sichtbar, wie politische Umbrüche individuelle Lebensentwürfe prägen und persönliche Entscheidungen gesellschaftliche Entwicklungen beeinflussen. ■



Nora Bossong (re.) im Gespräch mit dem Literaturwissenschaftler Prof. Dr. Markus May.



Die Abendveranstaltung mit Nora Bossong haben wir für Sie als Video dokumentiert. Sie finden das Video in unserem YouTube-Video kanal. [Dieser Link](#) führt Sie direkt dorthin. Sie finden das Video auch in der [Mediathek](#) unserer Website.

Transformation als kenotisches Dasein

Kenosis, Netzwerk und Gastlichkeit als Perspektiven kirchlicher Erneuerung
von Bernd Hillebrand

Retestest Du noch Kirche oder gestaltest Du sie schon?“ Diese abgewandelte Ikea-Werbung verdeutlicht, dass viele Ansätze von Kirchenentwicklung nach wie vor Versuche sind, die institutionalisierte Kirche zu retten. Rettungsversuche sind jedoch Ver-

Transformation ist gleichsam eine Existenzform, die tief in der christlichen Logik verankert ist. Meine Hypothese lautet, dass Transformation in der theologischen Reflexion kenotisches Dasein bedeutet. Was hinter diesem Dasein steckt und welche Konsequenzen sich daraus für eine trans-

nen, die sich zum einen lokal im Netzwerk als kirchlicher Sozialform zeigt und sich zum anderen methodisch als Ansatz der Sozialraumorientierung im Modus der Gastlichkeit findet.

Liquid modernity: Verflüssigung

Viele soziologische Analysen und Beobachtungen der Gegenwart sprechen von einer Transformation des Aggregatzustandes, die als Verflüssigung beschrieben wird. Ein Autor ragt in deren Beschreibung besonders heraus: Zygmunt Bauman. 2003 veröffentlichte er das einschlägige Werk *Liquid Modernity* (*Flüchtige Moderne*). Flüchtig und flüssig – beides trifft Baumans Diagnose. Seiner Einschätzung nach bieten sich die Begriffe „Flüchtigkeit“ und „Flüssigkeit“ als passende Metaphern an, wenn man das Spezifische unserer Gegenwart, jener in vieler Hinsicht neuartigen Phase in der Geschichte der Moderne, erfassen will“.

Wie lässt sich an dieser Stelle das Verflüssigungsphänomen nochmals genauer beschreiben, um es nicht nur als Bedrohung zu sehen, sondern um auch Potenziale und Möglichkeiten des Umgangs mit ihm zu entdecken? Je nach inhaltlichem Kontext verbinden sich nach Michael Schüßler mit dem „Liquid“ mindestens drei un-



Foto: ArtHouse Studio, Pexels / canva.com

Die verzweigten Wasserläufe stehen sinnbildlich für die „Verflüssigung“ gesellschaftlicher Ordnungen: Feste Strukturen lösen sich auf, neue Verbindungen entstehen – Transformation wird zur Grundbedingung menschlicher und kirchlicher Existenz.

änderungsmaßnahmen, die etwas Verlorengehendes retten oder wiederherstellen möchten. Es sind Change-, jedoch keine Transformationsprozesse. Transformation passt äußere Veränderungen nicht nur an das bestehenbleibende Innere an oder versucht sie in ein neues Korrelationsverhältnis zu bringen, sondern denkt sowohl das Innere als auch das Äußere in seiner jeweiligen Veränderbarkeit auf ein neues Drittes, die Transformation.

formative Kirche ergeben, möchte ich in fünf Schritten entfalten.

Zunächst beginne ich mit einer soziologischen Einordnung. Sie beschreibt die postmoderne Gegenwart über die Begriffe der Verflüssigung und der daraus resultierenden Erfahrung von Verlust. Auf diese ersten beiden soziologischen Bestimmungen folgt eine theologische, die Transformation als kenotisches Dasein umfasst. Daraus ergeben sich zwei Konkretio-

Uneindeutigkeit löst Unsicherheit aus. Es gibt eine große Sehnsucht nach Eindeutigkeit und Wiederholung. Viele versuchen daher das Auseinanderstrebende auf einen Nenner zu bringen.



Prof. Dr. Bernd Hillebrand, Professor und Leiter des Instituts für Pastoraltheologie und Pastoralpsychologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz

terschiedliche Bedeutungen. Erstens beschreibt „liquid“ den flüssigen Zustand eines Elements im Gegensatz zu seiner festen Verbindung. Liquid meint hier flexibel, auf keine eindeutige Form festgelegt. Zweitens heißt „liquidieren“ so viel wie töten und zerstören. Es geht also etwas zu Ende, es stirbt gar etwas. Und es gibt noch eine dritte Bedeutung: Im Finanzwesen meint „liquide sein“, dass man zahlungsfähig ist, dass man heraus- und zurückgeben kann. Dann geht es um das „Freigeben“ – nicht nur von Festgeld, also ökonomischem Kapital, sondern vielleicht auch um das „Freigeben“ öffentlichen Kapitals, von kommunalen Ressourcen in Quartieren beispielsweise.

Der Vorteil eines Aggregatzustandes ist, dass zunächst nichts verloren geht. Deutlich wird jedoch, dass etwas zu Ende geht. Schließlich deutet die Dimension des „Liquide-Seins“ an, dass es noch ein Kapital gibt und dass vorhandene Ressourcen zu nutzen wären. Diese Perspektiven einer gegenwärtigen Verflüssigung münden in die daraus resultierende Folge, dass wir am Ende der Eindeutigkeit angelangt sind, wie es Zygmunt Bauman in seinem Buch *Moderne und Ambivalenz* (52022) beschreibt.

Uneindeutigkeit löst jedoch Unsicherheit aus. Es gibt eine große Sehnsucht nach Eindeutigkeit und

Wiederholung. Viele versuchen daher das Auseinanderstrebende auf einen Nenner zu bringen. Dieses Bemühen führt leicht zu populistischen oder unterkomplexen Erklärungsmustern, die vorgeben, eindeutig und klar zu sein. Das Ende der Eindeutigkeit überfordert offensichtlich eine Gesellschaft. Allerdings zeigt Bauman auf, dass Eindeutigkeit und Sicherheit eine innere Ambivalenz beinhalten, die gefährlich ist, weil sie sich stets in der Versuchung befindet, totalitär zu werden.

Das Ende der Eindeutigkeit ist so herausfordernd und so verunsichernd, weil es Verlust und sogar eine Eskalation von Verlusterfahrungen mit sich bringt.

Verlusterfahrungen und Stabilisierungsversuche

Der Soziologe Andreas Reckwitz brachte 2024 ein Buch mit dem Titel *Verlust* heraus und erhebt darin die Hypothese, dass „Verlust“ das Grundproblem der Moderne sei. Diese habe „ein fundamentales Problem mit Verlusterfahrungen [...] und zwar deswegen, weil diese dem für die Moderne konstitutiven Fortschrittsglauben widersprechen.“ Womöglich erleben Menschen anderswo in der globalen Welt viel existentiellere Verlusterfahrungen als in Europa, Verlust bei Reckwitz meint aber, dass ein radikaler Fortschrittsglaube nicht mehr funktioniert. Die Fortschrittsimpera-

tive wie „die Zukunft wird besser als die Gegenwart sein“ oder „durch Fortschritt und Technik lassen sich alle Probleme der Gegenwart lösen“ lassen sich nicht mehr einlösen und führen zur gefühlten Erfahrung des Verlustes, so Reckwitz. Das Fortschrittsversprechen erfährt einen Vertrauensverlust. Diese Verlusterfahrungen fordern dazu heraus, mit Verlust umzugehen und einen Weg des „doing loss“ zu finden. Dass Ewigkeits- bzw. Erneuerungsversprechen nicht mehr

Das Ende der Eindeutigkeit überfordert offensichtlich eine Gesellschaft. Allerdings beinhalten Eindeutigkeit und Sicherheit eine innere Ambivalenz, die gefährlich ist, weil sie sich stets in der Versuchung befindet, totalitär zu werden.

einzulösen sind, betrifft auch die Kirche. In den letzten zwanzig Jahren gibt es in ihr radikale äußere und innere Verlusterfahrungen.

Zunächst lassen sich vor allem vier äußere Verlusterfahrungen feststellen. Lange hatte die katholische Kirche weltliche Macht und weltlichen Einfluss vor allem in moralischen Fragen inne. Ethikkommissionen ohne Vertreter von Kirche waren undenkbar. Diese vorrangige Stellung, verbunden



Foto: Joshua Delyea / canva.com

Transformation beginnt mit Loslassen und Freigeben. Kenotisches Dasein bedeutet, Kontrolle aufzugeben und Freiheit zu ermöglichen.

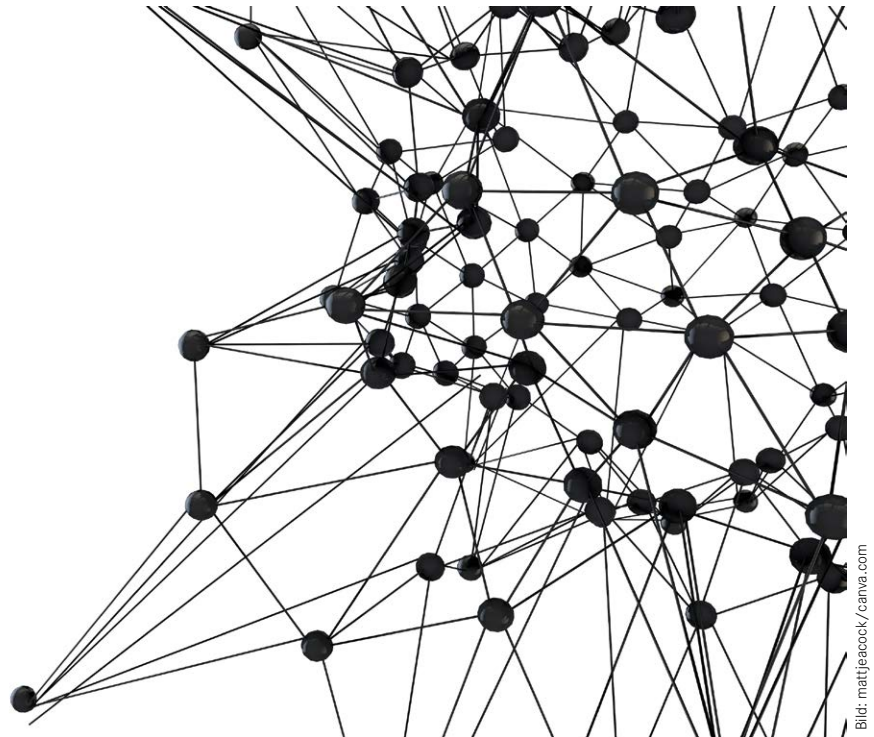
mit Relevanz und Vertrauen, verlor sie in den letzten Jahren, nicht zuletzt durch den Missbrauchsskandal innerhalb von Kirche. Ein weiterer Verlust bezieht sich auf ihre geistliche Autorität. Spiritualität ist eine „open source“ geworden. Auch darin kommt Kirche kein Monopol mehr zu, sondern es gibt beispielsweise freie Spiritualitäts- und Ritualanbieter:innen, die inzwischen großes Vertrauen genießen. Ein weiterer Verlust bezieht sich auf die Steuerbarkeit der Institution Kirche. Kirchenprozesse sind nur noch strukturell steuerbar. In ihrer inneren Dynamik hingegen entziehen sich Handlungs- und Beziehungslogiken einer organisationalen Kontrolle. Schließlich erfahren vor allem pastorale Mitarbeiter:innen einen lokalen Resonanzverlust. Trotz großer und professioneller Bemühungen bleiben Kirchenbänke leer und manche Veranstaltungen schlecht besucht.

In ähnlicher Weise machen diese Mitarbeiter:innen innere Verlusterfahrungen. Das Profil des eigenen Berufs und der eigenen Tätigkeit verliert ihr Ausgangsformat. Auch die gesellschaftliche Anerkennung für kirchliche Berufe ist deutlich rückläufig. Es fehlen den Mitarbeitenden womöglich die Erfolgsgeschichten und das Gefühl einer sich daraus ergebenden Relevanz.

Verlusterfahrungen lösen Trauer aus und die Suche nach wirksamen Verarbeitungsmodi. Zunächst erhöht schon allein die Wahrnehmung von Verlust und Trauer die Bereitschaft,

Hinter dem zunächst komplexen Begriff des „kenotischen Daseins“ stecken die Hypothesen, dass Transformation ein anthropologisches Existential darstellt und dass Menschsein gerade durch Transformation glückt.

sich auf Wandel und Transformation einzulassen. Was macht jedoch Mut oder Hoffnung in der Trauer? Gibt es eine theologische Inspiration, die einen neuen Blick eröffnen könnte? Im nächsten Kapitel soll mit dem Ansatz einer Theologie der Menschwerdung



Die Verflüssigung lässt sich am besten als Netzwerk abbilden, da Knotenpunkte sich ständig verändern, sich Menschen irgendwo treffen, sich vergemeinschaften und beim nächsten Mal vielleicht wieder an einem anderen Ort zusammenkommen.

eine vielleicht vergessene Perspektive im Kontext von Verlust und Transformation angeboten werden.

Transformation als kenotisches Dasein einer Theologie der Menschwerdung

Hinter dem zunächst komplexen Begriff des „kenotischen Daseins“, der im Folgenden erschlossen wird, stecken die Hypothesen, dass Transformation ein anthropologisches Existential darstellt und dass Menschsein gerade durch Transformation glückt. Im Transformationsprozess jedoch glückt Menschsein erst durch Freigeben und im Risiko des Verlustes. Ausgehend von der Menschwerdung Jesu werden nun diese Hypothesen entfaltet.

Menschsein ist im Allgemeinen bereits ein Risiko. Stets ist es sowohl von außen als auch von innen in unterschiedlichen Intensitäten gefährdet oder gefährdet selbst. Jede menschliche Geburt stellt bereits für die Mutter bzw. für das Kind selbst ein gesundheitliches Risiko dar. Die Freiheit des Menschen ermöglicht Kreativität und Entgrenzung und gleichzeitig ist sie die Bedingung für Schuld. Eine wichtige Grundlage für das Menschsein zeigt sich in gelingenden Beziehun-

gen. Sie beglücken und gleichzeitig machen sie den Menschen in der Beziehung äußerst verletzlich. Und schließlich ist der Mensch Ausgangspunkt globaler Zerstörung. All diese Beispiele zeigen, wie das Menschsein ein Risiko darstellt.

Eben in dieses Risiko des Menschseins begibt sich Gott selbst in der Menschwerdung Jesu. Gott entäußert sich, er riskiert sich in die Bedingungen der Welt, wie es in kompakter Form im Philipperhymnus formuliert wird (Phil 2,6). Kenose, also Entäußerung, bedeutet, dass sich Gott entmächtigt unter die Bedingungen menschlicher und globaler Zusammenhänge, um andere zu ermächtigen. Im Annehmen der menschlichen Natur wagt Gott das eigene Schwachsein und setzt sich ihm aus. Diese Vorstellungen stehen immer im Kontext eines trinitarischen Handelns, in dem Jesus im Vertrauen auf den Vater und durch den Heiligen Geist wirkt. Es ist eine relationale Verbundenheit, die Jesus in die Lage versetzt, in dieses Risiko zu gehen. An dieser trinitarischen Verbundenheit setzt der französische Philosoph und Theologe Jean-Luc Marion an, wenn er nach einer Begründung für dieses Handeln Gottes und nach einer

Qualifizierung des Schwachen sucht, die er aus seinem Gabe-Hingabe-Verständnis heraus beschreibt.

Marion betont die selbstlose Liebe in der Kenose, als deren Konsequenz die Selbstschwächung aus der Selbst-Freigabe heraus folgt. Die Entäußerung beschreibt er als Hingabe, als Nicht-Festhalten und als Aufgeben. Dahinter steckt ein gnadentheologisches Vertrauen und Übergeben der eigenen Sorge als Verzicht auf Selbsterlösung. In der Kenose findet also ein bewusster Verzicht statt, über den Empfang einer Gabe zu verfügen. Die Gabe des/der Anderen erhalte ich dann nur im Raum einer Möglichkeit, dass ich sie möglicherweise erhalte. „Sie kann aber auch zur Enttäuschung werden. Sie setzt voraus, dass ich mich auf die Möglichkeit einlasse, mich ihr aussetze, sie nicht zunichtemache durch Besitznahme oder Besitzanspruch. Die Gabe gibt und verlangt nicht – sie setzt nur voraus, dass ich mich ihr hingebe.“ Das Geben der Gabe ist also ein Freigeben, eine freigebende Hingabe, über das der/die Andere selbst bestimmt und das seine/ihre Freiheit voraussetzt.

Ohne dies an dieser Stelle im Horizont des dreifaltigen Gottes weiter ausführen zu können, zeigt sich in dem Verständnis der Kenose von Marion zum einen eine bedingungslose Anerkennung des/der Anderen im Kontext von Gabe und Hingabe. Zum anderen deutet sich bereits eine

Paradoxie in diesem Verständnis eines kenotischen Daseins an, dass die Gabe nur durch Hingabe möglicherweise überlebt, worin also eine Stärke liegt, aber dass die Hingabe den Empfang der Gabe nicht garantiert, gleichsam unverfügbar ist.

Ein so verstandenes freigebendes Dasein steht jedoch immer in der Gefahr, das eigene Risiko nicht offen zu halten und die Nutzlosigkeit des freigebenden Daseins für sich zu funktionalisieren. Im Ansatz der Paradoxie einer kenotischen Präsenz liegt also eine zirkuläre Problematik. Sie darf weder von einer kalkulierten Schwäche noch von einer altruistischen Unterwerfung motiviert sein. Ansonsten würde es zum Machtinstrument über andere degenerieren. Um nicht in eine Ideologisierung des starken Schwachen oder des schwachen Starken zu verfallen, bedarf es einer Schweben zwischen Selbstfürsorge und Selbstentmächtigung, was keine Balance, sondern das Risiko des einen wie des anderen meint. Grundlage für diese Schweben als kenotisches Dasein sind ein relationales Vertrauen und eine gewachsene Verbundenheit.

Dieser Transformationsbegriff als anthropologisches Existential in der Logik eines riskierten Freigebens hat für pastorales Handeln Konsequenzen. Die Paradoxie des freigebenden Daseins im Risiko des Gebens braucht Begegnungs- und Beziehungsräume, in denen das Risiko bedingungsloser Liebe erfahrbar wird und in denen sie zur Stärkung werden kann. Aus diesen Räumen freien Gebens, das die Schweben nicht aufgibt, können Netzwerke von sozialer Verbundenheit und von Solidarität entstehen.

Diese theologische Tiefenbohrung stellt die Frage sowohl nach Orten und Räumen als auch nach einem Modus konkreter Umsetzung eines kenotischen Daseins. Bei der Suche nach Orten und Räumen für ein freigebendes Dasein liegt die Sozialform des Netzwerks nahe, da sich die gegenwärtige Gesellschaft selbst als Netzwerk konstituiert.

Netzwerk als kirchliche Sozialform eines kenotischen Daseins

Die Verflüssigung von Ordnungen und Gewissheiten, wie sie im ersten

Im Ansatz der Paradoxie einer kenotischen Präsenz liegt also eine zirkuläre Problematik. Sie darf weder von einer kalkulierten Schwäche noch von einer altruistischen Unterwerfung motiviert sein. Ansonsten würde es zum Machtinstrument über andere degenerieren.

Kapitel beschrieben wurde, lässt sich am besten als Netzwerk abbilden, da Knotenpunkte sich ständig verändern, sich Menschen irgendwo treffen, sich vergemeinschaften und beim nächsten Mal vielleicht wieder an einem anderen Ort zusammenkommen. Der Soziologe Bruno Latour bringt das Netz „als Gewebe unserer Welt“ ins Bild, das strukturlogisch auf dem Prinzip der Beziehung aufbaut. „Geschmeidiger als der Begriff des Systems, historischer als die Struktur und empirischer als die Komplexität,“ beschreibt er die Attraktivität des Netzbegriffs für die Soziologie einer neuen Gesellschaft.

Die Grundannahme der Netzwerktheorie lautet, dass soziale Beziehungen in Wechselwirkung mit individuellem und kollektivem Handeln sowie mit personalen, gruppenspezifischen und/oder gesellschaftlichen Outputs stehen. Akteur:innen werden dabei im Netzwerk als Knoten dargestellt. Diese wiederum sind über soziale Beziehungen miteinander verbunden, die als Kanten abgebildet werden, wobei die unterschiedlichen Arten von Beziehung (Mailverkehr, Treffen, Hilfeleistungen usw.) und unterschiedliche Stärken (Häufigkeit, Dauer...) von Beziehungen darstellt werden.

Auf diesem Hintergrund gibt Bruno Latour Hinweise, wie Netzwerke von Gemeinschaften auf der Ebene der Akteur:innen funktionieren, besser gesagt, wie sie sich verknüpfen. Er beschreibt, wie sich Gemeinschaften an Knotenpunkten bilden und sich sogar zum Teil im Moment des Bildens bereits wieder auflösen. Der Normalfall von Gruppenverdichtungen sind situative Momente, die sich im nächsten Augenblick schon wieder neu bilden.



Foto: KOKUYO / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Der Soziologe Bruno Latour (1947–2017), hier eine Aufnahme aus dem Jahr 2017, bringt das Netz „als Gewebe unserer Welt“ ins Bild, das strukturlogisch auf dem Prinzip der Beziehung aufbaut.

Diese neue Wahrnehmung, wie sich eine Gruppe im Netzwerk konstituiert und nicht mehr dauerhaft besteht, hat einen wesentlichen Einfluss sowohl darauf, wie sich Menschen etwa in einem Quartier treffen, als auch wie Gruppen ticken, in denen sich Menschen engagieren. Verantwortliche im Quartier werden jedenfalls zu Gemeinschafts- und Gruppenbildner:innen. Gemeinschafts- und gruppenbildend sind sogenannte „stories“, also Geschichten

einer Existenzorientierung. Begegnungsräume zu ermöglichen, wird dann wichtiger, als primär flächendeckend Liturgie zu organisieren. Angebote ergeben sich im Netzwerk durch Begegnungen und definieren sich aus dem Auftrag von Kirche. Und schließlich stellt diese Kehrtwende das Dasein vor den Nutzen pastoralen Handelns.

Aus der Beschreibung der Netzwerklogik stellt sich nun die Frage, wie sie umgesetzt werden kann, welche methodischen Ansätze und Haltungen dafür hilfreich sind. Darum geht es im letzten Kapitel.

Sozialraumorientierung im Modus der Gastlichkeit

Netze funktionieren aufgrund von Beziehungen, die Ausgangspunkt für neue Verbindungslinien sind. So entstehen Neues und Innovation. Ausgehend von einer Theologie der Menschwerdung braucht es dafür Räume, die in das Risiko des Gebens gehen. Es geht also in einem freigebenden Netz darum, dass Begegnungen und Kooperationen entstehen können. Diese Netze, die aus freigebenden Beziehungen geknüpft werden, sind Orte und Räume, wo Transformation geschehen kann.

Das Fachkonzept der Sozialraumorientierung, das von Wolfgang Hinte begründet wurde, setzt an der Ermöglichung von solchen Kooperationsräumen an, in denen gemeinsam ausgehend vom Willen der Menschen im Sozialraum Lösungen für ein „gutes Leben“ gesucht werden. Relationales Verwobensein bedeutet dann konkret, dass sich im Sozialraum Caritas, Diakonie, Kommunen,

Ein freigebendes Dasein entgrenzt eine verengte kapitalistische und neoliberale Logik, da es zunächst in Vorleistung geht, als absichtsarmes Geben, und nicht nutzenorientiert ausgerichtet ist.

Vereine, Initiativen, Banken, Kirchen u. a. vernetzen, womöglich ein Sozialraumteam bilden und gemeinsam Verantwortung für ein gutes Zusammenleben im Quartier, Dorf oder eben Sozialraum übernehmen. Dazu braucht es die Bildung von Teams, die wiederum Begegnungs- und Beziehungsräume eröffnen.

Die Haltung eines kenotischen Daseins, die in Kapitel zwei beschrieben wurde, qualifiziert die angesprochenen Begegnungen und Kooperationen als freigebende Netzwerke. Diese Haltung findet sich im Modus der Gastlichkeit. Eine freigebende oder bedingungsarme Gastlichkeit geht sogar in das Risiko, dass sich die Rollen zwischen Gastgeber und Gast vertauschen. In diesem freigebenden Dasein der Gastlichkeit liegt die Chance, dass man beim Essen gut reden, dass man dabei gute Pläne schmieden und sich angenommen fühlen kann. Gastlichkeit macht in der Transformation Mut und lässt hoffen.

In einem Transformationsansatz, der menschliche Existenz als kenotisches Dasein entdeckt, das sich in der Verwobenheit eines Netzes realisiert, liegen einige Chancen und aktuelle Potenziale. Ein freigebendes Dasein entgrenzt eine verengte kapitalistische und neoliberale Logik, da es zunächst in Vorleistung geht, als absichtsarmes Geben, und nicht nutzenorientiert ausgerichtet ist. Es öffnet darüber hinaus für Begegnungs- und Beziehungsräume der Menschlichkeit und übernimmt für das gefährdete Gemeinwohl Verantwortung unter bedingungsarmen Voraussetzungen. Nutzenarmes und absichtsarmes Dasein, das in eine relationale Vernetzung mit Menschen und Welt tritt, ermöglicht somit nicht nur Transformation, sondern ist selbst Transformation. ■

Literatur

Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt 2003.

Zygmunt Bauman, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 5 2022.

Roland Füst & Wolfgang Hinte (Hrsg.), *Sozialraumorientierung 4.0 – Das Fachkonzept: Prinzipien, Prozesse & Perspektiven*, Wien 2020.

Bruno Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt 2008.

Jean-Luc Marion, *Kenose und Trinität*, in: *IKaZ* 45 (2016) 161–174.

Andreas Reckwitz, *Verlust. Ein Grundproblem der Moderne*, Berlin 2024.

und Erfahrungen, die Ausgangspunkte für Verdichtungen im Netzwerk sind. Einladungen zu Treffen im Quartier beispielsweise müssen eine Geschichte erzählen, die zu Vernetzung und Verdichtung führt.

Ein Dasein und Handeln in Netzwerken hat dann Konsequenzen für das Selbstverständnis pastoralen Handelns. Sich in ihnen zu bewegen und sich als solche zu verstehen bedeutet, dass man noch nicht alles selbst weiß, sondern auch von anderen lernen kann. Zusammenarbeit bedeutet dann, nicht neben- oder gegeneinander, sondern miteinander, verbindlich und abgestimmt zu handeln.

Diese Logik des Netzwerks hat Kehrtwenden für eine freigebende Kirche zur Folge, die dann nicht nur Change, sondern Transformation bedeuten. Eine zentrale Kehrtwende ist der Wechsel von einer Institutions- zu

Es geht in einem freigebenden Netz darum, dass Begegnungen und Kooperationen entstehen können. Diese Netze, die aus freigebenden Beziehungen geknüpft werden, sind Orte und Räume, wo Transformation geschehen kann.

Produktive Krisen

Transformationen des Gottesdenkens in der alttestamentlichen Literatur von Klaus Bieberstein

Religionen pflegen, sich mit dem Nimbus des Ewig-gültigen zu umgeben. Wenn wir die biblischen Texte aber in der Reihenfolge ihrer Entstehung lesen, erkennen wir, dass sich ihr Gottesdenken im Laufe von Jahrhunderten deutlich verändert hat. Dabei zeigt sich im Rückblick, dass vor allem Krisenzeiten besonders kreativ waren, denn sie führten immer wieder zu weichenstellenden Transformationen der Theologie.

Israel, sein Gott und seine Göttin

Während der Späten Bronzezeit (um 1550–1130 v. Chr.) wurde die nördliche Levante von den Hethitern und die südliche Levante von Ägypten beherrscht. In der nördlichen Levante blühte die Hafenstadt Ugarit. Keilschrifttexte, die dort seit 1927 entdeckt wurden, erlauben uns die Rekonstruktion ihres Pantheons, in dem an oberster Stelle das Götterpaar El und Aschera stand, gefolgt vom Götterpaar Baal und Anat sowie von weiteren Göttinnen und Göttern bis hinunter zu den Totengöttern Mot und Malik, der in der Bibel als Moloch wiederkehrt.

Dagegen hatten die vormals blühenden Städte der südlichen Levante, von Hazor abgesehen, keine Stadtmauern mehr und wurden von Stadtfürsten regiert, die Ägypten tributpflichtig waren und das Land ausbeuteten. Zwar haben wir aus dem Süden keine längeren religiösen Texte, aber Ortsnamen und Personennamen zeigen, dass dort offenbar dieselben Göttinnen und Götter verehrt wurden wie im Norden.

Damals war das Bergland fast menschenleer. Doch im 13. Jh. v. Chr. verließen immer mehr Menschen die Städte in den Ebenen, um der Abgabenlast zu entkommen, und zogen mit ihren Schafen und Ziegen ins Bergland, wo im Laufe der Zeit eine neue und weitgehend egalitäre Gesellschaft von Kleinbauern und Kleinviehnomaden entstand. Diese trug den Namen „yisra El“, der bedeutet „es streitet El (für uns)“ und bezeugt, dass sie El als ihren Schutzgott betrachtete.

Wie aber kam dann YHWH nach Israel? Oder wie kam Israel zu YHWH? YHWH stammte aus Midian auf der Arabischen Halbinsel, der Südspitze der Sinaihalbinsel östlich gegenüber. Die Schnittstelle zwischen YHWH-Verehrern aus Midian und El-Verehrern aus Israel könnte Timna gewesen sein, ein Bergbaurevier nordwestlich von Eilat, wo Kup-

fer und Türkis abgebaut und mit Eselkarawanen weiträumig vertrieben wurde. Vermutlich sind sich dort YHWH-verehrende Midianiter und El-verehrende Israeliten begegnet und haben ihre Hauptgöttheit gleichgesetzt: Unser El ist euer YHWH, und euer YHWH ist unser El. Bei dieser Gleichsetzung dürfte YHWH auch Els Partnerin Aschera übernommen haben, und die beiden bildeten nun ein Paar, denn 1976/77 wurde an der antiken Karawanenstraße von Israel und Juda nach Midian in Kuntillet Aḡrūd im südöstlichen Negev eine Karawanenstation aus dem frühen 8. Jh. v. Chr. freigelegt, in der sich mehrere Graffiti fanden, in denen wörtlich „YHWH und (seine) Aschera“ um ihren Segen angerufen wurden. 1967 war in Ḥirbet el-Qōm in der südlichen Schefela, westlich von Hbron, ein Felskammergrab aus dem späten 8. Jh. v. Chr. mit einer Felsinschrift entdeckt worden, in der ein Beter YHWH dankt, ihn „durch (seine) Aschera gerettet“ zu haben. Und in etlichen Grabungen in Juda kamen in großer Zahl Figurinen mit fülligen Brüsten zutage, die aus dem späten 8. bis frühen 6. Jh. v. Chr. stammen und vermutlich niemand anderen repräsentieren als YHWHs Partnerin Aschera. – Polytheismus pur, von Monolatrie noch keine Spur, von Monotheismus ganz zu schweigen.

Du sollst nur einem dienen

Um 750 v. Chr. stieg Assur zur dominierenden Großmacht im Vorderen Orient auf. 720 v. Chr. nahm König Sargon II. das Nordreich Israel ein, und das Südreich Juda geriet unter Druck.

Zuhause hatte Sargon II. allerdings mit einem Legitimationsproblem zu kämpfen, denn er war illegal auf den Thron gekommen, und antwortete auf dieses Problem mit der Legende, sein sagenhafter Vorfahre Sargon I., der um 2340 v. Chr. das erste Großreich Mesopotamiens gegründet hatte, sei von illegitimer Geburt gewesen, darum von seiner Mutter in einem Binsenkörbchen im Euphrat ausgesetzt und zu seinem Glück von der Göttin Ishtar gefunden worden. So erklärte sich sein Aufstieg vom Findelkind zum ersten Großkönig, und er segnete seinen Nachfolger, der eines fernen Tages nach ihm kommen und ebenfalls den ganzen



Prof. Dr. Klaus Bieberstein, Professor em. für Alttestamentliche Wissenschaften an der Universität Bamberg

Vermutlich sind sich im Bergbaurevier Timna YHWH-verehrende Midianiter und El-verehrende Israeliten begegnet und haben ihre Hauptgöttheit gleichgesetzt: Unser El ist euer YHWH, und euer YHWH ist unser El.

Nach dem Vorbild der Sargonlegende entstand die in Ex 2 überlieferte Legende, Mose sei ebenfalls von seiner Mutter in einem Binsenkörbchen ausgesetzt und zwar von keiner Göttin, aber von der Tochter des Pharao gefunden worden und zum Führer seines Volkes aufgestiegen.

Orient unterwerfen sollte – eine wunderbare Propagandaerzählung aus der Zeit jenes Königs, der sich selber in propagandistischer Absicht „Sargon II.“ nannte.

Militär und Propaganda waren indes nicht die einzigen Mittel der assyrischen Macht. Hinzu kam ein Drittes, denn die Assyrer zwangen die unterworfenen Völker zu sogenannten „Bundesverträgen“, die stets denselben Aufbau in sieben Abschnitten aufwiesen: (1) Sie begannen mit der Selbstvorstellung des Großkönigs von Assur, (2) erinnerten an seine bisherigen Beziehungen und vermeintlichen Wohltaten an seinen Vasallen und (3) verpflichteten diese, nur ihn zu „lieben“ und ihm allein zu dienen. Dann folgten (4) umfangreiche Bestimmungen, was zu tun und zu lassen sei, und schlossen (5) mit der Ausrufung von Segen und Fluch für die Achtung oder Missachtung des Vertrages und (6) der Anrufung göttlicher Zeugen sowie (7) mit einer Verordnung zur Aufbewahrung der Urkunden in den Tempeln der Vasallen und ihrer regelmäßigen öffentlichen Verlesung.

1955 wurde in Kalchu im heutigen Irak ein solcher Vasallenvertrag von König Asarhaddon entdeckt, den die Fürsten Mediens 672 v. Chr. unterzeichnen mussten. Zwei Jahre zuvor hatte Asarhaddon König Manasse von Juda gezwungen, ihm einen Teil seiner Bevölkerung als Bausklaven auszuliefern, damit sie ihm Lehmziegel zum Bau seiner Vorrathshäuser für seine Waffen und seine Beute streichen, und wir müssen davon ausgehen, dass Manasse 672 v. Chr. ebenfalls genötigt wurde, einen Vasallenvertrag zu unterzeichnen, in dem er sich verpflichten musste, den König von Assur allein zu „lieben“ und ihm allein zu dienen.

Diese Texte blieben in Jerusalem nicht ohne Antwort. Einen Aufstand zu unternehmen wie das Nordreich wäre sinnlos gewesen und hätte den Untergang auch des Südreiches bedeutet. Aber man ließ sich das Denken nicht nehmen. Wenigstens denken konnte man noch – und schreiben: Widerstandsliteratur.

So entstand nach dem Vorbild der Sargonlegende die in Ex 2 überlieferte Legende, Mose sei ebenfalls von seiner Mutter in einem Binsenkörbchen ausgesetzt und zwar von keiner

Göttin, aber von der Tochter des Pharao gefunden worden und zum Führer seines Volkes aufgestiegen, der jenen Sklaventreiber, der sein Volk als Bausklaven genötigt hatte, Lehmziegel zum Bau von Vorrathshäusern zu streichen, erschlug.

Ebenso erfuhr der Bundesvertrag Asarhaddons eine brillante Antwort, und zwar im Buch Deuteronomium, das sowohl im Ganzen als auch in einzelnen Kapiteln die Gliederung der Bundesverträge aufgreift und in der abschließenden Ausrufung von Segen und Fluch in Kapitel 28 sogar wörtlich auf den Vasallenvertrag von 672 v. Chr. rekurriert, um diesem einen Gegenentwurf entgegenzustellen und zu sagen: Wir haben schon einen Bundesvertrag, und zwar mit jenem HERRN, der uns vor Zeiten aus der Sklaverei in die Freiheit geführt hat; ihn allein werden wir „lieben“ und ihm allein werden wir dienen.

Folglich müssen wir auch das Buch Deuteronomium als Widerstandsliteratur gebildeter Kreise in Jerusalem interpretieren, in dem einmal durchdacht und ausformuliert werden sollte, was es heißen müsste, nicht nach den Befehlen des Königs von Assur zu handeln, sondern das zu tun, was dem Willen jenes Gottes entspricht, der Israel in die Freiheit geführt hatte.

Dann ist die Moseerzählung keine Legende aus grauer Vorzeit und das Buch Deuteronomium keine Erinnerung an einen Bund, den YHWH vor Jahrhunderten mit seinem Volk am Sinai geschlossen hätte, sondern beide sind fiktionale Literatur, und die Rede vom „Bund“ Gottes mit seinem Volk erscheint in einem neuen Licht: als eine äußerst kreative theologische Antwort auf eine existentielle politische Krise, so dass wir zuspitzend formulieren können: Ohne die neuassyrische Krise gäbe es keine Monolatrie, keinen Mose im Binsenkörbchen, keinen „Bund“ zwischen YHWH und seinem Volk und keine „Liebe“ zwischen YHWH und jenen, die ihm folgen.

Ohne die neuassyrische Krise gäbe es keine Monolatrie, keinen Mose im Binsenkörbchen, keinen „Bund“ zwischen YHWH und seinem Volk und keine „Liebe“ zwischen YHWH und jenen, die ihm folgen.

Es gibt nur einen

Um 640 v. Chr. begann das assyrische Reich, langsam zu kollabieren. 612 v. Chr. eroberten und zerstörten babylonische und medische Truppen gemeinsam Ninive, seine letzte Hauptstadt. Jerusalem atmete auf, und die Freude war groß – aber sie kam zu früh, denn die Babylonier blieben nicht in Ninive stehen. Vielmehr stieß der junge König Nebukadnezar II. 605 v. Chr. in die nördliche Levante und 604 v. Chr. die südliche Levante vor.

Jeremia warnte in Jerusalem vor einem Aufstand gegen die neue Großmacht, doch seine Appelle verhallten. Jerusalem wagte den Aufstand und wurde 597 v. Chr. erobert. Zwar wurde die Stadt noch nicht zerstört, aber ihre Oberschicht nach Babylonien deportiert.

Von dort aus warnte einer der Deportierten, Ezechiel, Jerusalem vor einem zweiten Aufstand. Er erzählt in Ez 8–11 von seiner ersten Tempelvision, er sei in Babylon eines



Foto: Osama Shukir Muhammed Amin FRCP(Glasg) / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

König Sargon II. legte mit der Sargonlegende den Grundstein für die Legende in Ex 2, nach der Mose in einem Binsenkörbchen von der Tochter des Pharao aus dem Nil gerettet worden ist.



Foto: Paul Hudson from UK / Wikimedia Commons, CC BY 2.0

Seinen Sieg über Babylonien verewigt der persische König Kyros auf einem Keilschriftzylinder. Dieser wurde 1879 gefunden und ist heute im British Museum in London ausgestellt.

Nachts am Schopf gepackt und nach Jerusalem getragen und dort genötigt worden, die Frevel seines Volkes zu sehen und zu schauen, wie YHWH seinen Tempel verlässt und auf dem Ölberg im Osten Aufstellung nimmt, um seine Stadt dem Untergang preiszugeben.

Das von Ezechiel angesagte Unheil traf ein: Jerusalem unternahm einen zweiten Aufstand, und Nebukadnezzar nahm die Stadt 587 v. Chr. zum zweiten Mal ein, kannte nun aber keine Verschonung mehr, sondern zerstörte sie und deportierte zum zweiten Mal die führende Schicht nach Babylon.

Und Ezechiel? Er hätte mit seinen Unheilsworten fortfahren können, wiederholte sie aber nicht und äußerte auch keine Häme. Stattdessen zog er aus der Katastrophe die Konsequenzen, vollzog am tiefsten Punkt der Geschichte die Wende, mutierte vom Unheilsprediger zum Heilsprediger und erzählte in Ez 40–47 von einer zweiten Tempelvision: Er sei 574 v. Chr. erneut nach Jerusalem gebracht worden, das damals nur noch ein Schutthaufen war, und habe dort eine neue, ideale quadratische Stadt geschaut und gesehen, wie die Herrlichkeit YHWHs von Osten nach Westen in einen neuen Tempel zurückkehrte, um in ihm Wohnung zu nehmen.

Kein Reich währt ewig, und so waren auch Babylons Tage gezählt, denn am südöstlichen Horizont stieg im persischen Reich König Kyros II. auf und eroberte im Sturm nicht nur das medische Reich, sondern auch das lydische Reich bis zur Ägäis. König Nabonid von Babylon verschlief die Situation, während sein Volk schon auf Kyros setzte und hoffte, dass er in Babylon einziehen und Nabonid vom Thron stoßen werde. Schließlich lief ein Teil der babylonischen Truppen zu Kyros über, die Bevölkerung der Stadt öffnete ihm im Herbst 539 v. Chr. die Tore und hieß ihn als Befreier willkommen. Kyros führte seinen fulminanten Sieg auf einem Keilschriftzylinder, der 1879 in Babylon gefunden wurde, auf seine göttliche Berufung durch Marduk, den Stadtgott von Babylon, zurück. Dieser habe das Elend seines Volkes in Babylon gesehen, nach einem Erlöser gesucht, ihn in Persien gefunden und nach Babylon geführt, um ihm die Herrschaft zu übertragen.

Wer war dieser Gott Marduk? Im mesopotamischen Pantheon hatte er lange nur eine untergeordnete Rolle gespielt, doch als Babylon zur Weltmacht aufstieg, gelang auch ihm ein erstaunlicher Aufstieg. Das babylonische Schöpfungsepos *Enuma elisch* erzählt, die Welt sei vor Zeiten fast im Chaos versunken, doch Marduk habe sie gerettet. Darum kürten ihn die Göttinnen und Götter schließlich zu ihrem

König und sprachen: „Auch wenn die Menschen uneins sind, was (die Benennung der) Götter angeht, bei welchem Namen auch immer wir (= die Göttinnen und Götter) ihn (= Marduk) nennen, für uns sei nur er unser Gott!“ Anschließend übertrugen sie auf ihn in einer langen Litanei die Namen der 50 wichtigsten Göttinnen und Götter, womit diese nur noch als unterschiedliche Erscheinungsformen Marduks betrachtet wurden.

Und eine weitere Litanei, die zum Abschluss des babylonischen Neujahrsfestes gebetet wurde, rief ebenfalls alle Göttinnen und Götter Babyloniens an, betrachtete sie ebenfalls nur noch als unterschiedliche Gesichter Marduks und mündete in die rhetorische Frage: „Gibt es überhaupt einen Herrn außer ihm?“

Damit näherte sich die Gottesverehrung in Babylon dem Monotheismus – eine theologische Herausforderung für die jüdischen Deportierten, die ihren Gott YHWH verehrten: Sollte YHWH ebenfalls nur eine der vielen Masken des babylonischen Gottes Marduk sein?

Einer der bedeutendsten theologischen Köpfe unter den jüdischen Deportierten war ein anonym Prophet, dessen Sprüche in Jes 40–55 überliefert sind, weshalb er in der exegetischen Forschung seit 1892 als „Deuterojesaja“ bezeichnet wird.

Er leistete in dieser Krise eine der wichtigsten theologischen Transformationen, denn er ließ in Jes 44,24–45,7 verkünden, dass (nicht Marduk, sondern) YHWH den persischen König Kyros zum Messias berufen habe, eine Antwort auf die Herrschaftspropaganda des Kyros-Zylinders, dessen Formulierungen teilweise wörtlich aufgenommen und umgedreht wurden, und vollzog in diesem Kontext erstmals den Schritt, YHWH zum einzigen Gott schlechthin zu erklären, den revolutionären Übergang vom Polytheismus

Neue Online-Veranstaltungsreihe



Schon jetzt möchten wir Ihnen die Online-Veranstaltungsreihe im Januar 2027 mit Prof. Dr. Klaus Bieberstein empfehlen zum Thema **Nicht vom Himmel gefallen. Wie das Alte Testament entstand.**

Foto: privat



Die Texte der Bibel sind nicht zeitlos, sondern in Auseinandersetzung mit Problemen ihrer Zeit entstanden und geben, in der Reihenfolge ihrer Entstehung gelesen, ein Ringen um eine angemessene Rede von Gott zu erkennen, was in unterschiedlichen Gottes- und Geschichtsbildern seinen Ausdruck fand. Vier Vorträge gehen dieser Denkgeschichte nach. ■

Termine:

11./18./25. Januar und 1. Februar · 19 bis 21 Uhr

Veranstaltungsort: nur online via Zoom – [jetzt anmelden](#)



Der Kunsthistoriker und kuratorische Leiter des Lechner Museums, Dominik Bais, führte durch die mit „Transformation“ betitelte Ausstellung von Alf Lechner hier in der Akademie und zeigte, wie sich der Künstler zeitlebens mit dem Thema Veränderbarkeit auseinandersetzte.

zum Monotheismus, dessen Geburt sich somit überraschend präzise auf den Herbst 539 v. Chr. datieren lässt.

So erweist sich die Krise dieses Jahres als Sprungbrett für einen der größten religionsgeschichtlichen Schritte der Menschheit, doch war die Geschichte damit noch nicht zu Ende, denn Deuterjesaja war zwar theologisch innovativ, hatte seine theologischen Innovationen aber nicht immer in allen Konsequenzen durchgedacht.

Dafür haben andere Autorinnen und Autoren mit Deuterjesaja über Deuterjesaja hinaus weitergedacht, zum Beispiel die Autorinnen und Autoren der sogenannten „Priesterschrift“, die unmittelbar nach Deuterjesaja, aber noch vor 520 v. Chr. geschrieben wurde und bei ihrer Wiederentdeckung im 19. Jh. völlig zu Unrecht Priestern zugeschrieben wurde.

Diese bezeichnet Gott in der Urgeschichte, die sich auf die Ahnen der ganzen Menschheit bezieht, als „Elohim“ – als „Gott“ ohne Namen, in den Erzelternerzählungen hingegen, die sich nicht nur auf die Ahnen Israels, sondern auch auf die arabischen Völker beziehen, als „El Schadday“, was die Einheitsübersetzung provisorisch als „Gott der Allmächtige“ wiedergibt, und nur in der Moseerzählung, die sich allein auf Israels Ahnen bezieht, offenbart er am brennenden Dornbusch seinen Namen „YHWH“, was erklärt, warum nur Israel die eine einzige Gottheit, die die Welt erschaffen hat, als „YHWH“ anzurufen pflegt und zugleich offen lässt, unter welchen Namen sie sich anderen Völkern – vielleicht als Marduk oder als Ishtar, als Zeus oder als Venus – offenbart haben könnte.

Eine Gottheit für alle

Seit 333 v. Chr. eroberte Alexander der Große den Vorderen Orient, und sein Kriegszug sowie die Diadochenkämpfe nach seinem Tod vermittelten den betroffenen Völkern den Eindruck, das Ende der Welt sei gekommen – oder zumindest das Ende jener Welt, wie sie sie kannten.

Woran sollten sie sich in dieser Krise halten? Woran sich orientieren? An den Unheilsansagen der frühen Propheten wie Amos, Hosea, Micha, Jesaja, Jeremia und den frühen Worten Ezechiels? Oder an den Heilsansagen der späten Verkündigung Ezechiels, Deuterjesajas, Haggais oder Sacharjas?

Dabei musste man sich – zumindest nach Meinung gewisser Redaktoren – nicht zwischen beiden Optionen entscheiden. Vielmehr hielten sie an beiden fest. Schließlich war das gegenwärtige Unheil nicht zu bestreiten. Andererseits gaben sie ihre Hoffnung auf Heil nicht auf, sondern verbanden die Unheilsansagen des historischen Jesaja mit den Heilsansagen Deuterjesajas zu einem Doppelwerk, um in ihm den Weg vom gegenwärtigen Unheil zum ausstehenden Heil in Worte zu fassen.

Allerdings stellte sich dabei die Frage, wem das erwartete Heil zukommen werde. Während die erste Redaktion dieses Doppelwerkes die Grenze zwischen Heil und Unheil zwischen Israel und den anderen Völkern ansetzte, kalkulierte die zweite Redaktion ein, dass es auch in Israel Gerechte und Frevler gebe und das Gericht auch innerhalb Israels zwischen Gerechten und Frevlern zu scheiden habe, was die dritte und letzte Redaktion schließen ließ, dass dasselbe auch für die Völker gelte, weshalb die Zugehörigkeit zu Israel nicht mehr als heilsrelevant gelten könne, sondern allein das Verhalten der Einzelnen zähle.

Ein sehr später Zusatz zum Buch Jesaja bringt diese Transformation des Gottesdenkens auf den Punkt und lässt Gott in Kapitel 19,25 sagen: „Gesegnet ist mein Volk, Ägypten, und das Werk meiner Hände, Assur, und mein Erbbesitz, Israel!“ Und der ähnlich späte redaktionelle Abschluss des Buches Amos formuliert in Kapitel 9,7: „Seid ihr für mich denn mehr als die Kuschiter (= Sudan), ihr Israeliten? – Spruch des HERRN – Wohl habe ich Israel aus Ägypten heraufgeführt, aber ebenso die Philister aus Kaftor (= Kreta) / und die Aramäer aus Kir (= am mittleren Euphrat)“, womit auch das letzte Alleinstellungsmerkmal Israels aufgegeben ist.

Darum lässt sich wiederum etwas zuspitzend formulieren: Ohne die frühhellenistische Krise gäbe es kein Jüngstes Gericht, nur ein einziges Gottesvolk und keine Chance für alle Menschen zum Heil.

Was bleibt

Offenkundig ist das biblische Gottesdenken nicht zeitlos, sondern in Auseinandersetzung mit Krisen entstanden. Zwar pflegten sich Religionen mit dem Nimbus des Ewiggültigen zu umgeben, doch hält dieses Selbstbild der historischen Analyse nicht stand. Aber es basiert nicht auf Betrug, sondern erklärt sich aus der Funktion mythisch-religiöser Symbolsysteme, das festzuhalten, was einer Symbolgemeinschaft als unbedingt gültig gelten soll.

Zwar kann das Erkennen der ausgeblendeten Metamorphosen zur historischen Relativierung des Unbedingten führen, doch unterscheidet sich reifes religiöses Denken nach Ernst Cassirer vom rein mythischen Denken dadurch, dass es sich selbst durchschaut und über sich selbst zu reflektieren versteht. Dann kann es auch realisieren, dass Krisen das Potential zu fruchtbaren weichenstellenden Transformationen religiöser Symbolsysteme in sich tragen, auf die wir uns gelassen einlassen können. ■

Handlungsfähig werden

Transformationspotentiale neutestamentlicher Literatur
von Sabine Bieberstein

Der Beitrag von Klaus Bieberstein zeigt, wie viele ersttestamentliche Texte in Krisenzeiten oder in Auseinandersetzung mit Katastrophen entstanden sind und welche unterschiedlichen Wege gefunden wurden, um mit den Herausforderungen umzugehen und Zukunftsperspektiven zu entwickeln. Auch wenn es neben den Krisenzeiten – das soll keinesfalls verschwiegen werden – auch viele Zeiten der Blüte gab: Im Rückblick zeigt sich, wie gerade die schwierigen Zeiten theologisch produktiv wurden. Angesichts erlittener oder befürchteter Katastrophen, Krisen und Zumutungen erzählten die biblischen Autor:innen die eigenen Traditionen neu in die veränderten Kontexte hinein. Sie versuchten angesichts der Krise nicht, alte Gewissheiten unverändert wiederherzustellen, sondern wurden theologisch innovativ und entwickelten neue, tragfähige Konzepte, erzählten Gegengeschichten gegen Bedrohungen, übermächtige Propaganda und herrschende Diskurse, veränderten das eigene Selbstverständnis und entwarfen inmitten von Trümmern Zukünfte. Ähnliches lässt sich auch im Neuen Testament beobachten. Zunächst soll aber noch ein anderer Aspekt bedacht werden.

Schmerz – Trauer – Klage

Krieg, Gewalt, Zerstörung bis hin zum drohenden Abbruch der eigenen Geschichte finden in biblischen Texten ein Echo in Form von Verzweiflung, Trauer und Klagen. Eindrücklich bringen die individuellen und kollektiven Klagepsalmen solche schmerzvollen Aspekte menschlichen Lebens und der Geschichte ins Wort, und angesichts der Zerstörung Jerusalems durch die babylonischen Truppen 587 v. Chr. betrauert das Buch der Klagelieder das Schicksal der Stadt und ihrer Bewohner:innen. Neben Trauer und Klage finden sich in diesem Buch auch Anklagen gegenüber dem eigenen, kollektiven Versagen (z. B. Kgl 1,8) und sogar gegenüber Gott (Kgl 1,12.14; 2,20). Noch deutlicher wird die Anklage Gottes im Buch Ijob, dessen Protagonist angesichts des Zerbrechens seines Lebens und des Verlustes aller Verlässlichkeiten formuliert, die Erde sei in die Hand eines Frevlers gegeben (Ijob 9,24). Wenn es so ist, gibt es keinen Orientierungsrahmen mehr, der Tun-Ergehen-Zusammenhang geht nicht auf, die Welt ist nicht lesbar. Dann kann man nicht sinnvoll handeln und nicht sinnvoll leben.

Trauer, Klage, Anklage oder auch das Gefühl ohnmächtigen Ausgeliefertseins finden ein erschütterndes Echo in den Texten. Das gilt es wahrzunehmen, auszuhalten und zu würdigen. Die Notwendigkeit von Trauer und Klage und die Kraft, die daraus erwachsen kann, soll im Folgenden anhand neutestamentlicher Spuren weiterverfolgt werden.

Die Krise des Karfreitags

Dramatischer als der Tod Jesu am Karfreitag ist Disruption kaum vorstellbar. Die Evangelien, als erstes das Markusevangelium, zeigen in dieser Situation Frauen, die dableiben und standhalten, die nicht ausweichen



Foto: KU Eichstätt-Ingolstadt

Prof. Dr. Sabine Bieberstein, Professorin i.R. für Exegese des Neuen Testaments und Biblische Didaktik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt

oder fliehen, sondern sich dem Tod, der Zerstörung und dem Schmerz aussetzen (Mk 15,40f.). Die Erzählung zeigt im Folgenden die Frauen, wie sie Schritt für Schritt mitgehen: vom Kreuz zum Ort des Begräbnisses (Mk 15,47) und nach einer Ruhepause erneut zum Grab (Mk 16,1–8).

Diese Frauen lassen sich als Traumatisierte wahrnehmen. Zwar thematisiert die Erzählung weder ihren Schock noch ihren Schmerz noch ihre Trauer noch irgendwelche anderen Gefühle; doch zeigt sie die Frauen, die das Furchtbare mitansehen, verletzlich in ihrer Treue zu ihrem Freund und Lehrer – und verletzt angesichts der Brutalität des Geschehens.

Die Posttraumata- und Resilienzforschung zeigt, wie wichtig es ist, dass Menschen die Realität nicht verdrängen und sich etwas vormachen, sondern sie ehrlich wahrnehmen, anerkennen und annehmen. Aus der aktiven Auseinandersetzung mit Verletzungen und Traumata können Heilungs-, Reifungs- und Stärkungsprozesse entstehen. Gegenüber dem immer noch verbreiteten Ideal

Krieg, Gewalt, Zerstörung finden in biblischen Texten ein Echo in Form von Verzweiflung, Trauer und Klagen. Eindrücklich bringen die individuellen und kollektiven Klagepsalmen solche schmerzvollen Aspekte menschlichen Lebens und der Geschichte ins Wort.

der Unverletzlichkeit und dem Verdrängen von Leid und Tod ist dies ein deutlicher Gegenakzent.

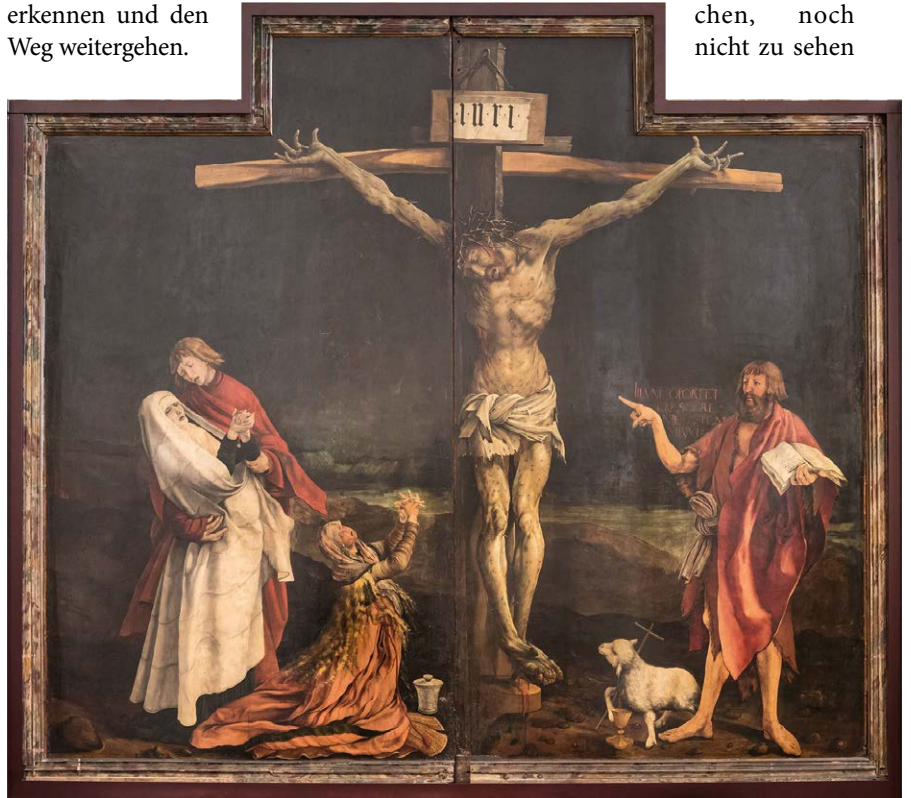
Auch die Frauen in der Erzählung des Markusevangeliums bleiben angesichts des furchtbaren Geschehens anwesend. Indem sie den grausamen Tod ihres Freundes und die Bestattung beobachten, nehmen sie die brutale Realität dieses Todes ernst. Sie tun das, was ihnen angesichts dieses Todes möglich ist, auch und gerade dann, wenn sie sich früh am Morgen aufmachen, um ihrem Freund eine letzte Ehre zu erweisen und ihn zu salben. Mit diesen berührenden Zeichen der Treue und Zuneigung inmitten der Gewalt gewinnen sie ihre Handlungsfähigkeit zurück – auch dies eine wichtige Ressource für Resilienz.

Die Erzählung nimmt eine überraschende Wendung, wenn die Frauen vom Gottesboten im Grab hören, dass Jesus auferweckt worden sei. Sie würden ihn in Galiläa sehen, das sollten sie den anderen sagen (Mk 16,6f.). Hierin leuchtet eine weitere Ressource für Resilienz auf: Hoffnung. Allerdings scheint dies vor allem eine Botschaft an die Lesenden zu sein; denn die Frauen, „außer sich“ von der Begegnung mit dem Göttlichen – der Text nennt es *ekstasis* –, verkünden die Hoffnungsbotschaft nicht, sondern schweigen. Offenbar gibt es noch keine Worte für das Unsagbare. Der Wandel von der Trauer hin zum Neuen, zur Hoffnung, zur Zukunft, braucht Zeit. Und auch bis Worte für das Neue gefunden werden, braucht es Zeit.

Durch diesen offenen Schluss kommen die Lesenden und Hörenden ins Spiel: Wenn die Frauen nichts sagen, ist es an ihnen, den Lesenden und Hörenden, die Botschaft weiterzutragen. Die

Hoffnung, die für die Frauen noch zu groß ist, kann ihnen den Weg weisen. Wer hofft, fühlt sich Herausforderungen und Umbrüchen nicht ohnmächtig ausgeliefert, sondern kann Handlungsperspektiven erkennen und den Weg weitergehen.

lebendige Seelsorge 73, 2022, 389), die es auszuhalten gilt. Genau hier aber liegt nach Kirschner der Ursprung des christlichen Glaubens, zutiefst verbunden mit einer Hoffnung, die, mit Paulus gesprochen, noch nicht zu sehen



Aus Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft wurde die Botschaft vom Gekreuzigten und von Gott Auferwekten. Die Gottesherrschaft blieb Teil der Botschaft; doch wurde sie mit dem Tod Jesu zusammengedacht. Das Bild zeigt den Gekreuzigten im Isenheimer Altar, eine besonders beeindruckende Darstellung (Matthias Grünewald, 1512/1516).

Die Zwischenzeit des Karsamstags

Mit Transformationsprozessen ist also grundlegend auch Trauer über das, was nicht mehr ist, verbunden. Denn zur Trauer gehört es, die schmerzhafteste, schwierige, herausfordernde Realität anzuerkennen, anzunehmen und auch das Scheitern ernst zu nehmen. So kann mit dem Sozialethiker Martin Schneider vom Trauern sogar als „transformativer Krisenbewältigung“ gesprochen werden.

Die Evangelientexte lassen zwischen der Katastrophe des Karfreitags und der Auferweckungsbotschaft am Ostermorgen einen Zwischenraum: den Karsamstag. Er ist gewissermaßen eine Leerstelle nach dem Scheitern der Hoffnungen, Vorstellungen und Erwartungen, nach Martin Kirschner „eine Erfahrung der Leere, des Entzugs, des Vermissens“ (Kirschner: *Le-*

ist (Röm 8,24–26). So kann aus dieser Erfahrung des Nullpunkts heraus der Wandel entstehen, für den sodann die anschließenden Ostererzählungen tastend eine Spur suchen: „Im Umgang mit dieser Leerstelle, in den Wendungen der Maria von Magdala auf der Suche nach dem Geliebten, im Wettlauf des Lieblingsjüngers und des Petrus zum Grab, im Zweifeln des Thomas, der an Auferstehung nur glauben kann, wenn er die Wunden des Auferstandenen spürt, die ihn als den Gekreuzigten ausweisen, vollzieht sich in den Narrativen der Schrift eine Auseinandersetzung mit dem Nullpunkt, die ihn zu einem neuen Anfang werden lassen.“ (Kirschner: *Lebendige Seelsorge* 73, 2022, 390f.)

Der Schluss des Markusevangeliums zeigt die Frauen, wie sie nach dem Schock wieder handlungsfähig werden und erste Schritte gehen. Doch die Erzählung endet offen. Wie

Mit Transformationsprozessen ist also grundlegend auch Trauer über das, was nicht mehr ist, verbunden. Denn zur Trauer gehört es, die schmerzhafteste, schwierige, herausfordernde Realität anzuerkennen, anzunehmen und auch das Scheitern ernst zu nehmen.

daraus ein Neuanfang und eine tragfähige Perspektive für das Leben entstehen können, bleibt der Verantwortung der Lesenden überlassen, die ihren Weg in ihr eigenes Galiläa selbst gehen müssen.

Menschen übernehmen Verantwortung

Nicht allein literarisch betrachtet, sondern auch historisch gesehen bildete der Karfreitag nicht den Endpunkt. Denn es gab Menschen, die die Botschaft weitertrugen: in neuer, veränderter Form, in einer Weise, dass der Tod Jesu nicht als Falsifikation der Botschaft verstanden wurde, sondern eine zentrale Bedeutung erhielt. Das bedeutet eine grundlegende Transformation der Botschaft selbst: Aus Jesu Botschaft von der anbrechenden Gottesherrschaft, der *basileia tou theou*, wurde die Botschaft vom Gekreuzigten und von Gott Auferweckten. Die Gottesherrschaft blieb zwar weiterhin Teil der Botschaft; doch ist es gelungen, sie mit dem Tod Jesu zusammenzudenken. Die Ostererscheinungen konnten als Beginn der von Jesus verheißenen endzeitlichen Wende interpretiert werden – eine theologisch innovative und weichenstellende Leistung!

Diese Botschaft verbreitete sich mit ungeheurer Geschwindigkeit um den gesamten Mittelmeerraum und bald auch darüber hinaus. Entscheidend dafür waren Menschen, die Verantwortung übernahmen. Dies scheint mir ein Charakteristikum der Jesusbewegung zu sein: Die Menschen, die Jesus gefolgt waren und sein Leben geteilt hatten, wussten sich von Jesus selbst mit Vollmacht ausgestattet und zur Verantwortungsübernahme befähigt. Denn Jesus verstand seine Sendung und seinen Auftrag nicht exklusiv, sondern teilte sie mit den Nachfolger:innen und ließ sie an seiner Vollmacht und seinem Charisma partizipieren. Diese „Charismateilhaber“ (Gerd Theißen) ist besonders deutlich in den Aussendungsreden zu greifen (vgl. Mk 3,13–19; Mt 10,1–15; Lk 9,1–6; 10,1–12; Lk 10,1–12). Auch band Jesus die von ihm verkün-

dete Gottesherrschaft nicht exklusiv an seine Person, sondern verankerte sie in verschiedenen Kollektiven, die als Träger und Repräsentantinnen der Königsherrschaft Gottes angesprochen werden: die Armen (Mt 5,3), Kinder (Mk 10,14), Jünger:innen (Lk 12,32; Mk 4,12; Lk 17,20f) oder auch das Volk (Mt 8,11). Jesus ging so weit, dass er sogar Messiaserwartungen, die an ihn herangetragen wurden, auf die gesamte Gruppe der Jünger:innen übertrug – ein Phänomen, das von Gerd Theißen als Gruppenmessianismus bezeichnet wurde (vgl. Mt 19,28// Lk 22,28, vgl. PsSal 17,26).

Diese Befähigung vieler ist m. E. ein wesentlicher Grund dafür, dass die Jesusgruppe in der Lage war, den Tod Jesu zu überstehen und tragfähige Zukunftsperspektiven zu entwickeln. Die messianische Aufgabe, die von Jesus in die Hände der Gruppe gelegt worden war, konnte von dieser Gruppe weitergetragen werden: eine wesentliche Voraussetzung für das Entstehen von „Kirche“.



Es ist vor allem Maria aus Magdala, hier dargestellt auf einem Gemälde in der Maria-Magdalena-Kirche in Jerusalem, die das Unvorstellbare erfährt und verkündet: Dass der Gekreuzigte nicht im Tod geblieben ist, sondern von Gott auferweckt wurde.

Es sind die Jüngerinnen und allen voran Maria aus Magdala, die gegen den Abbruch der Geschichte nicht nur den Faden der Kontinuität weiterspinnen, sondern darüber hinaus das Unerwartete und Unvorstellbare erfahren und verkünden.

Ja, auch und gerade Frauen!

Dass zu diesen eigenverantwortlich handelnden Menschen auch Frauen gehörten, wurde bereits deutlich. Gerade in der brüchigen Übergangszeit zwischen Karfreitag und Ostern zeigen alle Evangelien Frauen, die in der genannten Weise Verantwortung übernehmen. Es sind die Jüngerinnen und allen voran Maria aus Magdala, die gegen den Abbruch der Geschichte nicht nur den Faden der Kontinuität weiterspinnen, sondern darüber hinaus das Unerwartete und Unvorstellbare erfahren und verkünden: Dass der Gekreuzigte nicht im Tod geblieben ist, sondern von Gott auferweckt wurde. Ein grundlegender Wandel ist kaum vorstellbar.

Gegengeschichten gegen die Gewalt des Imperiums

Diese umwerfende Botschaft von der Auferweckung des Gekreuzigten galt es in einem Kontext zu erzählen, in dem diejenigen, die den Auferweckten ans Kreuz gebracht hatten – die römische Besatzungsmacht unter Pontius Pilatus – nicht nur nach wie vor an der Macht waren, sondern in den Jahren 66–70 (73) einen bewaffneten jüdischen Aufstand in Galiläa, Samaria und Judäa blutig niedergeschlagen, Jerusalem und den Tempel zerstört und ein Massaker an der Bevölkerung verübt hatte. Was konnte nach einer solchen Katastrophe ein Evangelium sein? Und wer der Sohn Gottes?

Das Markusevangelium erzählt seine Jesusgeschichte wahrscheinlich kurz nach dem Jahr 70 in Rom,

Foto: someone10x / Wikimedia Commons, CC BY 2.0

der Hauptstadt des Imperium Romanum. Dem Werk ist zu entnehmen, dass die Gemeinde vom Sieg der römischen Truppen unter dem Feldherrn und späteren Kaiser Vespasian und seinem Sohn Titus über den jüdischen Aufstand gehört haben musste. Auch der Triumphzug des Titus durch Rom mit zahllosen jüdischen Gefangenen und Beutestücken aus dem Jerusalemer Tempel musste den Angehörigen der markinischen Gemeinde noch schmerzvoll vor Augen stehen. Aber anders als es in römischer Propaganda zu hören war, wird im Markusevangelium nicht dieser militärische Sieg römischer Truppen „Evangelium“ genannt, sondern die Botschaft von jenem Jesus aus Nazaret, der von römischen Soldaten unter Pontius Pilatus als Aufständischer am Kreuz hingerichtet worden war: „Anfang des Evangeliums von Jesus, dem Christus, Sohn Gottes ...“ (Mk 1,1). Und „Sohn (eines) Gottes“ ist nicht der römische Kaiser, wie dies seit Augustus mit dem Titel *Divi Filius* von den Kaisern beansprucht worden war, sondern (ausgerechnet) der (von der römischen Besatzungsmacht) Gekreuzigte und von Gott Auferweckte. Und sicher nicht zufällig ruft nach Darstellung des Markusevangeliums ausgerechnet ein römischer Hauptmann angesichts des Todes Jesu aus: „Wahrlich, dieser war Gottes Sohn!“ (Mk 15,39)

Das Markusevangelium erzählt seine Jesusgeschichte in intensiver Auseinandersetzung mit dem Aufstieg Vespasians zum Kaiser, bei den Heilungserzählungen ebenso wie beim Weg Jesu von

Caesarea Philippi nach Jerusalem, bei den Passionserzählungen ebenso wie bei der Auffindung des leeren Grabes. Die Jesusgeschichte wird also mit entsprechenden Akzentsetzungen in die eigene Zeit hinein neu erzählt. Dabei geht es nicht um Verdrängung, „alternative Fakten“ oder ähnliches. Vielmehr geht es darum, angesichts übermächtiger Gewalt daran festzuhalten, dass es andere Logiken als die Logik von militärischer Macht, Krieg und Zerstörung gibt. Als ein Gegenentwurf zu alldem wird die Jesusgeschichte so erzählt, dass Werte der neuen Welt Gottes (*basileia tou theou*) im Zentrum stehen.

Denkt neu!

In dieser Botschaft von der anbrechenden Königsherrschaft Gottes ist wohl der tiefste Grund dafür zu sehen, dass die beobachteten Transformationen in dieser Weise bewerkstelligt und Zukünfte entworfen werden konnten, auch und gerade angesichts erfahrener Gewalt. Denn in dieser Botschaft von der neuen Welt Gottes liegt ein enormes transformatives Potential: Die historische Jesusforschung zeigt, dass Jesus überzeugt war, dass der entscheidende Kampf zwischen Gott und den widergöttlichen Mächten bereits stattgefunden habe und zugunsten Gottes entschieden sei. Nun war die Gottesherrschaft dabei, sich überall auszubreiten und sich durchzusetzen – und Jesus machte das in seiner Botschaft und seiner Praxis plausibel, erfahrbar und spürbar: Indem er Menschen heilte und Dämonen in die

Flucht schlug, indem er Menschen um sich sammelte und Feste feierte, indem er Sünden vergab und Perspektiven ermöglichte. Damit nahm er die erwartete gute Zukunft bereits in die Gegenwart hinein und zeigte, dass und wie sich hier und jetzt schon etwas verändern konnte – und tatsächlich lebensveränderte.

Zum Weiterlesen

Bibel und Kirche 80 (1/2025): *Texte über das Unsagbare. Bibel als Traumaliteratur lesen.*

Lebendige Seelsorge 73 (6/2022): *Kirche am Nullpunkt.*

Lear, Jonathan, *Radikale Hoffnung. Ethik im Angesicht kultureller Zerstörung*, Frankfurt a. M. 2020.

Schneider, Martin, *Die Anerkennung der Realität. Die Rolle des Wirklichkeitssinns für eine transformative Resilienz*, in: Fritz, Alexis / Karl, Katharina (Hg.), *Persönlichkeitsbildung interdisziplinär. Die Bedeutung von Anerkennung und das Spannungsverhältnis zur Professionalität* (Transformation transdisziplinär. Schriften des KU Zentrums Religion, Kirche, Gesellschaft im Wandel 3), Baden-Baden 2023, 133–154.

Denn wenn diese neue Zeit angebrochen ist, muss nichts bleiben, wie es ist. Neu denken, die Welt in einem neuen Licht sehen, vertrauen, neu und anders handeln – nichts anderes meinen die Worte Jesu zu Beginn des Markusevangeliums: „Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15) Die neue Welt Gottes gibt neue Maßstäbe für das Denken ebenso wie für das Handeln vor. Was bislang im Zentrum stand, muss dort nicht bleiben, was oder wer am Rand stand, wird plötzlich wichtig. Scheinbar unumstößliche Sachzwänge verlieren ihre Gültigkeit. Und die Evangelien behaupten: Es ist möglich! Jesu Taten, seine Gleichnisse, seine Ethik zeigen, wie es geht.

Transformationspotential liegt also in der Botschaft selbst. Die Paulusbriefe zeigen, wie diese Dynamik aufgenommen und weitergesponnen wurde und die Gemeinden miteinander ein neues und gerechteres Miteinander ausprobierten (Gal 3,26–28).

In einer unheilen Gegenwart das Andere denken, modellhaft praktizieren und Zukünfte entwerfen zu können, darin liegt ein enormes Transformationspotential biblischer Literatur in Zeiten von Krisen – um durch Krisen hindurchzugehen und lebensvolle Perspektiven freizusetzen. ■



In kleineren Arbeitskreisen wurden einzelne Aspekte des Tagungsthemas vertieft und von den Teilnehmenden intensiv bearbeitet.

Gelungene Transformation?

Warum Widerstände mehr sind als Hindernisse

von Lena Schützle

Transformation ist längst kein Zukunftsprojekt mehr. Sie findet bereits statt – in Institutionen, politischen Debatten, Unternehmen, Bildungseinrichtungen und nicht zuletzt im alltäglichen Leben. Angesichts von Klimakrise, gesellschaftlicher Polarisierung, globalen Konflikten und technologischen Umbrüchen stellt sich nicht mehr die Frage, ob sich Gesellschaft verändert, sondern wie wir mit diesen zuweilen radikalen Veränderungen umgehen. Doch woran lässt sich eigentlich erkennen, ob Transformation gelingt? Und was sagen uns die Widerstände, Konflikte und Blockaden, die nahezu jeden Veränderungsprozess begleiten?

Mit diesen Fragen beschäftigte sich der Workshop *Gelungene Transformation. Zum Umgang mit Roadblocks und Widerständen*, den Prof. Dr. Barbara Schellhammer und Dr. Lena Schützle gestalteten. Ausgehend von Forschungsprojekten und philosophischen Reflexionen an der Hochschule für Philosophie München (HFPH) rückte der Workshop einen Aspekt in den Mittelpunkt, der in gesellschaftlichen Debatten häufig als Problem gilt: den Widerstand. Dabei wurde schnell deutlich, dass Widerstände nicht einfach das Gegenteil von Veränderung sind. Sie können Transformation verlangsamen, erschweren oder auch blockieren. Gleichzeitig machen sie sichtbar, was Menschen wichtig ist, welche Werte sie bedroht sehen und welche Bedürfnisse in Konflikten verhandelt werden. Gerade dort, wo Transformation auf Hindernisse trifft, wird oft besonders klar, worum es den Menschen im Kern geht.

Der Workshop steht in enger Verbindung zum Jahresthema *trotzHoffnung*, das viele unserer Projekte durchzieht.

Die *trotzHoffnung* bildete mehr als nur den thematischen Rahmen des Workshops. Es verweist auf ein Verständnis von Hoffnung, das sich nicht aus Sicherheit, Kontrolle oder positiven Zukunftsprognosen speist. Hoffnung entsteht hier nicht, weil alles gut wird, sondern obwohl vieles ungewiss bleibt.

Hoffnung trotz allem

Die *trotzHoffnung* bildete mehr als nur den thematischen Rahmen des Workshops. Es verweist auf ein Verständnis von Hoffnung, das sich nicht aus Sicherheit, Kontrolle oder positiven Zukunftsprognosen speist. Hoffnung entsteht hier nicht, weil alles gut wird, sondern obwohl vieles ungewiss bleibt. Hoffnung erscheint damit nicht als naiver Optimismus, son-

dern als Haltung, die die Brüchigkeit menschlicher Existenz ernst nimmt. Unsicherheit, Scheitern und Ambivalenz werden nicht verdrängt, sondern als Ausgangspunkt für neue Perspektiven verstanden. Transformation ist in diesem Sinne kein linearer Fortschritt, sondern ein Prozess voller Spannungen, Irritationen und offener Fragen.

Gerade in Zeiten multipler Krisen steht Hoffnung häufig unter Rechtfertigungsdruck. Klimawandel, Kriege, gesellschaftliche Polarisierung und demokratische Erosionsprozesse verstärken das Gefühl, dass die Herausforderungen wachsen, während die Handlungsspielräume schwinden. Von Hoffnung zu sprechen, wirkt dann schnell naiv oder wie eine Form von Realitätsverweigerung.

Das Konzept der *trotzHoffnung* schlägt eine andere Perspektive vor. Es nimmt Unsicherheit, Verletzlichkeit und Begrenztheit ernst, ohne sich davon lähmen zu lassen. Hoffnung wird nicht als Gegenpol zur Krise verstanden, sondern als Haltung, die gerade in ihr entsteht. Sie gründet nicht in der Gewissheit eines guten Ausgangs, sondern in der Bereitschaft, sich auf offene Prozesse einzulassen.

In diesem Sinne verweist *trotzHoffnung* auf eine Grundbedingung menschlichen Handelns. Menschen handeln stets unter Bedingungen begrenzten Wissens. Sie wissen nicht, wie sich Entwicklungen entfalten, welche Entscheidungen sich als richtig erweisen oder ob ihre Bemühungen Erfolg haben werden. Dennoch handeln sie, übernehmen Verantwortung und gestalten Zukunft. Hoffnung ist dabei weniger ein Gefühl als vielmehr eine Praxis des Sich-Aussetzens in eine offene Zukunft.

Transformationsprozesse machen diese Erfahrung sichtbar. Wer Veränderung initiiert oder begleitet, muss mit Widerständen, Rückschlägen und Ambivalenzen rechnen. Der Wunsch nach klaren Lösungen trifft auf die Komplexität gesellschaftlicher Wirklichkeit. Aus Sicht der *trotzHoffnung* sind diese Spannungen jedoch keine bloßen Zeichen des Scheiterns, sondern Bedingungen jeder tiefgreifenden Veränderung.

Auch die im Workshop thematisierten Widerstände und Roadblocks lassen sich so neu lesen. Widerstände verweisen



Dr. Lena Schützle, Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Intercultural Social Transformation an der Hochschule für Philosophie München

auf Verletzlichkeiten, bedrohte Werte oder Sorgen vor Verlust. Sie zeigen, dass Transformation nie nur technische Anpassung ist, sondern immer Menschen in ihrem Selbstverständnis betrifft. Hoffnung bedeutet dann nicht, Widerstände zu beseitigen, sondern ihnen zuzuhören und in ihnen Hinweise auf gelingende Veränderung zu erkennen.

trotzHoffnung beschreibt damit eine Haltung, die weder resigniert noch beschönigt. Sie anerkennt Brüchigkeit und hält zugleich an der Möglichkeit von Veränderung fest. Gerade weil die Zukunft offen bleibt, bleibt auch die Transformation möglich.

Wenn Forschung selbst zum Transformationsprozess wird

Der Workshop entspringt einem Forschungszusammenhang, der sich seit mehreren Jahren mit diesen Fragen auseinandersetzt. Am Lehrstuhl *Intercultural Social Transformation* der HFPH, geleitet von Prof. Dr. Barbara Schellhammer, arbeitet eine internationale, interdisziplinäre Forschungsgruppe zum Konzept transformativer Forschung. Gegründet wurde sie 2020 – in einer Zeit, in der die Corona-Pandemie sowohl die Verletzlichkeit gesellschaftlicher Strukturen als auch den Bedarf tiefgreifender Veränderungen deutlich machte. In der Arbeitsgruppe kommen Wissenschaftler:innen unterschiedlicher Disziplinen zusammen. Philosophinnen diskutieren mit Ethnologinnen, Sozialwissenschaftler:innen und Praktiker:innen aus verschiedenen gesellschaftlichen Feldern. Verbunden sind sie durch das Interesse an Transformationsprozessen und an der Rolle von Wissenschaft in ihnen. Dabei zeigt sich schnell eine grundlegende Spannung. Wissenschaft beschreibt gesellschaftliche Veränderungen, analysiert Ursachen und entwickelt Begriffe, um sie zu verstehen. Doch indem Forschung Transformation untersucht, verändert sie zugleich ihren eigenen Blick auf das Phänomen. Forschung

steht nicht außerhalb des Prozesses, sondern wird selbst Teil davon. Gerade die Philosophie steht hier vor einer besonderen Herausforderung: Soll sie Transformation lediglich beschreiben? Soll sie normative Orientierung geben? Oder soll sie selbst transformativ wirken? Hinter diesen Fragen stehen unterschiedliche Vor-

stellungen davon, was Wissenschaft leisten kann und soll. Andere Disziplinen setzen andere Akzente. In der Ethnologie etwa stellt sich die Frage, wer über wen forscht und welche Machtverhältnisse dabei wirksam werden. Wer gilt als Wissensproduzent:in und wer als beforschte Instanz? Welche Perspektiven werden sichtbar und welche systematisch übergangen? Solche Fragen verweisen auf koloniale Kontinuitäten und epistemische Ungleichheiten in der Wissensproduktion.

Transformation betrifft damit nicht nur Gesellschaft, sondern auch Forschung selbst. Die Auseinandersetzung mit Transformationsprozessen führt zwangsläufig zur Reflexion darüber, wie Wissen entsteht, wer daran beteiligt ist und welche Stimmen gehört werden.

Was Widerstände sichtbar machen

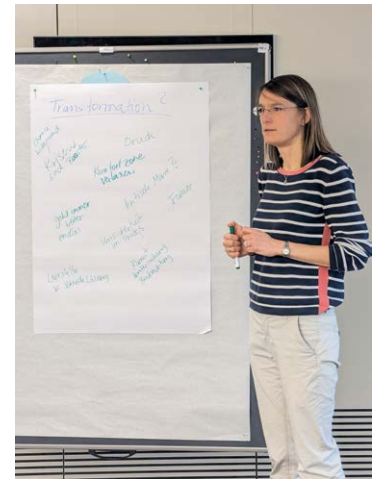
Vor diesem Hintergrund stellte der Workshop eine scheinbar einfache Frage: Was steht Transformation im Weg?

Im Alltag gelten Widerstände oft als Störung. Sie erscheinen als Hindernisse, die überwunden werden müssen. Doch die Teilnehmenden wurden eingeladen, diese Sicht kritisch zu hinterfragen. Was, wenn Widerstände nicht nur bremsen, sondern auf Wichtiges hinweisen?

Der methodische Zugang war von kritischer Phänomenologie geprägt. Statt zu fragen, was Widerstand ist, wurde gefragt, wie er *erscheint*. Diese Perspektive geht auf Edmund Husserl zurück, der den Fokus auf die Art richtete, wie Phänomene in der Erfahrung gegeben sind. In Kleingruppen erkundeten die Teilnehmenden eigene Erfahrungen mit Widerständen in Transformationsprozessen. Dabei blieb die Reflexion nicht abstrakt. Die Gruppen wurden gebeten,



Links: Dr. Lena Schützle und Prof. Dr. Barbara Schellhammer beschäftigten sich in ihrem Workshop mit dem Thema *Widerstand in Transformationsprozessen*. Rechts: Prof. Dr. Barbara Schellhammer ist Professorin für Intercultural Social Transformation und Leiterin des Zentrums für Globale Fragen der Hochschule für Philosophie in München.



Wissenschaft beschreibt gesellschaftliche Veränderungen, analysiert Ursachen und entwickelt Begriffe, um sie zu verstehen. Indem Forschung Transformation untersucht, verändert sie zugleich ihren eigenen Blick auf das Phänomen.

trotzHoffnung



Erfahren Sie mehr über das Jahresthema **trotzHoffnung** und lesen Sie spannende Beiträge zum Thema auf dem Blog des Zentrums für Globale Fragen
Kontrapunkte: <https://kontrapunkte.hypotheses.org/tag/trotzhoffnung>.

Eine zentrale Erfahrung des Workshops bestand darin, dass sich während des Sprechens über Transformation auch die Wahrnehmung von Transformation selbst veränderte. Widerstände erschienen nicht mehr nur als Hindernisse, sondern als Erkenntnisquellen.

Widerstand leiblich darzustellen – über Körperhaltungen, Bewegungen und räumliche Konstellationen.

Die Ergebnisse waren aufschlussreich. Widerstand erschien als Schwere, Druck, Blockade oder Festhalten. Gleichzeitig zeigte er sich als Schutz, Stabilisierung oder Ausdruck eines Bedürfnisses nach Orientierung. Was zunächst als reine Verhinderung erschien, erwies sich als vielschichtiges Phänomen. In der Diskussion wurde deutlich, wie sehr Wahrnehmungen von Widerstand durch Machtverhältnisse, Gewohnheiten und Erfahrungen geprägt sind. Ob etwas als legitim gilt, hängt stark von der eigenen Position ab. Wahrnehmung ist nie neutral, sondern immer sozial und historisch situiert.

Besonders relevant war die Frage nach den Bedürfnissen hinter Widerständen. Häufig verweisen sie auf Sicherheit, Anerkennung, Zugehörigkeit oder Gerechtigkeit. Sie markieren nicht nur Grenzen von Veränderung, sondern auch das, was Menschen bewahren wollen.

Transformation der Wahrnehmung

Eine zentrale Erfahrung des Workshops bestand darin, dass sich während des Sprechens über Transformation auch die Wahrnehmung von Transformation selbst veränderte. Widerstände erschienen nicht mehr nur als Hindernisse, sondern als Erkenntnisquellen. Diese Perspektive hat gesellschaftliche Relevanz. In politischen und organisationalen Prozessen werden Widerstände oft als Probleme behandelt, die effizient beseitigt werden sollen. Doch wer sie nur überwinden will, übersieht möglicherweise die Anliegen, die sich darin ausdrücken. Eine gelungene Transformation zeichnet sich daher nicht unbedingt dadurch aus, dass keine Widerstände auftreten. Vielmehr könnte ihr Erfolg darin liegen, Widerstände ernst zu nehmen, ihre Ursachen zu verstehen und sie als Teil des Prozesses zu begreifen. Transformation wäre dann kein Umweg um Konflikte, sondern ein Weg durch sie hindurch.

Der Workshop zeigte, dass Forschung hier einen wichtigen Beitrag leisten kann – nicht durch einfache Lösungen, sondern durch Perspektivwechsel und die Sichtbarmachung von Komplexität. Hoffnung entsteht dabei gerade dort, wo Widerstände nicht verdrängt, sondern verstanden werden.

Was bedeutet das für gesellschaftliche Transformation?

Die entwickelten Perspektiven reichen über den konkreten Kontext hinaus. In nahezu allen Transformationsfeldern stellt sich die Frage nach dem Umgang mit Widerständen.

In der Klimakrise besteht wissenschaftlicher Konsens über notwendige Veränderungen. Dennoch stoßen Maßnahmen regelmäßig auf Widerstände. Diese pauschal als irrational abzutun, greift zu kurz. Sie verweisen oft auf Fragen sozialer Gerechtigkeit, wirtschaftlicher Sicherheit oder politischer Teilhabe. Ähnliches gilt für Demokratien. Polarisierung und Konflikte werden häufig als Gefahr gesehen. Doch Demokratie lebt von der Austragung unterschiedlicher Perspektiven. Entscheidend ist nicht die Abwesenheit von Konflikten, sondern der Umgang mit ihnen. Auch Organisationen stehen vor tiefgreifenden Veränderungen durch Digitalisierung, Nachhaltigkeit und neue Arbeitsformen. Viele Prozesse scheitern nicht an Konzepten, sondern daran, dass Widerstände nicht ernst genommen werden. Sie können Hinweise auf unbeachtete Bedürfnisse sein. Im Bildungsbereich schließlich wird deutlich, dass Zukunft nicht eindeutig planbar ist. Bildung muss daher über bloße Wissensvermittlung hinausgehen und den Umgang mit Unsicherheit und Konflikt stärken – angesichts populistischer Parolen und einer rechtsnationalen Bedrohung der Demokratie sollte Bildung sogar widerständig sein bzw. Menschen ermutigen, sich selbstreflektiert kritisch im Widerstand zu üben. Die im Workshop erprobte Verbindung von Reflexion, Körperlichkeit und Perspektivwechsel weist in diese Richtung.

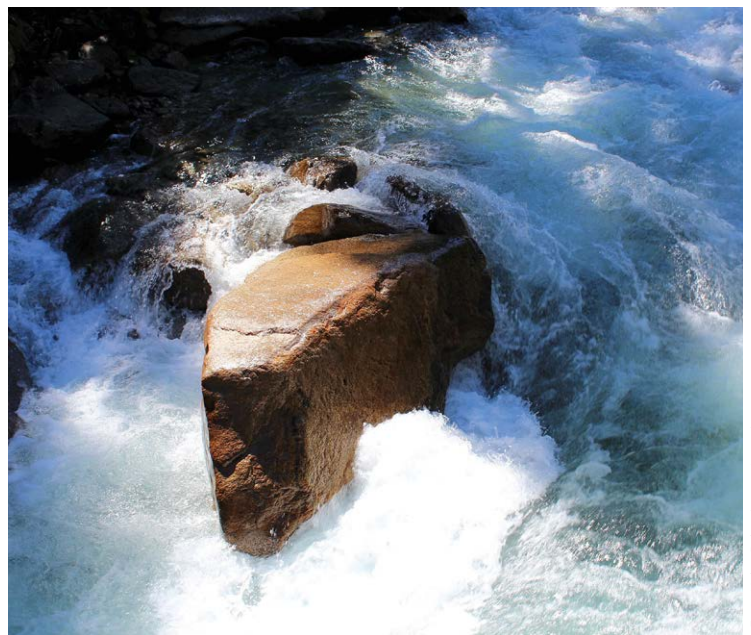


Foto: Heinz Reisenhoger / pixels.com

Ein Fels im Wasser ist ein Widerstand; er hält die Strömung aber nicht auf. Sie muss neue Wege finden. Auch gesellschaftliche Widerstände können Transformation erschweren – zugleich machen sie Konflikte, Bedürfnisse und das Bewahrensichere sichtbar.

So eröffnet der Blick auf Widerstände eine andere Vorstellung gelungener Transformation. Erfolg bedeutet dann nicht Konfliktfreiheit, sondern die Fähigkeit, Unterschiede auszuhalten, Machtverhältnisse zu reflektieren und Zukunft gemeinsam auszuhandeln. Gerade darin zeigt sich eine Form von *trotzHoffnung*: die Überzeugung, dass aus der ernsthaften Auseinandersetzung mit Brüchen neue Möglichkeiten entstehen können.

Wir danken allen Teilnehmenden für die rege Partizipation und die wertvollen Beiträge zur Diskussion. ■

Mit der Veranstaltung *Kirchenfürst, Theologe, Netzwerker – Die Tagebücher des Münchner Kardinals Michael von Faulhaber* wurde am 29. Juni 2026 in der Katholischen Akademie in Bayern der Abschluss eines außergewöhnlichen Forschungsprojekts gefeiert: Nach zwölfjähriger Arbeit liegt die digitale Edition der Tagebücher des Münchner Erzbischofs Kardinal Michael von Faulhaber unter www.faulhaber-edition.de vollständig vor. Die in Gabelsberger-Kurzschrift verfassten Aufzeichnungen, die Faulha-

ber – seit Beginn des Projekts wirkte die Akademie in Kooperation mit dem Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster unter der Leitung von Prof. Dr. Dr. h. c. Hubert Wolf, dem Institut für Zeitgeschichte München–Berlin unter der Leitung von Prof. Dr. Andreas Wirsching und dem Erzbischöflichen Archiv München vielfältig vor allem als Ort interner Besprechungen und bei öffentlichen Präsentationen von Zwischenergebnissen mit. Die ersten Jahrgänge des Tagebuchs wurden 2015 in einer Akademieveranstaltung präsentiert. Per Knopfdruck und begleitet von wissenschaftlichen Analysen gingen damals Teile der Jahrgänge 1918, 1919 und 1933 online. Zu Begleitveranstaltungen der Veröffentlichung weiterer Jahrgänge fanden sich historisch in-

teressierte Menschen im Februar 2019, im Oktober 2020 und im November 2021 im Saal der Akademie ein. Mit der jetzt im Juni 2026 stattgefundenen Abschlussveranstaltung schloss sich der Kreis.

Als besondere Gäste der Veranstaltung konnten wir Prof. Dr. Magnus Brechtken, den stellvertretenden Direktor des Instituts für Zeitgeschichte, Prof. Dr. Johannes Merz, den Direktor des Erzbischöflichen Archivs und der Bibliothek sowie Prof. Dr. Elke Seefried, Professorin an der RWTH in Aachen, Vorsitzende des Historischen Kollegs München, und ehemalige stellvertretende Leiterin des Editionsprojekts begrüßen. Aus dem Editionsbeirat nahmen Professorin Margit Szöllösi-Janze und die Professoren Franz Xaver Bischof, Martin Baumeister und Georg Seiderer an diesem Abend teil. Sie alle hatten das Projekt über viele Jahre mit großem Engagement begleitet.

In Vertretung des Münchner Erzbischofs Kardinal Reinhard Marx war Generalvikar Christoph Klingan gekommen, der die Bedeutung des Projekts für eine offene und wissenschaftlich fundierte Auseinandersetzung mit der Geschichte der Kirche hervorhob. Die Veröffentlichung der Tagebücher, so Klingan, gehe auf die Entscheidung von Kardinal Marx zurück, diese historischen Quellen unabhängig erforschen zu lassen. Denn Geschichtswissenschaft sei keine Gegnerin der Kirche, sondern unverzichtbare Helferin bei der Suche nach den Fakten. Zugleich betonte er, dass mit der Veröffentlichung der Edition die eigentliche wissenschaftliche Arbeit erst beginne, da die umfangreichen Quellen zahlreiche neue Fragestellungen ermöglichen.

Kirchenfürst, Theologe, Netzwerker

Die Tagebücher des Münchner Kardinals Michael von Faulhaber

ber – seit 1913 als Bischof von Speyer und von 1917 bis zu seinem Tod 1952 als Münchner Erzbischof – verfasst hat, wurden vollständig transkribiert, wissenschaftlich erschlossen und userfreundlich online zugänglich gemacht. Insgesamt sind 10.729 Tagebucheinträge und 14.252 Kurzbiografien der im Tagebuch erwähnten Personen online gestellt. Damit steht eine einzigartige Quelle zur Kirchen-, Zeit- und Kulturgeschichte des 20. Jahrhunderts Forschenden ebenso wie einer interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung.

Dr. Peer Volkmann, Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte, stellte in seinem Vortrag die Entstehung und Arbeitsweise des Editionsprojekts vor. Er erläuterte die Herausforderungen der Transkription der historischen Kurzschrift, die editorischen Grundsätze sowie die Möglichkeiten der digitalen Edition. Deutlich wurde, welcher enormer wissenschaftlicher Aufwand hinter der Erschließung von mehr als 4.000 Seiten Tagebüchern und tausenden Gesprächsnotizen steckt.

Dr. Peer Volkmann, Mitarbeiter am Institut für Zeitgeschichte, stellte in seinem Vortrag die Entstehung und Arbeitsweise des Editionsprojekts vor. Er erläuterte die Herausforderungen der Transkription der historischen Kurzschrift, die editorischen Grundsätze sowie die Möglichkeiten der digitalen Edition. Deutlich wurde, welcher enormer wissenschaftlicher Aufwand hinter der Erschließung von mehr als 4.000 Seiten Tagebüchern und tausenden Gesprächsnotizen steckt.



Links: Dr. Peer Volkmann (2. Reihe, 3. v. li.) stellte die Wissenschaftlichen Mitarbeitenden des Projekts vor, mit anschließendem Gruppenfoto der Anwesenden. Prof. Dr. Hubert Wolf (re.) und Jun.-Prof. Dr. Matthias Daufratshofer (Mi.) gaben einen Einblick in die Tagebücher Faulhabers.

Der Münsteraner Kirchenhistoriker Prof. Dr. Dr. h.c. Hubert Wolf und der Paderborner Kirchenhistoriker Jun.-Prof. Dr. Matthias Daufratshofer stellten ihre Präsentation unter das Motto „Deo Gratias, ist gutgegangen“ – eine Formulierung, die Kardinal Faulhaber genau 75 Jahre zuvor, am 29. Juni 1951, in seinem Tagebuch verwendet hatte, als er von der Priesterweihe in Freising kam. Anhand verschiedener Beispiele, wie etwa Faulhabers Verbindungen zum Widerstand während der NS-Zeit, stellten sie bisher unbekannte Tagebucheinträge und Beiblätter in den historischen Kontext und verdeutlichten damit, welches Potential die Edition für die Bewertung auch gut erforschter historischer Themen haben kann. „Mit der Edition ist freilich nur die erste Decodierungsphase der Faulhaber-Tagebücher von Gabelsberger-Stenographie in Langschrift abgeschlossen. Jetzt kann die zweite Decodierung beginnen, denn erst durch minutiöse wissenschaftliche, mitunter kreative Auswertung beginnen die oft kurzen und kryptischen Einträge wirklich zu sprechen“ – so Hubert Wolf.

Die Aufzeichnungen zeichnen ein differenziertes Bild des Kardinals und lassen einfache Urteile über seine Per-

son nicht zu, wie Matthias Daufratshofer hervorhob.

Besondere Akzente setzten Schülerinnen und Schüler des Münchner Wittelsbacher-Gymnasiums. Fünf junge Menschen aus dem Fachbereich Geschichte trugen ausgewählte Pas-



Foto: Erzbischöfliches Archiv München

sagen aus den Tagebüchern vor und machten dadurch die Persönlichkeit Faulhabers und die Atmosphäre seiner Zeit unmittelbar erfahrbar. Die Lesungen verliehen den historischen Quellen eine eindrucksvolle Lebendigkeit und zeigten, dass die Tagebücher weit mehr sind als reine Dokumente kirchlicher Verwaltung.

Auch die musikalische Gestaltung lag in den Händen von Schülerinnen und Schülern des Wittelsbacher-Gymnasiums. Mit Werken verschiedener Komponisten spannten sie einen eindrucksvollen musikalischen Bogen durch den Abend.

Die Veranstaltung zeigte, dass die Online-Edition weit über den Abschluss eines Forschungsprojekts hinausweist. Sie eröffnet neue Zugänge zu einer prägenden Persönlichkeit der deutschen Kirchengeschichte und schafft zugleich eine belastbare Grundlage für zukünftige wissenschaftliche Forschungen. Damit wird ein wichtiges Stück kirchlicher und gesellschaftlicher Erinnerungskultur dauerhaft gesichert und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Und Geisteswissenschaftler erbringen den Beweis, dass sie allen Unkenrufen zum Trotz wissenschaftliche Großprojekte in der Laufzeit zu einem erfolgreichen Abschluss bringen können. ■



Diese Veranstaltung haben wir für Sie auf Video dokumentiert. Sie werden das Video in Kürze in unserem [YouTube-Video kanal](#) und in der [Mediathek](#) unserer Website finden.

PRESSE

■ KNA-Hintergrund

9. Juli 2026 – Am 29. Juni wurde der Abschluss des Projekts [die Edition der Faulhaber-Tagebücher; Red.] in der Katholischen Akademie in Bayern gefeiert. Der Münsteraner Kirchenhistoriker Hubert Wolf äußerte sich auf Nachfrage von „KNA-Hintergrund“ hochgradig zufrieden. Damit sei der Nachweis gelungen, dass auch Geisteswissenschaftler interdisziplinäre Grundlagenforschung und so ein komplexes Vorhaben fristgerecht abschließen könnten. [...] Die Faulhaber-Tagebücher sind für die Herausgeber ein „einzigartiges Ego-Dokument“. Eine Fülle weiterer Forschungsthemen halten sie bereit. Es wäre jetzt an der Zeit, eine umfassende wissenschaftliche Biografie über den Kirchenfürsten und Netzwerker zu schreiben, sagen sie.

■ Heinrichsblatt

11./12. Juli 2026 – Einflussreich, verehrt, umstritten: Am Münchner Kardi-

nal Faulhaber scheiden sich bis heute die Geister. Was er tat und dachte, hielt er akribisch von 1911 bis 1952 in Tagebüchern fest. Jetzt kann jeder online darin stöbern. Ein historisches Langzeitprojekt ist nach zwölf Jahren abgeschlossen: Die vom Münchner Kardinal Michael von Faulhaber (1869–1952) während seiner 42 Bischofsjahre geführten Besuchstagebücher liegen nun in einer kritischen Edition vollständig online vor.

■ epd

29. Juni 2026 – Nach zwölf Jahren ist die Erschließung der Tagebücher des früheren Münchner Kardinals Michael von Faulhaber (1869–1952) abgeschlossen. Die hohe Nachfrage wissenschaftlicher Nutzerinnen und Nutzer habe bereits bei den Teilveröffentlichungen gezeigt, „dass es richtig war, dieses Projekt anzugehen“, sagte Christoph Klingan, Generalvikar der Erzdiözese München und Freising, laut Redemanuskript bei einem Festabend in der Katholischen Akademie in Bayern. Durch die Edition und Digita-

lisierung sei eine wertvolle Möglichkeit entstanden, „heute das Denken und Handeln dieses zweifellos bedeutenden Erzbischofs in bewegter Zeit besser kennen und verstehen zu lernen“, so Klingan.

■ Münchner Merkur

1. Juli 2026 – Er war Kirchenfürst, Theologe und (ein Wort, das er nie verwendet hätte) auch Netzwerker: Kardinal Michael von Faulhaber ist der wohl bedeutendste und umstrittenste Erzbischof, den München je hatte. Daher war es eine Sensation, als 2013 öffentlich bekannt wurde, dass Faulhaber (1869–1952) ein fanatischer Tagebuchschreiber war. 32 Bände in Notizbuchgröße wurden nach dem Tod seines Privatsekretärs vom damaligen Leiter des Erzbischöflichen Archivs, Peter Pfister, gesichert und der Forschung zugänglich gemacht. Nun ist die Veröffentlichung des Tagebuchs in einer Online-Edition abgeschlossen – Anlass für die Katholische Akademie, am Montagabend in einer Tagung Bilanz zu ziehen.

Vernetzung unplugged

In der Reihe *Kirche im Web*

Digitalisierung und Künstliche Intelligenz sind als Themen allgegenwärtig. Bei der Tagung *Kirche im Web 2026* wurde allerdings die spannende Frage gestellt, ob es nicht auch ein Revival von Kommunikation „unplugged“ gibt? *Vernetzung unplugged*: Unter diesem Motto stand die ökumenische Tagung *Kirche im Web 2026*, die am 5. und 6. März 2026 in

der Katholischen Akademie in Bayern stattfand. In München diskutierten Medienschaffende aus Deutschland und Österreich über das Thema *Community Building, Einsamkeit und echte Begegnung im Spannungsfeld*.

Nachfolgend lesen Sie einen Tagungsbericht sowie den für den Druck etwas gekürzten Vortrag von Prof. Dr. Benjamin Gust.

Die digitale Vernetzung im kirchlichen Raum

Ein Tagungsbericht
von Christian Schnaubelt

Digitaler Gottesdienst, die KI als Seelsorgerin und Glaubens-Communities, die sich nur über Instagram kennen: Gemeinschaft, die früher nur in Präsenz möglich war, hat sich in den vergangenen Jahren immer mehr ins Internet verschoben. (...) Das hat sicher viele Vorteile, aber ist digitale Vernetzung so real, wie es scheint? Führen soziale Netzwerke wirklich zu Vernetzung und echter Begegnung?, lauteten dabei die Kernfragen der 19. Tagung.



Foto: Bengt Beier

Eine Exkursion führte die Teilnehmenden zu der Münchner Firma Navel Robotics GmbH, die sich auf Empathie-Roboter für den Pflegebereich spezialisiert hat.

Revival von Kommunikation „unplugged“

Wir Menschen sind bereits seit der Steinzeit auf die Kommunikation mit anderen Menschen angewiesen, um zu überleben. Diese Kommunikation kann dabei auch via Telefon oder online erfolgen. Aber wie Wissenschaftler:innen wie Dr. Marianne Thejls Ziegler vom Lehrstuhl für Wirtschaftsethik an der TU München herausgefunden haben, benötigen Menschen in der Kommunikation auch den zwischenmenschlichen Kontakt „face to face“ und das Spüren von körperlicher Nähe von anderen Menschen (wie bei dem Trend aus den USA zu „silent book clubs“, bei dem sich Menschen in einem Café oder einer Bücherei treffen, um gemeinsam Bücher zu lesen, ohne direkt zu kommunizieren).

Jede neue technologische Entwicklung löst eine Gegenentwicklung aus, weil sie durch einen dialektischen „Push-and-Pull“-Mechanismus zwischen Fortschritt und Widerstand gekennzeichnet ist. So kann das derzeitige globale Revival von Kommunikation „unplugged“ als ein natürlicher Gegenpol zur allgegenwärtigen „on-



line first“-Kommunikation angesehen werden. Allerdings müssen dies keine dauerhaften Gegensätze sein, sondern vielmehr sollten sich beide Pole gegenseitig nachhaltig befruchten.

KI erfasst nonverbale Kommunikation

Ein Beispiel dafür, dass Künstliche Intelligenz auch die zwischenmenschliche Kommunikation bereichern kann, ist der Ansatz der israelischen Firma Q.ai, die vor Kurzem von Apple zum kolportierten Preis von zwei Milliarden US-Dollar gekauft wurde. Q.ai hat eine Technologie entwickelt, die mithilfe von Machine Learning und KI-unterstützter Bildgebung nonverbale Kommunikation erkennen und in Worte verwandeln kann. Bei dieser „stillen Sprache“ werden anhand von kleinsten Muskelbewegungen im Gesicht und



Bei der Tagung kamen Mitarbeitende in der Öffentlichkeitsarbeit von evangelischer und katholischer Kirche und alle Interessierten zusammen.

im Hals sowie durch Analyse von Lippenbewegungen Worte erkannt, ohne dass ein Wort gesprochen wird. Das zeigt, wie wichtig Gesten ohne Worte in Gesprächen sind. In Videokonferenzen können sie nicht vollständig erfasst werden, wie Dr. Marianne Thejls Ziegler von der TU München in ihrer Studie über Homeoffice feststellte.

Papst Leo XIV.: Aufruf zu einer Allianz für eine authentische Kommunikation

Auch Papst Leo XIV. betont, dass Kommunikation nur dann ihrer „Berufung“ entspreche, wenn sie „wirkliche Begegnung, Dialog und den Schutz der menschlichen Person“ fördere. Der Pontifex spricht in seiner Botschaft zum 60. Welttag der sozialen Kommu-

nikationsmittel 2026 von einer nicht nur technischen, sondern anthropologischen Herausforderung: Was auf dem Spiel stehe, sei die „Würde der Person und der Verlust von authentischer Begegnung“. Wenn Stimme und Gesicht simuliert und manipuliert werden können, drohe Kommunikation ihre Verankerung in wirklichen Personen zu verlieren, da die unmittelbare Begegnung an Wert verliere. Kommunikation sollte daher in einem moralischen Raum erfolgen, der die Verantwortung für das Gegenüber einschließe.

Dafür sei aus Sicht von Papst Leo XIV. eine „Allianz“ notwendig, die Verantwortung, Kooperation und Bildung verbindet: Plattformen und Entwickler:innen sollten einerseits zu Transparenz und zum Schutz der Menschenwürde verpflichtet werden. An-

dererseits fordert der Pontifex eine Erziehung zu kritischem Umgang mit Medien und eine journalistische Kultur, „die nicht auf Verifikation und die Suche nach Wahrheit verzichtet“.

Chancenbringer, aber kein Heilsbringer!

Fazit: Bei der Tagung *Kirche im Web* in München wurde deutlich, dass es nicht sinnvoll wäre, nur das eine Extrem „wired“ gegen das andere Extrem „offline“ in der zwischenmenschlichen Kommunikation zu tauschen. Bei #kiw26 lautete das Buzz-Wort daher auch nicht KI, sondern Empathie. Und es wurde deutlich: Digitalisierung und Künstliche Intelligenz können weiterhin Chancenbringer, aber keine Heilsbringer sein! ■

Erreichen neuer Zielgruppen im Netz

Thema bei der Studientagung *Akademien im Netz*

Am 3. und 4. März 2026 trafen sich im Rahmen von *Akademien im Netz* Öffentlichkeits- und Kommunikationsreferent:innen aus katholischen und evangelischen Akademien zu einem gemeinsamen Austausch. Inhaltlich drehten sich die Tage vor allem um Suchmaschinenoptimierung (SEO) für die Websites der Akademien, Leadgenerierung für Newsletter und Co. und wie aus einmaligen Besuchen echte Bindung entstehen kann.

Der erste Tag stand ganz im Zeichen des Ankommens, des persönlichen



Kennenlernens und eines offenen Austauschs über drängende Themen aus der Praxis. Schnell zeigte sich, dass alle Kolleginnen und Kollegen sich mit den gleichen Fragen beschäftigen, zum Bei-

spiel, ob ein Account auf TikTok eröffnet werden sollte und wie die Kolleginnen und Kollegen mit LinkedIn arbeiten.

Am zweiten Tag folgte ein inhaltlicher Impuls von Jona Hölderle, einem Berater und Coach für gemeinnützige Organisationen mit Fokus auf dem Thema Online-Marketing. Der Input zu Newslettermarketing, Mailings und Funktionsweisen von Suchmaschinen zur Verbesserung der eigenen Auffindbarkeit war für alle aufschlussreich und regte zur Diskussion an.

In entspannter Atmosphäre ergaben sich immer wieder Gelegenheiten, Einblicke in die Arbeit der anderen zu gewinnen und konkrete Ideen mitzunehmen. ■

Mehr als nur vernetzt

Warum Communities mehr brauchen als Likes und Reichweite

von Benjamin Gust

Einsamkeit nimmt zu, obwohl wir so vernetzt sind wie nie zuvor. Was gute Community-Arbeit – gerade in Kirche und Verbänden – wirklich ausmacht.

Wer heute durch soziale Netzwerke scrollt, könnte den Eindruck gewinnen, dass wir so eng miteinander verbunden sind wie nie zuvor. Nachrichten erreichen uns in Sekunden, Veranstaltungen werden mit wenigen Klicks organisiert und Communities entstehen rund um nahezu jedes Thema. Gleichzeitig wächst jedoch ein anderes gesellschaftliches Phänomen: Viele Menschen fühlen sich einsam. Das ist kein Widerspruch. Denn zwischen Vernetzung und Verbundenheit liegt ein entscheidender Unterschied.

Gerade für Kirchen, Verbände und gemeinnützige Organisationen stellt sich deshalb eine zentrale Frage: Wie entstehen Gemeinschaften, in denen Menschen sich wirklich gesehen fühlen? Und welche Rolle spielt Social Media dabei?

Gemeinschaft ist ein menschliches Grundbedürfnis

Wenn heute von sozialen Netzwerken die Rede ist, denken die meisten Menschen an Instagram, Facebook oder LinkedIn. Tatsächlich beschreibt der Begriff aber etwas wesentlich Grundsätzlicheres, denn: Soziale Netzwerke sind viel älter als das Internet. Tatsächlich bestehen Social Networks aus Menschen und deren Beziehungen zueinander – und die gab es schon lange bevor das Internet erfunden und das erste Smartphone entwickelt wurde. Bereits unsere Vorfahren lebten in Gemeinschaften, tauschten Wissen aus, unterstützten sich gegenseitig und bauten Beziehungen auf.

Der Wunsch nach Vernetzung ist deshalb kein digitales Phänomen, sondern Ausdruck unserer Natur. Menschen sind soziale Wesen. Wir suchen den Austausch mit anderen, weil wir dazugehören möchten, Erfahrungen teilen wollen oder Unterstützung brauchen.

Der Wunsch nach Vernetzung ist deshalb kein digitales Phänomen, sondern Ausdruck unserer Natur. Menschen sind soziale Wesen. Wir suchen den Austausch mit anderen, weil wir dazugehören möchten, Erfahrungen teilen wollen oder Unterstützung brauchen. Das gilt unabhängig davon, ob diese Begegnungen im Gemeindehaus, in einem Pfadfinderlager oder in einer WhatsApp-Gruppe stattfinden.

Digitale Plattformen haben dieses Grundbedürfnis nicht geschaffen. Sie bieten lediglich neue Räume, in denen es gelebt werden kann.

Wann aus einem Netzwerk eine Community wird

Egal aber ob online oder offline: Nicht jede Gruppe ist automatisch eine Community. Menschen werden erst dann zu einer Gemeinschaft, wenn sie mehr verbindet als ein gemeinsamer Ort oder ein gemeinsamer Chat. Eine Community entsteht dort, wo Menschen freiwillig zusammenkommen, gemeinsame Interessen oder Erfahrungen teilen

ZUGEHÖRIGKEIT

Zugehörigkeit ist nach McMillan das Gefühl, sich mit einer Gruppe zu identifizieren, dazu zu gehören – wodurch wiederum emotionale und soziale Verbindungen aufgebaut werden.

EINFLUSS

Innerhalb der Community müssen sich die einzelnen Mitglieder sicher fühlen. Jede:r kann jede:n beeinflussen – oder sich beeinflussen lassen. Die Community ist so ein „Safe Space“ für alle.

INTEGRATION & BEDÜRFNISSEERFÜLLUNG

Die Bedürfnisse jedes Mitglieds der Community müssen dabei nicht nur integriert, sondern durch die Community selbst erfüllt werden können. So entsteht für jedes Mitglied ein klarer Mehrwert.

GETEILTE, EMOTIONALE VERBUNDENHEIT

Durch die gemeinsam verbrachte Zeit, das Teilen und durchleben gemeinsamer, ähnlicher Erfahrungen und Erlebnisse und das persönliche Engagement innerhalb der Gemeinschaft entsteht Verbundenheit.

Die vier Merkmale erfolgreicher Communities nach David McMillan.

Quelle: McMillan & Chavis 2022

und miteinander in Beziehung treten. Entscheidend ist nicht die Plattform, sondern das Gefühl der Zugehörigkeit.

Der Psychologe David McMillan beschreibt vier Merkmale erfolgreicher Communities:

- Menschen erleben Zugehörigkeit.
- Sie können die Gemeinschaft mitgestalten.
- Die Community bietet einen persönlichen Mehrwert.
- Gemeinsame Erfahrungen schaffen emotionale Verbundenheit.

Gerade diese emotionale Verbundenheit unterscheidet Communities von bloßen Ansammlungen von Menschen. Wer beispielsweise seit Jahren ehrenamtlich in einer Kirchengemeinde aktiv ist, kennt dieses Gefühl. Gemeinsame Aktionen, Freizeiten, Gottesdienste oder Krisen schaffen Erinnerungen, die weit über organisatorische Zusammenarbeit hinausgehen. Es entsteht ein Vertrauen, das Menschen trägt – manchmal über Jahrzehnte hinweg.

Communities leben dabei von Kommunikation. Erst durch Gespräche, Fragen, gemeinsames Nachdenken oder gegenseitige Unterstützung entstehen zwischen einzelnen

Menschen Beziehungen. Kommunikation ist deshalb weit mehr als Informationsweitergabe. Sie ist sozialer Austausch.

Dabei geht es nicht nur darum, dass Botschaften gesendet werden. Gute Kommunikation lebt davon, dass Menschen einander verstehen. Feedback, Nachfragen und Reaktionen sind keine Nebensache, sondern Voraussetzung dafür, dass echte Begegnung gelingt. Genau deshalb ist Kommunikation immer ein gegenseitiger Prozess.

Für Community Managerinnen und Community Manager bedeutet das: Reichweite ist wichtig – Beziehungen sind wichtiger.

Ein erfolgreicher Social-Media-Kanal zeichnet sich nicht dadurch aus, dass möglichst viele Inhalte veröffentlicht werden. Erfolgreich wird er dann, wenn Menschen miteinander ins Gespräch kommen, sich ernst genommen fühlen und Vertrauen entsteht.

Die Grenzen digitaler Kommunikation

Digitale Kommunikation eröffnet enorme Möglichkeiten. Sie verbindet Menschen über große Entfernungen hinweg, macht Wissen zugänglich und ermöglicht Begegnungen, die früher

kaum denkbar gewesen wären. Gleichzeitig aber fehlen online viele Informationen, die für zwischenmenschliche Kommunikation selbstverständlich sind.

Wer im realen Leben einem echten Menschen gegenüber sitzt, erkennt Mimik, Gestik, Blickkontakt oder den Tonfall. All diese Signale helfen dabei, Aussagen richtig einzuordnen. In der Kommunikationsforschung spricht man von Social Presence – der sozialen Präsenz einer anderen Person. Je unmittelbarer Menschen sich begegnen, desto aufmerksamer, fokussierter und empathischer verläuft Kommunikation in der Regel.

Fehlen diese Signale, entstehen schneller Missverständnisse. Forschende sprechen hier von Reduced Social Cues. Eine kurze Nachricht kann kühl wirken, obwohl sie freundlich gemeint war. Ironie funktioniert plötzlich nicht mehr. Ein Emoji kann helfen – oder alles noch komplizierter machen, wenn Sender und Empfänger es unterschiedlich interpretieren.

Jede und jeder kennt Situationen, in denen eine Nachricht ganz anders angekommen ist als beabsichtigt. Nicht, weil jemand böse Absichten hatte, sondern weil wichtige Informationen zwischen den Zeilen fehlten.

Gerade deshalb dürfen digitale Kommunikation und persönliche Begegnung nicht gegeneinander ausgespielt werden. Sie erfüllen unterschiedliche Aufgaben.

Empathie ist wichtiger als Perfektion

Für das Community Building – also den digitalen Beziehungsaufbau und die Förderung des Zusammenhalts innerhalb einer Community – ist Empathie deshalb eine der wichtigsten Fähigkeiten – und ein klassisches Buzzword innerhalb der Community-Management-Branche.

Empathie bedeutet, die Gedanken, Gefühle und Bedürfnisse anderer Menschen wahr- und ernst zu nehmen. Es geht darum, sich nicht zuerst zu fragen: *Was möchte ich antworten?*, sondern: *Was braucht mein Gegenüber gerade?*

Empathie bedeutet, die Gedanken, Gefühle und Bedürfnisse anderer Menschen wahr- und ernst zu nehmen. Es geht darum, sich nicht zuerst zu fragen: Was möchte ich antworten?, sondern: Was braucht mein Gegenüber gerade?



Foto: privat

Prof. Dr. Benjamin Gust, Professor für Social Media & Digitale Kommunikation an der Technischen Hochschule Mittelhessen in Gießen



Foto: Yan Krukau / canva.com

Eine digitale Community zu managen, bedeutet mehr als Kommentare zu moderieren und Inhalt zu posten. Es bedeutet, sichere Räume für Menschen zu schaffen.



Foto: Christian Schnaubelt



Links: In fünf „Masterclasses“ vertieften die Teilnehmenden spielerisch und mit viel Freude das Thema der Tagung. Rechts: Lina-Marie Ostertag (li.) von der Akademie Franz Hitze Haus, Münster, moderierte das Podiumsgespräch mit Prof. Dr. Alexander Filipović (Mi.) und Vivian Pein.

Das klingt selbstverständlich. Im Alltag gerät es jedoch leicht in den Hintergrund. Gerade im Social-Media-Management stehen häufig Kennzahlen im Mittelpunkt: Reichweite, Klickzahlen oder Engagement-Raten. All diese Werte können hilfreich sein. Sie sagen jedoch wenig darüber aus, ob Menschen sich wirklich verstanden fühlen.

Eine Beschwerde in den sozialen Medien ist oft mehr als eine Reklamation. Hinter einer kritischen Nachricht steckt häufig Enttäuschung, Unsicherheit oder der Wunsch, wahrgenommen zu werden. Wer darauf lediglich mit Standardantworten reagiert, löst vielleicht ein technisches Problem – nicht aber das eigentliche Anliegen.

Empathische Kommunikation beginnt deshalb mit aufmerksamem Lesen: Was steht wirklich zwischen den Zeilen? Welche Sorge steckt hinter einer Frage? Welche Erwartung hat die Person, die gerade schreibt?

Gerade im digitalen Raum vergessen wir dabei oft einen simplen Fakt, der sich lohnt, in Erinnerung gerufen zu werden: Hinter jedem Profil sitzt ein Mensch. Ein Mensch mit einer Geschichte. Mit Hoffnungen. Mit Unsicherheiten. Mit Gefühlen. Und ganz oft auch mit Fragen und Bedürfnissen, die erst genommen werden sollten.

Vielleicht schreibt jemand nicht, weil eine Information fehlt, sondern weil er sich ausgeschlossen fühlt. Vielleicht steckt hinter einer kritischen Bemerkung Enttäuschung statt Aggression. Vielleicht möchte eine Person gar keine perfekte Lösung – sondern zunächst das Gefühl, ernst genommen zu werden.

Für Community Managerinnen und Community Manager bedeutet das, zwischen den Zeilen zu lesen, Perspektiven zu wechseln und Antworten zu formulieren, die zeigen: Ich habe verstanden, warum dir das wichtig ist.

Gerade Kirchen verfügen hier über eine besondere Stärke. Ihr Auftrag war schon immer mehr als reine Informationsvermittlung. Es geht um Begegnung, Gemeinschaft und Nächstenliebe. Digitale Kommunikation sollte deshalb dieselbe Haltung widerspiegeln wie persönliche Gespräche nach dem Gottesdienst oder bei einer Gruppenstunde.

Social Media ist kein Selbstzweck

Social Media ersetzt dabei keine (echte) Gemeinschaft. Aber Social Media kann Menschen zusammenführen, erste Kontakte ermöglichen und Beziehungen wachsen lassen. Oft beginnt Gemeinschaft heute digital und setzt sich später analog fort. Genauso können persönliche Begegnungen durch digitale Kommunikation lebendig gehalten werden. Entscheidend ist nicht das Medium, sondern die Haltung.

Community Building bedeutet deshalb weit mehr, als Beiträge zu planen oder Kommentare zu moderieren. Es bedeutet, Räume zu schaffen, in denen Menschen sich sicher fühlen, ihre Erfahrungen teilen können und erleben, dass ihre Stimme zählt. Dort entsteht das, was Gemeinschaft ausmacht. Die vielleicht wichtigste Erkenntnis lautet deshalb: Vernetzung ist kein technisches, sondern ein menschliches Thema.

Ob im Gemeindezentrum, in einer Messenger-Gruppe oder auf

Instagram – Communities entstehen überall dort, wo Menschen einander zuhören, sich ernst nehmen und echte Beziehungen wachsen dürfen. Kirchen und Verbände stehen dabei vor einer großen Chance. Sie müssen digitale Kommunikation nicht gegen persönliche Begegnungen ausspielen. Im Gegenteil: Wenn beides zusammenkommt, entsteht etwas, das keine Plattform allein schaffen kann. Echte Gemeinschaft. Und genau sie ist vielleicht die wirksamste Antwort auf eine Zeit, in der viele Menschen zwar ständig verbunden sind – sich aber dennoch oft allein fühlen. ■



Teile der Veranstaltung haben wir für Sie als Video dokumentiert. Den Vortrag von Prof. Dr. Benjamin Gust haben wir auch als Video aufgezeichnet. Über [diesen Link](#) gelangen Sie direkt zum Video in unserem YouTube-Videokanal. Das Podiumsgespräch mit Prof. Dr. Alexander Filipovic und Vivian Pein erreichen Sie über [diesen Link](#). Sie finden die Videos auch in der [Mediathek](#) unserer Website.



Im Anschluss an den Vortrag kam Professor Kopp (re.) mit Akademiedirektor Dr. Achim Budde und den Freunden und Gönnern ins Gespräch.

Was die *Gesellschaft für bedrohte Völker* und das christliche Hilfswerk *Open Doors* Anfang August in einer Brandmeldung (kna vom 6. August) verbreiteten, erfuhren die Mitglieder der Freunde und Gönner bereits einen Monat früher bei der Plenarversammlung am 9. Juli 2026: Christinnen und Christen in der Zweistromregion sind existentiell bedroht – und der Westen schaut weg. Der Erzbischof von Homs geht aktuell davon aus, dass gerade noch 15 bis 17 % der vormals dort lebenden Christen in der Region ansässig sind. Auch im Irak reduzierte sich der Anteil der christlichen Bevölkerung von 6,9 auf 1,5 %.

In einem fulminanten Vortrag berichtete Professor Matthias Kopp – den meisten besser bekannt als Sprecher der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) – engagiert aus seinen dreißig Jahren Erfahrung in und mit der Region.

Als zentralen politischen Fehler bezeichnete es Kopp, dass die USA nach dem Sturz von Saddam Hussein im Jahr 2003 dem Land eine Verfassung vorlegten, die das Ende des Laizismus und damit den Islam als Staatsreligion vorsah. Vor allem diese fatale Fehleinschätzung hat dazu geführt, dass Christinnen und Christen im Irak zu Fremden im eigenen Land wurden. Dieser eklatante Fehler scheint sich gerade bei der Verfassungsgebung in Syrien zu wiederholen und zu verschärfen, weil dort die islamische Religion nicht nur als *eine* Quelle der Gesetzgebung, sondern als *die* Quelle bezeichnet wird.

Außerdem, so führte Kopp weiter aus, hake es bis heute an der Umsetzung des in der irakischen Verfassung vorgesehenen Minderheitenschutzes und

Flucht seien und trotz deren Entmachtung im Jahr 2018 bis zum heutigen Tag in bedrückenden Zuständen hausen.

Er zeigte Bilder von unglaublichen und gezielten Zerstörungen beim Rückzug des IS, die es gerade auch auf christliche Kirchen und deren Symbole abgesehen hatten, und beschrieb die systematische Versklavung der christlichen Bevölkerung, die auch vor vier- bis sechsjährigen Kindern nicht Halt machte.

Kopp hatte die besondere Gelegenheit, im Verlauf seiner Reisen mehrmals in den zahlreichen Flüchtlingslagern mit Kindern und Jugendlichen ins Ge-

sprach über ihre schrecklichen Erlebnisse zu kommen und beschreibt die enorme Leistung der westlichen Helferinnen und Helfer bei der Traumabewältigung dieser Kinder.

Andererseits konnte er auch auf Symbole der Hoffnung verweisen, die für ihn etwa im Besuch von Papst Franziskus während der Pandemie ihren besonderen Ausdruck fand. Dieser Besuch gab den Menschen den Mut zurück, auch und gerade ihre Kirchen wieder zu errichten.

Bereits die Ankündigung der geplanten Reise löste eine Welle der Begeisterung aus, was auch daran lag, dass der Papst die Gottesdienste an den Orten der zerstörten Kirchen feiern wollte.

Bereits die Ankündigung der geplanten Reise löste eine Welle der Begeisterung aus, was auch daran lag, dass der Papst die Gottesdienste an den Orten der zerstörten Kirchen feiern wollte.

Iraks christliches Erbe

Professor Matthias Kopp berichtet bei Plenarversammlung der Freunde und Gönner



Prof. Dr. Matthias Kopp berichtete bei der Plenarversammlung der Freunde und Gönner von seinen persönlichen Erfahrungen im Irak.

Kopp betonte, in der Zeit der Verfolgung hätten die Christinnen und Christen in der Region den Vorteil des ökumenischen Miteinanders wieder entdeckt. Während früher Assyrier, Chaldäer, Griechisch-Orthodoxe und Kopten ihr eigenes Ding gemacht hätten, erkannten sie nun den Wert der Ökumene und unterstützen sich gegenseitig.

In diesem Zusammenhang betonte Kopp mehrmals, dass gerade christliche Hilfswerke wie Caritas International und die evangelische Diakonie in der Region Großartiges leisten, was jedoch durch die geplanten Kürzungen der Mittel für die internationale Zusammenarbeit fundamental bedroht sei. ■

Den Vortrag von Prof. Dr. Matthias Kopp haben wir für Sie auf Video dokumentiert. Sie finden das Video in unserem YouTube-Videokanal. Über [diesen Link](#) gelangen Sie direkt dorthin. Sie finden das Video auch in der [Mediathek](#) unserer Website.

Der Theopoet Gottfried Bachl

Das Jesuslibretto in aller Freiheit aufführen

Der Theologe und Schriftsteller Gottfried Bachl gehörte zu den eigenwilligsten und sprachmächtigsten Stimmen der deutschsprachigen Theologie. Die Veranstaltung *Der Theopoet Gottfried Bachl. Das Jesuslibretto in aller Freiheit aufführen*, die am 23. April 2026 in der Katholischen Akademie in Bayern stattfand, näherte sich Bachls Denken und Schreiben aus theologischer wie literarischer Perspektive. Im Mittelpunkt

standen sein unverkrampfter Blick auf den „schwierigen Jesus“, seine sensible Wahrnehmung menschlicher Abgründe und seine schonungslose Kritik an Kirche und Gesellschaft. Beiträge von Heinrich Schmidinger und Erich Garhammer sowie Lesungen aus Bachls *Gesammelten Schriften* von Veronika Schmidinger ließen den Geist des Theologen und Theopoeten durch die Akademie wehen.

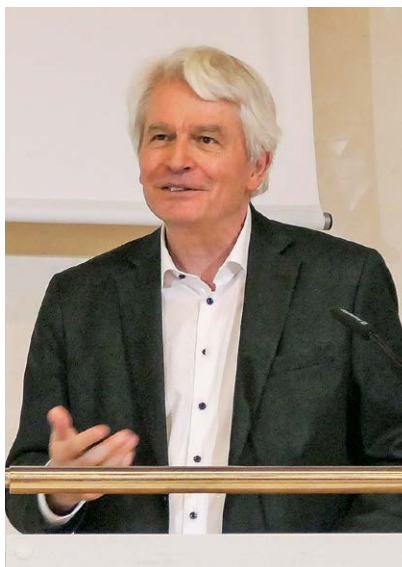
„Von Angesicht zu Angesicht“

Zur Theologie von Gottfried Bachl
von Heinrich Schmidinger

Durch das Werk von Gottfried Bachl (1932–2020) zieht sich ein Leitmotiv. Es ist die von ihm am häufigsten zitierte Bibelstelle 1 Kor 13, 12: „Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin.“ Man übertreibt nicht, wenn man behauptet, dass sich Bachls gesamte Theologie und Spiritualität als eine Auslegung dieser Verse des Apostels Paulus begreifen lässt. Um dieser These zustimmen zu können, lohnt bereits ein kurzes Eingehen auf die beiden zitierten Sätze. Das Erkennen, von dem hier die Rede ist, kann weder ein bloßes Betrachten noch ein mystisches Schauen sein. Das verunmöglicht schon der Kontext, in dem die Verse stehen. Wie alle wissen, lesen wir sie am Ende des sogenannten „Ho-

helieds der Liebe“, zu Beginn von 1 Kor 13. Deshalb hat das Erkennen hier mit der Liebe zu tun, ganz im Sinne des biblischen Vokabulars, in dem Erkennen und Lieben Synonymes bedeuten. Nicht von ungefähr „schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Der Akzent liegt also auf Begegnung, auf dem gegenseitigen Erblicken, dem Sich-ins-Gesicht-Schauen. In

dem Blickkontakt „von Angesicht zu Angesicht“ werde ich als Du aufgerufen – als das Du eines Ich, das im selben Augenblick zu meinem Du wird und mich meinerseits zu einem Ich macht. Mit Ich und Du ist gegenseitig ein ‚ich selbst‘ berührt und angesprochen, nicht etwa eine äußere Hülle, ein Es, eine Maske. Zu diesem gegenseitigen ‚ich selbst‘ gehört in einem elementaren Sinne Freiheit – die Freiheit, den Blick zu erwidern, dem Blick standzuhalten, den Blick zuzulassen, dem Blick Ausdruck zu geben und als Ausdruck zu nehmen; die Freiheit aber auch, die Ich und Du nicht je für sich besitzen, sondern zu der sie sich gegenseitig befreien, indem sie sich in ihr gegenseitig achten und respektieren; die Freiheit schließlich, die in Form einer ethischen Forderung gilt, sie sich immer wieder neu gegenseitig einzuräumen.



Prof. em. Dr. Heinrich Schmidinger,
Theologe und Philosoph, von 2001 bis 2019
Rektor der Universität Salzburg

Vor diesem Hintergrund ist ein Bekenntnis Gottfried Bachls zu lesen, welches er als Achtzigjähriger über sein Leben stellt: „Ich habe ihn [Jesus] angesehen, und er hat mich angesehen. [...] Das ist das Grundwort meines Glaubens. Wenn dort kein Gesicht, dann kein Leben, keine Welt, keine Freude, keine Hoffnung.“

Zurecht resümiert Bachl damit seinen Werdegang als Priester, als Theologe, als Spiritual, als Dichter und Schriftsteller. Nicht nur wiederholt er dieses „ich habe ihn angesehen, und er hat mich angesehen“ über Jahrzehnte – manchmal variiert in der Formulierung „ich sehe dich [Jesus], so wie du bist, du siehst mich“ –, immer wieder kommt er darauf zurück, dass Glauben heißt: einander ins Gesicht schauen, den Blick tauschen, sich gegenseitig erblicken, im ‚Augen-Blick‘ sich als Du und Ich *vice versa* aufrufen. Deshalb „gibt es [für ihn] kein Christentum ohne Gesichter“, bzw. „kann sich das Christentum Gott nicht ohne Gesicht denken“. Mein Du im Blick-Kontakt des Glaubens ist niemand anderer als Gott, christlich gesehen Jesus, „das Gesicht Gottes selbst“, sofern „Jesus in seinem menschlichen Leben Gott buchstabiert“ und umgekehrt „Gott sich in der gesamten Grammatik des Lebens Jesu ausdrückt und handelt“. Vor Gott stehen, „von Angesicht zu Angesicht“, heißt Jesus ins Gesicht schauen, seinen Blick, der jeweils mir gilt, zu erwidern, ihm standzuhalten.

Jesus Christus als Gegenüber

Müßig zu betonen, dass auch dieses gegenseitige Erblicken etwas zutiefst Existenzielles ist. Bachl sagt uns nicht, wie und wann ihm dieses „ich habe ihn angesehen, und er hat mich angesehen“ bewusst wurde. Es muss früh gewesen sein, spätestens während seiner Zeit am Collegium Germanicum-Hungaricum in Rom (1953–1963), als er an der Universität Gregoriana Theologie studierte. Denn die Dissertation zum Thema *Zur Auslegung der Ebedweissagung (Is 52,13–53,12) in der Literatur des späten Judentums und im Neuen Testament*

(eingereicht im Sommer 1963), die der Frage nachgeht, ob sich Jesus selbst als der leidende und sühnende Gottesknecht bei Jesaja verstanden habe, scheint mir bereits aus diesem Blickkontakt zu resultieren. Schon da wollte Bachl nicht so sehr wissen, wie die Evangelien, das Neue Testament, die Tra-

dition, die Kirche oder sonst jemand Jesus interpretierten, auch wenn er ebendieser Interpretationen bzw. dieses „Spiegels“ methodisch bedurfte, und kein Weg zu Jesus an ihnen vorbeiführte, vielmehr und trotzdem zielte er auf das Selbstverständnis Jesu. Was sagt er von sich aus über sich? Nur dies und nur so fragend schien es Bachl angemessen zu sein, den Blick zu erwidern, den er auf sich gerichtet fühlte. Zu Beginn seines christologischen Hauptwerkes *Der schwierige Jesus* (1994) kommt er darauf zurück und hält im Sinne Søren Kierkegaards, einem seiner wichtigsten Inspiratoren, fest: „Er [Jesus] ist die Gestalt, mit der man *sein* sollte, statt sie allein zum Denkbild zu machen. Die Koexistenz ist die wirklich angemessene Form des Umgangs mit ihm. [...] mein *Reden von ihm* ist zugleich ein *Reden zu ihm*, wenn der Sprechakt aus dem aufrichtigen Wunsch entsteht, seine Gegenwart zu erreichen.“ Setzt

man dazu in Beziehung, was Bachl an zentralen Stellen seines Werkes vermerkt – nämlich: „Existieren heißt gesehen werden. Alles, was ist, wird von irgendwem gesehen, weil es ist und damit es ist.“, so bestätigt dies das Behauptete: Koexistenz als „angemessene Form des Umgangs“ mit Jesus bedeutet, einander zu erblicken – von Angesicht zu Angesicht. Genau darin *bin* ich, *ist* er.

Theologie zwischen Wissenschaft, Spiritualität und Sprache

Was dies für die Theologie besagt, liegt auf der Hand: Wenn ihr Reden *von* Gott zugleich ein Reden *zu* Gott ist, dann kann sie sich nicht darin erschöpfen, reine Wissenschaft zu sein. Sie würde aus dem „von Angesicht zu Angesicht“ ausscheren, wenn sie sich darauf beschränkte. Will sie dies nicht, nimmt sie das „von Angesicht zu Angesicht“ ernst, so vermag sie nur als eine genuine Einheit von Wissenschaft und Spiritualität zu sein. Das wusste in aller Regel die christliche Tradition, wenn sie Theologie definierte. Bachl affirmiert es aus seinem Ansatz „ich habe ihn angesehen, und er hat mich angesehen“ heraus. Selbiges lässt ihn zusätzlich zum Schriftsteller und Dichter werden. Man versteht warum: Beim Einander-in-die-Augen-Schauen, beim gegenseitigen Erblicken herrscht – phänomenologisch betrachtet – Unmittelbarkeit. Reflexion gibt es in diesem Moment lediglich im wörtlichen Sinne von ‚re-flectere‘,

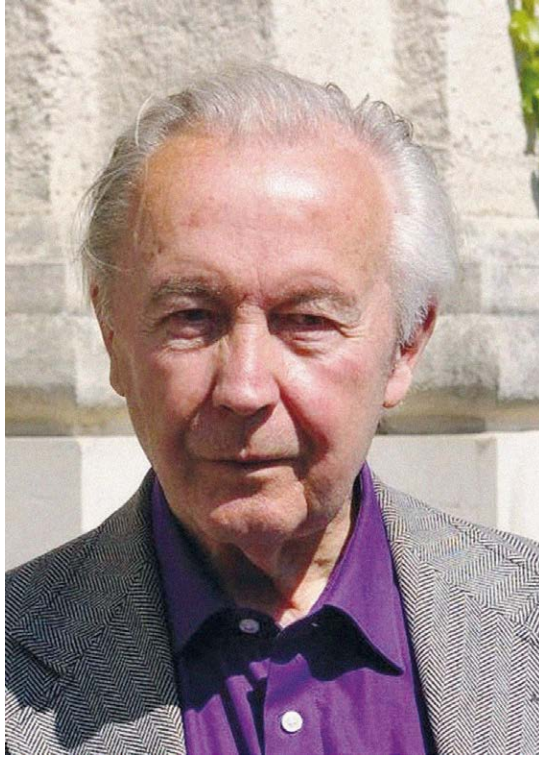


Foto: privat / Herder Verlag

Gottfried Bachl (1932–2020) verband sprachliche Sensibilität, literarische Ausdruckskraft und theologische Tiefenschärfe wie kaum ein anderer.

Immer wieder kommt Gottfried Bachl darauf zurück, dass Glauben heißt: einander ins Gesicht schauen, den Blick tauschen, sich gegenseitig erblicken, im ‚Augen-Blick‘ sich als Du und Ich *vice versa* aufrufen.



Gottfried Bachl versteht Jesus als Gegenüber „von Angesicht zu Angesicht“. Diese Christusfigur in der Augsburger St. Moritz Kirche erscheint nicht triumphierend, sondern zugewandt und offen und erschließt somit Bachls Christusverständnis.

„wiedergeben“. Wenn sich Blicke begegnen, geschieht eine gegenseitige Berührung, und die Reaktion darauf besteht nicht aus einer Zurechtlegung, Erklärung oder Schlussfolgerung, sondern aus Evokation und Resonanz. Naturgemäß drängt auch dieser ‚Ein-Druck‘ nach ‚Aus-Druck‘ – nach Sprache, besser wohl nach ‚An-Sprache‘ und ‚Ent-Sprechung‘. Solch einen Ausdruck jedoch finden Kunst und Literatur eher und treffender als alles ‚Reden über ...‘, als das gezielte

Interpretieren, als jede Wissenschaft. Dank seines ihm angeborenen Talents besaß Bachl dafür ein Gespür, wie es nur wenigen Menschen eigen und besonders unter Theologen selten ist.

Der Ansatz im „ich habe ihn angesehen, und er hat mich angesehen“ schlägt sich jedoch nicht allein in der Form dieser Theologie nieder, sondern gleichermaßen in deren Inhalt. Erinnern wir uns: Im gegenseitigen Erblicken von Ich und Du begegnen sich ‚ich selbst‘ und ‚ich selbst‘, was besagt, dass sich Ich und Du und umgekehrt darin ansprechen bzw. aufrufen, worin jedes von beiden je zu sich selbst ist, in absoluter Einmaligkeit und Individualität. Dabei räumen sie sich gegenseitig Freiheit ein. Dieses jedoch ist nicht einfach der Fall oder gar gelebte Realität. Vor Augen steht uns vielmehr, wie wenig selbstverständlich es ist, dass das gegenseitige Erblicken in eine gegenseitige Befreiung zur Freiheit, zum jeweiligen ‚ich selbst‘, mündet. Wir kennen den Grund: Beim gegenseitigen Sich-Erblicken werden unsere Blicke nicht nur aufgefangen, sondern zugleich eingefangen. Eingefangen wovon? Von der Optik, in der wir uns die Welt theoretisch und praktisch zurechtlegen, von den Bedürfnissen, die uns dabei begleiten, von den Erwartungen, die wir an sie herantragen, von den bewussten und unbewussten Wünschen, die uns umtreiben, von den Emotionen, die uns bestimmen. Dieses Einfangen, ein für den Menschen unvermeidlicher Akt im Rahmen seiner Existenzbewältigung, steigert sich oft dermaßen, dass es die Wirklichkeit ausschließlich funktionalisiert, ja verschlingt und vertilgt, so dass eine Begegnung zwischen ‚ich selbst‘ und ‚du selbst‘ abhandenkommt und Freiheit im Zueinander von Ich und Du zum Ding der Unmöglichkeit wird.

Dieses Einmaleins jeder Dialogphilosophie wendet Bachl prominent, nicht ausschließlich, auf die Christologie an. Dabei gewinnt er eine ihn zeit seines Lebens zutiefst bewegende Erkenntnis: Bereits in den frühesten und ältesten Überlieferungen, die sich von Jesus im Neuen Testament finden, setzt in der Begegnung mit ihm eine Funktionalisierung ein, die auf der Stelle die gesamte Jesus-Rezeption dermaßen dominiert, dass Jesus in ihr aufgeht, ja, wie Bachl sich nicht scheut zu sagen, in ihr als ‚er selbst‘ verschwindet: Jesus ist gestorben für uns, er hat uns von Tod, Leid und Schuld erlöst. Instantan wird er zum Erlöser schlechthin; außer in dieser

Rolle scheint es ihn selbst gar nicht mehr zu geben; Jesus verwandelt sich in ein „Christusprinzip“.

Vor diesem Hintergrund eine Textpassage aus dem – meines Erachtens – zentralen Text zur Christologie Bachls *Lass mich deine Leiden nicht singen*, der erstmals 1982 in Linz erschienen ist und 1987 in den Band *Der beneidete Engel* Aufnahme gefunden hat: „Jesus, was bleibt von dir, wenn wir alles wegnehmen, was du für uns zu sein hast, du Erlöser und Licht, Heiland und Schlachttier und Unterpand? Bist du hinter diesen Funktionen auch noch einer? Bist du jemand? [...] Hast du dich wirklich so hingegen, wie es dir angedacht wird? [...] Du wusstest um dich, unabhängig von deiner Arbeit. Beim Beten warst du allein. Ich möchte das einmal respektieren. Jesus sagen. Sonst nichts, gar nichts. Keinen Gedanken hinzufügen. [...] ergibt sich der Sinn nicht erst, wenn wir die Kraft haben, uns zu erblicken, ehe wir aufeinander einfallen und uns gebrauchen? Ich sehe dich, so wie du bist, du siehst mich. [...] Ich bin Theologe, und ohne weiteres verspeise ich dich in der Lehre, im Geistmaul der Theorien. Du passt so gut hinein. Ich finde Gründe auf Gründe, die deine Katastrophe, deine Schreie notwendig machen. Ich bin imstande, deine Todesangst prinzipiell zu deduzieren. Große Deuter helfen mir dabei. Dann, Jesus, hängst du hilfloser als damals am Holz, fester angenagelt in meiner Logik. Da kannst du nicht mehr herunter. Ich will jetzt eine Zeit lang nicht wissen, warum es sein musste, ob es einen Plan gab, dich so einzusetzen und zu benützen. Ich will mein Deute-Maul schließen. Du sollst es sein, du am Holz.“

Bachl weiß, wogegen er hier schreibt: Es handelt sich dabei um die breiteste und anhaltendste Tradition des Christentums – nicht nur in der Theologie, fast noch stärker und intensiver in den vielen Formen christlicher Spiritualität, in den kirchlichen Liturgien, in so gut wie allem, was das Christentum an Glaubensleben und Kulturen hervorgebracht hat. Bachl weiß auch, dass er sich angesichts dessen an nichts Geringeres als an einen Paradigmenwechsel wagt, der wie alle fundamentalen Wechsel dieser Art vor allem anderen ein neues Denken nach sich zieht, das sogar ein Gegen-den-Strich-Lesen der Evangelien impliziert. Bachl weiß schließlich, dass es für ihn zum Wagnis dieses Denkens keine Alternative gibt, geht es doch darum, „Jesus freizulassen“, was bedeutet, seinem Blick standzuhalten, ihn von sich selbst her zu vernehmen, ihn ‚sich selbst‘ sein zu lassen.



Für Bachl bedeutet Glauben: einander ins Gesicht schauen. Das Du im Blick-Kontakt des Glaubens ist niemand anderer als Gott, christlich gesehen Jesus.

In der Überzeugung, „dass Gott so ist, wie Jesus auf Erden gelebt hat“, setzt Bachtin grundsätzlich und ausschließlich beim Menschen Jesus an. Jesus begegnet nur, wer ihn schlicht als Menschen anschaut.

Der Mensch Jesus und die Bitte um das Reich Gottes

Unwillkürlich drängt sich die Frage auf, was tatsächlich von Jesus bleibt, wenn er aus dem Opferungs- und Erlösungs-Zusammenhang herausgelöst und sein Leben nicht mehr ausschließlich als das Sein-zum-Tode-am-Kreuz betrachtet wird. Ohne hier ins christologische Detail gehen zu können, sei trotzdem kurz angesprochen: In der Überzeugung, „dass Gott so ist, wie Jesus auf Erden gelebt hat“, setzt Bachtin grundsätzlich und ausschließlich beim Menschen Jesus an. Schon in seinen 1981 erschienenen Vorträgen *Jesus heute* nimmt er vorweg, was er 13 Jahre später in seinem christologischen Hauptwerk *Der schwierige Jesus* ausführt, dass nämlich Jesus nur begegnet, wer ihn schlicht als Menschen anschaut. Dabei erscheint ihm der als einzelnes, individuelles Du ansprechbare Mensch Jesus winzig, nackt, hässlich. Ganz im Sinne von 1 Kor 1,18–31, dass Gott das Niedrige, Schwache und Törichte erwählt hat, um seine Kraft und Weisheit zu offenbaren, sieht er darin die Inkommensurabilität Jesu aufleuchten: „In diesem Jesus scheint alles bereit zu sein für Gott, den Einfall seines Willens und seiner Wahrheit, sodass er zugleich ganz in diesem unverfügbaren Brennpunkt versammelt ist und alles, was er weiß und kann, aus dem Zentrum *Gott* ordnet, auf die einfache Hauptsache bringt, den unvergesslichen Appell dafür findet. Der Mensch Jesus ist das Signal Gottes und dieses musste, sagt Kierkegaard, in der Durchschnittlichkeit aufgepflanzt werden: [...] Jesus trägt in seiner menschlichen Schlichtheit das Feuer der göttlichen Anwesenheit mitten hinein, an alle heran. Er ist in Person das Zeugnis für die ganz andere Art der Liebe Gottes. Sie übersteigt die irdischen und kosmischen Seinsgestalten in allen Größenverhältnissen. Es genügt ihr die Anknüpfung irgendwo im Gewimmel der werdenden Wesen, aber dort, wo sie brennt, wie in Jesus, entsteht an der bescheidenen menschlichen Form, in der Flüchtigkeit eines kurzen Lebens die unvergessliche, ganz ungewöhnliche, über alle Mittelmaßigkeit hinauspringende Gestalt.“

Was Bachtin hier die Bereitschaft für Gott, „den Einfall seines Willens und seiner Wahrheit“, nennt, ist auch das, was Jesus unabhängig und *vor* seinem Sich-Fügen in sein Sterbens-Schicksal kennzeichnet. In dem für ihn zentralen Vortrag *Thesen zum Bittgebet* von 1988 interpretiert Bachtin diese Bereitschaft als Bittgebet, was zunächst überraschen mag, was sich jedoch verstehen lässt, wenn Zweierlei bedacht wird: Zum einen steht die Bitte für den Grundvollzug der Gemeinschaft zwischen Gott als dem Freiheit-stiftenden Schöpfer und seinem von ihm zur Freiheit berufenen Geschöpf, Mensch, sie ist „der absolute Ernstfall des Personalen“, Ausdruck des Glaubens schlechthin; zum anderen ist der Inhalt der Bitte das Reich Gottes, das als Inbegriff der immer schon intendierten und

geschehenden Liebeszuwendung Gottes zu seiner Schöpfung kommen möge. „Jesu Bitte um das Reich Gottes, das die Erlösung und die Versöhnung, das ewige Leben bringt, ist der wahre, alles zusammenfassende Grundakt seines Denkens, Redens und Handelns. Er ist der Mensch, der seine Existenz in die Bitte um das gelingende Leben mit Gott verwandelt hat. Wie er diese Bitte in seinem Lebenswerk selbst darstellt und einübt, so bittet er auch mit seinem Tod. [...] Während es in Exegese und Dogmatik immer noch strittig ist, ob überhaupt, in welcher Deutlichkeit und welchem Sinn Jesus seinen gewaltsamen Tod als Heilsereignis verstanden hat, steht nach den Quellen außer Zweifel, dass in der Bitte um das Reich alles gesagt ist, was Jesu Anliegen war.“

Tod, Leiden und Erlösung

Wiederum zurück zu 1 Kor 13,12: Was bisher noch nicht zur Sprache kam, ist die Eschatologie, die hier anklingt und der Bachtin in seiner Theologie die größte Aufmerksamkeit schenkt. Es gibt einen Unterschied zwischen dem gegenseitigen Erblicken „jetzt“ und dem Einander-ins-Gesicht-Schauen „dann aber“, auch wenn beides *in eins* geht und *in eins* die Begegnung „von Angesicht zu Angesicht“ ausmacht. Die Zäsur zwischen dem „jetzt“ und dem „dann aber“ bildet der Tod – das völlige Aus jeglichen Blicks, das Brechen aller Augen, die Zerstörung jedes Gesichts. Was besagt dies für Gott, der den Menschen gerade dadurch *sein* und existieren lässt, dass er ihm in die Augen und ins Gesicht schaut? Bachtin (siehe rechts):

Das absolute Dunkel des Todes wirft seine Schatten im Leben voraus. Mag auch stimmen, was der antike Philosoph Epikur meinte (und Bachtin zitiert): „[...] solange wir existieren, ist der Tod nicht da, und wenn der Tod da ist, existieren wir nicht mehr“, so weiß sich der Mensch doch als Sein-zum-Tode, und jedenfalls das Sterben bleibt ihm in aller Regel nicht erspart. Spätestens dann, wenn es ans Sterben geht, schaut er dem Tod ins Auge. Dabei erfährt er, dass Blicke auch töten und vernichten können, und es steht zur Debatte, welcher Blick der endgültige sein mag – der auslöschende oder der Leben schenkende. Anders gefragt: Schaut mich Gott auch im Tod an? Oder tritt mit der Todesstille eine Gottesfinsternis ein, in der die Spiegel, in die wir schauen, nicht einmal mehr „rätselhafte Umrisse“ eines Lebenszeichens wiedergeben?

Bachtin beendet den bereits zitierten Text *Lass mich deine Leiden nicht singen* mit Folgendem: „Eines Tages stehe ich vor dem Bett, auf dem mein Vater liegt und sterben wird. Er bittet mich. Ich hebe ihn heraus auf den Leibstuhl. Was habe ich da in den Armen? Kaum hält es noch zusammen, das Knochenwerk, das wenige Menschenfleisch. Und Scham und Schmerzen, Hilflosigkeit und Müdigkeit zum Tod, zerlegt und verschrumpelt. Da fällst du mir ein, Jesus, in der Form, in

Schaust du den Toten ins Gesicht, Gott? Siehst du den wortlosen Mund, der auch dich nicht mehr nennt? So ist das Ende, das du ausgedacht hast für uns. Wir wissen nicht aus und ein, wenn wir das sehen. Leih uns deine Augen, die überall ins Leben blicken.

der man dich ans Holz gebracht hat. Ich fange nicht an zu singen, ich sage nichts. Aber meinen Vater tragend ahne ich: Du gehörst zu ihm. Die Fraktur seines Lebens ist eingelegt in deinen Leib. Jesus, du Baum und Schatten, in dem ich den zerbrechenden Mann niederlege. Diese schweigende Melodie ist in mir.“

Was immer angesichts dessen ‚Erlösung‘ heißen mag – Bachtl nennt sie an einer Stelle „wie ein Anfang von Trost“ –, ist schlicht dies: Auch im Sterben bleiben wir angeschaut und dies wiederum nicht anders als durch jenes Erblicken, das uns sein und leben lässt und das uns zu dem einmalig unersetzlichen Ich macht, das als das Du Gottes gemeint ist. ‚Erlösung‘ nicht mehr als Teilhabe an einer Opferung oder „Schlachtung“, ‚Erlösung‘ auch nicht als Aufhebung in einen höheren „Zusammenhang“, in eine „Allgemeinheit“ oder in eine „augenlose Einheit“, ‚Erlösung‘ schon gar nicht als Sinnstiftung, Begründung oder „Trost-sage“, sondern als bloßes Gesehen-Werden in aller Einmaligkeit und Singularität

– ohne Interpretation, Ausdeutung oder zweck-trächtige Erklärung.

„Ikone der Abwesenheit“ nennt sie Bachtl, weil sie keine Menschen, geschweige denn die Gesichter der Häftlinge und Opfer des KZ Mauthausen zeigen. Diese sind nur sichtbar in den Kleidern, Habseligkeiten und Orten, die sie zurückgelassen haben.

„Ikone der Abwesenheit“

Zwei Texte aus dem Bildmeditationsband *Auch Dinge haben ihre Tränen* (1988), in dem Bachtl zu einem 26-teiligen Bilderzyklus des oberösterreichischen Künstlers Herbert Friedl (1943–

2018) in jeweils kurzen Texteinheiten Bildbetrachtungen anstellt, mögen ausdrücken, was gemeint ist: „So hat der Herr gesprochen: Horch! In Rama wird Wehklage laut, bitterliches Weinen! Rahel weint um ihre Kinder, will sich nicht trösten lassen wegen ihrer Kinder: Ach sie sind nicht mehr da.“ (Jer 31,15) [...] Da durchschneidet die Frau das Gespinnst der Trostsage. Sie schreit. Sie bleibt vor dem Loch, in dem ihre Kinder verschwunden sind, sie hält ihre Augen dorthin, wo nichts zu sehen ist, nichts Schönes, nichts Gutes, nichts Wahres, kein Leben, kein Licht. Sie rafft alles zusammen, was in ihr ist, Liebe, Gefühl, Wissen und Willen, um das Wort zu sagen, das die Gewalt des Todes nennt: Sie sind nicht mehr. Und Gott gab ihr die Stimme dazu.

Dagegen wird mir gesagt: Halte Dich auf bei der einzelnen Nummer 943. Schau nicht durch sie hindurch, schau nicht um sie herum, nicht über sie hinaus, nicht neben ihr zur Seite. Schau die Nummer an und bleibe da. Hefte Dei-



Als „Ikone der Abwesenheit“ bezeichnet Bachtl dieses Bild, das von Herbert Friedl stammt und den Titel *Der schrecklichste Traum ist nicht so arg wie die Realität* trägt. Es ist 1986 entstanden und war zeitweise im KZ Mauthausen ausgestellt (wie der gesamte Zyklus).

Bild: G. Friedl, Feldkirchen, Österreich. Foto: Atelier Fleischmann, Linz, Österreich

nen Blick auf die menschliche Einzelheit. Wenn sich an ihr nichts begibt, wenn die göttliche Gnade nicht auf diese winzige Stelle fällt, ist alles nichts. Der Erlöser wird seine Tat nicht beflecken mit dem Verrat an der Wahrheit des Leidens.“

Auch Dinge haben ihre Tränen – dieser Buchtitel erinnert mich an Bachtls Predigt *Der Tod* aus 1992, in der es unter anderem heißt: Angesichts der Leiche „führt kein Weg mehr in die Augen, in das Gesicht. Aller Innenraum, die Seele, das Bewusstsein, die Sprache sind verschwunden. Nichts als Haut und Rand ist, bloße Oberfläche, was da auf dem Schragen liegt. [...] An der Leiche erfahren wir, dass der Tod den Menschen ganz äußerlich, ganz dinglich, ganz sprachlos macht. Die Person wird *niemand* für diese Welt

[...]“ Ich bleibe hängen am Wort ‚dinglich‘ bzw. am Begriff der ‚Verdinglichung‘. Genau darauf fokussieren sich die Bilder von Herbert Friedl. „Ikone der Abwesenheit“ nennt sie Bachtl, weil sie keine Menschen, geschweige denn die Gesichter der Häftlinge und Opfer des KZ Mauthausen zeigen. Diese sind nur sichtbar in den Kleidern, Habseligkeiten und Orten, die sie zurückgelassen haben. Jedes Stück, jeder Ort markiert den Tod in seiner Absolutheit und Einmaligkeit. Darauf ist der Blick gerichtet – nicht nur unserer im Gefolge des Künstlers, sondern zuvor schon jener des „Erlösers“, der „seine Tat nicht beflecken wird mit dem Verrat der Wahrheit des Leidens“. Dessen Blick lenkt nicht ab von der „entsetzlichen Evidenz des Leidens“, im Gegenteil er lässt nichts aus – nicht die kleinste Kleinigkeit, nicht die winzigste Winzigkeit, nicht das Buchstäbliche und nicht das Unzählige, schon gar nicht das Einmalige, den Einzelnen, die Einzelne, das Persönliche, das Lebens- und Sterbensgeschichtliche. Und dieser Blick durchdringt dies alles – *bis er es selbst wird*. So ist im Schrei der Rahel um ihre Kinder „die zerrissene Stimme des Messias“ laut, so gilt für das Siechtum des Vaters, der stirbt: „Hier ist Golgotha.“ Nichts anderes, nichts mehr, aber auch nichts weniger heißt Menschwerdung, Inkarnation, Erlösung. ■

Literaturhinweis

Gottfried Bachtl – *Gesammelte Schriften*, hg. von W. Achleitner, A. Halbmayer, H. Schmidinger, Freiburg 2025/26: Herder Verlag:

- Band 1: *Gottesgeschichten: Gottesfrage · Theologie · Mauthausen · Christologie · Mariologie*
- Band 2: *Hoffnung und Vollendung: Eschatologie · Soteriologie*
- Band 3: *Christsein in Kirche und Welt: Ekklesiologie · Sakramente · Priestertum · Eros und Liebe*
- Band 4: *Lesestücke · Gebete · Reden*
 - Teilband 1: *Frühe Texte · Theologische Prosa · Ästhetik*
 - Teilband 2: *Psalmen · Predigten · Gespräche*

Der Poet unter den Theologen

Der literarische Zugang von Gottfried Bachl
von Erich Garhammer

Als Gottfried Bachl am 23. Mai 2020 starb, bat mich die Redaktion von *feinschwarz* um einen Nachruf. Das war für mich der Anlass, mich intensiver mit dem Werk von Gottfried Bachl zu beschäftigen. Nun ermöglichen die *Gesammelten Schriften* herausgegeben von Wilhelm Achleitner, Alois Halbmayr und Heinrich Schmidingen einen erneuten, intensiven Blick auf den Salzburger Theologen, Priester und Theopoeten.

Der Nachruf:
„Ein niederknieender Himmel“
(feinschwarz.net am 30. Mai 2020)

„Die Theologie besteht im normalen Fall aus 39 % Abschreiben, 29 % Weiter-schreiben, 29 % Dazwischenschreiben und 3 % Eigenschreiben“, so formulierte Gottfried Bachl unübertroffen in seiner Salzburger Abschiedsvorlesung 1998. Man kann mit Fug und Recht behaupten, dass er den Anteil des Eigenschreibens in der Theologie um ein Vielfaches erhöht hat. Wer war dieser Mann, der der Floskeln abhold war und theologische Stereotype zu meiden suchte?

Auf die Spur kommt man ihm am ehesten, wenn man seine Erinnerungen an das Theologiestudium und die Weihe heranzieht. Als er 1953 mit dem Theologiestudium begann, fand er in den Lehrbüchern der römischen Gregoriana eine neuscholastische Sprache vor,

die mit keiner Silbe die großen Ereignisse des 20. Jahrhunderts spiegelte. Es war eine *lingua perennis*, die sich selbst genügte. Er, der in der Nähe des Konzentrationslagers von Mauthausen aufgewachsen war, blieb skeptisch gegenüber einer Sprache, die den Ewigkeitston vor sich hertönte. Programmierte Menschenvernichtungsaktionen, Genozide, Vertreibungen erlebte das letzte Jahrhundert, aber die theologische Sprache war nicht affiziert von den realen Erfahrungen der Menschen.

Der Kirchaufwand hat die Gottesnähe geschluckt

Von der Kirche hätte er sich eine solche Sensibilität gewünscht, was er vorfand, war eine rhetorische und kultische Selbstbespiegelung. Das wurde ihm klar bei seiner Diakonatsweihe 1958 in Rom, die er von Erzbischof Luigi Traglia erhielt: Bei der Kommunion musste er zuerst den Bischofsring küssen, dann erst bekam er das eucharistische Brot. Diese klerikale Urszene ist ihm nie mehr aus dem Gedächtnis verschwunden. Ihm wurde klar: Der Kirchaufwand hat die Gottesnähe geschluckt, der Kirchenbetrieb war wichtiger geworden als die Jesusnähe, die Selbstfaszination der Kirche war zum heiligen Spiel verkommen. Dagegen wird er ein Leben lang andeuten und anschreiben. Das tut er allerdings nicht mit revolutionären Gesten, er bleibt ein Mann der leisen Töne. Er ist in keiner großbürgerlichen Familie aufgewachsen wie Hans Urs von Balthasar, sondern ein einfacher Bauernbub, der den kargen Mühlviertler Boden kannte: „Bei dem Bauernhaus im Mühlviertel, wo ich meine Kindheit verbracht habe, stand ein Nußbaum von mittlerer Größe. Er war leicht zu besteigen und bot in seinem Laubschirm einen schönen, heimlichen Raum. Als ich lesen gelernt hatte, überfiel mich bald die Lust an den Büchern, und der Nußbaum wurde meine Zuflucht. Oben, in seiner Krone, nagelte ich Bretter in eine Astgabel und machte



Prof. em. Dr. Erich Garhammer, von 2000 bis 2017 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Würzburg und Literaturkenner

mir einen Sitz. Der war nicht sehr bequem, aber er hatte seine eigene Weihe und Verborgenheit. Dort kletterte ich mit meinen Geschichten hinauf, so oft es ging, um nicht zu irgendwelchen Arbeiten kommandiert zu werden, um Ruhe zu haben, um allein zu sein, um zu lesen.“ Es war also ein Ort des Rückzugs, ein Versteck und Fluchttort vor den landwirtschaftlichen Arbeiten. Erst später wurde ihm bewusst, dass es der erste Ort einer Jakobsleiter war, wo die Engel Gottes auf- und niedersteigen, ein Ort der Gottesbegegnung. Die kindliche Idylle war stets mit einer anderen Erfahrung konfrontiert.

Die Nähe zu Mauthausen, wo er die in Viehwagen abtransportierten Häftlinge sah, verbot ihm eine Frömmigkeit, die die Augen vor der Wirklichkeit verschloss. Eine runde Theologie ist ihm so früh zerbrochen, er entwickelt sie anders – suchend, vorläufig, immer neu ansetzend, nie stereotyp. Seine einfache Herkunft ließ er sich auch nicht in der Seminausbildung am Linzer Petrinum oder im 10-jährigen Philosophie- und Theologiestudium am Germanicum in Rom austreiben.

In seiner Zeit als Kaplan und Religionslehrer schrieb er seine ersten Texte für die Welser Zeitung, meist

Der Kirchaufwand hat die Gottesnähe geschluckt, der Kirchenbetrieb war wichtiger geworden als die Jesusnähe, die Selbstfaszination der Kirche war zum heiligen Spiel verkommen. Dagegen wird Bachl ein Leben lang andeuten und anschreiben.

Betrachtungen zu Weihnachten und Ostern, in denen bereits seine Theologie aufleuchtet: Die Idylle Mühlviertel ist nicht ohne Mauthausen zu haben, Jesus war Jude und nicht im Mühlviertel geboren.

Die in der Fachwelt anerkanntesten Beiträge hat er zum Thema der Eschatologie, der „letzten Dinge“ geleistet. Dabei hat er sich gegen eine Tradition gewendet, die alles vom Jenseits zu wissen schien und die Menschen mit Angst drangsalierte. Stets hat er seine theologischen Erkenntnisse in Poesie umgesetzt:

Löst eure Saugnäpfe vom Firmament.
Ihr habt den Text der Erde nicht
gelesen.
Buchstabiert noch ein wenig.
Hier unten

Gottfried Bachls theologische Prosa ist brillant, in seine Sprache investiert er ein Leben lang. Sie ist liebevoll, geistreich und manchmal auch provokativ. Bachl war ein Theater- und Operngänger, stets veränderten diese Besuche auch seinen Blick auf die Theologie. In der Oper sitzend traf ihn manchmal der Gedanke, an diesem Ort lerne man mehr über das Verhältnis von Mann und Frau als aus vielen grauen Texten der Theologie. In dem Buch *Gott bewegt* sind viele seiner *Lesestücke zum Glauben und zur Zeit, in der wir leben* erstmals zusammengefasst.

Besonders bewegend ist der E-Mail-Briefwechsel mit der 16-jährigen Anna. Er stellt Fragen an sie und sie antwortet und umgekehrt. Ihre Frage „wann wird endlich die Liturgie belebter und unterhaltsamer?“ beantwortet er so: „Ich langweile mich gar nicht gern. Aber es gibt Dinge, die es wert sind, dass man um ihretwillen Langeweile erträgt. Zum Beispiel Vokabeln lernen, damit man halbwegs flüssig sprechen kann. Es fällt mir unter dem Kreuz, an dem Jesus aufgehängt wurde, nicht ganz leicht, mich unterhalten zu lassen. Wie soll das aussehen? Mir gefällt aber zu dieser Frage deine Unterscheidung von belebt sein und unterhaltsam sein. Mit einer großen Geschichte sollte man nicht fad umgehen und nicht die altgewohnte Jesus Leier drehen. Es lohnt sich allemal, die belebende Wirkung in dem bren-

nenden Menschen aus Galiläa zu entdecken. Da darf man schon die Fantasie spielen lassen und den großen Atem aus der Lunge holen. Die Bibel ist ein gewaltiges Libretto. Und für den Umgang mit diesem Buch gilt, was für alle großen Bücher zutrifft. Wer sich am Don Quichote langweilt, sollte bei Gelegenheit einmal fünf Minuten über seine Lesefähigkeit nachdenken.“

Als Anna ihn fragt, wann endlich Frauen zu Priesterinnen geweiht werden dürfen, gibt er zur Antwort: „Ich bin überzeugt, dass diese Schranke eines Tages fallen wird. Wahrscheinlich wird aber bis dahin noch eine erhebliche Zahl von Päpsten in das vatikanische Gras beißen.“

Das Argument, Jesus habe nur Männer in seinen Jüngerkreis berufen, wies er mit dem Hinweis zurück: Dann dürfte es nur jüdische Päpste geben und ganz gewiss keinen Pontifex aus Bayern.

Das Buch endet mit einem postskriptum:

seltsam, sagt mein hausverstand,
da gibt es mann und frau,
doch manche wollen nur die hälfte

seltsam, sagt mein hausverstand,
die frauen sind viel früher dran am
leeren grab,
doch männlich wird der schluss
daraus gezogen

seltsam, sagt mein hausverstand,
vom himmel fällt das goldene brot,
und wichtig ist den päpsten die
befugnis

seltsam, sagt mein hausverstand,
Der rabbi läuft mit frauen durch die
gegend,
Die katedralen aber dunsten
männlich her

seltsam sagt mein hausverstand,
der geist bewohnt so frau und mann,
doch mannsorakel sagt allein,
wer wie und was wo darf

2022 haben Wilhelm Achleitner, Alois Halbmayr und Heinrich Schmidinger einen Gedenkband für Gottfried Bachl herausgegeben, der die großen Traktate Christologie, Eschatologie, Eucharistie und Mariologie in den Blick nimmt.

Mich haben sie um einen Beitrag zum Priesterverständnis von Gottfried Bachl gebeten. Es gibt keinen Traktat dazu, sondern es bedeutete die unterschiedlichsten Texte auszuwerten. Das war also meine zweite Phase der Beschäftigung mit Gottfried Bachl.

Konkrete Lebensgestalt des Priesters

Bachl suchte nach Gestalten, die für heute Vorbild sein können. In einem Studientag an der Katholischen Akademie in Bayern am 24. März 1991 hatte er dazu die Möglichkeit. Der Studientag trug den Titel: *Erzähltes und gelebtes Evangelium. Lebensläufe – Glaubensgeschichten. Am Beispiel von Sophie Scholl und Friedrich Spee SJ.* Die Texte der beiden wurden von der Schauspielerin Adelheid Picha (Wien) und Romuald Pekny (München) vorgetragen. Bachl setzte die beiden Gestalten in Bezug zu seinem Priestersein.

Vor Sophie Scholl konnte er nur erröten. Diesen Mut hätte er nicht aufgebracht. Als er so alt war wie sie, war er unreif, unfertig im Germanikum in Rom. Ein Alumnus, ein noch zu näherer am Tropf der Kirche. An Friedrich Spee entdeckte Bachl einen ganz und gar von Gott ergriffenen Menschen. Das Gottesgefühl war der Brennpunkt seiner Kraft, diese ermöglichte es ihm, inmitten einer brutalen Zeit getrost zu sein, Zeit zu haben für Gedichte und Lieder, die allesamt Liebeslieder in Richtung Himmel sind. Bachl hob einen Zug an Spee hervor, der ihm sehr wichtig war: Weisheit und Bildung. „Aber wer glaubt und realisiert das heute noch? Hat sich nicht in vielen religiös interessierten und gestimmten Menschen die Meinung festgesetzt, daß Wissen und Bildung für den Vorgang Glauben gefährlich, hinderlich oder jedenfalls überflüssig seien. Hat der Glaubende nicht alles, was er braucht zur Orientierung im Dasein auf einmal, ein für allemal mit dem Blitz der Gnade erhalten? Der Ayatollah wie der Kardinal scheinen jenseits aller Bildungswege längst und unbefragbar am Ziel zu sein.“

Und dann die Schlussfolgerung von Bachl: „Friedrich von Spee hat sein Christentum nicht nur in einer Form zum Ausdruck gebracht. Es war ihm gegeben, es in vielen Aspekten leuchten zu lassen. Er war Priester und verstand



Foto: Keny / Wikimedia Commons, CC BY-SA 3.0



Foto: Uoae1 / Wikimedia Commons, CC BY-SA 4.0

Links: Prägend für die Theologie Gottfried Bachls war seine Kindheit in der Umgebung des Konzentrationslagers von Mauthausen. Im Bild: Das jüdische Denkmal der Gedenkstätte. Rechts: Gottfried Bachls Leseort in der Kindheit war die Krone eines Nussbaums, wo er sich einnistete. Bequem war dieser Zufluchtsort nicht, doch für ihn besaß er eine ganz eigene Weihe.

seine Weihe als göttliche Aufschließung seines Lebens. Er war Ordensmann. Er war Lehrer, um mit dem Wort eine Brücke zu schlagen zwischen den Menschen, der Welt und dem Evangelium Gottes... Und er war in der gedrängten Unruhe seines Lebens in der Lage, den flüchtigen Augenblick zu bewohnen, zu erleben als das Entzücken der blitzhaften Gegenwart Gottes. Er hatte die Gnade, davon singen zu können, denn er war ein Dichter.“

Man wird nicht fehlgehen, in dieser Charakterisierung von Spee ein wenig auch Gottfried Bachl zu erkennen und seine Intentionen als geistlicher Mensch. Er wollte Priester und Poet sein.

Einspruch gegen das Priesterverständnis von Papst Benedikt

Zum 150. Todestag des Pfarrers von Ars Johannes Maria Vianney rief Papst Benedikt XVI. 2009 ein Jahr des Priesters aus. Inmitten der Debatte um den Missbrauch im Priesteramt wollte er noch einmal ein Bild der Reinheit aufleuchten lassen. Wegen der Untreue „einiger Diener“ sollte nicht die Kirche als ganze beschmutzt werden. Es sollte vielmehr ein leuchtendes Beispiel des Priesterseins vor Augen gestellt werden, um die Größe dieses Standes neu ins Bewusstsein zu rufen.

Dieses Schreiben brachte Gottfried Bachl in Rage, er sah darin eine primitive Theologie am Werk. „Es ist ausgeschlossen, dass der endliche Mensch Gott in den Griff bekommen kann. Glauben heißt vor Gott alle zwingenden Instrumente aus der Hand legen und alle magischen Wünsche aus dem

Herzen tun. Die biblische Religion ist die Schule der Freiheit.“

Für Bachl war das darin entwickelte Priesterbild naiv und unverantwortlich für die heutige Zeit: Es genügt nicht, einfach zu sein, man muss auch Verstand anwenden. Es gebe auch eine Kriminalität geistlicher Art. „Der Papst vollbringt nichts Hilfreiches, wenn er heute

„Es ist ausgeschlossen, dass der endliche Mensch Gott in den Griff bekommen kann. Glauben heißt vor Gott alle zwingenden Instrumente aus der Hand legen und alle magischen Wünsche aus dem Herzen tun. Die biblische Religion ist die Schule der Freiheit.“

diese Gestalt des kanonisierten Pfarrers den Priestern als nachahmenswertes Beispiel empfiehlt. Beim Lesen des Papstbriefes drängt sich immer wieder das Wort primitiv auf die Zunge. Ich zögere, es herzuschreiben, weil es wie ein Schimpfwort klingen kann. Aber ich komme nicht ohne es aus. Primitiv der Pfarrer, weil er sich geistig nicht weit genug bewegt hat. Primitiv der Papst, weil er die Situation heute sehr wohl kennt und doch nach den Mitteln der frommen Intensität greift, die aus der Zeit der Großväter stammen [...] Das einfältige, beinahe analphabetische Gemüt, das da gepriesen wird, kann den

Postulaten der modernen Bildungskultur nicht gewachsen sein.“

Bachl sieht im Klima dieser Äußerungen ein Gemisch aus sich überschlagenden Demutsformeln und spiritueller Arroganz. Wie kann ein Theologe so schreiben? Er stürzt die Priester damit in ein spirituelles Vakuum. Es ist die Sprache massiver magischer Logik. Der Priester kann Gott nicht herbeizwingen. Bachl entwirft ein anderes Bild des Priesters. Ihm ist ein schönes Werk aufgetragen. „In der Gemeinschaft des Glaubens den Namen Jesu ausrufen, essen und trinken in der Tischrunde, die er bestellt hat, sein Wort suchen und verstehen, Freude haben an seinem Dasein. Das ist mehr als genug.“

Immer wieder taucht die Frage bei ihm auf, warum er sich zum Priester hat weihen lassen. Das scheint ihm erst in einem langen Reflexionsprozess deutlich geworden zu sein. Der erste Schritt dazu war das Lesen: Das Lesen war für ihn ein Exodus. Sein Leseort in der Kindheit war die Krone eines Nussbaums, wo er sich einnistete. Dieser Ort war nicht sehr bequem, er hatte aber seine eigene Weihe.

Die Erfahrung des Lesens wurde für ihn zu einer Erfahrung der Milieutranszendenz. Die Priesterweihe sah er nicht als Veränderung der Vernunft oder gar eine Sonderstellung gegenüber den anderen Christen, sondern als eine Öffnung der Person, in der die Möglichkeiten eines Menschen erschlossen und geweitet werden. Die Weihe war für ihn ein Akt des Mutes, keine beabsichtigte Selbsteheiligung. „Ich bin nicht geweiht, den Geist erst in die Welt zu bringen, sondern geweiht, seine Gegenwart bewußt zu machen.“

Zu dieser Öffnung gehört für ihn unverzichtbar die Notwendigkeit der Bildung. Diese Bildung sieht er unter den heutigen jungen Priestern gefährdet, die Kirche fördert aktuell mehr den naiven und intellektuell primitiven Priestertypus. Die fehlende Bildung führt in die Überbetonung des Kults und zu einer Eucharistiefixiertheit.

Der Theopoet Gottfried Bachl

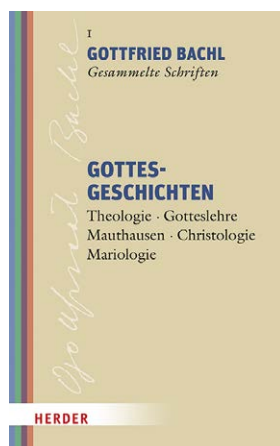
So wie er selbst durch Jesus ein Freigelassener war, so wollte er auch Jesus für die Menschen freigeben. Jesus freilassen hieße froh sein, dass es einen gibt von dieser Radikalität, dem der Kulturbetrieb, aber auch der heutige Kirchenbetrieb gleichgültig ist. „Denn Jesus ist das Abenteuerlichste, Aufrechteste, Brennendste und Liebenswertigste, das im Christentum zu finden ist.“ Diesem Abenteuer hat er seine priesterliche Existenz, sein akademisches Lebenswerk, mehr noch: sein Leben und seine ungewöhnliche Lebensform verschrieben.

Seine poetischen Texte – er nennt sie Gebete – sind in *Mailuft und Eisgang* zusammengefasst. Zwei Beispiele:

Rette dich
aus unserem Mund,
der dich zum Vorwurf macht,
an dem andere rot werden sollen,
der dich zurechtkaut,
rette dich aus den Bildern
links und rechts
und oben und unten,
geh fort aus den
Drohbotschaften und aus den
Frohbotschaften.

Zerschlag die Bilder,
die Kompositionen,
die Gedichte,
alle Bewältigungsfiguren,
die wir über den Mordfeldern bauen,
und erhebe dein Schweigen
über dem Schrei der
Toten.

Nun liegen die *Gesammelten Schriften* von Gottfried Bachl in vier Bänden vor, wobei der vierte Band zwei Teilbände umfasst. Man könnte fast



Gottfried Bachl, *Gesammelte Schriften*, Band 1, hg. von Wilhelm Achleitner, Alois Halbmayr und Heinrich M. Schmidinger, Herder Verlag, Freiburg, 2025, ISBN 978-3-451-02431-3.

Gottfried Bachl, *Mailuft und Eisgang*, Tyrolia, Innsbruck, Erstausg. 1998, ISBN 978-3-7022-4008-0.

Gottfried Bachl, *Gott bewegt*, Echter Verlag, Würzburg, 2018, ISBN 978-3-429-03491-7.

an jedem der edierten Texte den theopoetischen Ansatz von Gottfried Bachl skizzieren. Ich wähle ein kleines Prosastück *Der beneidete Engel* als Veranschaulichung.

In der Kirche, die Bachl als Kind zu Weihnachten besuchte, stand eine Krippe. Seine Augen bleiben stets an dem Engel hängen, der über der Krippe schwebte. Er hatte den Überblick. Er hatte nur eine Aufgabe: schauen.

Ich wähle diesen Text, weil er die Entwicklung und Entfaltung der Theologie von Bachl *in nuce* entfaltet. Da ist zunächst der Kinderglaube, den er mit dem Engel Gabriel über der Krippe in Verbindung bringt. Das wäre doch eine ideale Position, alles mitzubekommen und in nichts verwickelt zu sein. Hehre Distanz und der Blick von oben.

Diese Position wird ihm aber fragwürdig während des Studiums bei einer Papstaudienz in Castel Gandolfo. Zunächst die Bewunderung: Stündest du da oben, wärest du all deine Zweifel los, die ganze seelische Schinderei wäre vorbei. Aber welche Einsamkeit dieser weißen Gestalt, wie an Fäden gezogen hob er die Arme in puppenhaftem Rhythmus.

Jahre später stand Bachl auf der Brücke, von der seine Schwester Rosina bei einem Unfall zu Tode gestürzt war. Sie fiel vom Heuwagen auf die darunter führenden Geleise und verblutete. Nun hast du die Position des Engels und er erschrak ob dieser Distanz. Und er spürte, dass nicht der Schwingen berauschte Gabriel seine Leitfigur für seine Theologie sein sollte, sondern der Lazarus im Fleisch:

Meine Seele, mein Gabriel,
fluglustig,
schwingenberauscht.

Wirf ab deine Flügel,
opfere sie der Sonne,
entscheide dich für die Perspektive
des Staubs.

Wenn du es mit den Wolken hältst
über Austerlitz,
über Stalingrad,
wenn du hoch genug fliegst,
machen dir Öfen
die schönsten Kringel aus
Menschenfleisch,
passen gut in die Landschaft
die Totenkreuze –
zierliches Heidelbeerkraut.
Wenn du es mit den Wolken hältst.
Von oben stimmt alles.

Aber lieg unten.
Leg dein Gesicht auf die Kiesel,
entdecke die Wurzeln.
Die Sümpfe sind tief,
der Teer brennt auf den Straßen.
Meine Seele, mein Gabriel,
herunter mit dir!

Die fürstliche Höhe, der Überblick,
das schäumende Blau,
die Prasserei, die
Zusammenfassung,
die universale Stimmung des
Himmels.
Aber Lazarus
hat nur die Augenwinkel
im Fleisch, im Fleisch, meine Seele,
auf Erden.

In den Text hat Bachl einen Exkurs über die klerikalen Weisheitsfürsten eingestreut, angefangen bei Thomas von Aquin bis zu den heutigen theologischen Größen: Der Aquinate hat die Jungfrauengeburt als ohne Schmerz und irgendwelche Verletzung beschrieben. Das Kind flog auf dem Engelsweg nach draußen, es muss keine Enge durchleben: Inkarnation ja, aber nicht da unten. Erfahrungen sind nicht nötig, im Zeppelin über den Wohnungen und Ehebetten sind sich die Kleriker im Klaren. Nein. Gabriel nein, sondern Lazarus im Fleisch.

Theopoesie ist bei Bachl keine artifizielle, kunstvolle Sprache, sondern Theologie in Abbrivatur, verwandt dem sermo humilis. Deshalb sind auch seine Mundartgedichte nicht zu übersehen. Sie sind in den *Gesammelten Schriften* nicht abgedruckt, weil der Mühlviertler Dialekt zu fremd ist. Ich möchte aber heute Abend als Sohn des Bayrischen Waldes, der dem Mühlviertel nicht nur benachbart, sondern dem Dialekt auch verwandt ist, ein Gedicht aus der Sammlung *om bei de engl – herunt ba de leit* zu Gehör bringen:

an bessan

an aunan heagot megst

ned oan

dea oanaugat abaschaut aus dd
gsodlugga

ned oan

dea se dazwischlegt e dein bett

ned oan

dea da viapasst e de gedanga

ned oan

dea se oissa gaunze drauflegt auf di

ned oan

denst ned datrestn kaunst

ned oan

dea koan giatat hat mit eam sam

ned oan

den sei muadda ned aus de augn

lassn deaf

an aunan heagot megst

i glaub das

Bachl, Gottfried, *om ba de engl – herunt ba de leit*. Mundartliche Gedichte mit Holzschnitten von Herbert Friedl, Freistadt 2012, 39.

Hinter der unerschütterlichen Gelassenheit verbarg sich eine leidenschaftliche, eine glühende Gottsuche.

Bachl versteht sich in der Nachfolge Jesu: Den schweren Gott – den Kontrollgott – wegnehmen und seine Leichtigkeit spüren lassen, mit der er Gott dasein lässt in der Welt: „Jesus macht Gott leicht, anruhend am Geschöpf mit der Berührung der ewig zukommenden Liebe. Alle dringlichen Menschenworte sind vom guten Wort Gottes überholt und als Gottbeschaffungsmethode überflüssig. Daher die Gesten der Leichtigkeit: Licht werden in der Szene auf dem Tabor, über das Wasser gehen, die Lösung des Gebetes aus dem Leistungszwang, die Abkehr vom zehrenden Gedanken, Gott sei hungrig. Jesus entfernt Gott nicht in die Beliebigkeit, in das Glasperlenspiel, das Epikur für die Götterwelt konstruiert hat, verbannt ihn gerade nicht in die Gleichgültigkeit. Es kommt gegensätzlich eine andere Schwere herein: Wie dieser nahen Liebe entsprechen, wie nicht an ihr verzweifeln angesichts des Weltlaufes, wie nicht dumm werden in der Lust der Zustimmung? Der Charakter der biblischen Schriften ist von diesem Spiel der Gegensätze bestimmt, in dem der schwere Sorge-Gott leicht wird zum Liebe-Gott der Zumutungen. Da ist also gewiß kein fröhliches Buch, das in Stimmung versetzt und mit guter Laune versorgt. Aber wer die Bibel nicht nur gelesen hat, sondern ihren Weg gegangen ist, hat was zu lachen.“

Schließen möchte ich mit einer Erinnerung von jemandem, der Gottfried Bachl wohl am längsten kennt, dem Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert: Er war Kurskollege von Bachl: „Gottfried Bachl und ich sind am gleichen Oktobertag des Jahres 1953 ins römische Collegium Germanicum et Hungaricum eingetreten; am gleichen Oktobertag des Jahres 1959 standen wir am Zielpunkt jenes Schrittes, am Weihealtar in Sant' Ignazio. Mich hat mit ihm mehr als bloße Kursgenossenschaft verbunden. Das war nicht so leicht, nicht nur deswegen, weil vom Haus aus nähere Gemeinschaft gar nicht geschätzt wurde, sondern vor allem an der offenkundigen Sprödigkeit seines Verhaltens. Er schien von vielem, was die anderen

aufwühlte, nicht einmal berührt zu sein – die leibgewordene Ataraxia der Stoiker. Doch wer sich um Kontakt zu seiner Person, zu seinem Denken mühte, erkannte alsbald: Hinter der unerschütterlichen Gelassenheit verbarg sich eine leidenschaftliche, eine glühende Gottsuche. Gott suchen, Gott finden in allen Dingen – diese ignatianische Christenweisung hat sein theologisches Wirken



Die Schauspielerin Veronika Schmidinger las Passagen aus Gottfried Bachls *Gesammelten Schriften* vor.

lebenslang bestimmt, seine Humanität geprägt. Gerade so hat er in seiner bescheidenen Zurückgezogenheit eine nachhaltige Wirkung entfaltet.

Bachl gehört zu den bedeutenden Christen seiner Epoche.“

Beinert schildert Bachl als jemanden, der mit Gott gerungen hat – vergleichbar Fridolin Stier.

Bachl war bis zum Schluss neugierig auf Gott: „Ich bin froh, dass ich nicht weiß, wer ich bin, Gott wird es mir sagen.“ Deshalb ließ er sich auf dem Sterbebett die Gedichte von Christine Lavant vorlesen, der dichtenden Gesinnungsgenossin aus dem Lavanttal.

Die Theologumena kannte er in- und auswendig, aber die Metaphern der Poesie wurden ihm zum Vorgeschmack auf die Begegnung mit Gott im Tod. Er blieb Theopoet bis zum letzten Atemzug. ■



Wir haben diesen literarischen Abend auf Video dokumentiert und in unserem YouTube-Videokanal bereitgestellt. Das Video mit den Vorträgen von Prof. em. Dr. Heinrich Schmidinger und Prof. em. Dr. Erich Garhammer erreichen Sie über [diesen Link](#). Das Video finden Sie auch in der [Mediathek](#) unserer Website.



Links: Das Interesse an *Magnifica Humanitas*, der ersten Enzyklika Papst Leos XIV., und den Einschätzungen der Expert:innen auf dem Podium war groß – nur wenige Plätze blieben im Saal unbesetzt. Rechts: Auf dem Podium machten sie – moderiert von Dr. Achim Budde (li.) – unterschiedliche Aspekte der Enzyklika stark (v. l. n. r.): Prof. Dr. Björn Ommer, Prof. Dr. Jeanne Rubner und Kardinal Reinhard Marx.

Kaum ein technologischer Umbruch hat sich so schnell und so tief in den Alltag eingeschrieben wie die Künstliche Intelligenz (KI). Innerhalb weniger Jahre ist sie von einem Spezialthema der Informatik zu einer gesellschaftlichen Schlüsselfrage geworden. Sie schreibt Texte, komponiert Musik, diagnostiziert Krankheiten, entwickelt Medikamente und erzeugt Bilder, die sich kaum noch von Fotografien unterscheiden lassen. Gleichzeitig wächst die Unsicherheit: Welche Folgen hat diese Entwicklung für Gesellschaft, Wirtschaft,

Die Kirche versteht KI nicht als Randthema für Technikexperten, sondern als Herausforderung für das Selbstverständnis der Menschheit. Der Text ist deshalb weit mehr als eine KI-Enzyklika. Er ist eine Sozialenzyklika über die Zukunft des Menschen.

Dabei verschiebt Leo XIV. den Blickwinkel bewusst. Während öffentliche Debatten häufig um Leistungsfähigkeit, Regulierung oder wirtschaftliche Chancen kreisen, fragt die Enzyklika zunächst nach dem Menschen selbst. Technik erscheint nicht als eigentlicher Gegenstand, sondern als Spiegel. Gerade weil Maschinen immer mehr Fähigkeiten übernehmen, wird die Frage dringlicher, was menschliches Leben eigentlich ausmacht.

Zu diesen und weiteren Aspekten moderierte Akademiedirektor Dr. Achim Budde das mit hochkarätigen

oder wirtschaftliche Interessen in den Mittelpunkt stellten, bringe der päpstliche Text eine dritte Dimension ins Gespräch: die anthropologische. Er frage nicht zuerst, was KI könne, sondern welche Verantwortung daraus für den Menschen erwachse.

Einen weiteren Akzent setzte Prof. Dr. Jeanne Rubner, Vizepräsidentin der Technischen Universität München und Wissenschaftskommunikatorin. Sie würdigte *Magnifica Humanitas* als „großartigen Text“, weil er eine Debatte anstoße, die weit über technische Detailfragen hinausreiche. Aus ihrer Sicht lenkt die Enzyklika den Blick auf die entscheidende Frage unserer Zeit: Wie verändert Künstliche Intelligenz den Menschen – und nicht nur seine Werkzeuge?

Auch Kardinal Reinhard Marx hob hervor, dass der Text letztlich nicht von Maschinen, sondern vom Menschen handle. KI sei gewissermaßen nach dem Bild des Menschen geschaffen. Gerade deshalb zwingt sie dazu, neu über das nachzudenken, was den Menschen unverwechselbar macht. Verletzlichkeit, Sterblichkeit, Versöhnung, Reifung und gegenseitige Hilfe seien keine Defizite, sondern Wesensmerkmale menschlicher Existenz. Der Mensch sei eben kein Datensatz, der beliebig optimiert werden könne.

An diesem Punkt trafen sich technische und theologische Perspektive. Mehrfach wurde betont, dass die eigentliche Herausforderung der KI weniger darin bestehe, immer leistungsfähigere Maschinen zu entwickeln, als vielmehr darin, ein tragfähiges Menschenbild zu bewahren. Die Technik zwingt dazu, Fragen neu zu stellen: Warum arbeiten wir? Wodurch definieren wir unseren Wert? Welche Bedeutung haben

Leo XIV. und die KI-Enzyklika

Künstliche Intelligenz, ethische Leitlinien und Internationale Ordnung

Demokratie, Bildung und Kultur? Und vor allem: Was bedeutet sie für unser Verständnis vom Menschen?

Mit seiner ersten Enzyklika *Magnifica Humanitas* greift Papst Leo XIV. diese Fragen auf. Dass sich ein Papst bereits wenige Monate nach seiner Wahl einem derart aktuellen Thema widmet, überraschte auch die Teilnehmerinnen und Teilnehmer der Veranstaltung *Leo XIV. und die KI-Enzyklika. Künstliche Intelligenz, ethische Leitlinien und Internationale Ordnung* am 6. Juli 2026 in der Katholischen Akademie in Bayern. Schon darin liegt ein Signal:

Expert:innen besetzte Podium. Informatiker Prof. Dr. Björn Ommer, einer der weltweit führenden Forscher auf dem Gebiet generativer KI und Mitentwickler von *Stable Diffusion*, schilderte die Dynamik der Entwicklung. Noch vor wenigen Jahren hätten viele gehofft, der Hype werde vorübergehen. Heute dagegen gebe es plötzlich „82 Millionen KI-Experten“. Kaum jemand könne sich der Technologie noch entziehen; sie betreffe längst alle Lebensbereiche.

Gerade deshalb lobte Ommer den Ansatz der Enzyklika. Während viele Debatten technische Möglichkeiten



Foto: Vatican Media/Romano Siciliani/KNA

Papst Leo XIV. unterzeichnete am 15. Mai 2026 die Enzyklika *Magnifica Humanitas*, in der er das Menschsein im Zeitalter von KI thematisiert.

Beziehungen, Verantwortung oder Gemeinschaft? Gerade weil Maschinen in einzelnen Bereichen längst besser seien als Menschen, wachse die Notwendigkeit, genuin menschliche Fähigkeiten neu zu bestimmen.

Die Enzyklika beantwortet diese Fragen nicht mit technischen Kriterien. Stattdessen beschreibt sie den Menschen über Erfahrungen, die keine Maschine teilen kann. KI mache keine Erfahrungen, besitze keinen Leib, kenne weder Freude noch Schmerz, reife nicht in Beziehungen, verfüge über kein moralisches Gewissen und unterscheide nicht aus eigenem Erleben zwischen Gut und Böse. Menschsein bedeutet Beziehung, Leiblichkeit, Freiheit und Verantwortung.

Die Diskussion machte zugleich deutlich, dass sich daraus politische Konsequenzen ergeben. KI entwickelt

lassen bleiben. Sie sei eine gesellschaftliche Gestaltungsaufgabe.

Bemerkenswert wenig Kultur- oder Technikpessimismus war auf dem Podium zu spüren. Niemand stellte den technologischen Fortschritt grundsätzlich infrage. Im Gegenteil: Immer wieder wurden die Chancen der KI hervorgehoben – von der Medizin bis zur Wissenschaft. Entscheidend sei jedoch, dass technische Innovation nicht Selbstzweck werde. Fortschritt müsse dem Menschen dienen.

Rubner verwies besonders auf die Folgen für Bildung und Lernen. Untersuchungen zeigten bereits heute, dass Fähigkeiten verkümmern können, wenn sie dauerhaft an KI-Systeme delegiert werden. Die eigentliche Aufgabe bestehe deshalb nicht darin, den Fortschritt aufzuhalten, sondern neu zu bestimmen, welche Kompetenzen Men-

schen künftig erwerben und bewahren müssen. Gerade die Konfrontation mit immer leistungsfähigeren Maschinen könne dazu führen, neu über das Wesen des Menschen nachzudenken.

Genau hier liegt die Pointe von *Magnifica Humanitas*. Die Enzyklika liefert keine Gebrauchsanweisung für den Umgang mit Künstlicher Intelligenz. Sie erinnert daran, dass jede Technik letztlich an einem Menschenbild hängt. Wer über KI spricht, spricht deshalb immer auch über Freiheit, Verantwortung, Würde und Gemeinwohl.

Die Künstliche Intelligenz wurde so zum Ausgangspunkt einer grundsätzlicheren Frage: Was macht den Menschen aus? Genau darin liegt

die Aktualität der Enzyklika. Sie verschiebt den Fokus weg von der Faszination für die Maschine und zurück auf den Menschen. Nicht die Zukunft der Technik steht im Mittelpunkt, sondern die Zukunft der Menschlichkeit. ■

Die Kirche versteht KI nicht als Randthema für Technikexperten, sondern als Herausforderung für das Selbstverständnis der Menschheit.

die Aktualität der Enzyklika. Sie verschiebt den Fokus weg von der Faszination für die Maschine und zurück auf den Menschen. Nicht die Zukunft der Technik steht im Mittelpunkt, sondern die Zukunft der Menschlichkeit. ■

 Diese Veranstaltung haben wir für Sie als Video dokumentiert. [Dieser Link](#) führt Sie direkt zum Video in unserem YouTube-Videokanal. Sie finden das Video auch in der [Mediathek](#) unserer Website.

PRESSE

■ KNA

7. Juli 2026 – Künstliche Intelligenz (KI) muss so geregelt werden, dass sie den Menschen dient – das fordert der Münchner Kardinal Reinhard Marx. Vor allem im Bildungsbereich müssten sich Gesellschaften auf die Herausforderungen durch die neue Technologie einstellen und dementsprechend investieren, sagte Marx laut Mitteilung des Erzbistums München und Freising am Montagabend in München. „Ich bezweifle, dass unser Bildungssystem auf diese neue Wirklichkeit vorbereitet ist“, so der Erzbischof. [...] Der Erzbischof forderte eine Rückbesin-

nung auf eine Welt, „wo man die Armen nicht einfach wegdrückt“ und ganze Erdteile ausbeutet, sei es für Rohstoffe oder Arbeitskraft im Bereich der KI-Trainings. Die katholische Kirche könne Akteur einer solchen Bewegung sein, der christliche Glaube bleibe eine Ressource für einen gemeinsamen Wertehorizont.

■ Niedersächsische Wirtschaft

4/2026 Juli/August – Anfang Juli diskutierte er [Kardinal Reinhard Marx] an der Katholischen Akademie in Bayern mit dem KI-Forscher Björn Ommer und der Publizistin Jeanne Rubner über die neue Enzyklika. Marx hob dabei insbesondere Wert und Würde der Arbeit hervor. Das

zielt auf eine zentrale Frage: Wie verändert KI die Arbeit? Und, was gerade kontrovers und noch ohne Antwort diskutiert wird: Wie viele Jobs fallen weg? Entstehen durch KI genügend neue? Die Frage ist offen, aber entscheidend, wenn man wie Marx davon ausgeht, dass das Selbstverständnis vieler Menschen wesentlich von Arbeit geprägt ist. [...] Jeanne Rubner sprach davon, dass Menschen von der Konkurrenz der KI, die so vieles besser zu können scheint, geradezu gekränkt sind. Und Angst haben. [...] Björn Ommer warnte ebenfalls vor einer Machtkonzentration. Vor allem aber setzte er sich dafür ein, Künstliche Intelligenz als „Ermöglichungstechnologie“ zu sehen.

Während der Veranstaltung von *Kirche.Kunst. Verkündigung* im Jahr 2025, die zum Thema „Seitenaltäre und Heiligenverehrung – nur Relikte der Vergangenheit?“ stattfand, kam die Frage auf, ob die Renaissance katholisch war. Diese Frage griffen die beiden Referenten Prof. Dr. Peter B. Steiner, ehemaliger Direktor des Diözesanmuseums Freising, und Pater Karl Kern SJ, ehemaliger Kirchenrektor von St. Michael München und aktuell Kirchenrektor der Bürgersaalkirche, auf und stellten *Kirche.Kunst. Verkündigung*, das vom 8. bis 9. Juni 2026 stattfand, genau unter diese Frage: „War die Renaissance katholisch?“

Dazu kündigte Peter Steiner auf kunsthistorischer Seite an: „Heidnisches in unseren Kirchen? Beleben Putten, Girlanden, Rosetten, Gurtbögen in unseren Barockkirchen das

War die Renaissance katholisch?

Format *Kirche.Kunst. Verkündigung*

Heidentum neu? Die Erneuerung der Kirche in den Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Trient (1545–1563) hängt eng mit der Erneuerung von Architektur und Bildender Kunst im 15. und 16. Jahrhundert zusammen. Der Barock entfaltete bis 1770 die damals angelegten Möglichkeiten. Römische Kunst wurde zum Erkennungszeichen einer römisch-katholischen Kirche. Dagegen stellten die Historiker Jules Michelet 1855 und Jacob Burckhardt das Heidnische im Römischen heraus. Wir sollten die Wiedergeburt der Kunst – *rinascita*, wie Giorgio Vasari sie 1560 nannte – vom eher kirchenkritisch geprägten Epochenamen Renaissance unterscheiden. Putten in unseren Kirchen sind keine heidnischen Liebesgötter, sondern ‚Kinder und Säuglinge, aus deren Mund sich Gott Lob bereitet‘ (Ps 8,3). So hat sie der Bildhauer Donatello 1450 in Florenz gebildet.“



Eine erste Exkursion führte die Teilnehmenden in die Kreuzkapelle der Jesuitenkirche St. Michael. Professor Steiner erläuterte die Renaissance-Architektur der Kapelle.

Karl Kern führte dazu an: „Der Renaissance eingeschrieben ist auch ein theologisches Programm. Dieses gründet in der Idee der Gottebenbildlichkeit des Menschen, die zum christlichen Humanismus führt. Mit der Wendung zum Ich hat der Mensch die kreative Möglichkeit entdeckt, die Welt in seinem Bewusstsein zu formen und zu gestalten.“

Es geht also nicht einfach um die Wiederentdeckung der Antike, sondern um deren christliche

Wiederentdeckung. In der Florentiner Akademie des 15. Jahrhunderts wurde eine Philosophie entwickelt, die den Sinn menschlichen Wissens mit der Offenbarung in Christus in Einklang brachte. So entstand im Gespräch mit Platon ein kosmologisches Weltbild von ‚katholischer‘ Weite und Einheit, das bis in die Barockzeit hineinwirkte und die katholische Reformbewegung des 16. Jahrhunderts inspirierte.“

Am Abend des ersten Tages ging zunächst Pater Kern auf das Thema unter den genannten theologischen Aspekten ein. Am Vormittag des zweiten Tages erläuterte Peter Steiner die kunsthistorischen Perspektiven des Themas, bevor eine Exkursion die 25 Teilnehmerinnen und Teilnehmer zu drei verschiedenen Münchner Kirchen führte. In der Kreuzkapelle von St. Michael erläuterte Peter Steiner zunächst die Architektur und ging dann auf ver-

schiedene Elemente der Ornamentik ein. Auch im Altarraum der Kapelle gab es Einiges zur Renaissance zu erkunden. Die zweite Station war die Theatinerkirche St. Kajetan. Hier erklärte Peter Steiner zahlreiche Bestandteile des reich mit Stuck dekorierten Innenraums. Nach der Mittagspause traf sich die Exkursionsgruppe in der Allerheiligenkirche am Kreuz in der Kreuzstraße hinter dem Asamhof. Sie ist die ehemalige Friedhofskirche der Stadtpfarrei St. Peter und bis heute Nebenkirche des „Alten Peters“. Auch hier erläuterte Peter Steiner anhand der Architektur und Altargestaltung vielfältige Bezüge zum Veranstaltungsthema. ■



Zum Abschluss der Exkursion besuchten die Teilnehmenden die Allerheiligenkirche am Kreuz.

Über 3.000 Denkmalbegeisterte im Schloss



Besucherrekord am Tag des offenen Denkmals®

■ Türen auf für zwei besondere Bau-
denkmäler: Zum siebten Mal beteiligte sich die Katholische Akademie in Bayern Mitte September am deutschlandweiten *Tag des offenen Denkmals*® und lud dazu ein, **Schloss Suresnes** und den **Viereckhof** aus nächster Nähe zu entdecken. Bei bestem Wetter nutzten so viele Menschen wie noch nie diese Gelegenheit: Mehr als 3.100 Besucherinnen und Besucher strömten im Laufe des Tages auf das Gelände der Akademie.

Auf den Treppen im Schloss und im Viereckhof bildete sich immer wieder der eine oder andere „Besucherstau“. Groß war auch das Interesse am Begleitprogramm. Vier Vorträge im Vortragssaal gaben Einblicke in die Geschichte der insge-

samt vier Denkmäler der Akademie (der Löwe beim Eingang, das „Kötterlhaus“, das Schloss und der Viereckhof) und stellten zugleich die Arbeit der Katholischen Akademie vor. Für 220 Personen war der Saal jeweils bestuhlt – und bei allen vier Terminen waren die Plätze nahezu vollständig besetzt.

Wer nach so viel Geschichte und Architektur eine Pause brauchte, fand sie im Schlosspark. Bei Imbiss und Getränken ließen sich viele Besucherinnen und Besucher dort nieder und genossen die entspannte Atmosphäre bei schönem Spätsommerwetter. Am Abend fiel die Bilanz entsprechend positiv aus: **zufriedene Gäste und Mitarbeitende** der Akademie, die an diesem Sonntag mitangepackt hatten.



Links: Viele Gäste ließen sich im Schlosspark nieder und genossen Getränke, Imbiss und die ruhige Atmosphäre. Rechts: Das Interesse an der Geschichte unserer Denkmäler war groß – im Saal war fast jeder Platz besetzt.

Festlicher Halt

Commu
NITY

Fronleichnamsprozession
macht traditionell Station am
Schloss Suresnes



■ Bei strahlendem Sonnenschein zog im Juni die **Fronleichnamsprozession** des Pfarrverbands Altschwabing von St. Ursula nach St. Sylvester. Zahlreiche Gläubige begleiteten das Allerheiligste durch die Straßen des Viertels. Traditionell machte die Prozession auch am Schloss Suresnes Station. Dort hatte die Hauswirtschaft der Akademie unter Leitung von Susanne Kellner einen festlichen Altar vorbereitet. Liebevoll ausgelegte Blütenblätter schmückten den Boden davor und sorgten für einen besonders schönen Rahmen. So wird das Schloss Suresnes jedes Jahr zu einer Station der Prozession und hat damit einen festen und schönen Platz im liturgischen Jahr der Pfarrgemeinde Altschwabing.

Akademie on Air

Möglichkeiten für eine Kooperation mit dem Bayerischen Rundfunk

■ Die Akademie und der Bayerische Rundfunk (BR) loteten Möglichkeiten einer **engeren Kooperation** aus. Zu ersten Sondierungsgesprächen mit Direktor Dr. Achim Budde, der Bereichsleiterin Programm & Dokumentation Dr. Astrid Schilling und Studienleiter Dr. Martin Dabrowski waren Werner Reuß, Leiter des Programmbe-



reichs „Wissen und Bildung“ sowie stellvertretender Programmdirektor Kultur, und Maximilian Ringsgwandl vom BR im Juni in die Akademie gekommen. Achim Budde betonte, dass die Zusammenarbeit für BR und Akademie eine klassische Win-win-Situation sein könne.



Besprachen mögliche Kooperation (v. l. n. r.): Maximilian Ringsgwandl und Werner Reuß vom BR und Dr. Achim Budde, Dr. Astrid Schilling und Dr. Martin Dabrowski von der Akademie.



Nischenkunst am Denkmal

Drei Skulpturen schmücken den Viereckhof

■ Wer den Viereckhof aufmerksam umrundet, kann drei kleine Kunstwerke entdecken, die sich beinahe unauffällig in seine Fassaden einfügen. Der alte Bauernhof, benannt nach seinem letzten Eigentümer „Viereck“, gehört heute zum Ensemble der Akademie und beherbergt Tagungsräume. In kleinen Erkeren haben hier drei filigrane Arbeiten ihren Platz gefunden – jede mit einer eigenen Geschichte und Verbindung zu unserem Haus.

Über dem Eingang wacht seit den 1980er Jahren eine **Gottesmutter mit Kind** von Schwester Bernardine Weber CJ. Die 1981 entstandene, 50 Zentimeter hohe Holzskulptur kam im Zusammenhang mit einer Ausstellung der Ordensschwester in die Akademie und blieb anschließend hier. Bernardine Weber war nicht nur Ordensfrau der Congregatio Jesu, sondern auch ausgebildete Bildhauerin. Nach dem Zweiten Weltkrieg studierte sie an der Akademie der Bildenden Künste in München bei Josef Henselmann – einem Künstler, der ebenfalls auf unserem Gelände vertreten ist: Von ihm stammt die Bronzestatue von Julius Kardinal Döpf-

ner im Schlosspark. Weber entwickelte eine eigenständige, von tiefer Spiritualität geprägte Formensprache. Einen Schwerpunkt ihres Schaffens bildeten sakrale Arbeiten aus Holz, darunter Marien- und Christusbildungen, Kreuzwege und Krippen.

Noch etwas kleiner ist das schlichte **Holzkreuz** an der Außenfassade des Viereckhofs zur Feilitzschstraße. Wer es geschaffen hat und wann es entstanden ist, wissen wir heute nicht mehr. Bekannt ist dagegen, wie es seinen Weg in die Akademie fand: Prälat Dr. Franz Henrich, der unser Haus von 1967 bis 2000 leitete, erwarb das 44 Zentimeter hohe Kreuz und gab ihm hier einen dauerhaften Platz.

An der Seite zur Gunezrainerstraße schließlich begegnet den Vorübergehenden der **Schmerzensmann** von Hans Wimmer. Die 35 Zentimeter hohe Tonskulptur entstand 1981 und kam als persönliches Geschenk des Künstlers an die Akademie. Auch sie fügt sich zurückhaltend in die Architektur des ehemaligen Bauernhofs ein.

So bewahrt der Viereckhof nicht nur ein Stück der Geschichte des Geländes. Seine drei kleinen Erker erzählen zugleich von Künstlerinnen und Künstlern und von Begegnungen, aus denen etwas geblieben ist. Unserer Kollegin Henrietta Lienke-Wiglingshaus und ihrem großem Engagement für die Kunst der Akademie ist es zu verdanken, dass diese kleinen Kunstwerke und ihre Geschichten ins Licht getreten sind. Wer beim nächsten Weg über das Gelände genauer hinschaut, kann sie entdecken.

Unten: Gottesmutter mit Kind – Holzkreuz – Schmerzensmann



Brennpunkt Bayern

Wolfgang Reinicke berichtet über Ausstellung in Regensburg

■ Das Gremium des **Wissenschaftlichen Rats** zeichnet sich durch eine besonders anregende, interdisziplinäre Diskussionskultur aus.



Wolfgang Reinicke war zu Gast beim Wissenschaftlichen Rat.

Mit dieser Aussage begrüßte Achim Budde die erschienenen Professorinnen und Professoren aus den bayerischen Universitäten zur Herbstsitzung des Gremiums.

Vor dem Hintergrund der aktuellen Landtagswahlen befasste sich das Gremium mit der aktuellen Bayernausstellung mit dem Titel *Brennpunkt Bayern. Hitler und der Kampf um die Demokratie*. Der Kurator der Ausstellung, Wolfgang Reinicke, betonte den Ansatz, durch die Fokussierung auf gesellschaftliche Hintergründe die Besucherinnen und Besucher zum Transfer in die Gegenwart einzuladen. Nach nunmehr zwei Monaten scheint auch das Konzept, Besucher miteinander in Interaktion zu bringen, aufzugehen.

Der hervorragende Vortrag regte das Gremium auch zu eigenen Gedanken an – über Aspekte, die sich im Rahmen eines Ausstellungsbesuchs nicht umfassend vermitteln lassen: Wäre zum Beispiel neben der großen Politik und den einzelnen Individuen nicht auch ein Blick auf die sehr unterschiedlichen gesellschaftlichen Gruppierungen nötig? Denn Kirchen, Monarchisten, Gewerkschaften etc. waren in jenen Wirren jeweils eigenständige Akteure mit Prägekraft zur Willensbildung. Auch wurde diskutiert, welche Rolle wirtschaftliche Prosperität für die Akzeptanz der Demokratie (bis heute) hat: Einen ökonomischen Erfolg wie die frühe Bundesrepublik hatte Weimar nicht zu bieten. Das Programmteam nahm etliche Anregungen mit in seine Arbeit.



Die Kolleginnen und Kollegen genossen den Abend sichtlich.

Gemeinsam in die Sommerpause

■ Nach einer intensiven Sommerphase stand vor der wohlverdienten Pause noch ein letzter gemeinsamer Punkt auf dem Programm: Beim **Mitarbeitergrillen** kamen die Kolleginnen und Kollegen der Akademie und der KEB-Landesstelle zu einem entspannten Abend im Schlosspark zusammen. Nach zahlreichen großen und kleinen gestemmtten internen und externen Veranstaltungen blieb viel Zeit für Gespräche und einen geselligen Abend ganz unter sich.

Für das leibliche Wohl hatte die Küche ein reichhaltiges Buffet vorbereitet: Spanferkel und Klöße, verschiedene Salate und zum Abschluss eine feine Auswahl kleiner Desserts ließen kaum Wünsche offen. Der Abend bot zugleich Gelegenheit, Abschied zu nehmen: **Fabian Schäfer**, der unser Team als Aushilfe an der Rezeption unterstützt hat, verlässt die Akademie und wechselt als Redakteur zu Radio Horeb. Für seine neue Aufgabe wünschen wir ihm alles Gute, viel Freude und Erfolg!

Bei gutem Essen und in entspannter Runde klangen so die arbeitsreichen Wochen vor den Ferien gemeinsam aus.

Alexander Wilhelm, Leiter von Tagungszentrum und Gästehaus (re.), verabschiedete Fabian Schäfer mit einem „Office Survival Kit“.



Servus, Vorstand!

KEB Bayern wählt neuen Vorstand auf Mitgliederversammlung

■ Drei Abschiede und drei „Neuzugänge“: Die diesjährige **Mitgliederversammlung der KEB Bayern** brachte Ende Juni für die KEB Bayern einiges an Veränderung mit sich. Clemens Knoll aus München, Kathi Petersen von der KEB Nürnberg und Wolfgang Stöckl vom Bistum Regensburg waren nicht mehr zur Wahl für den Vorstand angetreten. Das fünfköpfige Gremium hatte zwei Wahlperioden in unveränderter Konstellation zusammengearbeitet und verlor damit drei Profis der Erwachsenenbildung, die ihr ehrenamtliches Mandat auf Landesebene leidenschaftlich ausgefüllt haben.

Im Rahmen eines Festabends wurden sie mehrfach entsprechend gewürdigt: Der druckfrisch präsentierte Jahresbericht der KEB Bayern widmet ihnen jeweils eine Doppelseite für eine Laudatio. In der festlichen Runde kamen sie noch einmal selbst zu Wort und stellten sich Fragen, die von den Mitgliedern im Vorfeld gesammelt worden waren, und trugen so ein reiches Vermächtnis an klugen Gedanken zusammen. Schließlich verlieh ihnen die KEB Bayern zum Abschied ihr „Dankeszeichen“ für besondere Verdienste um die Erwachsenenbildung: eine Skulptur zweier im Dialog verbundener Menschen und damit Zeichen für die Grundhaltung des Verbands.

„Ich habe die Zusammenarbeit in diesem Team als großes Geschenk empfunden: Es war immer angenehm und wertschätzend, zugleich aber auch effizient und konstruktiv. Wir haben gemeinsam neue Herausforderungen gestemmt, alte Desiderate abgeräumt und etliche große Zukunftsprojekte auf den Weg gebracht. Ich muss mich von drei Weggefährtinnen und -gefährten verabschieden, die mir mit ihrem Herz-

blut und ihrer Expertise sehr fehlen werden“, so Dr. Achim Budde, Vorsitzender der KEB Bayern: „Ich bin echt ein bisschen traurig.“

Groß war dann die Spannung am Samstagvormittag: Sechs Kandidatinnen und Kandidaten gingen ins Rennen um die vier Sitze. Nach einem Wahlgang stand das Ergebnis fest: **Kathrin N. Raps**, Vorstand Kol-



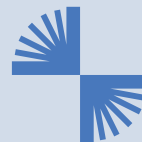
Starteten gut gelaunt in die Amtszeit: Kathrin N. Raps, Dr. Ursula Silber, Andreas Hornauer, Christine Höppner und Dr. Achim Budde (v. l. n. r.).

ping-Bildungswerk München und Oberbayern und bereits seit 2020 Vorstandsmitglied der KEB Bayern, wurde mit großer Mehrheit wiedergewählt. Neben ihr waren **Andreas Hornauer** (Leiter der KEB im Landkreis Kelheim), Dr. **Ursula Silber** (Leiterin des Martinusforums Aschaffenburg-Schmerlenbach) und **Christine Höppner** (2. Vorsitzende der KEB München und Freising) erfolgreich. In den kommenden Jahren werden sie nun die inhaltliche und strategi-

sche Führung der Katholischen Erwachsenenbildung in Bayern verantworten – gemeinsam mit Dr. Achim

KEB Bayern

Budde, dem als Direktor der Katholischen Akademie qua Amt auch der Landesvorsitz der KEB Bayern zufällt, und der resümierte: „Das ist ein **starkes Team**, das die verschiedenen Mitgliedertypen der sehr pluralen KEB gut repräsentiert und viel Power und Motivation ausstrahlt. Ich freue mich auf die neuen Perspektiven und die Zusammenarbeit“.



„Selten so zufrieden von einer Veranstaltung heimgeradelt ...“

Gelungener Begegnungsabend der Freunde und Gönner

■ Dieses Fazit von Professor Holger Magel, Ehrenpräsident der Bayerischen Akademie Ländlicher Raum, spricht für sich und bringt die Atmosphäre des Begegnungsabends der **Freunde und Gönner** auf den Punkt. Der Abend Anfang Juli war in diesem Jahr so abwechslungsreich wie selten: Gewohnt informativ waren die Arbeitsberichte von Dr. Achim Budde (für die Akademie) und Georg Fahrenschoen (für den Vorstand der Freunde und Gönner) gestaltet, Daniela Philippi moderierte gewohnt professionell und routiniert. Die Mitglieder ergänzten die Ausführungen mit einer ganzen Reihe an wertvollen Anregungen für die Arbeit des Vereins, die der Vorstand zeitnah in seine Beratungen aufgenommen hat.

Mit seinem ebenso aufrüttelnden wie hoffnungsfrohen Vortrag über die Situation der Christen im Nahen und mittleren Osten setzte **Prof. Dr. Matthias Kopp**, der Sprecher der Deutschen Bischofskonferenz, diesen mit seinem wissenschaft-

Nachdem der Vorstand im ersten Halbjahr eine erfolgreiche Werbekampagne gestartet hatte, wurden in der Pause die anwesenden Neumitglieder zu einem Gläschen Sekt eingeladen und kamen dabei miteinander und mit dem Vorstand ins Gespräch.

Spontan wurde den Anwesenden eine weitere Besonderheit zuteil: Durch den Nachruf auf Prof. Dr. Hans Maier wurde die Existenz der im Schloss Suresnes angesiedelten Hans-Maier-Bibliothek nochmals in Erinnerung gerufen. Gerne bot Achim Budde in der abendlichen Imbisspause spontan eine Kurzführung an. Rund die Hälfte der Anwesenden ließ sich diese Gelegenheit nicht entgehen und so zogen zum angegebenen Zeitpunkt ganze Scharen über den Rasen des Parks in Richtung Schloss, um sich die dort beheimatete Bibliothek anzusehen.

Den Abschluss des Abends bildete das traditionelle **gemeinsame Nachtgebet**, in guter Gewohnheit



Links: Der laue Sommerabend lud zu Getränken und anregenden Gesprächen in den Park ein. Rechts: Beschlossen wurde der Tag in der Kapelle mit dem gemeinsamen Nachtgebet.

lich fundierten Erfahrungsbericht ein Denkmal. So bedrückend seine Schilderungen über die Situation der Christen, besonders der Mädchen im Irak war, so optimistisch gestaltete sich sein Ausblick für die Zukunft, da Christinnen und Christen sich aktiv am Wiederaufbau des Landes beteiligen. Lesen Sie einen ausführlicheren Bericht über den Vortrag auf [Seite 53](#) in diesem Heft.

mit einem Totengedenken an die Verstorbenen der Akademie. Bestens informiert über die Arbeit des Vorstands wie über die Lage der Christinnen und Christen im Nahen und mittleren Osten verließen die Mitglieder die Akademie und versprachen sich gegenseitig, im kommenden Jahr „ganz bestimmt“ wieder zum Mitgliederinformationsabend der Freunde und Gönner zu kommen.



Die Gemeinschaft Sant'Egidio ist seit vielen Jahren zu Gast in der Akademie.

Sant'Egidio feiert im Schlosspark

■ Bei schönstem Wetter war die Gemeinschaft **Sant'Egidio** wieder zu ihrem traditionellen Sommerfest zu Gast. Im Schlosspark der Akademie ließ es sich bei Sonnenschein und sommerlichen Temperaturen bestens gemeinsam feiern. Dabei ist die Akademie nicht nur Veranstaltungsort, sondern auch Gastgeber. Mit der Einladung der Bedürftigen leistet die Akademie einen Beitrag zur gesellschaftlichen Teilhabe der Menschen. Die Kolleginnen und Kollegen aus der Hauswirtschaft hatten dafür alles vorbereitet und kümmerten sich während des Festes um die Bewirtung. Teller und kleine Schälchen mit verschiedenen Speisen wurden an die Gäste verteilt. So blieb reichlich Gelegenheit für Gespräche und Begegnungen – und vor allem für ein paar unbeschwerte Stunden in schöner Atmosphäre.

Genau darum geht es Sant'Egidio seit seiner Gründung 1968 in Rom: um Gemeinschaft und um Freundschaft mit Menschen, die leicht an den Rand der Gesellschaft geraten. Heute ist die christliche Gemeinschaft in mehr als 70 Ländern aktiv. Gebet, die Freundschaft mit den Armen und der Einsatz für den Frieden bilden die Grundpfeiler ihres Engagements. Dazu gehört auch die Begleitung älterer und einsamer Menschen, von Obdachlosen, Geflüchteten und Menschen mit Behinderung. Auch in München ist Sant'Egidio seit vielen Jahren aktiv – und das Sommerfest in der Akademie zu einer schönen Tradition geworden.

Und Action!

Schloss Suresnes ist Kulisse eines jungen Regie-Studenten

■ **Katholische Akademie:** *Lieber Louis, danke, dass Du Dir während Eures Drehs hier kurz Zeit nimmst für ein paar Fragen. Ihr dreht hier gerade im Blauen Salon im Schloss Suresnes auf dem Gelände der Katholischen Akademie in Bayern. Wie kam es dazu?*

Louis Gering: Ich studiere seit drei Jahren Regie an der Hochschule für Film und Fernsehen (HFF) und plane seit Monaten mein Dritthjahres-Projekt. Weil ich gerne groß denke, habe ich mir gedacht, ich mache einen Kostümfilm, ungefähr 18. Jahrhundert. Und deswegen haben

sind wir darauf gestoßen und konnten uns für diesen Drehtag kein besseres Motiv vorstellen.

KA: *Super, dann hast Du es quasi schon vorbereitet. Um welchen Film geht es denn? Ja, und natürlich auch: Warum gerade dieses Schloss oder dieser Ort?*

LG: Genau, der Film ist eine Neuinterpretation von *Die Leiden des jungen Werthers*. Und genau deswegen haben wir nach passenden Orten gesucht, denn es fällt einem sofort auf, wenn die Türknäufe oder die Fußbodenleisten modern sind. Deswegen waren wir sehr akribisch bei der Suche nach Locations, die eben wirklich den Charme einer anderen Zeit versprühen. Aber auch nicht wie ein Museum aussehen.

Und es war hier perfekt bei Ihnen, im Schloss Suresnes. Deswegen haben wir uns sehr schnell verliebt in dieses Motiv.

KA: *Du hast schon angedeutet, es geht um die Leiden des jungen Werthers. Braucht es da eine neue Interpretation wirklich?*

LG: Was ich darin gesehen habe, war so ein bisschen die Chance, die mo-

derne Liebe als ganz klaren Nachfahren von dem Romantiker zu zeichnen, was vielleicht auf den ersten Blick komisch wirkt, weil wir jetzt einen modernen Dating-Markt haben, wo alles ganz kalt ist und wir tausende Optionen haben und die Entscheidungen noch schwieriger geworden sind.

Es gibt ein literarisches Pendant zum Romantiker, den ich eben geformt habe, nämlich den Fuckboy: ein Mann, der sich nicht entscheiden kann und immer alles vertagt, uwewegen es viel weniger Heirat, viel weniger Beziehungen gibt. Und ich glaube, der ist ein Urenkel vom Romantiker und das zeichnen wir so ein bisschen nach.

KA: *Und jetzt natürlich das Wichtigste: Wann und wo kann man das Werk denn sehen?*

LG: Der finale Ort, wo es für alle zu sehen sein wird, ist in der **ARD-Mediathek** und im Bayerischen Rundfunk. Weil wir eben die Förderung durch den BR erhalten haben, was toll war. Sonst hätten wir uns diesen Film gar nicht leisten können. Das wird etwa im August 2027 so weit sein.

KA: *Wir führen ja gerade ein Interview für die Zeitschrift der Katholischen Akademie in Bayern. Gibt es denn irgendwas, was Du den Leserinnen und Lesern noch mitgeben möchtest?*

LG: Ja, ich fand es so schön, solche versteckten Orte in München zu finden. Und ich bin wirklich begeistert. Jedes Mal, wenn ich jetzt zum Dreh hier war, war ich wirklich so fasziniert von diesem Ort. An alle, die ihn nicht kennen: unbedingt herkommen!



Über zwanzig Studierende der HFF unterstützten den Regisseur Louis Gering (erste Reihe Mitte) bei der Neuinterpretation von Goethes Briefroman.

wir nach guten, tollen Locations gesucht, die in diese Zeit passen.

Ich bin um die Ecke aufgewachsen und habe noch nie davon gehört, dass hier ein Schloss ist, was so verrückt ist. Erst in der Motivsuche und Recherche

Die Erzdiözese zu Gast

Akademie als Austragungsort des Jahresempfangs

■ Rund 600 Gäste aus Kirche, Gesellschaft und Politik kamen zum Jahresempfang von Erzdiözese und Diözesanrat in die Katholische Akademie. Die sommerlichen Temperaturen ermöglichten einen Abend in lockerer Atmosphäre im Schlosspark. Vor Schloss Suresnes sprachen unter anderem **Kardinal Reinhard Marx** und Staatskanzleichef **Florian Herrmann** über aktuelle Herausforderungen für

Kirche und Gesellschaft. Später sorgte Kardinal Marx mit Texten des Kabarettisten Hanns Dieter Hüsch für einen besonderen Ausklang.

Dass der große Empfang gelingen konnte, war eine Gemeinschaftsarbeit des gesamten Teams der Akademie. Kolleginnen und Kollegen aus allen Abteilungen putzten im Vorfeld Tische, bezogen Tische und Bänke mit Hussen und kümmerten sich um die Dekoration. Am Abend selbst packten viele ebenfalls im Service und hinter der Theke mit an.



Die Kolleginnen Sylke Grünwald (Tagungszentrum, li.) und Corana Hoffmann (Programmabteilung) halfen beim Dekorieren der Tische.



Foto: Christian Schaubelt

KATHOLISCHE
AKADEMIE in | BAYERN



Mitdenken!

Wir diskutieren offen über die brennenden Themen der Zeit: Die Fragen mitten aus dem Leben. Das Nachdenken auf höchstem Niveau. Die spannendsten Gesprächspartner des Landes. Mit Haltung und offen für Neues. Und Sie sind ein Teil davon: **Ihre Gedanken bereichern unsere Debatten!**



Mitgestalten!

Unsere Freundinnen und Freunde sind eine starke Gemeinschaft mit über 1.000 Mitgliedern. Seit Generationen hat diese „Familie“ auch finanzielle Unterstützung aufgebaut: aktuell rund 400.000 € im Jahr. Besonders die multimediale Dokumentation und Verbreitung unserer Inhalte profitiert davon – und ist in der Branche einzigartig: **Ihr Engagement prägt unsere Arbeit!**



Miterleben!

Die Mitglieder unserer „Akademie-Familie“ genießen miteinander besondere Augenblicke: Ob bei exklusiven Veranstaltungen oder an unserem traditionellen *Adventlichen Abend*, ob auf Tour oder bei anregenden Gesprächen im sommerlichen Schlosspark: **Die Begegnung mit Ihnen tut uns gut!**



Dazugehören!

Werden Sie Mitglied! Das kostet nicht viel (Mindestbeitrag 50 €). Und es macht Freude. Es beschert Ihnen besondere Erlebnisse und unsere Zeitschrift *zur debatte*. Und es stärkt uns den Rücken. Denn es macht sichtbar: Die Akademie wird von einem starken Netz getragen. **Herzlich laden wir Sie ein, dabei zu sein!**

Werden Sie jetzt Mitglied

– per QR-Code
oder auf unserer Website!
Sprechen Sie uns gerne persönlich an – unter 089 38102-113 oder hier vor Ort!



Ihr Ansprechpartner: Peter Ziegler



Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e.V.

zur debatte

Themen der Katholischen Akademie in Bayern

Jahrgang 56 · Heft 3/2026
ISSN 0179-6658

Herausgeber und Verleger:

Katholische Akademie in Bayern, München
Akademiedirektor Dr. Achim Budde

Redaktion:

Benita Bockholt

Fotos:

Akademie (soweit nicht anders angegeben)

Anschrift von Verlag u. Redaktion:

Katholische Akademie in Bayern
Mandlstraße 23, 80802 München

Telefon: 089 38102-0, Telefax: 089 38102-103

E-Mail: info@kath-akademie-bayern.de
Internet: www.kath-akademie-bayern.de

Gestaltung: Gunnar Floss, floss-design.com

Druck: Kastner AG – Das Medienhaus
Schloßhof 2-6, 85283 Wolnzach

Kostenbeitrag für die Postzustellung der Print-Fassung: jährlich € 40,-

Für Mitglieder des Vereins der *Freunde und Gönner der Katholischen Akademie in Bayern e. V.* ist die Zustellung im Mitgliedsbeitrag von € 50,- enthalten.

Online-Abonnement gratis unter:
newsletter@kath-akademie-bayern.de

Überweisungen auf das Konto der Katholischen Akademie in Bayern:

LIGA Bank
IBAN: DE05 7509 0300 0002 3550 00
SWIFT (BIC): GENODEF1M05

Nachdruck und Vervielfältigungen jeder Art sind nur mit Einwilligung des Herausgebers zulässig.

Die diesbezüglich fortlaufend geschulte Redaktion nutzt KI-Tools als Hilfsmittel bei der Erstellung dieser Zeitschrift, verfasst und verantwortet die jeweiligen Texte aber selbst. Komplett KI-generierte Inhalte (z.B. Bilder) sind gekennzeichnet.

Mitglied in der KEB



Die Geschichte der historischen Jesusforschung bis zur Third Quest

von Angelika Strotmann

Einleitung

Die moderne historische Jesusforschung ist wie die historisch-kritische Bibelauslegung insgesamt ein Kind der Aufklärung (ca. 1650–1780). Jahrhundertlang wurden in der christlichen Welt die Jesuserzählungen des NT, die kanonischen Evangelien, als Jesus-Biografien gelesen. Damit wurde selbstverständlich angenommen, dass die biblischen Jesuserzählungen historisch wahr seien und Erzählungen und „historische“ Wirklichkeit übereinstimmen.

Antike: Pagane Kritik an der Jesusdarstellung der Evangelien

Kritik an der Jesusdarstellung der Evangelien gab es schon in der Antike. Im Unterschied zur Moderne kam sie aber von außen, d. h. von nichtchristlicher Seite, und reichte vom Philosophen Kelsos (Ende 2. Jh.) bis zum letzten heidnischen Kaiser Julian (360–363). Sie bezog sich auf die Evangelien selbst mit ihren zahlreichen Spannungen und Widersprüchen, nicht auf das dahinter liegende supranaturalistische Weltbild. Dass übernatürliche Wesen – insbesondere göttliche Wesen, aber auch Dämonen – direkten Einfluss auf die menschliche Welt bzw. die menschliche Wirklichkeit nehmen können, gehörte zum antiken Weltbild und wurde – anders als in der Moderne – nicht grundsätzlich hinterfragt.

Kritisiert wurde besonders die Zahl der Evangelien mit ihrem unterschiedlichen Aufriss und den auffälligen Widersprüchen bei inhaltlich ähnlichen Texten wie zwischen den beiden Kind-

heitserzählungen oder zwischen den Passionserzählungen. Die Fülle an weiteren Evangelien, die ab dem 2. Jh. die kanonischen Evangelien „ergänzten“, trug ebenfalls nicht zum Verstummen der Kritik bei. So vergleicht der Philosoph Kelsos die Christen mit Betrunknen, die „das Evangelium [...] dreifach und vierfach und vielfach um-

prägen und umformen“, wie es ihnen gerade passt (zit. bei Origenes, *Contra Celsum* II, 27).¹

Die Kritik führte zur Anfrage an die Glaubwürdigkeit der Evangelien und damit des christlichen Glaubens insgesamt. Entsprechend groß war die Verunsicherung in den Gemeinden. Christliche Theologen versuchten mit unterschiedlichen Methoden diese Kritik an den Evangelien zu widerlegen. So erklärte Origenes (ca. 185–254) die Unterschiede z. T. historisch und z. T. durchaus modern mit der Annahme voneinander abweichender Intentionen der Evangelisten. Eine weitere, von ihm in die christliche Exegese eingebrachte Methode war die allegorische d. h. bildlich-übertragene Auslegung der Evangelien, um so die geistliche Sinnesebene ins Zentrum zu rücken (Allegorese). Ein eher konservativer Versuch die Kritik auszuräumen, war die Erstellung von Evangelienharmonien, in denen die vier Evangelien zu einem Evangelium verbunden wurden, um eine einheitliche Lebens- und Wirkungsgeschichte Jesu zu erzählen. Die bekannteste und einflussreichste Evangelienharmonie der Antike war das syrische Diatesseron, das ca. 170 von Tatian zusammengestellt wurde. Seine lateinische Übersetzung war wiederum Grundlage für Evangelienharmonien in mehreren Volkssprachen, u. a. für den altsächsischen *Heliand* (9. Jh.).²

Mit der Durchsetzung des Christentums als Staatsreligion verschwanden auch die grundsätzlichen Anfragen an die christlichen Quellen und ihren historischen Quellenwert. Andere Fragen traten in den Vordergrund wie die

Vertiefung des Themas von Seite 4–23

Jesus (Christus)



Prof. Dr. Angelika Strotmann, Professorin em. für Neues Testament am Institut für Katholische Theologie der Universität Paderborn

heitserzählungen oder zwischen den Passionserzählungen. Die Fülle an weiteren Evangelien, die ab dem 2. Jh. die kanonischen Evangelien „ergänzten“, trug ebenfalls nicht zum Verstummen der Kritik bei. So vergleicht der Philosoph Kelsos die Christen mit Betrunknen, die „das Evangelium [...] dreifach und vierfach und vielfach um-

1 Die Werke des Kelsos sind verloren. Das für die antike Kritik am Christentum besonders wichtige Werk *Alēthēs lógos* (Wahre Lehre) ist durch die zahlreichen Zitate aus der Gegenschrift *Contra Celsum* des Kirchenvaters Origenes zum Teil rekonstruierbar. Wie groß die Übereinstimmungen der Zitate des Origenes mit dem Text des Kelsos aber wirklich sind, ist in der Forschung umstritten (vgl. dazu den ausgezeichneten Artikel in: [Kelsos – Wikipedia](#) Abruf: 17.08.2026).

2 Zum Ganzen Karmann, Thomas R., Das eine Evangelium und die vier Evangelien. Einheit und Vielfalt im frühen Christentum, in: WUB 72/2 (2014) 53–57.



Christologie und die Trinitätslehre. Mit wenigen Ausnahmen blieb das so bis ins MA und in die frühe Neuzeit.

Aufklärung: Innerchristliche Kritik an der Jesusdarstellung der Evangelien

Erst mit der Aufklärung änderte sich das. Sie beginnt in Deutschland mit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges (1648), in Frankreich und England etwas früher. In ihr wird die kritische Vernunft zum Maßstab wissenschaftlicher Erkenntnis: Wahr ist, was in sich nicht widersprüchlich ist und der Vernunft entspricht. Zu dieser Entwicklung trugen eine Reihe von Faktoren bei: die wachsende Bedeutung von Naturwissenschaft und Technik, über das Aufkommen der Geschichtswissenschaften, die Kritik am Rechtspositivismus, die theologische Kritik am Dogma der christlichen Kirchen.³

Mit der Kritik am Dogma einher ging die zunehmende Emanzipation der Exegese von der Dogmatik, u. a. mit ihren aus Literatur- und Geschichtswissenschaft entlehnten Methoden der historischen Bibelkritik. Für die Jesusdarstellung in den Evangelien bedeutete das, dass nicht mehr Jesu Verhältnis zu Gott bzw. seine Göttlichkeit im Zentrum stand, sondern dass mehr und mehr die Frage nach der historischen Zuverlässigkeit von Jesu Worten und Taten in den Vordergrund rückte. Als unhistorisch wurde in den Evangelien das angesehen, was sich beim Vergleich der Evangelien widersprach, mit der antiken Geschichte nicht zusammenzupassen schien, und vor allem, was mit den Naturgesetzen unvereinbar war, wie z. B. die Wunder Jesu, seine jungfräuliche Empfängnis und nicht zuletzt seine Auferweckung von den Toten.⁴

Die Phasen der historischen Jesusforschung

Die Geschichte der historischen Jesusforschung wird in der Regel in Phasen eingeteilt. Am verbreitetsten ist die Einteilung von Tom Wright (1987), der auch den Begriff Third Quest einführte.⁵ Grundlage ist die im angelsächsischen Sprachraum schon vorher gängige Einteilung der Jesusforschung in Old Quest (ca. 1778 – ca. 1900) und New Quest (ab 1953). Ein Problem dieser Phaseneinteilung ist das Fehlen der ersten Hälfte des 20. Jhs., eines doch ziemlich großen Zeitraumes. Die Unsicherheit, wie die Phase dieses Zeitraums zu bezeichnen ist, ist bis heute groß. Anfangs wurde

sie No Quest genannt, im Jesusbuch von Theißen/Merz heißt sie „Zusammenbruch der Leben-Jesu-Forschung“,⁶ in der Neuauflage des Buches 2023 „Krise der Jesus-Forschung“. Alle drei Bezeichnungen für die Jesusforschung in diesem Zeitraum suggerieren, dass es einzig um Kritik der bisherigen Leben-Jesu-Forschung ging, (konstruktive) Neuansätze dagegen fehlten. Dass das nicht stimmt, versuche ich noch zu zeigen. Der von mir verwendete neutralere Begriff „Zwischenphase“ ist allerdings auch noch nicht der Weisheit letzter Schluss. Die genannten Schwierigkeiten führten

dazu, dass einige Forscher:innen die Phaseneinteilung grundsätzlich ablehnen, weil sie der Kontinuität der Entwicklung nicht gerecht würde. Andere lehnen nur die Third Quest als eigene Phase ab wegen der Uneinheitlichkeit ihrer Jesusbilder.⁷ Ich selbst halte die Phaseneinteilung allein deshalb für hilfreich, weil sie in die Menge der Veröffentlichungen zum historischen Jesus eine gewisse Struktur bringt. Sie bleibt aber letztlich ein Hilfskonstrukt.

Die Geschichte der historischen Jesusforschung

Old Quest: Von Reimarus bis zur liberalen Leben-Jesu-Forschung (ca. 1778 – 1900)

Hermann Samuel Reimarus (1694–1768)⁸ – Die Geschichte der historischen Leben-Jesu-Forschung beginnt mit Hermann Samuel Reimarus, einem Hamburger Gymnasialprofessor für orientalische Sprachen. Als ein Vertreter des sogenannten Deismus⁹ lehnte er die Vorstellung eines Gottes ab, der regelmäßig in die Welt eingreift. Der christliche Offenbarungsglaube war aber nicht per se obsolet für ihn, sondern nur ein von der Vernunft losgelöster Glaube.

Bis zu seinem Tod arbeitete Reimarus an seinem umfangreichen Werk *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*,¹⁰ das zu Lebzeiten nur anonym

3 Vgl. dazu Schmidt, Eckart David, Der relevante Jesus in neuen Äras. Entwicklungen der Jesusforschung im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: Fragen, 17–50. Hier: 18–22; Beutel, Albrecht, Das 18. Jahrhundert als Entstehungskontext der kritischen Theologie, in: Jesus Handbuch, 30–37.

4 Dunn, James, Jesus Remembered (Christianity in the Making 1), Grand Rapids u. a. 2003, 30.

5 Vgl. Neill, Stephen/Wright, Tom, The Interpretation of the New Testament, 1861–1986, Oxford 1988, 379 f.

6 Theißen, Gerd/Merz, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen 2011, 25 f.

7 Vgl. dazu Stegemann, Wolfgang, Jesus und seine Zeit (BE 10), Stuttgart 2010, 86–88; Strotmann, Angelika, Third Quest. Die sogenannte dritte Phase der historischen Jesusforschung, in: Fragen, 85–119. Hier: 88–90.

8 Zu Reimarus vgl. die ausführlichen Darstellungen bei Schweitzer, Geschichte, 56–68; Reventlow, Epochen IV, 157–166; Schmidt, Jesus, in: Fragen, 32–39.

9 Als Deismus wird eine nicht homogene geistesgeschichtliche Bewegung bezeichnet, die von England ausging und sich zwischen dem 16. und 18. Jh. über ganz Europa ausbreitete. Vom Grundansatz her bejaht sie einen personalen, transzendenten Gott, der die Welt erschaffen hat, aber danach nicht mehr in seine Schöpfung eingreift. Auffällig ist der Einfluss von theologischen Laien, zu denen auch Reimarus gehörte, und „die Insistenz auf der Freiheit des Denkens“ (Michael Kessler, Deismus, in: LThK 3³ (2006) 60–62. 61); vgl. auch Beutel, 18. Jahrhundert, in: Jesus Handbuch, 31 f.

10 Reimarus, Hermann Samuel, Apologie oder Schutzschrift für die ver-

im Bekanntenkreis kursierte. Gotthold Ephraim Lessing veröffentlichte 1774–78 sieben Fragmente daraus, einschließlich einer Vorform der Abhandlung *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*,¹¹ die für die historische Jesusforschung besonders interessant ist. Aus Rücksicht auf die Familie des Reimarus erschienen die Fragmente anonym als Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Der Sturm der Entrüstung, der nach der Veröffentlichung losbrach, rechtfertigte nachträglich die geheim gehaltene Identität des Verfassers.

Neu war in ihrer Radikalität die nur der Vernunft verpflichtete, historische Kritik an der Bibel. Einige zentrale und bis heute akzeptierte Beobachtungen der Evangelienexegese und der Jesusforschung finden sich zuerst bei ihm. Zentral ist sein methodischer Ausgangspunkt, der zwischen der Verkündigung Jesu und dem Christusglauben der Apostel unterscheidet: „ich finde große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eigenen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehrt hat, gänzlich abzusondern.“ (Fragment 7, Teil I §3) Zentral ist auch die Akkomodationstheorie, wonach die Verkündigung Jesu nur aus dem Kontext der jüdischen Religion seiner Zeit heraus zu erklären ist. Als Kind seiner Zeit kann Jesus sich nach Reimarus seinen Hörer:innen nur im Rahmen jüdischer Vorstellungen verständlich machen. Entsprechend hatte er auch keine Absicht, die jüdische Religion abzuschaffen, sondern weckte messianische Erwartungen bei den Menschen und wollte ein weltliches Reich aufrichten. Bemerkenswert ist auch seine genaue Quellenbeobachtung, bei der Widersprüche und Spannungen nicht weginterpretiert oder einfach als irrelevant übergangen werden. Sie entspricht im Kern dem in der New Quest formulierten Kriterium der Verlegenheit: „Wenn die er-

zählte Sache dem Zeugen selbst, oder denen, welchen er wohl will, zu Unehre, Schaden und Unlust gereichen, oder denen, welchen er abgeneigt ist, Ehre, Vortheil oder Lust bringen kann: so ist es ein Zeichen seiner Aufrichtigkeit.“¹²

Überholt ist dagegen Reimarus' Deutung der Auferstehung Jesu als Jüngerbetrug. Da die Apostel mit seinem gewaltsamen Tod nicht zurechtgekommen wären, hätten sie die Leiche Jesu heimlich fortge-

Der Rationalismus versuchte die Evangelien auf „vernünftige“ Weise zu interpretieren. Seine Vertreter versuchten die neutestamentlichen Texte, besonders die Wunder Jesu und seine Auferstehung, an das naturwissenschaftliche Weltbild anzupassen, ohne den tradierten Glauben an die „historische“ Wahrheit der Evangelien aufzugeben.

schaft, so dass sie ihn nach 50 Tagen – als die verwesene Leiche nicht mehr zu identifizieren war – als auferstanden und wiederkommenden, durch sein Leiden erlösenden Christus verkündigten. Nach Albert Schweitzer war die Betrugshypothese eine Nothypothese, die „die vielleicht großartigste Leistung in der Leben-Jesu-Forschung überhaupt“ in keiner Hinsicht schmälerte, da die damalige historische Wissenschaft eine andere, von der Vernunft geprägte Deutung noch nicht zuließ.¹³

Die Rationalisten¹⁴ – Da Reimarus aus nachvollziehbaren Gründen keine Schüler hatte und seine Deutung des christlichen Glaubens auch noch lange nach Lessings Veröffentlichung einzelner seiner Schriften hoch umstritten blieb, wurden seine Analysen und Interpretationen zum Leben Jesu nicht aufgenommen und konstruktiv weitergeführt. Stattdessen beherrschte bis Mitte des 19. Jhs. der Rationalismus das Feld. Er versuchte die Evangelien auf „vernünftige“ Weise zu interpretieren, im Einklang mit dem, was die Zeitgenoss:innen sich als vernünftig vorstellten. Seine Vertreter versuchten die neutestamentlichen Texte und darin besonders die Wunder Jesu und seine Auferstehung an das naturwissenschaftliche Weltbild anzupassen, ohne den tradierten Glauben an die „historische“ Wahrheit der Evangelien aufzugeben. Gleichzeitig entwerfen sie ein romanhaftes Gesamtbild des Lebens Jesu, in dem Jesus und seine Jünger in moderner Sprache und damit für ihre Leser:innen verständlich kommunizierten. Ihre konsequent natürliche Deutung der Wunder und der Auferstehung Jesu hat bis heute überlebt, und das nicht nur in esoterischer Jesusliteratur.

Wichtige Vertreter des Rationalismus in Deutschland waren Carl Friedrich Bahrdt (1740/41–1792), Karl Heinrich Georg Venturini (1768–1849) und Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761–1851).¹⁵ Dabei wurden die Wunder Jesu durchaus unterschiedlich erklärt. So gelangen Jesu Heilungen und Exorzismen nach Venturini durch Heilmittel und chirurgische Eingriffe, während sie nach Paulus, der einen wissenschaftlichen Rationalismus vertrat, psychologisch zu erklären sind.¹⁶ Auch die Naturwunder wurden unterschiedlich ausgelegt, basieren aber immer auf Irrtümern

Die Geschichte der historischen Leben-Jesu-Forschung beginnt mit Hermann Samuel Reimarus, einem Hamburger Gymnasialprofessor für orientalische Sprachen. Als ein Vertreter des sogenannten Deismus lehnte er die Vorstellung eines Gottes ab, der regelmäßig in die Welt eingreift.

nünftigen Verehrer Gottes 2, hg. von Gerhard Alexander. Frankfurt a. M. 1972.

11 Reimarus, Hermann Samuel, Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Ein Anhang zu dem Fragment vom Zwecke Jesu und seiner Jünger. Bekanntgemacht von Gotthold E. Lessing. Berlin bey Arnold Wever 1784.

12 Näheres dazu bei Strotmann, Jesus, 25 f. + Anm. 8 mit Quellennachweis.

13 Albert Schweitzer, Geschichte, 65.

14 Vgl. dazu Schweitzer, Geschichte, 69–105.

15 Zu Bahrdt und Venturini vgl. Schweitzer, Geschichte, 79–87, und jüngst Schmidt, Jesus, in: Fragen, 29–32; zu Paulus vgl. Schweitzer, Geschichte, 88–96; Reventlow, Epochen IV, 202–209.

16 Reventlow IV 206f.



David Friedrich Strauß versteht nicht nur einzelne Erzählungen wie die Kindheitsgeschichten oder die Wundererzählungen, die Reimarus für unhistorisch hielt und die Rationalisten vernunftgemäß zu erklären suchten, als Prozess mythischer, absichtsloser Imagination, sondern die Struktur der Evangelien insgesamt.

und Missverständnissen. So nehmen Bahrndt und Venturini in Bezug auf die Brotvermehrung an, dass die Jünger im Wissen um die große Menschenmenge, die zu Jesus hinaus in die Einöde kam, vorsorglich Brot und Fisch in einer nahegelegenen Höhle deponierten, während Paulus davon ausgeht, dass Jesus die Reichen dazu brachte ihren reichlichen Vorrat an die Armen abzugeben. Allen gemeinsam ist die Erklärung der Auferweckung Jesu mit Hilfe der Scheintodhypothese. Nach Bahrndt haben die Essener, denen Jesus angehörte, die Auferstehung bewusst inszeniert, während nach Venturini Josef von Arimathäa den Gekreuzigten von Pilatus erbat, um ihn mit seinen medizinischen Kenntnissen für 40 Tage ins Leben zurückzuholen. Nach Paulus ist Jesus im Grab wieder zu sich gekommen, hat sich aber heimlich aus dem Grab entfernt und lebte dann noch bis zur Himmelfahrt.

David Friedrich Strauß (1808–1874)¹⁷ – Dass auch die rationalistische Bibelinterpretation in eine Sackgasse führt, erkannte als einer der ersten der Theologe und Philosoph David Friedrich Strauß.¹⁸ In seinem 1835/36 erschienenen zweibändigen Werk *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*¹⁹ schlägt er als Hegelschüler einen Weg jenseits von Supernaturalismus und Rationalismus ein, und damit jenseits eines Festhaltens an der Historizität der Evangelien:

„Wenn die altkirchliche Exegese von der doppelten Voraussetzung ausging, dass in den Evangelien erstlich Geschichte, und zwar zweitens eine übernatürliche, enthalten sei, wenn hierauf der Rationalismus die zweite dieser Voraussetzungen wegwarf, doch nur um desto fester an der ersten zu halten, dass in jenen Büchern lautere, wenngleich natürliche, Geschichte sich finde: so kann auf diesem halben Wege die Wissenschaft nicht stehen bleiben, sondern es muss auch die andere Voraussetzung fallen gelassen, und erst untersucht werden, ob und wie weit wir überhaupt in den Evangelien auf historischem Grund und Boden stehen.“²⁰

Strauß versteht nicht nur einzelne Erzählungen wie die Kindheitsgeschichten oder die Wundererzählungen, die Reimarus für unhistorisch hielt und die Rationalisten vernunftgemäß zu erklären suchten, als Prozess mythischer, ab-

sichtsloser Imagination, sondern die Struktur der Evangelien insgesamt. Auch die Messianität Jesu in den Evangelien wird mit Hilfe alttestamentlicher Motive, Bilder und Figuren wie z. B. die eines Mose oder eines Elija mythisch gedeutet.

Dadurch entsteht der Eindruck, dass Strauß gar kein Interesse an einer Darstellung des Lebens Jesu hat, sondern nur beabsichtigt, „die historische Glaubwürdigkeit der meisten Erzählungen in den Evangelien zu zerstören“.²¹ Dazu passt, dass für ihn nicht der historische Jesus von Bedeutung ist, sondern die Idee des Gottmenschen in der mythischen Einkleidung der Person Jesu. Trotzdem geht Jesus von Nazaret für Strauß nicht im Mythos auf,²² wie dann wenige Jahre später etwa bei Bruno Bauer.²³

Auch wenn Strauß in seinem Jesus-Buch weder die literarischen Strukturen der Evangelien untersucht noch Quellenkritik betreibt, erkannte er als einer der ersten, dass das Johannesevangelium nicht nur stärker als die drei anderen Evangelien von theologischen Interessen geprägt ist, sondern auch historisch viel weniger verlässlich ist.

Die liberale Leben-Jesu-Forschung – Die Vertreter dieser Phase greifen die Erkenntnisse von Strauß auf, knüpfen aber auch an die romanhaften Leben-Jesu-Darstellungen der Rationalisten an. Methodisch ist die Phase bestimmt von der allmählichen Durchsetzung der Zweiquellentheorie, der Theorie zur Entstehung der kanonischen Evangelien, die bis heute von Bedeutung ist. Als ihr eigentlicher Begründer gilt Christian Hermann Weisse (1801–1866), der 1838 nicht nur das Markusevangelium als Quelle für die beiden anderen Synoptiker (Markuspriorität) erkannte, sondern aus dem über das Markusevangelium hinausgehen den gemeinsamen Stoff des Matthäusevangeliums und Lukasevangeliums auch auf eine verloren gegangene Spruchsammlung als ihre zweite Quelle schloss, die beide Evangelien unabhängig voneinander benutzt hätten.²⁴ Der wissenschaftliche Nachweis der Zweiquellentheorie gelang aber erst 1863 Heinrich Julius Holtzmann (1832–

1910),²⁵ wobei für ihn nicht das Markusevangelium, sondern ein hypothetischer Urmarkus A von Mt und Lk als Quelle benutzt worden sei. Dieser Urmarkus hätte neben dem Textbestand des Markusevangeliums auch einige zentrale Texte

Mit den Entdeckungen der liberalen Leben-Jesu-Forschung einher ging die Publikation einer Fülle von romanhaften Jesusbiografien. Einer der populärsten Jesusromane der Zeit mit einem romantisierenden Jesusbild stammt vom französischen Religionshistoriker und Schriftsteller Ernest Renan.

17 Ich beziehe mich im Folgenden auf meine Ausführungen in: Jesus, 26–28.

18 Zu Leben und Werk von Strauß vgl. Reventlow, Epochen IV, 240–256; nur zum Jesus-Buch von Strauß vgl. Schmidt, Jesus, in: Fragen, 45–49.

19 Strauß, David Friedrich, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*. Bd 1 + 2. Mit einer Einleitung von Werner Zager, unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1835. Darmstadt 2012.

20 Strauß, *Leben*, Bd. 1, V.

21 Reventlow, Epochen IV, 256.

22 Vgl. Reventlow, Epochen IV, 235, mit einem Zitat von Strauß.

23 Zu den Bestreitern der Geschichtlichkeit Jesu vgl. Schweitzer, *Geschichte*, 451–498, speziell zu Bruno Bauer: 171–190.

24 Vgl. zu Weisse: Kloppenborg, John S., *Die Einführung des Mythosbegriffs in der Jesusforschung und die Entstehung der Zweiquellentheorie*, in: *Jesus Handbuch*, 47–55. Hier: 50.

25 Zu Leben und Werk Holtzmanns vgl. Reventlow, Epochen IV, 295–302.

aus Q wie z. B. die lukanische Feldrede enthalten.²⁶ Im Hintergrund der quellenkritischen Arbeit stand bei Holtzmann wie bei vielen anderen protestantischen Theologen seiner Zeit nicht das Interesse an den Quellen an sich, sondern an einer historisch genauen Rekonstruktion des Lebens Jesu. Für Holtzmann spiegelt der Urmarkus die innere Entwicklung Jesu wider, hin zu einem messianischen Bewusstsein.

Mit den Entdeckungen der liberalen Leben-Jesu-Forschung einherging die Publikation einer Fülle von romanhaften Jesusbiografien. Einer der populärsten Jesusromane der Zeit mit einem romantisierenden Jesusbild stammt vom französischen Religionshistoriker und Schriftsteller Ernest Renan (1823–1892), dessen Buch *Vie de Jésus* auch in Deutschland weite Verbreitung fand.²⁷ Der von Renan sanft, mild und liebenswürdig charakterisierte Jesus²⁸ zog mit seiner „köstlichen Theologie der Liebe“ (*la délicieuse théologie de l'amour*)²⁹ alle Herzen in den Bann.

Auch wenn sich auf den ersten Blick die romanhafte Darstellung des Lebens Jesu von der wissenschaftlichen Beschäftigung mit dem historischen Jesus eines Heinrich Julius Holtzmann deutlich unterschied, gab es auf den zweiten Blick doch einige Gemeinsamkeiten. Dazu gehörte nicht zuletzt das Interesse daran, den durch die Naturwissenschaften und Geschichtswissenschaften verunsicherten christlichen Zeitgenoss:innen einen neuen Zugang zu Jesus von Nazaret zu ermöglichen, indem er ihnen weniger als Sohn Gottes, sondern mehr als sittliches Vorbild vorgestellt wurde. Beide, Theologie und Literatur, spiritualisierten das von Jesus verkündete Gottesreich, indem sie es nicht als eine äußere Größe auffassten, sondern als eine innerliche, die im Gewissen des Menschen angesiedelt ist. Ein eschatologisches Verständnis des Gottesreiches wurde Jesus entweder abgesprochen oder entwicklungspsychologisch (in Bezug auf Jesus) bzw. pädagogisch (in Bezug auf die Jünger) erklärt. Beide betonten den „sittlichen Gehalt der Gottesidee“, die Jesus verkündet habe und die geprägt gewesen sei von der Liebe.³⁰

Die sogenannte Zwischenphase: Von Albert Schweitzer bis Rudolf Bultmann (ca. 1900–1953)

Die Jesusforschung in der sogenannten Zwischenphase ist zum einen von einer durch die Formkritik ausgelösten

grundsätzlichen Kritik an der liberalen Leben-Jesu-Forschung geprägt, zum anderen von Auseinandersetzungen um Jesu Judesein. Gegenüber zunächst zaghaften, dann selbstbewussten Versuchen jüdischer Gelehrter Jesus

„heimzuholen“³¹ (Quest for the Jewish Jesus) steht die Suche nach dem nicht-jüdischen Jesus (Quest for the Non-Jewish Jesus), die mit dem aufkommenden und sich schließlich etablierenden Nationalsozialismus ihren Höhepunkt erreichte.³² Dass es die Phase in der ersten Hälfte des 20. Jhs. nur zu einer „Zwischenphase“ geschafft hat, könnte auch damit zusammenhängen, dass die Suche nach dem nicht-jüdischen Jesus und ihrer Verbindung mit dem Nationalsozialismus so sehr mit Scham behaftet war, dass die entsprechenden Arbeiten als unwissenschaftliche, ideologische Jesusforschung abgehakt und mit dem Bann des Schweigens belegt wurden.³³

senshaftliche, ideologische Jesusforschung abgehakt und mit dem Bann des Schweigens belegt wurden.³³

Kritik an der liberalen Jesus-Forschung – Die Zwischenphase beginnt um die Jahrhundertwende mit der grundsätzlichen Kritik an zwei Axiomen der liberalen Leben-Jesu-Forschung: an der Ablehnung der eschatologischen Deutung des Gottesreiches (1) und an der Hypothese vom Markusevangelium als historischer Biografie Jesu (2).

zu 1) 1892 stellte Johannes Weiß (1863–1914) die Vorstellung vom Reich Gottes als geistiges und innerliches Reich grundsätzlich in Frage.³⁴ Er wies nach, dass die jesuanische Reich-Gottes-Verkündigung durch und durch eschatologische Züge trägt und von der frühjüdischen Apokalyptik her zu verstehen ist. Albert Schweitzer (1875–1965) stimmt in seinem epochalen Werk *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* von 1906 im Wesentlichen mit Weiß überein,³⁵ setzt sich aber offensiver und hermeneutisch reflektierter mit den Jesusdarstellungen der liberalen Leben-Jesu-Forschung auseinander.³⁶ Für ihn sind sie Projektionen der eigenen zeitbedingten Jesuswunschilder, um sich mit der Fremdheit Jesu und seiner eschatologisch-apokalyptischen Verkündigung nicht auseinanderzusetzen zu müssen: „Man lese die Leben-Jesu seit den sechziger Jahren durch und schaue, was sie aus den Imperatorenworten

26 Zu Holtzmann und seiner Bedeutung für die Leben-Jesu-Forschung vgl. Kloppenborg, Einführung, in: Jesus Handbuch, 52–53.

27 Renan, Ernest, *Vie de Jésus* (Histoire des origines du christianisme 1). Paris 1863. Deutsche Übersetzung: Das Leben Jesu. Vom Verf. autorisierte Übersetzung. Leipzig 1863.

28 „Seine sanfte und milde Predigt hatte den Atem der Natur und den Duft der Felder.“ (85)

29 Zitat n. Schweitzer 212 aus dem franz. Original.

30 Zu den Vertretern der liberalen Leben-Jesu-Forschung vgl. Schweitzer, Geschichte, 219–244. Zu weiteren Gegnern der eschatologischen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu vgl. ebd., 257–278.

31 Vgl. Homolka, Jude Jesus.

32 Marsh, Clive, *Quests of the Historical Jesus in New Historicist Perspective*, in: *Biblical Interpretation* 5/4 (1997) 403–437.

33 Mit der im Englischen gängigen Bezeichnung der Phase als „No Quest“ geht Marsh, *Quests*, 414, hart ins Gericht, wenn er schreibt, dass sie bestenfalls irreführend ist, schlimmstenfalls „a sinister abdication of moral responsibility“.

34 Weiß, Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2., völlig neu bearbeitete Ausgabe Göttingen 1900.

35 Zu Weiß vgl. Schweitzer, Geschichte, 254–256.

36 Schweitzer, Geschichte, 402–450.620–630. Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden in Bezug auf die eschatologische Konzeption des Gottesreiches bei Weiß und Schweitzer vgl. Carleton Paget, James, *Das „Gottesreich“ als eschatologisches Konzept: Johannes Weiß und Albert Schweitzer*, in: *Jesus Handbuch*, 55–65.



unseres Herrn gemacht haben, wie sie seine gebieterischen, weltverneinenden Forderungen an den einzelnen heruntergeschraubt haben, damit er nicht wider unsere Kulturideale stritte und mit seiner Weltverneinung in unsere Weltbejahung einging [...] Wir ließen Jesus eine andere Sprache mit unserer Zeit reden, als ihm über die Lippen kam.³⁷

Schweitzers Buch ist bis heute von bleibender Aktualität, da es als eines der ersten das Bewusstsein dafür schärfte, wie zeitbedingt die jeweiligen Jesus-Rekonstruktionen sind, und dass sie daher immer wieder kritisch überprüft werden müssen.

zu 2) Ebenfalls um die Jahrhundertwende hebeln William Wrede (1859–1906) und etwas später Karl Ludwig Schmidt (1891–1956) das zweite Axiom der liberalen Leben-Jesu-Forschung aus. Danach bildet das Mk weder chronologisch das Wirken Jesu ab, noch lässt sich eine Entwicklung der Persönlichkeit Jesu aus der Reihenfolge der Perikopen ablesen. Während Wrede 1901 mit Hilfe der Messiasgeheimnistheorie nachweist, dass auch schon das älteste Evangelium Ausdruck von Gemeindeforschung ist,³⁸ kann Schmidt 1919, aufbauend auf Wredes Erkenntnissen, zeigen, dass die Jesusüberlieferungen des Mk aus kleinen Einheiten bestehen, die selbst schon von Gemeindebedürfnissen geprägt sind. Diese wurden vom Evangelisten erst nachträglich in einen chronologischen und geographischen Rahmen gesetzt, so dass damit auch das älteste Evangelium als unhinterfragte Quelle für eine historische Rekonstruktion des Wirkens Jesu ausgeschieden werden muss.³⁹

(3) Martin Dibelius (1883–1947) und Rudolf Bultmann (1884–1976) versetzten schließlich durch ihre Arbeiten zur Formgeschichte der Evangelien zentralen Axiomen der liberalen Leben-Jesu-Forschung den letzten Stoß (1919 Dibelius, 1921 Bultmann).⁴⁰ Radikaler als Dibelius schließt Bultmann (1884–1976) aus seinen Erkenntnissen, dass der Christus, der verkündigt wird, nicht der historische Jesus ist, sondern der Christus des Glaubens, so dass es unmöglich ist, aus den Texten der Evangelien auf eine Persönlichkeit oder ein Bewusstsein Jesu zu schließen und Jesus damit als moralisches Vorbild für Christen hinzustellen.⁴¹ Daraus folgt, dass der historische Jesus nur zu den Voraussetzungen des christlichen Glaubens gehöre, sein zentraler Inhalt dagegen der kerygmatische Christus sei. Wichtig ist daher nicht, was Jesus gesagt und getan habe, sondern dass er gekommen ist, gelitten hat und ge-

storben ist und von Gott auferweckt wurde. Für Christen gehe es allein darum, auf den in Jesus an sie ergehenden Anruf Gottes zu antworten.⁴²

Verschiedene Neuansätze – (1) Anders als oft angenommen führte die Kritik an der liberalen Jesusforschung aber nicht zu einer grundsätzlichen Ablehnung der historischen Rückfrage nach Jesus. Das trifft auch für Albert Schweitzer und noch mehr für Rudolf Bultmann zu. Beide interessieren sich sowohl für hermeneutische als auch für existentiell-theologische Fragen. Während beide Fragekomplexe bei Schweitzer aufgrund seiner Entscheidung gegen eine theologische Karriere nur in Ansätzen vorliegen,⁴³ werden sie bei Bultmann mehrfach durchgearbeitet. Schon in seinem Jesusbuch von 1926 verbindet er hermeneutische, historische und existentielle Reflexionen.⁴⁴ Er will mit ihm keine Jesusbiografie schreiben, jedenfalls keine im Sinne der Jesusbiografien der liberalen Leben-Jesu-Forschung. Bultmann interessiert weder die Persönlichkeit noch das Bewusstsein noch die psychische Entwicklung Jesu, da auch die neutestamentlichen Texte sich dafür nicht interessieren und entsprechend wenig ergiebig sind. Nichtsdestotrotz ist er aber in Bezug auf die Lehre Jesu davon überzeugt, „daß wir uns ein zusammenhängendes Bild machen können“, auch wenn wir in Bezug auf die Quellen sehr vorsichtig sein müssen.⁴⁵

Sein Büchlein beschäftigt sich denn auch nur mit der Verkündigung Jesu, so wie sie uns in der ältesten Überlieferung erhalten ist, und bindet sie durch die drei ersten Kapitel auch in den jüdischen Kontext des 1. Jhs. ein. Bultmanns Interpretation der Verkündigung Jesu zielt jedoch auch in seinem Jesusbuch darauf, dass sie die Begegnung mit dem lebendigen Christus ermöglicht, der den Menschen zur Entscheidung ruft.

(2) Wie erwähnt tut sich die internationale Jesusforschung schwer damit, die antisemitischen Jesusbücher etablierter und anerkannter deutscher Neutestamentler aus der Zwischenkriegszeit (Weimarer Republik und Nationalsozialismus) unter das Label historische Leben-Jesu-Forschung einzuordnen oder sie gar als Neuansatz anzusehen.⁴⁶ Doch eine ideologisch verblendete, antisemitische historische Leben-Jesu-Forschung bleibt Leben-Jesu-Forschung, genauso wie die romantisierende und liberale Leben-Jesu-Forschung des 19. Jhs. Leben-Jesu-Forschung bleibt. Gegenüber dem Antijudaismus in der Jesusforschung des 19. und beginnenden 20. Jhs. be-

37 Schweitzer, Geschichte, 622.

38 Wrede, D. William, Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums, Göttingen 1901.

39 Schmidt, Karl Ludwig, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919; 2., unveränderter reprographischer Nachdruck Darmstadt 1969.

40 Dibelius, Martin, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen 1919 (1971); Bultmann, Rudolf, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 12), Göttingen 1970.

41 Bultmann, Geschichte, 396 f.

42 Zu Bultmann und seinem Werk vgl. Reventlow, Epochen IV, 380–391.

43 Schweitzer, Geschichte, 620–630; s. a. oben (1) zur Hermeneutik, in Bezug auf die existentielle Seite einer Beziehung zu Jesus spricht er von „Jesusmystik“ (629).

44 Bultmann, Rudolf, Jesus, Berlin 1926 (Neuausgabe Tübingen 1988).

45 Ebd., 14.

46 Genauer gesagt, tut sie sich nicht nur schwer mit der Suche nach dem nichtjüdischen Jesus, sie ignoriert diese Suche sogar größtenteils. Ich kenne kein Jesusbuch, das diese unrühmliche, ideologisch verblendete Phase der Jesusforschung behandelt. Das schließt leider auch mein eigenes Jesusbuch ein.

Der jüdischen Seite ging es darum zu zeigen, dass das Judentum zur Zeit Jesu keine überholte, überflüssige Vorstufe des Christentums ist, sondern dass die Verkündigung Jesu nur vom Judentum her zu verstehen ist und das Judentum damit für das Christentum eine grundlegende Relevanz hat.

steht das Neue der antisemitischen Leben-Jesu-Forschung darin, dass sie versuchten, Jesus ganz aus dem Judentum zu lösen, bis dahin, dass sie ihn als ursprünglich arisch deklarierten und damit die Menschenverachtung des Nationalsozialismus christlich untermauerten. Zu den Vertretern dieser Jesusforschung gehörten u. a. Johannes Leipoldt, Walter Grund-

mann, Emanuel Hirsch und in etwas abgeschwächter Weise auch Gerhard Kittel, der Herausgeber des *Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament* (ThWNT).⁴⁷

(3) Während von christlicher Seite kaum Kritik an antijüdischen Positionen in den Bibelwissenschaften und speziell in der historischen Jesusforschung geübt wurde, entwickelte sich von jüdischer Seite seit Mitte des 19. Jhs. ein neues Interesse am Juden Jesus.⁴⁸ Mit Adolf von Harnacks in Teilen antijüdischen Vorlesungen über *Das Wesen des Christentums* (1900)⁴⁹ und die zahlreichen jüdischen Antworten darauf gewann die Debatte über Jesu Jüdischsein noch einmal an Fahrt. Der jüdischen Seite ging es darum zu zeigen, dass das Judentum zur Zeit Jesu keine überholte, überflüssige Vorstufe des Christentums ist, sondern dass die Verkündigung Jesu nur vom Judentum her zu verstehen ist und das Judentum damit für das Christentum eine grundlegende Relevanz hat. Besonders hervorzuheben ist die Studie von Leo Baeck (1905), die sich schon durch ihren Titel *Das Wesen des Judentums* als Gegenposition zu Harnacks Vorlesungen zu erkennen gibt.⁵⁰ Baeck hat übrigens 1938, in dunkelster Zeit, eine eigene Studie zu Jesus und den Evangelien vorgelegt: *Die Evangelien als Zeugnisse der jüdischen Glaubensgeschichte*. Die im Schocken-Verlag gedruckten Exemplare wurden aber fast sofort nach Erscheinen von der Gestapo beschlagnahmt und vernichtet.⁵¹

Unabhängig von der jüdischen Auseinandersetzung mit Harnacks Position gab es um die Jahrhundertwende eine Reihe kleiner Beiträge zum Juden Jesus von jüdischen Autoren.⁵² Es fehlte jedoch eine größere wissenschaftliche Untersuchung zum historischen Jesus aus jüdischer Sicht. Diese Lücke schloss Joseph Klausner (1874–1958), ein aus Odessa stammender Zionist und ausgewiesener Kenner der semitischen Philologie, der die erste große jüdische Jesusmonografie schrieb.⁵³ Sie erschien 1922 in Jerusalem auf Hebräisch, 1930 auch in deutscher Übersetzung⁵⁴. Ungewöhnlich war, dass sie sich „zunächst an einen hebräisch sprechenden, jüdischen Adressatenkreis im damaligen britischen Mandatsgebiet Palästina [richtete], dessen zurückhaltende bis ablehnende Haltung gegenüber Jesus bzw. dem Christentum auf eine lange Tradition zurückging“.⁵⁵ Für Klausner war Jesus selbstredend weder Messias und noch weniger Gottes Sohn, sondern „einer von uns, einer unserer bedeutendsten Moralisten, einer unserer größten Visionäre“.⁵⁶ Sein Buch wurde breit rezipiert, aber von christlicher wie auch von jüdischer Seite sehr kontrovers diskutiert. Christliche Theologen fühlten sich überlegen, z. T. auch angegriffen und werteten die jüdische Perspektive auf Jesus ab. Jüdische Gelehrte hatten u. a. Probleme mit der unpolemischen Darstellung Jesu als jüdischer Rabbi, der das Judentum seiner Zeit reformieren wollte.

Festzuhalten ist, dass der Versuch jüdischer Gelehrter in der sogenannten Zwischenphase, die Gestalt Jesus von Nazaret für das Judentum zurückzugewinnen, von der christlichen Leben-Jesu-Forschung bis heute nicht angemessen gewürdigt wird. Ihre Forschungsleistung wird nur selten erkannt wie z. B. die Ablehnung des Differenzkriteriums schon durch Klausner, und ebenso selten wird ihre schwierige Situation in vom Antisemitismus geprägten Gesellschaften berücksichtigt.

New Quest: Von Ernst Käsemann bis in die 1970er Jahre (1953–ca. 1980)

Der Beginn der New Quest wird mit einem Vortrag von Ernst Käsemann (1906–1998) aus dem Jahr 1953 verbunden.⁵⁷ Als Vertreter

Festzuhalten ist, dass der Versuch jüdischer Gelehrter in der sogenannten Zwischenphase, die Gestalt Jesus von Nazaret für das Judentum zurückzugewinnen, von der christlichen Leben-Jesu-Forschung bis heute nicht angemessen gewürdigt wird.

47 Kittel, Gerhard, *Jesus und die Rabbinen*, Berlin 1914; ders., *Jesus und die Juden*, Berlin 1926; Hirsch, Eduard, *Jesus Christus der Herr*, Göttingen 1926; Grundmann, Walter, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig 1940; Leipoldt, Johannes, *War Jesus Jude?* In: *Neues Testament und Religionsgeschichte*. Deichert, Leipzig 1923; ders., *Artgemäßes Christentum*, Leipzig 1935; *Jesu Verhältnis zu Griechen und Juden. Germanentum, Christentum und Judentum*, Leipzig 1941.

48 Vgl. dazu Homolka, *Jude Jesus*, 96–120.

49 Harnack, Adolf von, *Das Wesen des Christentums*, Neuausgabe mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Berlin 1950.

50 Baeck, Leo, *Das Wesen des Judentums* (Leo Baeck Werke 1), Gütersloh 1998. Zur Debatte mit Harnack vgl. Homolka, *Jude Jesus*, 106–118.

51 Baeck, Leo, *Aus Drei Jahrtausenden. Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* (Leo Baeck Werke 4), Gütersloh 2000, 401–473. Zum Schicksal der Studie und ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund vgl. die Einleitung der Herausgeber, 16–18.

52 Homolka, *Jude Jesus*, 118–120, erwähnt z. B. Yehezkel Kaufmann, Claude G. Montefiore und Kaufmann Kohler.

53 Zu Joseph Klausner und seinem Jesusbuch vgl. Steiner, Martin, *Jesus Christus und sein Judesein. Antijudaismus, jüdische Jesusforschung und eine dialogische Christologie* (Judentum und Christentum 31), Stuttgart, 2022, 131–171.

54 Klausner, Joseph, *Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre*, 3. erweiterte Aufl. Jerusalem 1952.

55 Steiner, *Jesus*, 165.

56 Ebd. 166. Steiner zitiert hier Amos Oz, der verschiedene Äußerungen seines Großonkels zu Jesus aus der Erinnerung wiedergibt.

57 Käsemann, Ernst, *Das Problem des historischen Jesus*, in: *LThK* 51 (1954) 125–153. Eine gute Einführung in Käsemanns Ansatz gibt Keith,



der Formgeschichte sind auch für ihn die kanonischen Evangelien kerygmatische Erzählungen über Jesus. D. h. schon in ihren frühen Überlieferungsstufen überlagert die jeweils gegenwärtige Bedeutung Jesu als des erhöhten Herrn das Bild des historischen Jesus.⁵⁸ Im Unterschied zu seinem Lehrer Rudolf Bultmann betont Käsemann jedoch, dass es nicht nur sinnvoll, sondern auch notwendig ist, nach der geschichtlichen Gestalt Jesu zu fragen. Den Hauptgrund sieht er darin, dass das frühe Christentum selbst an der Identität zwischen dem irdischen Jesus und dem Erhöhten festhielt, da sonst nicht zu erklären sei, warum es überhaupt notwendig erschien, vier Erzählungen über Jesus zu tradieren. Der christliche Glaube richtete sich von Beginn an auf eine historische Person der Geschichte und weigert sich diese geschichtliche Person in einen Mythos oder ein Himmelswesen aufzulösen.⁵⁹ Zwar ist es nicht möglich, eine Biografie Jesu zu schreiben, wie es die liberale Leben-Jesu-Forschung versuchte, aber es ist möglich, aus dem kerygmatischen Rahmen der Evangelien und der ältesten erreichbaren Überlieferung darin einzelnes authentisches Jesusgut herauszufiltern.

Um das zu erreichen, ist nach Käsemann die Entwicklung einer Kriteriologie unumgänglich. Das entscheidende methodische Hauptinstrument ist für ihn das Unähnlichkeits- bzw. Differenzkriterium, das zwar nicht grundsätzlich neu ist,⁶⁰ aber seine Wirkung erst in der New Quest entfaltet. Hinzu kommt das Kriterium der Verlegenheit, wonach das als echt vermutet werden kann, was dem Urchristentum Schwierigkeiten bereitete, so dass es entsprechend verändert wurde, wie z. B. die Taufe Jesu durch Johannes.

„Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann,

speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat.“⁶¹

Käsemann selbst schrieb kein Buch zum historischen Jesus. Das tat drei Jahre später Günther Bornkamm, ebenfalls ein Bultmannschüler, mit seinem bahnbrechenden Werk *Jesus von Nazareth*.⁶² Die hermeneutischen Grundlagen sind dieselben wie bei Käsemann, ebenso die Verwendung

Das Interesse am jüdischen Jesus zeigte sich in der BRD auch im Erfolg z. T. mehrfach aufgelegter und an ein breites Publikum gerichtete Jesusbücher aus der Feder jüdischer Gelehrter wie Schalom Ben-Chorin (*Bruder Jesus* 1967), David Flusser (*Jesus* 1968), Pinchas Lapide (*Der Rabbi von Nazareth* 1974).

des Differenz- und des Verlegenheitskriteriums. Da Bornkamm aber im Unterschied zu Käsemann nicht nur exemplarisch arbeitete, sondern den Anspruch hatte, die gesamte Jesusüberlieferung auf authentisches Jesusgut hin zu untersuchen, entwickelte er weitere Kriterien für diese Analyse. Neben dem Kriterium des semitischen Einflusses, wonach die Texte vermutlich authentisch sind, die einen aramäischen Kontext erkennen lassen, gehören dazu auch das Kriterium der Mehrfachbezeugung und das Kriterium der Tendenzwidrigkeit. Werden Worte Jesu in verschiedenen Gattungen und unterschiedlichen Quellen übereinstimmend bezeugt, können sie als echt angesehen werden. Das Gleiche gilt für Überlieferungen, die in Erzählzusammenhängen der Tendenz des kerygmatischen Rahmens entgegenstehen.

Wie das Jesusbuch von Bornkamm zeigt, fiel der von Käsemann initiierte Neuansatz relativ bald auf fruchtbaren Boden und führte weit über die deutschsprachige Exegese hinaus zu einer neuen Blüte der historischen Jesusforschung. Für zwei Jahrzehnte dominierte er die Suche nach dem historischen Jesus.

Third Quest⁶³ (ca. 1980 – heute)

Ab den 70er Jahren machte sich ein gewisses Unbehagen an den Axiomen der New Quest breit, insbesondere am Differenzkriterium mit seiner starken Abgrenzung Jesu vom Judentum (und Frühchristentum). Der belgische, römisch-katholische Dogmatiker Edward Schillebeeckx schrieb 1974 über den Jesus der New Quest: „ein einzigartiger Jesus in einem Vakuum, ohne inneren Zusammenhang mit dem Judentum und dem Urchristentum.“⁶⁴ In der BRD traf dieses Unbehagen mit der Aufarbeitung der Schoa zusammen, in der römisch-katholischen Kirche mit dem Zweiten Vatikanum und der Erklärung *Nostra Aetate* 1965 mit ihrem zentralen Abschnitt zu einem erneuerten Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum. Das Interesse am jüdischen Jesus zeigte sich in der BRD auch im Erfolg z. T. mehrfach aufgelegter und an ein breites Publikum gerichtete Jesusbücher aus der Feder jüdischer Gelehrter wie Schalom Ben-Chorin (*Bruder*

Zwar ist es nicht möglich eine Biografie Jesu zu schreiben, wie es die liberale Leben-Jesu-Forschung versuchte, aber es ist möglich aus dem kerygmatischen Rahmen der Evangelien und der ältesten erreichbaren Überlieferung darin einzelnes authentisches Jesusgut herauszufiltern.

Chris, Evangelien, in: Jesus Handbuch, 86–98, hier: 87–90.

58 Käsemann, Problem, 128–133.

59 Ebd. 134.

60 Ähnlich in Bezug auf die Gleichnisse Jesu auch Bultmann, Geschichte, 222.

61 Ebd. 144.

62 Bornkamm, Günther, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1995; zum Ansatz von Bornkamm vgl. Keith, Evangelien, 90–93.

63 Zur Third Quest vgl. Strotmann, Third Quest, in: Fragen, 85–119; du Toit, David, Die „Third Quest for the Historical Jesus“, in: Jesus Handbuch, 98–112.

64 Schillebeeckx, Edward, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg i. Br. u. a. 1976, 8.

Jesus 1967), David Flusser (*Jesus* 1968), Pinchas Lapide (*Der Rabbi von Nazareth* 1974).⁶⁵

Als Initialzündung gilt das 1973 erschienene Jesusbuch *Jesus der Jude* von Géza Vermes, eines ungarisch-jüdischen Historikers.⁶⁶ Auf Grund seiner profunden Kenntnisse der antiken jüdischen Zeit- und Religionsgeschichte, seines hermeneutischen Bewusstseins und seines methodischen Ansatzes forderte Vermes die christliche Leben-Jesu-Forschung des New Quest heraus. Bei ihm sind schon mehrere Charakteristika der Third Quest zu erkennen, u. a. der für das Verständnis von Wirken und Lehre Jesu konstitutive jüdisch-galiläische Kontext des 1. Jhs. oder die Aufwertung der in der New Quest vernachlässigten Wunderüberlieferung.⁶⁷ Es dauerte aber noch einmal zehn Jahre, bis sich auch im christlichen Raum die Jesusforschung deutlich von einzelnen Axiomen der New Quest absetzte. Der eigentliche Beginn wird ab Mitte der 80er Jahre angesetzt, mit Marcus J. Borgs *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus* (1983) und Ed P. Sanders' Jesusbuch *Jesus and Judaism* (1985),⁶⁸ auf die dann im englischsprachigen Raum in schneller Folge eine Reihe weiterer Jesusbücher mit ähnlichem Ansatz erschienen.⁶⁹

Die Third Quest als gegenwärtiger Forschungskontext

Das Kontextprinzip als Leitprinzip der Third Quest

Neu gegenüber den vorherigen Phasen ist die absolute Priorität des Kontextprinzips. Das gilt in zweierlei Hinsicht: in Bezug auf das Forschungsobjekt, also in Bezug auf die Frage nach dem historischen bzw. irdischen Jesus von Nazaret, und in Bezug auf das Forschungssubjekt, d. h. auf die jeweiligen Forscher:innen.

Das Kontextprinzip in Bezug auf das Forschungsobjekt Jesus von Nazaret – Konsequenter als in früheren Phasen wird Jesus nun in den zeitgeschichtlichen, sozio-ökonomischen, kulturellen und religiösen Kontext des 1. Jhs. n. Chr. eingeordnet. Nicht mehr die Differenz zu seinem Kontext wird betont, sondern die Zugehörigkeit. Die Third Quest knüpft damit an den Paradigmenwechsel in den Ge-

schichtswissenschaften an, die die Geschichtskonzeption des genialen Menschen hinter sich ließen. Diese Geschichtskonzeption des 19. Jhs., nach der einzelne Männer (!) nicht nur aus der Masse herausragten, sondern sich unabhängig von der Umgebung entwickelten und dadurch Geschichte

wie Kultur bestimmten, prägte auch noch die Jesusforscher des New Quest.⁷⁰

Wie schon erwähnt findet die Kontextbezogenheit der Jesusforschung ihren deutlichsten Ausdruck in der Ablehnung des Differenzkriteriums als Hauptkriterium.⁷¹ Während in der englischsprachigen Jesusforschung generell eine gewisse Skepsis gegenüber einer ausgefeilten Kriteriologie herrscht, hat sich in der deutschsprachigen Jesusforschung das historische Plausibilitätskriterium von Gerd Theißen und Dagmar Winter durchgesetzt, wonach historisch sein

dürfte, was „im jüdischen Kontext plausibel ist und die Entstehung des Urchristentums verständlich macht“.⁷² Das Differenzkriterium wird dadurch nicht für obsolet erklärt, es verliert aber seinen bisherigen absoluten Stellenwert. Die individuelle Besonderheit von Wirken und Lehre Jesu wird nicht mehr von seinem jüdischen Kontext abgegrenzt, sondern innerhalb dieses Kontextes zu verstehen versucht.

Entsprechend ist die wohl größte Leistung der Third Quest die konsequente Einordnung Jesu in das antike Judentum des 1. Jhs. in Judäa und Galiläa. Selbstverständlich wurde Jesu Judesein auch in früheren Forschungsphasen vorausgesetzt, doch diente das Judentum vor allem als negative Folie, vor der sich der geniale Mensch Jesus von Nazaret umso strahlender absetzen konnte. Die Forscher:innen der Third Quest verstehen Jesus dagegen als Teil des palästinischen Judentums, dessen Leben, Lehre und Wirkung nur von seiner jüdischen Herkunft und Prägung her verständlich ist.⁷³ Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist, dass das antike Judentum nicht mehr stereotypisiert (z. B. als Gesetzesreligion), sondern in seiner Vielfalt und Komplexität wahrgenommen wird. Das Interesse am jüdischen Jesus schlägt sich in der englischsprachigen Forschung auch in den Buchtiteln nieder: *Jesus the Jew* (mehrfach); *A Marginal Jew*; *Jesus, a Jewish Galilean*; *Jesus of Nazareth. King of the Jews*; *Rabbi Jesus*; *Jesus the Pharisee*.⁷⁴

65 Vgl. den kurzen Überblick über die jüdische Jesus-Forschung im 20. Jh. bei Homolka, Jude Jesus, 121–141.

66 Vermes, Géza, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London 1973; eine deutsche Übersetzung des Buches mit einem ergänzten dritten Teil erschien erst 1993: *Jesus der Jude. Ein Historiker liest die Evangelien*, Neukirchen-Vluyn.

67 Vgl. Strotmann, Third Quest, in: Fragen, 93.

68 Borg, Marcus J., *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus*, New York/Toronto 1983; Sanders, Ed P., *Jesus and Judaism*, London 1985.

69 Zur Diskussion um den Beginn der Third Quest vgl. Strotmann, Third Quest, in: Fragen, 91–94.

70 Vgl. dazu ebd., 97.

71 Vgl. dazu Strotmann, Third Quest, in: Fragen, 99–101.

72 Vgl. Theißen/Merz, Jesus, 29. Zur Begründung des Plausibilitätskriteriums vgl. ebd., 117–120.

73 Vgl. Strotmann, Third Quest, in: Fragen, 97–99; ausführlich dazu Stegemann, Jesus, 153–236.

74 Auffällig ist das Fehlen ähnlicher Titel von Jesusbüchern, die im deutschen Sprachraum entstanden sind. Mir fällt nur der Titel eines populärwissenschaftlichen Jesusbuches ein: Baltes, Guido, *Jesus, der Jude und die Missverständnisse der Christen*, Francke 2013. Warum das so ist, wäre eine kleine Studie wert.



Eine Reihe von Forscher:innen berücksichtigen noch einen weiteren Kontext, in den Jesus und das antike Judentum eingebunden waren. Das sind zum einen die Gemeinsamkeiten, die sie mit den mediterranen Kulturen der Antike teilten, wie der Wertekodex von Ehre und Schande, die große Bedeutung von familiären und verwandtschaftlichen Beziehungen oder das supranaturalistische Weltbild. Zum anderen war der geographische Raum Palästina im 1. Jh. schon seit ca. 250 Jahren durch die hellenistische Kultur geprägt und seit knapp 50 Jahren auch durch die römische Besatzungsmacht.⁷⁵

Unterstützt wird die Kontextbezogenheit der Jesusforschung durch die Einbeziehung von Methoden aus der Soziologie und der Ethnologie. Hilfswissenschaften wie die Archäologie gewinnen an Bedeutung. So haben u. a. Ausgrabungen in Galiläa nachgewiesen, dass die dort lebende Bevölkerung nicht weniger jüdisch observant war als die in Judäa.⁷⁶ Eine weitere Konsequenz aus dem Kontextprinzip ist die Berücksichtigung eines größeren Pools zeitgenössischer Quellen. Nicht nur das ab Mitte des 20. Jhs. stark angewachsene Quellenmaterial zum Judäa und Galiläa des 1. Jhs. (z. B. die Handschriftenfunde in den Höhlen von Qumran; das Babatha-Archiv mit verschiedenen Verträgen und Urkunden zur Rechtsstellung von Frauen) bereichert die Forschung, sondern auch schon lange bekannte Quellen wie z. B. das Thomasevangelium werden neu gewürdigt. Hinzu kommt, dass die meisten Vertreter:innen der Third Quest die einseitige Bevorzugung der Wortüberlieferung und die Abwertung der Wunderüberlieferung durch die New Quest ablehnen, so dass Jesu Heilungen und Dämonenaustreibungen als integraler Bestandteil seines Wirkens verstanden werden.⁷⁷

Das Kontextprinzip in Bezug auf das Forschungssubjekt: Die Forscher:innen – In der Third Quest wuchs – angestoßen durch gesamtgesellschaftliche Veränderungen – auch das Bewusstsein in Bezug auf die Rolle des forschenden Subjekts, d. h., dass der jeweilige Kontext der Forschenden die Perspektive auf den historischen Jesus wesentlich mitbestimmt. In der Vergangenheit zeigte sich das besonders deutlich am Ausschluss jüdischer Gelehrter aus der christlichen Leben-Jesu-Forschung und damit auch der Ausschluss einer jüdischen Perspektive auf den historischen Jesus.

Noch in der New Quest dominierte der weiße, westeuropäische (vor allem deutsche), christlich-protestantische und theologisch gebildete Mann die historische Jesusforschung und damit auch das mit dieser Spezies verbun-

dene Milieu die Forschungsfragen. In der Third Quest begann vor allem die protestantische Dominanz aufzubrechen. Christ:innen verschiedener Konfessionen, Juden und Jüdinnen, sogar Agnostiker gehören seitdem zur Forschungscommunity. Entsprechend veränderten sich auch

die Forschungsorte und die akademischen Voraussetzungen für die Forschungssubjekte. Nicht nur Theolog:innen, sondern auch Historiker:innen und Religionswissenschaftler:innen arbeiten zum historischen Jesus, und das tun sie nicht nur wie bisher an Theologischen Fakultäten und Seminaren, sondern auch an anderen Universitätsinstituten. Weniger groß waren die Veränderungen jedoch in Bezug auf das Ethnos und das Geschlecht der Forschungssubjekte. Es beteiligen sich immer noch erschreckend wenige Frauen an der Leben-Je-

su-Forschung. Das Gleiche gilt von Menschen aus nicht-westlichen Kulturen, d. h. von Menschen außerhalb Westeuropas und der angelsächsischen Welt.⁷⁸

Divergenzen im Jesusbild – Angesichts der kaum noch überschaubaren Zahl von Veröffentlichungen zum historischen Jesus ab den 1980er Jahren⁷⁹ wundert es nicht, dass trotz des Kontextprinzips als gemeinsamem Rahmen die Jesusbilder einzelner Forscher:innen in erheblicher Weise divergieren. Die größten Unterschiede bestehen in der Frage, ob Jesu Verkündigung endzeitlich-eschatologisch oder nicht-eschatologisch zu verstehen ist.⁸⁰ Damit hängt u. a. die Frage zusammen, ob er eher als (Endzeit)Prophet oder eher als Weisheitslehrer gewirkt hat, und inwieweit sein Wirken als politisch bzw. „(prä)politisch“ (W. Stegemann) bezeichnet werden kann. Im Hintergrund steht die Debatte um die ältesten Jesusüberlieferungen. Während die einen nur weisheitliche Texte dazu rechnen und in der Regel eschatologisch interpretierte Größen wie das Königreich Gottes als nicht-eschatologisch verstehen, gehören für die anderen weisheitliche und eschatologisch geprägte Texte zum ältesten Überlieferungsbestand. Trotz dieser nicht unbedeutenden Divergenzen bleibt die Kontextbezogenheit der jeweiligen Jesus(re)konstruktion auf allen Seiten zentral.

Der „erinnerte“ Jesus oder der „Jesus Memory Approach“

Seit den 2000er Jahren wird von Forschenden im skandinavischen, angelsächsischen und deutschsprachigen Raum die Kategorie „Erinnerung“ in die historische Je-

75 Ein Überblick zu diesem Bereich der Forschung bietet Stegemann, Jesus, 236–262.

76 Strotmann, Jesus, 75–79.

77 Zur Quellenfrage vgl. Strotmann, Jesus, 38–53; dies., Third Quest, in: Fragen, 101–104.

78 Zum Problem vgl. Strotmann, Third Quest, in: Fragen, 108–110.114–119. Dort auch zu möglichen Ursachen.

79 Strotmann, Third Quest, in: Fragen, 87.

80 Vgl. dazu du Toit, Third Quest, in: Jesus Handbuch, 110–112.

Seit den 2000er Jahren wird von Forschenden im skandinavischen, angelsächsischen und deutschsprachigen Raum die Kategorie „Erinnerung“ in die historische Jesusforschung eingebracht. Aus dem „historischen“ Jesus wird der „erinnerte“ Jesus.

susforschung eingebracht. Sie nehmen Ergebnisse aus dem Erinnerungs- und Gedächtnisdiskurs der Kultur- und Sozialwissenschaften auf und übertragen sie auf die neutestamentlichen Quellenschriften zu Jesus von Nazaret. Aus dem „historischen“ Jesus wird der „erinnerte“ Jesus.

Zwei Ansätze des Jesus Memory Approach werden zurzeit diskutiert. Nach James D.G. Dunn (1939–2020), einem britischen Neutestamentler, basiert die Jesusüberlieferung des NT auf den Erinnerungen der Schüler:innen Jesu. Diese gehen auf den Eindruck (engl. impact) zurück, den Jesu Wirken und Lehre zu Lebzeiten auf sie ausgeübt hat. Hinter diesen, vom Glauben der Schüler:innen Jesu geprägten Erinnerungen, die zunächst mündlich überliefert wurden, kommt die Jesusforschung nicht zurück. Dunn ist von der hohen Zuverlässigkeit dieser Erinnerungen überzeugt und erklärt die Vielfalt der Überlieferungen durch die Variabilität mündlicher Traditionsprozesse.⁸¹

Einen etwas anderen Schwerpunkt legt der deutsche evangelische Neutestamentler Jens Schröter, der sich an Jan Assmanns Arbeiten zum kulturellen Gedächtnis anlehnt. Er versteht die Evangelien als unterschiedliche Jesuserinnerungen christlicher Gemeinden, die die Vergangenheit aus der Perspektive der jeweiligen Gegenwart deuten und sich dadurch der eigenen Identität vergewissern. Das Gleiche gilt für jede weitere historische Rückfrage nach Jesus bis heute. Daher sind auch die historisch-kritischen Konstruktionen Jesu Formen von Jesuserinnerungen, in die das Wirklichkeitsverständnis der Forschenden einfließt.⁸²

Einzelne Forscher:innen verbinden nun mit der Kategorie „Erinnerung“ einen Paradigmenwechsel, der die Third Quest hinter sich lassen und eine neue Phase der historischen Jesusforschung einleiten würde. Doch liest man die Jesusbücher von James Dunn und Jens Schröter⁸³, unterscheiden sie sich grundsätzlich nicht von anderen historisch-kritischen Jesus(re)konstruktionen der Third Quest,⁸⁴ zumal beide Forscher sich selbst innerhalb der Quest verorten. Auch das mit dem Erinnerungskonzept behauptete neue hermeneutische Bewusstsein ist keinesfalls so exklusiv wie behauptet. Die meisten Vertreter:innen der Third

Quest, ja selbst viele Vertreter der Zwischenphase und der New Quest, gingen bzw. gehen davon aus, dass alle Rückfragen nach dem historischen Jesus nie zum galiläischen Juden Jesus von Nazaret in Fleisch und Blut führen, sondern immer nur zu mehr oder weniger konsistenten Bildern von ihm auf der Basis der Quellen. Ebenso gehen sie davon aus, dass jede historische Rückfrage geprägt ist durch die jeweils eigene Gegenwart des forschenden Subjekts, dessen eigene soziale und kulturelle Herkunft, dessen Geschlecht etc. Der bisherigen Jesusforschung kann zwar vorgeworfen werden, dass sie dieses hermeneutische Konzept zu wenig offensiv vertritt, so dass der Eindruck entstehen kann, es handle sich beim historischen Jesus um einen „objektiven“ Gegenstand der Erkenntnis⁸⁵. Eine neue Phase der Jesusforschung ist aus gegenwärtiger Perspektive aber noch nicht zu erkennen.

Der Sinn der historischen Jesusforschung

Seit ihren Anfängen hat es von unterschiedlichen Seiten immer wieder grundsätzliche Kritik an der historischen Jesusforschung gegeben. Neben konservativen bis evangelikalen christlichen Theologen wurde die Suche nach dem historischen Jesus auch von historisch-kritisch denkenden Theologen in Frage gestellt. Im Anschluss an Martin Kähler (1835–1912) hat sich zuletzt der evangelische Neutestamentler Klaus Wengst entsprechend geäußert.⁸⁶ Für ihn ist die Rückfrage nach dem historischen Jesus nicht nur historisch unmöglich und daher sinnlos, sondern sie ist auch „theologisch verantwortungslos“⁸⁷, da sie von dem in den Evangelien bezeugten Glauben an den von Gott auferweckten und damit lebendigen Jesus absehen muss. Der Glaube werde „so abhängig von historischer Wissenschaft [...]“⁸⁸.

Gegen die hier aufgestellte falsche Alternative von Geschichte oder Glauben können eine Reihe von Argumenten aufgeführt werden. An dieser Stelle werde ich mich auf vier beschränken:

- Nicht nur Theolog:innen, sondern alle Christ:innen partizipieren an der jeweils herrschenden Wissensordnung ihrer Zeit und Gesellschaft. Für die westlichen Theologien ist das die in der Aufklärung entstandene Wissensordnung, der ein empirisch und naturwissenschaftlich fundiertes Rationalitätsmodell

Für Klaus Wengst ist die Rückfrage nach dem historischen Jesus nicht nur historisch unmöglich und daher sinnlos, sondern sie ist auch „theologisch verantwortungslos“, da sie von dem in den Evangelien bezeugten Glauben an den von Gott auferweckten und damit lebendigen Jesus absehen muss.

81 Dunn stellt dieses Konzept das erste Mal ausführlich in seinem Jesusbuch vor: *Jesus Remembered* (s. o. FN 4), 881–893. bes. 881–884.

82 Schröter, Jens, *Der „erinnerte“ Jesus: Erinnerung als geschichtshermeneutisches Paradigma der Jesusforschung*, in: *Jesus Handbuch*, 112–124.

83 Schröter, Jens, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten 15), Leipzig 2013.

84 Vgl. Strotmann, Jesus, 19.

85 Stegemann, 112. Dort auch, 105–113, ein konstruktiv-kritischer Beitrag zum Erinnerungsdiskurs.

86 Zur Kritik an der theologischen Delegitimierung der Rückfrage nach dem historischen Jesus vgl. Stegemann, Jesus, 407–412. Er setzt sich u. a. mit den Positionen Martin Käblers und Rudolf Bultmanns auseinander.

87 Wengst, Klaus, *Der wirkliche Jesus. Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus*, Stuttgart 2013, 229.

88 Ebd., 212.



Literatur zum Thema

Herder Korrespondenz Spezial, *Jesus gegen Christus. Neues vom Menschen aus Nazareth*, 1/2025. (mit einem Beitrag zum Thema von Angelika Strotmann)

Hofheinz, Marco / Neuman, Nils (Hg.), *Fragen nach Jesus*, Leipzig 2022. (Fragen)

Homolka, Walter, *Der Jude Jesus – Eine Heimholung*, Freiburg u. a. 2020. (Jude Jesus).

Reventlow, Henning Graf, *Epochen der Bibelauslegung Bd. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert*, München 2001. (Epochen IV)

Schröter, Jens / Jacobi, Christine (Hg.), *Jesus Handbuch*, Stuttgart 2017. (Jesus Handbuch)

Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (UTB), Tübingen 1984. (Geschichte)

Strotmann, Angelika, *Der historische Jesus: eine Einführung* (utb.), 4. aktualisierte und erweiterte Aufl. Paderborn 2024. (Jesus)

Zeitschrift für Neues Testament 1/1998, Themenheft: *Jesus Christus*. (mit Beiträgen zum Thema von Peter Müller, James M. Robinson)

Zeitschrift für Neues Testament 20/2007, Themenheft: *Der erinnerte Jesus*. (u. a. mit einer Kontroverse zwischen James D.G. Dunn und Jens Schröter)

zugrunde liegt.⁸⁹ Dieses Modell prägt nicht nur diejenigen, die zwischen dem Jesus der Evangelien, d. i. der Jesus des Christuskerygmas, und dem irdischen Jesus unterscheiden, sondern auch fundamentalistische Verfechter einer historischen (!) Übereinstimmung zwischen beiden.

- Alle neutestamentlichen Schriften – auch die paulinischen – halten an der Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus fest. Das gilt noch einmal besonders für die kanonischen Evangelien, wie Ernst Käsemann gegen Rudolf Bultmann betont hat. Gerade die Existenz von vier ähnlichen, aber doch unterschiedlichen, in Teilen widersprüchlichen „Biographien“ über Jesus weist auf eine historische Referenzgestalt hinter ihnen zurück und führt zu der Frage, wodurch diese Referenzgestalt so beeindruckt hat, dass ihre Anhänger:innen sie nach Ostern als Christus und Gottes Sohn bekannten. Diese Fragen zu verbieten oder als nicht legitim abzuwerten, führt angesichts unserer Einbindung in die westliche Wissensordnung nicht zu größerem Glauben, sondern zu Unglauben.
- Wengst nimmt die hermeneutischen und methodischen Analogien zwischen der historischen Jesusforschung und den Geschichtswissenschaften nicht wahr. Der Verdacht, dass die historische Jesusforschung den wirklichen, irdischen Jesus hinter den Quellen zum Leben erwecken und dadurch den geglaubten lebendigen Christus ersetzen wolle, ist überholt, spätestens

durch die Einbeziehung des Erinnerungskonzepts. Überholt ist ebenso das mit diesem Verdacht einhergehende objektivierende Geschichtsverständnis, das die Geschichtswissenschaften ab Ende des 19. Jhs. abzulegen begannen. Stattdessen wuchs die Erkenntnis, dass alle Quellen nur zu einer interpretierenden (Re)Konstruktion der in ihnen dargestellten Ereignisse oder Personen führen, nie zu den Ereignissen oder Personen selbst.⁹⁰ Was für die Evangelien als Jesusbiografien gilt,

gilt ebenso für andere antike literarische Quellen wie z. B. die Selbstverständlichkeit fiktionaler Elemente in Geschichtsschreibung und Biografien und damit zusammenhängend die Frage ihrer „historischen“ Glaubwürdigkeit.⁹¹

- Und schließlich hat nach Wolfgang Stegemann die historische Jesusforschung eine unentbehrliche theologie- und kirchenkritische Aufgabe:⁹² Sie ist „Stachel im Fleisch“ einer Theologie und einer Kirche, die immer wieder in der Gefahr stehen, den Na-

Nach Wolfgang Stegemann hat die historische Jesusforschung eine unentbehrliche theologie- und kirchenkritische Aufgabe: Sie ist „Stachel im Fleisch“ einer Theologie und einer Kirche, die immer wieder in der Gefahr stehen, den Nazarener zu einem mythischen, himmlischen Wesen zu machen.

zarener zu einem mythischen, himmlischen Wesen zu machen und ihn von dem unbequemen radikalen jüdischen Lehrer und Propheten aus Galiläa zu trennen, der eines brutalen gewaltsamen Todes starb. Hierher gehört auch die zentrale Erkenntnis der Third Quest, dass der jahrhundertlang als Stifter- bzw. Gründergestalt des Christentums angesehene Mann aus Nazaret nicht nur zeitlebens ein Jude war, sondern dass sein Wirken und seine Verkündigung ganz und gar in seiner jüdischen Identität wurzelten. ■

89 Stegemann, Jesus, 393–399.

90 Vgl. dazu Strotmann, Jesus, 17 f.

91 Zum Problem antiker Quellen und ihrer Überlieferung vgl. Strotmann, Jesus, 38 f.

92 Stegemann, Jesus, 428–433.

Jesus auf dem Prüfstand

Der Sohn Gottes als Besatzungskind,
Überlebender der Kreuzigung und glücklicher Familienvater
von Bernd Kollmann

Allen Unkenrufen zum Trotz herrscht nach wie vor großes Interesse an der Person Jesu. Dass sich dieses Interesse nicht immer in Bahnen bewegt, wie sie vom bibelwissenschaftlichen oder kirchlichen Standpunkt aus wünschenswert wären, steht auf einem anderen Blatt. Publikumswirksam werden immer wieder sensationelle Funde präsentiert, verborgene Schriften an das Licht der Öffentlichkeit geholt und spektakuläre Dinge aus dem Leben Jesu enthüllt, die das Christentum in seinen Grundfesten zu erschüttern scheinen. Die nachfolgenden Ausführungen widmen sich drei besonders mysterienbehafteten Aspekten der Biografie Jesu, nämlich der Spurensuche nach Jesu leiblichem Vater, den Spekulationen um einen Scheintod Jesu am Kreuz und den Mutmaßungen um das geheime Liebesleben Jesu.

Jesus als Besatzungskind

Alljährlich zur Weihnachtszeit verbreiten Medien mit schöner Regelmäßigkeit die sensationelle Nachricht, dass es sich bei Jesus von Nazareth nach neuesten bibelwissenschaftlichen Erkenntnissen um ein Besatzungskind handelte, dessen Vater ein römischer Legionär namens Panthera war. In Wirklichkeit gehören derartige Mutmaßungen über den Familienhintergrund Jesu bereits in der Antike zum festen Repertoire der Polemik gegen das Christentum. Relativ neu ist lediglich die Behauptung, man könne in Bad Kreuznach sogar den Grabstein von Jesu leiblichem Vater besichtigen.



Prof. Dr. Bernd Kollmann, Professor em. für Exegese und Theologie des Neuen Testaments im Fachbereich Evangelische Theologie an der Universität Siegen

Im späten 2. Jahrhundert verfasste der platonische Philosoph Celsus eine gegen das Christentum gerichtete Abhandlung, die den Titel *Die wahre Lehre* trug. Dieses Werk hat die nach der Konstantinischen Wende einsetzenden christlichen Büchervernichtungen nicht überlebt, ist aber aus der Gegenschrift des Kirchenvaters Origenes zu großen Teilen bekannt, wo umfangreiche Passagen daraus zitiert werden. Bevor Celsus selbst vom Standpunkt der platonischen Philo-

Vertiefung des Themas von Seite 4–23

Jesus (Christus)

sophie aus mit dem Christentum abrechnete, schickte er seinen Ausführungen jüdische Kritik an der Person Jesu voraus, die ihm zu Ohren gekommen war. Die Frage nach der Herkunft Jesu stellte dabei einen der Hauptangriffspunkte dar. In diesem Zusammenhang begegnet bei Celsus aus jüdischem Mund die Behauptung, die Jungfrauengeburt sei von den Christen erdichtet worden. In Wirklichkeit entstamme Jesus einer ehebrecherischen Beziehung. Seine Mutter habe sich mit einem Soldaten namens Panthera eingelassen, woraufhin sie von ihrem Verlobten, dem Zimmermann, verstoßen worden sei und das Kind heimlich zur Welt gebracht habe (Origenes, *Contra Celsum* 1,32).

Derartige Vorstellungen dürften auch im Hintergrund stehen, wenn Jesus im Talmud an mehreren Stellen den Beinamen Ben Pandera oder Pantera trägt. Die neutestamentlichen Stammbäume Jesu, die über die männliche Herkunftslinie laufen, setzen Josef als Vater Jesu voraus (Mt 1,16; Lk 3,23). Im Kontrast dazu soll mit dem Glaubenssatz von der Jungfrauengeburt (Mt 1,18; Lk 1,35) die Göttlichkeit Jesu in besonderer Weise herausgestellt werden. In der antiken Umwelt des Neuen Testaments stieß dies auf entschiedene Ablehnung und wurde mit der Legende von der Zeugung Jesu durch einen römischen Soldaten konterkariert. Im 19. Jahrhundert formulierte der Tübinger Theologe David Friedrich Strauß sarkastisch, dass damit dem christlichen Dogma nur Recht geschehen sei. Eine zu starke Zumutung müsse sich auf eine derbe Abweisung gefasst machen, denn auf einen groben Klotz gehöre nun einmal ein grober Keil. Die Behauptung, Jesus sei in Wirklichkeit das Kind eines gewissen Panthera gewesen, kann also kaum Anspruch auf geschichtliche Zuverlässigkeit erheben. Dennoch hat sie dem frühen Christentum hart zugesetzt. Später wurde daher der Name Panthera in den Stammbaum Jesu integriert, um der Polemik den Wind aus den Segeln zu nehmen. Der Kirchenvater Epiphanius von Salamis überliefert im 4. Jahrhundert die überraschende Nachricht, dass Jesu Großvater Jakob den Beinamen Panthera getragen habe und der heilige Josef daher als „Panthersohn“ bezeichnet worden sei. Darin spiegelt



sich der Versuch wider, der scheinbar nicht aus der Welt zu schaffenden Betrachtung Jesu als Abkömmling des Panthera die Spitze abzubrechen. An Jesu väterlicher Herkunftslinie haftete, so lautet die Botschaft der von Epiphanius rezipierten altkirchlichen Tradition, tatsächlich der Name Panthera, ohne dass sich daraus der Rückschluss auf die Zeugung Jesu durch einen römischen Soldaten ergäbe.

Einzelne Bibelwissenschaftler nehmen die Ben-Panthera-Tradition allerdings für bare Münze. Gerd Lüdemann erklärte 1997 in seinem Buch *Jungfrauengeburt?* Jesus nicht nur zum unehelichen Kind des römischen Besatzungssoldaten Panthera, sondern bereicherte dies zudem um Vergewaltigungstheorien. Die in der patriarchalen Lebenswelt des Neuen Testaments aus dem Rahmen fallende Bezeichnung Jesu als Marias Sohn in Markus 6,3 zeige, dass Josef nicht der Vater sein könne. Da für Maria ein sexuelles Abenteuer kaum wahrscheinlich zu machen sei, dränge sich die Annahme einer Vergewaltigung auf. Der nordamerikanische Religionswissenschaftler James D. Tabor zieht dagegen in seinem 2006 veröffentlichten Buch *Die Jesus-Dynastie. Das verborgene Leben von Jesus und seiner Familie und der Ursprung des Christentums* eher eine frei gewählte Beziehung Marias mit Panthera in Erwägung und bringt diesen Panthera zudem mit einem inschriftlich bezeugten Bogenschützen der römischen Rhein-Legionen in Verbindung, auf den 1906 bereits der Bibelwissenschaftler Adolf Deißmann aufmerksam gemacht hatte. Im Jahr 1859 wurde beim Bau des Bahnhofs Bingerbrück der Grabstein eines römischen Soldaten namens Tiberius Julius Abdes Pantera entdeckt, der sich heute im Museum Römerhalle in Bad Kreuznach befindet. Das Fundstück enthält eine nahezu lebensgroße Abbildung des Verstorbenen, bei der allerdings der Kopf abgebrochen und verloren gegangen ist. Der unten in den Stein eingemeißelten Inschrift zufolge stammte Tiberius Julius Abdes Pantera aus der phönizischen Stadt Sidon und hatte vierzig Jahre als Soldat in der ersten Kohorte der Bogenschützen gedient, bevor er im Alter von 62 Jahren in Germanien verstarb. Die auf dem Grabstein genannte Bogenschützenkohorte war im Jahr 6 n. Chr. von Palästina zunächst nach Dalmatien und drei Jahre später dann in die Nähe von Bingen verlegt worden. Tabor hält es im Blick auf diesen archäologischen Fund nicht für ausgeschlossen, dass verlässliche Spuren des leiblichen Vaters Jesu an den Rhein führen. All diese Spekulationen um eine Zeugung Jesu durch einen römischen Soldaten gehen allerdings an der Wirklichkeit vorbei, wenn es sich bei der Panthera-Tradition erst um eine polemische Reaktion des Judentums auf das christliche Dogma von der Jungfrauengeburt handelt.

All diese Spekulationen um eine Zeugung Jesu durch einen römischen Soldaten gehen allerdings an der Wirklichkeit vorbei, wenn es sich bei der Panthera-Tradition erst um eine polemische Reaktion des Judentums auf das christliche Dogma von der Jungfrauengeburt handelt.

Jesu als Überlebender der Kreuzigung

Um kaum einen Ausschnitt aus dem Leben Jesu ranken sich derart viele Mythen wie um seinen Tod. Neben den Evangelien bezeugen auch Josephus und Tacitus die Hinrichtung Jesu durch Pontius Pilatus. Mutmaßungen, dass Jesus die Kreuzigung überlebt haben könnte, sind aber so alt wie das Christentum selbst. Der schon erwähnte platonische Philosoph Celsus verglich das Ostergeschehen mit den Hadesfahrten griechischer Persönlichkeiten wie Orpheus, Zalmoxis oder Pythagoras, die sich für einige Zeit den Augen der Menschen entzogen hätten, um dann mit der Behauptung wieder hervorzutreten, sie seien aus dem Totenreich zurückgekehrt (Origenes, *Contra Celsum* 2,56).

In den neuzeitlichen Spekulationen über einen Scheintod Jesu spielt die jüdische Religionsgemeinschaft der Essener, deren Mitglieder laut Josephus über besondere Heilkünste verfügten, eine zentrale Rolle.

Die These, dass Jesus die Kreuzigung überlebte und von Essenern gesund gepflegt wurde, begegnet bereits im 18. Jahrhundert bei dem rationalistischen Theologen Carl Friedrich Bahrdt. Große Verbreitung fand sie durch den 1849 ans Licht der Öffentlichkeit getretenen und angeblich auf einen Augenzeugen des Kreuzigungsgeschehens zurückgehenden Essäerbrief, der aus der berühmten Bibliothek von Alexandria stammen soll, sich aber schon nach kurzer Zeit als neuzeitliche Fälschung erwies. Während Jesus laut diesem Dokument sechs Monate nach der Kreuzigung an den Spätfolgen der Foltern starb, lässt Holger Kersten in seinem Bestseller *Jesus lebte in Indien* von 1983 ihn noch Jahrzehnte des unbeschwerten Lebens in Kaschmir genießen.

Kreuzestod und Auferstehung Jesu werden bei Kersten als geschickte Inszenierung ausgegeben, die von langer Hand vorbereitet war. Drahtzieher sollen zwei aus dem Neuen Testament bekannte Personen gewesen sein, nämlich der Ratsherr Josef von Arimathäa (Joh 19,38) und der Pharisäer Nikodemus (Joh 19,39). Der die Kreuzigung überwachende römische Soldat habe ebenfalls zur geheimen Anhängerschaft Jesu gehört und sich an dem konspirativen Unternehmen beteiligt, indem er dem am Kreuz hängenden Jesus einen schmerzstillenden und narkotisierenden Opiumtrank verabreichte. Bei der vorgetäuschten Bestattung Jesu hätten Angehörige des Essener-Ordens, dem Jesus früher einmal angehört und immer noch nahegestanden habe, den bewusstlos vom Kreuz abgenommenen Körper in das mit Heilessenzen präparierte Grabtuch gelegt, um ihn im Schutz der Grabhöhle einer Heilbehandlung zu unterziehen. Während der Opiumtrank den scheinbaren Gekreuzigten tief schlafen ließ, habe die Bandage

Kreuzestod und Auferstehung Jesu werden bei Holger Kersten als geschickte Inszenierung ausgegeben, die von langer Hand vorbereitet war. Drahtzieher sollen zwei aus dem Neuen Testament bekannte Personen gewesen sein, nämlich der Ratsherr Josef von Arimathäa und der Pharisäer Nikodemus.

mit der riesigen Kräutermenge die Wundheilung beschleunigt. Bei seinen Erscheinungen nach Ostern soll Jesus versucht haben, den nicht in die Rettungsaktion eingeweihten und daher entsetzten Jüngern mit aller Eindringlichkeit zu beweisen, dass sein Körper nach wie vor irdischer Natur sei. Danach habe er sich in den Osten aufgemacht. Vor Damaskus sei Jesus noch dem Apostel Paulus begegnet, bevor ihm auch in der römischen Provinz Syrien der Boden unter den Füßen zu heiß wurde und er sich über Persien nach Kaschmir absetzte. Dort sei er im Alter von über achtzig Jahren gestorben. Als letzte Ruhestätte Jesu betrachtet Kersten das in der Altstadt von Srinagar gelegene Grab des Yuz Asaf, bei dem es sich nicht um einen muslimischen Heiligen, sondern um Jesus von Nazareth gehandelt habe. Mit diesen Erwägungen folgt Kersten dem mehr als fragwürdigen Werk *Jesus in India* von Mirza Ghulam Ahmad von 1899, in dem die Theorie von Jesu Tod in Kaschmirs Metropole Srinagar erstmals entfaltet wird. Ahmad berief sich bei seinem Hirngespinnst auf eine Offenbarung, die ihm von Allah zuteilgeworden sei.

Als weiterer Beleg dafür, dass Jesus die Kreuzigung überlebte, dient Kersten das Grabtuch von Turin, dessen Blutspuren sich einem Lebenden verdankten. Da die Blutflecke auf dem Leinen unwiderlegbarer Beweis dafür seien, dass Jesus nach der Kreuzigung noch am Leben war, stelle die Reliquie eine ernsthafte Gefahr für den Fortbestand des christlichen Glaubens dar. Deshalb habe die römisch-katholische Kirche 1988 eine Manipulation des Radiocarbon-tests am Turiner Grabtuch veranlasst, um es als mittelalterliche Fälschung ausgeben zu können. In dem gemeinsam mit Elmar Gruber verfassten pseudowissenschaftlichen Enthüllungsroman *Das Jesus-Komplot* von 1992 unternimmt Kersten den Versuch, die Machenschaften der „Radiocarbon-Mafia“ und der „Vatikan-Guerilla“ detailliert ans Tageslicht zu bringen. Wissenschaftlich lässt sich allerdings nicht nachweisen, dass die Blutflecke im Turiner Grabtuch von einem Lebenden stammen. Selbst wenn die Reliquie echt sein sollte, würde sie also keinen Beweis dafür darstellen, dass der darin Eingehüllte nur ohnmächtig war.

Ergänzend beruft sich Kersten auf den Koran, der eine vom biblischen Befund abweichende Schilderung des Todes Jesu bietet. Der Koran kann sich nicht vorstellen, dass Allah seinen Gesandten Jesus den Händen der Frevler überließ. Von Pontius Pilatus als dem eigentlich für den Kreuzestod Verantwortlichen ist keine Rede. Den Juden als den frevlerischen Feinden Jesu gelingt es nach der Darstellung des Korans nicht, ihn zu kreuzigen. Vielmehr sei ihnen eine ähnliche Gestalt erschienen. Diese Aussage ist wohl so gemeint, dass anstelle Jesu eine andere, ihm zum Verwechseln ähnlich sehende Person am Kreuz starb. Weniger zwingend sind Auslegungstraditionen dieser Koranstelle, denen zufolge die Juden sich lediglich einbildeten, Jesus gekreuzigt zu haben. Das um 1600 auf der Iberischen Halbinsel entstandene Barnabasevangelium, das in muslimischen Kreisen als einzig zuverlässige Quelle für

das Leben Jesu gilt und hohes Ansehen genießt, konkretisiert die vagen und mehrdeutigen Angaben des Korans. Während Jesus im Barnabasevangelium nach dem letzten Abendmahl direkt in den Himmel entrückt wird, erleidet der Verräter Judas an seiner Stelle den Kreuzestod. Dass solche fantasievollen Spekulationen keine historische Evidenz besitzen, versteht sich von selbst. In vergleichbarer Weise hatte bereits im 2. Jahrhundert der christliche Gnostiker Basilides die Behauptung aufgestellt, dass in Wirklichkeit nicht Jesus, sondern Simon von Kyrene ans Kreuz gegangen sei.

In jüngerer Vergangenheit sorgte der Geschichtsprofessor Johannes Fried mit seinem binnen kürzester Zeit in drei Auflagen erschienenen Buch *Kein Tod auf Golgatha* (2019) für Aufsehen. Wie der Untertitel des Werkes besagt, macht sich der Autor auf die Suche nach dem überlebenden Jesus. Zur biblischen Schlüsselstelle wird dabei Joh 19,34. Die dortige Nachricht, dass einer der römischen Soldaten seine Lanze in den Körper des am Kreuz hängenden Jesus stieß, woraufhin sogleich Blut und Wasser aus der Stichwunde herausflossen, sei medizinisch zu lesen. Der Soldat habe den Pleura-Spalt getroffen, der zwischen Rippenfell und Lungenfell liegt, und dem Gekreuzigten damit das Leben gerettet, da durch den Lanzenstich das dort aufgestaute Serum

abfließen konnte. Fried bietet wie alle Vertreter der Scheintodtheorie ein reines Hypothesenkonstrukt ohne jede Beweiskraft.

Das Barnabasevangelium, das in muslimischen Kreisen als einzig zuverlässige Quelle für das Leben Jesu gilt, konkretisiert die Angaben des Korans: Während Jesus im Barnabasevangelium nach dem letzten Abendmahl direkt in den Himmel entrückt wird, erleidet der Verräter Judas an seiner Stelle den Kreuzestod.

Jesus als glücklicher Familienvater

Einen besonderen Reiz übt auf viele Menschen der Versuch aus, das geheime Liebesleben Jesu zu ergründen. Die vier biblischen Evangelien zeigen, dass Maria Magdalena eine zentrale Rolle in der Jesusbewegung spielte. Den Stoff für Spekulationen über eine Liebesbeziehung liefert aber erst das Philippusevangelium aus Nag Hammadi. Es handelt sich

um die koptische Übersetzung eines verlorengegangenen griechischen Originals, das vermutlich Ende des 2. Jahrhunderts in Kreisen des Gnostikers Valentinus verfasst wurde. Dort heißt es: „Drei Frauen hatten ständigen Umgang mit dem Herrn: seine Mutter Maria, seine Schwester und Magdalena, die seine Gefährtin genannt wird“ (EvPhil 32). Zudem ist davon die Rede, dass der Heiland Maria Magdalena mehr als alle Jünger liebte und sie oftmals auf ihren Mund küsste (EvPhil 55). Dies dient Dan Brown in seinem *Da-Vinci-Code* als hinreichender Beweis für eine Ehe Jesu mit Maria Magdalena und eine gemeinsame Tochter namens Sarah. Allerdings ist der im Philippusevangelium gewählte Begriff für Gefährtin nicht gleichbedeutend mit Ehefrau oder Geliebte. Zudem ist der Kuss im Philippusevangelium kein erotischer Akt oder gar ein versteckter Hinweis auf Geschlechtsverkehr, sondern ein Gestus, der die spirituelle Befruchtung symbolisiert und mit dem die Gnostiker sich gegenseitig ihrer innigen geistlichen Gemeinschaft versichern. Zudem gehört das Philippusevangelium keineswegs zu den frühesten Dokumenten des



Christentums, sondern ist deutlich jünger als die zwischen 50 und 110 entstandenen neutestamentlichen Schriften. Neue Evidenz für das Liebesglück Jesu versuchte Karen King, Historikerin an der Harvard University, zu erbringen. Sie sorgte 2012 für Furore, als sie ein angeblich aus dem 4. Jahrhundert stammendes gnostisches Papyrus-Fragment vorstellte, in dem Jesus von seiner Frau spricht. Das Objekt machte schnell als „The Gospel of Jesus' Wife-Papyrus“ die Runde, ist aber inzwischen als Fälschung entlarvt. Der katholische Theologe Bernhard Lang sprach 2017 in einem Bericht der Neuen Zürcher Zeitung ganz treffend davon, dass es sich um „Mrs. Jesus made in the USA“ handle.

Neben Texten aus dem Bereich der Gnosis dienen die Schriftrollen von Qumran immer wieder als Ausgangspunkt dafür, großen Jesusgeheimnissen auf die Spur zu kommen. Ein anschauliches Beispiel für wildeste Spekulationen bietet die Australierin Barbara Thiering, deren 1992 veröffentlichtes Werk *Jesus the Man* im Jahr darauf unter dem Titel *Jesus von Qumran. Sein Leben – neu geschrieben* auf Deutsch erschien. Das Buch ist ein beeindruckendes Produkt blühender Fantasie, das allerdings den Anspruch erhebt, die geschichtliche Wahrheit über Jesus zu enthüllen.

Die Autorin will glaubhaft machen, dass Jesus sich hinter zwei geheimnisumwitterten Gestalten der Qumranschriften, nämlich dem Lügenmann und dem Frevelpriester, verbirgt. Um das abenteuerliche Leben des „Jesus von Qumran“ lückenlos dokumentieren zu können, bedarf es laut Thiering einer Dechiffrierung der neutestamentlichen Schriften, die eine Unmenge versteckter Informationen enthielten. Das Ergebnis liest sich wie ein Abenteuerroman. Jesus sei unweit von Qumran geboren und mit zwölf Jahren als Novize in den Essener-Orden aufgenommen worden, der zu jener Zeit

unter der Leitung von Johannes dem Täufer gestanden habe. Später habe Jesus mit priesterlichen Ansprüchen Johannes dem Täufer die Leitung der Gemeinschaft streitig gemacht. Dieser Konflikt spiegle sich in den Qumranschriften in der versteckten Bezeichnung Jesu als Lügenmann und Frevelpriester wider. Im September des Jahres 30 habe Jesus Maria Magdalena geheiratet, da er als Nachkomme Davids dazu verpflichtet gewesen sei, für einen männlichen Thronfolger zu sorgen. Wenige Jahre nach der Heirat habe sich Jesus auf die Seite der Zeloten geschlagen, die gegen die Römer Krieg führten, und sei auf einem Maultier in Qumran eingezogen (Mk 11,1-11), das im Neuen Testament unter dem Decknamen Jerusalem begegne. Weil sich Jesu Erwartung eines Eingreifens Gottes nicht erfüllt habe, sei er von Judas Iskariot aus Enttäuschung an die Römer verraten worden. Pontius Pilatus habe sich nach Qumran begeben, um Jesus dort zum Tode zu verurteilen und außerhalb der Siedlung kreuzigen zu lassen. Allerdings sei es Jesu Anhängern gelungen, ihn durch einen Gifttrank in Bewusstlosigkeit zu versetzen und vom Kreuz abzunehmen, um ihn in den Höhlen von Qumran durch Heilkräuter wieder gesund zu pflegen. Maria Magdalena sei zu jener Zeit mit einer Tochter schwanger gewesen. Nach der überstandenen Kreuzigung habe Jesus mit ihr auch noch einen Sohn namens Jesus Justus ge-

zeugt, den Paulus später im Kolosserbrief erwähne (Kol 4,11). Im Jahr 44 sei es aber zu einer Ehekrise gekommen und Maria Magdalena habe die Scheidung eingereicht. Daraufhin habe Jesus, der nun Paulus auf seinen Missionsreisen begleitete, in Philippi in zweiter Ehe die Purpurhändlerin Lydia geheiratet. Über das Ende Jesu, der ein Alter von etwa siebzig Jahren erreicht habe, wisse man nichts Genaues. Er sei am ehesten in Rom bald nach den Christenverfolgungen Neros an Altersschwäche gestorben. Ebenso gut könne er aber auch den Lebensabend mit seiner Familie in Südfrankreich auf dem Landgut des Herodes Antipas verbracht haben und dort verschieden sein.

Von den Medien wurden die wilden Spekulationen um Jesus aus Qumran begeistert aufgenommen. In der Fachwelt rief das mit wissenschaftlichem Anspruch daher kommende Fantasiegebilde nur ungläubiges Kopfschütteln hervor. Die Art und Weise, wie Barbara Thiering den Qumranschriften und den neutestamentlichen Texten ihre scheinbaren Geheimnisse entlockt, ist methodisch indiskutabel. Die Spekulationen über den nur scheinbaren Kreuzestod und über die beiden Ehen Jesu sind uneingeschränkt aus der Luft gegriffen. Weder Jesus noch Johannes der Täufer oder andere Ge-

stalten des Urchristentums standen in irgendeiner erkennbaren Beziehung zu der Gemeinschaft von Qumran.

Wenn es keine literarischen Belege für das Liebesglück Jesu gibt, lässt es sich dann vielleicht durch archäologische Relikte nachweisen? Ende Februar 2007 wurde auf einer Pressekonferenz in New York die sensationelle Nachricht von der Entdeckung eines Kammergrabes in Jerusalem verbreitet, das Jesus, Maria Magdalena, einem gemeinsamen Kind namens Jehuda und weiteren Mitgliedern der heiligen Familie als letzte Ruhestätte gedient haben soll. Gleichzeitig präsentierte man

dem staunenden Publikum in einer beeindruckenden dramaturgischen Inszenierung die angeblichen Sarkophage von Jesus und Maria Magdalena. Vorgestellt wurde diese Sensation von dem weltbekannten Regisseur James Cameron und dem renommierten Dokumentarfilmer Simcha Jacobovici. Mit ihnen saßen der bereits erwähnte James D. Tabor und der israelische Archäologe Shimon Gibson auf dem Podium. Im Hintergrund dieser spektakulären Enthüllung, die ein gewaltiges Medienecho auslöste, stand eine zu jenem Zeitpunkt mehr als ein Vierteljahrhundert zurückliegende archäologische Entdeckung in Jerusalem, der man bis dahin keine größere Bedeutung beigemessen hatte.

Im März 1980 kam im Jerusalemer Vorort Talpote bei Tiefbauarbeiten für einen Wohnkomplex eine Grabhöhle mit Ossuaren aus dem 1. Jahrhundert ans Tageslicht. In Jerusalem war es um die Zeitenwende üblich, verstorbene Personen nach Ende des Verwesungsprozesses umzubetten und ein zweites Mal zu bestatten. Unmittelbar nach Eintreten des Todes wurde der Leichnam gesalbt, in Tücher gehüllt und in einer Grabkammer auf einer Bank beigesetzt. Nach ungefähr einem Jahr, wenn der Verwesungsprozess zum Abschluss gekommen war, sammelte man die Knochen ein und legte sie in einen kleinen Kalksteinsarg, ein Ossuar, in dem sie in ei-

Von den Medien wurden die wilden Spekulationen um Jesus aus Qumran begeistert aufgenommen. In der Fachwelt rief das mit wissenschaftlichem Anspruch daher kommende Fantasiegebilde nur ungläubiges Kopfschütteln hervor.

Wenn man das Dogma ernstnimmt, dass Jesus Christus nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch war, würde mit Jesus als verheiratetem Familienvater für das Christentum nicht die Welt zusammenbrechen. Allerdings lässt sich ein derartiges Familienglück Jesu nicht belegen.

ner Nische der Grabkammer ihre letzte Ruhestätte fanden. Sechs der zehn Steinsärge aus dem Grab von Talpiot tragen Inschriften mit den Namen der Personen, deren Gebeine darin bestattet wurden. Dazu zählen ein Jeschua bar Josef, eine auch Mara genannte Mariamene, ein Jehuda bar Jeschua, eine Marja und ein Jose. Als Jacobovici die Objekte 2003 in Augenschein nahm, war er sofort davon überzeugt, dass es sich bei der Grabhöhle von Talpiot um das Familiengrab Jesu gehandelt haben müsse, in dem dieser mit Mariamene alias Maria Magdalena, dem gemeinsamen Sohn Jehuda, seiner Mutter Maria und seinem Bruder Jose (Mk 6,3) beigesetzt worden sei. Der für den *Discovery Channel* produzierte Dokumentarfilm *The Burial Cave of Jesus* von Cameron und Jacobovici flimmerte Ostern 2007 weltweit über die Bildschirme. Ergänzend brachte Jacobovici gemeinsam mit Charles Pellegrino das Buch *The Jesus Family Tomb* auf den Markt.

Bei genauerer Betrachtung zeigen sich deutliche Risse im idyllischen Bild vom Familienglück Jesu, wie es von der Grabhöhle in Talpiot angeblich widergespiegelt wird. Das Jeschua-Ossuar weist im Gegensatz zu den Ossuaren der Mariamene und des Jehuda keinerlei Verzierungen auf und hat eine nur hingekritzelte Inschrift. Es ist kaum anzunehmen, dass ausgerechnet das Ossuar des Jesus von Nazareth derart nachlässig und lieblos gestaltet worden wäre. Auch dafür, dass Maria Magdalena zu ihren Lebzeiten als Mara oder Mariamene bezeichnet wurde, fehlen Belege. Die Namen auf den Särgen von Talpiot waren im Judentum der Zeit Jesu derart weit verbreitet, dass sie keinen zwingenden Rückschluss auf die Familie Jesu erlauben. Daran würde sich auch nichts ändern, wenn das ohne Herkunftsnachweis illegal auf den Markt gebrachte Jakobus-Ossuar ebenso aus dem Grab von Talpiot stammen sollte, wofür es aber keinerlei Beweis gibt.

Nach dem überwältigenden kommerziellen Erfolg des Mythos vom angeblichen Familiengrab Jesu war Simcha Jacobovici offenkundig auf den Geschmack gekommen und präsentierte den staunenden Augen der Öffentlichkeit wenige Jahre später die nächste große Jesussensation. Gemeinsam mit Barrie Wilson versuchte er 2014 in dem Buch *The Lost Gospel* den um die Zeitenwende entstandenen jüdischen Liebesroman *Josef und Aseneth* als Dokument zu enttarnen, das in verschlüsselter Form die Liebesgeschichte von Jesus und Maria Magdalena erzähle. Die Ägypterin Aseneth ist aus Gen 41,45 als Ehefrau des biblischen Erzvaters Josef bekannt. In dem Roman *Josef und Aseneth* wird geschildert, wie die ägyptische Priestertochter Aseneth in Liebe zu Josef entbrennt, dieser sich aber weigert, eine unreine Heidin zu küssen. Erst als Aseneth die Bildnisse der ägyptischen Gottheiten zerstört, sich zur jüdischen Lebensweise bekehrt und von einem Engel Gottes Vergabung für ihr vorheriges Tun erfährt, steht der Hochzeit

nichts mehr im Wege und bald gehen aus der Ehe zwei Söhne hervor. Der Versuch von Jacobovici und Wilson, diese Schrift als in Wirklichkeit von Maria Magdalena und Jesus handelndes Evangelium plausibel zu machen, ist komplett an den Haaren herbeigezogen und auf ganzer Linie gescheitert.

Fazit

Am Ende unseres Streifzuges durch die Welt der Jesusmythen steht ein ernüchterndes Fazit. Für keinen der drei geheimnisumwitterten Bereiche aus dem Leben Jesu, die unter die Lupe genommen wurden, stehen die sensationellen Enthüllungen auf einem tragfähigen Fundament.

Dass der römische Soldat Panthera der leibliche Vater Jesu war, ist zwar bereits im 2. Jahrhundert bezeugt und theoretisch denkbar. Wahrscheinlich handelt es sich bei dieser Überlieferung aber um einen polemischen Gegenentwurf zum christlichen Dogma der Jungfrauengeburt. Wenn man die Zeugung Jesu durch den Heiligen Geist nicht als geschichtliche Tatsache, sondern als Glaubensaussage betrachtet, spricht alles für Josef als den leiblichen Vater Jesu.

Sämtliche Spekulationen über einen Scheintod Jesu am Kreuz bleiben ohne beweiskräftigen Anhalt. Mutmaßungen, dass der Lanzenstich des römischen Soldaten eine lebensrettende Maßnahme war, Jesus als nur Ohnmächtiger die Kreuzigung überlebte, von Essenern gesund gepflegt wurde und als alter Mann in Kaschmir, Rom oder Südfrankreich verstarb, sind reine Fantasiegebilde.

Eine Ehe Jesu mit Maria Magdalena samt gemeinsamen Kindern ist nicht auszuschließen und wäre für einen jüdischen Rabbi alles andere als ungewöhnlich. Wenn man das Dogma ernstnimmt, dass Jesus Christus nicht nur wahrer Gott, sondern auch wahrer Mensch war, würde mit Jesus als verheiratetem Familienvater für das Christentum nicht die Welt zusammenbrechen. Allerdings lässt sich ein derartiges Familienglück Jesu weder aus archäologischen Relikten wie den in Talpiot gefundenen Steinsärgen noch aus literarischen Quellen wie den Qumranschriften, dem gnostischen Philippusevangelium oder dem jüdischen Liebesroman *Josef und Aseneth* belegen. Das Rätsel des geheimen Liebeslebens Jesu ist nach wie vor ungelöst und es bleibt weiterhin viel Raum für Spekulationen. ■

Weiterführende Literatur

Dirnbeck, Josef, *Die Jesus-Fälscher. Wer war Gottes Sohn wirklich?*, München 2006.

Frenschkowski, Marco, *Mysterien des Urchristentums. Eine kritische Sichtung spekulativer Theorien zum frühen Christentum*, Wiesbaden 2007.

Heiligenthal, Roman, *Der verfälschte Jesus. Eine Kritik moderner Jesusbilder*, Darmstadt 2006.

Kollmann, Bernd, *Die Jesusmythen. Sensationen und Legenden*, Freiburg 2009.

Wörther, Matthias, *Betrugssache Jesus. Michael Baigents und andere Verschwörungstheorien auf dem Prüfstand*, Würzburg 2006.



Kluft oder Brücke

Jesus (Christus) in den jüdisch-christlichen Beziehungen
von Kathy Ehrensperger

Vertiefung des Themas von Seite 4–23

Jesus (Christus)

Lange Zeit haben Kirche und Theologie so von Jesus geredet, dass sie ihn im möglichst großen Kontrast zum Judentum dargestellt haben. Erst im 20. Jahrhundert ist deutlich geworden, dass solche christlichen Jesusdeutungen ein Zerrbild und nicht selten auch Feindbild vom Judentum befördert haben. Inzwischen ist allen klar, dass Jesus nicht nur Jude war, sondern auch jüdisch geglaubt, gelehrt und gelebt hat. Welche Konsequenzen haben diese Einsichten für den christlichen Glauben an den Juden Jesu? Von welchen Vorstellungen müssen wir Abstand nehmen? Was können wir auf diesem Weg der Erneuerung für christlich-jüdische Beziehungen lernen?

Die Heimholung Jesu ins Judentum fordert das christliche Selbstverständnis grundlegend heraus. Aus christlicher Sicht kann Jesus nicht allein als historische Gestalt betrachtet werden; entscheidend ist zugleich das Bekenntnis zu ihm als Christus. Das wurde im Laufe der Jahrhunderte zum maßgeblichen Differenzpunkt zwischen den beiden geschichtlich entstandenen Traditionen, dem rabbinischen Judentum und dem Christentum. Da Juden die Überzeugung, Jesus von Nazareth sei der in den Schriften verheißene Messias, mehrheitlich ablehnten, wurde ihnen von christlicher Seite (vom 2. Jh. an) mit immer größerer Entschiedenheit abgesprochen, Gottes Volk zu sein. Die Zerstörung Jerusalems und des Tempels nach den Aufständen gegen Rom wurde als eindeutiges Zeichen der Abkehr Gottes von seinem Volk gesehen. Dieses Verwerfungsurteil fand seinen literarischen Ausdruck vorzugsweise in den *Adversos-Judaeos*-Schriften der frühen Kirchenväter, die die Christen als neues Gottesvolk, ja als neues Israel verstanden. Damit verband sich zugleich auch die Frage nach der Schuld am Tod Jesu. „Den Juden“ wurde pauschal vorgeworfen, Gott ermordet zu haben. Die negative, auf Abwertung und Substitution bedachte Haltung gegenüber dem Judentum wurde fortan zum festen Bestandteil christlicher Identität – basierend auf dem Verständnis des Juden Jesus als „Christus“/„Messias“.

Diese Tradition des christlichen Antijudaismus/Antisemitismus wurde christlicherseits erst nach der Shoah grundlegend in Frage gestellt. Die neutestamentliche Forschung

erkennt heute sehr viel stärker an, dass Jesus Jude und in der jüdischen Tradition seiner Zeit verwurzelt war. Ich kann hier keinen Überblick über die historische Jesusforschung seit 1945 geben¹. Festhalten lässt sich jedoch: Die Erkenntnis, dass Jesus und die frühe Christusbewegung fest in der jüdischen Tradition ihrer Zeit verwurzelt waren, hat sich in der Forschung inzwischen weitgehend durchgesetzt.²

Es ist jedoch bedeutsam und wird kaum oder nicht genügend beachtet, dass jüdische Forscher bereits im 19. Jahrhundert positiv auf die jüdische Identität Jesu hingewiesen hatten. Bereits 1838 sah Joseph Salvador nichts, was Jesus und seine Lehren von der jüdischen Tradition des ersten Jahrhunderts unterschieden hätte.³ Jesus wurde als jemand verstanden, der gänzlich in seinem jüdischen Kontext verwurzelt war. In seinem Werk *Das Judentum und seine Geschichte* von 1863 zeichnet Abraham Geiger ein Bild von Jesus als einem der einflussreichsten Pharisäer seiner Zeit. Geiger sah in Jesu Reden und Handeln nichts Einzigartiges. Vielmehr ließ sich die Gesamtheit seiner Lehren im pharisäischen Schrifttum wiederfinden. Im Jahr 1938, auf dem Höhepunkt des Nationalsozialismus, veröffentlichte Leo Baeck sein Buch *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte*, in dem er nachzuweisen versuchte, dass Jesus sein ganzes Leben lang ein strenggläubiger Jude geblieben war, dem es niemals in den Sinn gekommen wäre, eine neue Religion zu begründen, geschweige denn sich als Gott verehren zu lassen. Er habe als Jude gelebt und sei als Jude hingerichtet worden. Yehezkel Kaufmann (1889–1963) sah die Haltung Jesu zur Torah derjenigen der Meister der Halacha und Haggada, die der pharisäischen Tradition folgten, gleich. Jesus glaubte, dass seine Lehren nur eine Vervollständigung oder eine Verdeutlichung der Lehren der Torah

Die Heimholung Jesu ins Judentum fordert das christliche Selbstverständnis grundlegend heraus. Aus christlicher Sicht kann Jesus nicht allein als historische Gestalt betrachtet werden; entscheidend ist zugleich das Bekenntnis zu ihm als Christus.

1 Dazu Schröter, Jens, *Zur neueren Jesus-Forschung*, ThLZ 3/2014, 388–406.

2 So Schröter, *Zur neueren Jesus-Forschung*, auch Stegemann, Wolfgang, *Jesus und seine Zeit*, Stuttgart 2010, 153–382.

3 Salvador, Joseph, *Jesus-Christ et sa doctrine*, Paris 1838, deutsche Fassung *Das Leben Jesu und seine Lehre*, Dresden 1841.

waren. Es folgten weitere frühe jüdische Zugänge zu Jesus als Jude, so von Martin Buber und Shalom Ben Chorin, die in ihm einen Bruder sahen.

Demgegenüber kamen Samuel Sandmel und mein Freund Ernst Ludwig Ehrlich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu dem Schluss, dass sich aus geschichtshermeneutischer Sicht keine gesicherten historischen Erkenntnisse über Jesus gewinnen lassen. Denn alle Zeugnisse über ihn wurden aus der Überzeugung heraus verfasst, er sei der Messias gewesen. Trotz der Anerkennung Jesu als Jude bleibt aus jüdischer Sicht ein Vorbehalt: Jesus ist für die jüdische Geschichte und Tradition durchaus von Bedeutung. Er war eine bedeutende Persönlichkeit seiner Zeit, aber kein vollkommener Mensch und nimmt auch unter den bedeutenden Persönlichkeiten keine Sonderstellung ein. Denn das Judentum hat viele große Männer hervorgebracht. Eine übernatürliche Würde oder religiöse Bedeutung kommt Jesus im Judentum nicht zu, als Phänomen und fester Bestandteil der abendländischen Kultur sei er aber unübersehbar auch für Juden. Ernst Ludwig Ehrlich formuliert es so: „Das Judentum hat niemals den einen Lehrer gekannt, nur die Kette der Lehrer, den Strom der Tradition. Es hat sich stets dagegen gesträubt, einen einzigen Menschen in den Mittelpunkt zu stellen.“

Allen diesen jüdischen Gelehrten gilt jedoch als unstrittig, dass Jesus Jude war. Das jüdische Interesse an Jesus hat unterschiedliche Gründe.⁴ So hat neulich Walter Homolka argumentiert, dass das Interesse jüdischer Gelehrter an Jesus nicht auf einem Interesse an ihm als Messias beruhe, sondern im Kontext der jüdischen Haskalah/Aufklärung verstanden werden muss. Jesus als Teil der jüdischen Traditionen seines zeitgenössischen Judentums – insbesondere im 19. Jahrhundert – zu verstehen, war mit der Infragestellung des Absolutheitsanspruchs des Christentums verbunden. Der Fokus auf den jüdischen Jesus war Teil der Bemühungen jüdischer Gelehrter, Raum für Jüdinnen und Juden als gleichberechtigte Bürgerinnen und Bürger innerhalb der christlich geprägten Mehrheitsgesellschaft im deutschsprachigen Gebiet zu finden und ihnen Gehör zu verschaffen.⁵ Mit anderen Worten: Die jüdische Jesusforschung wurde von anderen Interessen geleitet als die christliche Forschung zum historischen Jesus, auch wenn sie mit denselben akademischen Methoden arbeitete.

Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts gab es auch christliche Ansätze, die Jesus und die Jesusbewegung positiv in den jüdischen Traditionen verorteten. Ein prominenter Vertreter war Albert Schweitzer, der die Mutter der christlichen Theologie in der jüdischen Apokalyptik sah.⁶ Dieser Ansatz blieb jedoch eher ein Randphänomen, und erst in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts begann sich die Situ-

ation zu ändern. So waren es insbesondere die Veröffentlichungen von E. P. Sanders, die einen Paradigmenwechsel einleiteten.⁷ Sanders zeigte auf, dass das Bild des Judentums in der neutestamentlichen Forschung eine konstruierte Karikatur war, die christlich-theologischen Interessen diene. Dies hatte zur Folge, dass sich sowohl in der Paulusforschung als auch in der historischen Jesusforschung Grundlegendes zu verändern begann.

So wird die Tatsache, dass Jesus Jude war, in der neutestamentlichen Forschung heute nicht mehr angezweifelt; an diesem Punkt war die Jesusforschung bereits Mitte des 19. Jahrhunderts angelangt. Der Unterschied zu dieser früheren Forschung, die von christlichen Gelehrten weitgehend ignoriert worden war, besteht in der Wahrnehmung der Vielfalt jüdischer Traditionen in der Zeit des Zweiten Tempels. Diese Erkenntnis ist entscheidend für die aktuelle Forschung zur frühen Christusbewegung, nicht zuletzt ausgelöst durch die wichtigen Funde in den Höhlen von Qumran.⁸ Darüber hinaus hat sich das Forschungsinteresse über Jesus hinaus auf Paulus⁹ und die Christusbewegung des ersten Jahrhunderts insgesamt ausgeweitet.

Wenn Jesus aber Jude war und blieb, dann muss grundsätzlich neu bedacht werden, was das für das Bekenntnis zu ihm als dem Messias/Christus und damit für christliche Identität bedeutet. Wenn Jesus ein Jude seiner Zeit war, d. h. Teil jüdischen Lebens und jüdischer Traditionen des ersten Jahrhunderts, wie kann Jesus dann als Gegensatz zum damaligen und heutigen Judentum verstanden werden? Jesus kann dann nicht die Abkehr vom Judentum bedeuten, sondern er repräsentiert gerade die bleibende Bindung des Christentums an das Judentum. Für Christen kann der sogenannte irdische oder historische jüdische Jesus nicht vom Bekenntnis zu ihm als dem Christus getrennt werden. Die Texte des Neuen Testaments sprechen und erzählen immer



Dr. Kathy Ehrensperger, Wissenschaftliche Mitarbeiterin an der Theologischen Fakultät der Universität Basel

4 Heschel, Susannah, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago 1998, Graber, Zev (Hrsg.), *The Jewish Jesus, Revelation, Reflection, Reclamation*, West Lafayette 2011, Homolka, Walter, *Der Jude Jesus. Eine Heimholung*, Freiburg 2020.

5 Homolka, Walter, *Jewish Jesus Research and its Challenge to Christology Today*, Leiden 2017, 106–111.

6 Schweitzer, Albert, *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Kapitel *Die Lösung der konsequenten Eschatologie*, Tübingen 1906, 327–395.

7 Sanders Ed P., *Paul and Palestinian Judaism*, Augsburg 1977, hier präsentierte Sanders seine Analyse des Bildes des Judentums in der neutestamentlichen Forschung als verzerrte Karikatur, die in keiner Weise dem jüdischen Selbstverständnis der Zeit entsprach. Es folgten weitere Veröffentlichungen wie *Jesus and Judaism*, Philadelphia 1985.

8 Einen Überblick 75 Jahre nach der Entdeckung der ersten Schriftrollen gibt Frey, Jörg (Hrsg.), *Qumran and the New Testament*, Leuven 2024.

9 Für einen Überblick über diesen Ansatz siehe Nanos, Mark D., Zetterholm, Magnus (Hrsg.): *Paul within Judaism. Restoring the First Century Context to the Apostle*, Minneapolis 2015 und Ehrensperger, Kathy, *The 'Paul within Judaism' Perspective. An Overview*, in: *Ev.Theol.* 6. 2020, 455–64.



schon von Ostern her, also aus einer messianischen oder christologischen Perspektive. Wenn Jesus Jude war, dann kann auch dieses Bekenntnis zu ihm als der Christus nicht im Gegensatz oder also Überbietung des Judentums verstanden werden. Dass christliches Selbstverständnis grundlegend auf das Judentum bezogen ist, liegt im Judentum selbst begründet. Dieser Bezug wurde aber über Jahrhunderte negativ gesehen – indem man christlicherseits dem Judentum alles zuschrieb, was man vorgab, nicht zu sein. Der Bezug zum Judentum war in der christlichen Identität also stets präsent – allerdings häufig in Form von Abgrenzung und Abwertung. Dass mit der Einsicht, dass Jesus Jude war, eine dem Christentum inhärente Beziehung zum Judentum gegeben ist, ist so verstanden keine neue Erkenntnis. Ob diese Erkenntnis auf christlicher Seite zu einer Überwindung antijüdischer Interpretationen neutestamentlicher Texte und in der christlichen Theologie führt, ist eine offene Frage. Die jüdische Jesusforschung hatte im 19. Jahrhundert eine vorwiegend inner-jüdische Funktion. Heute findet ein weltweit intensiver Austausch zwischen jüdischen, christlichen und agnostischen Forscherinnen und Forschern zu den Texten des Neuen Testaments und deren Kontext statt. Jüdische Forscherinnen und Forscher sind führende kritische Gesprächspartnerinnen und -partner in diesen Forschungsgebieten, so zum Beispiel Amy-Jill Levine, die u. a. das Neue Testament jüdisch kommentiert herausgibt, die Monografie *The Misunderstood Jew* geschrieben hat und zu den Gleichnissen Jesu und vielem anderen publiziert hat. Adèle Reinhartz wird Präsidentin der Society of Biblical Literature, der wichtigsten internationalen neutestamentlichen wissenschaftlichen Vereinigung, sie ist Spezialistin zum Johannesevangelium und Jesus im Film. Mark Nanos und Paula Fredriksen sind führend in der Paulus-Forschung und Shayna Sheinfeld, Isaak Oliver, Yael Fisch und Sarah Emanuel sind jüngere jüdische Forscherinnen und Forscher, die maßgeblich die Forschung weiter vertiefen. Was fehlt, ist die Übersetzung ihrer Arbeiten auf Deutsch!

Eine grundlegende Frage, die sich aus der Anerkennung des Judeseins Jesu ergibt, betrifft die Auswirkungen auf die Christologie und damit das christlich-jüdische Gespräch.

Die Deutungen Jesu als Christus – historische Fragen

Damit komme ich zur Frage zurück, ob die Deutungen Jesu als der Christus/Messias tatsächlich die entscheidende Trennlinie zwischen Judentum und Christusbefolgenden markierten, und zwischen rabbinischem Judentum und Christentum bis heute markieren. Das sind zwei unterschiedliche Fragen, die aber nicht unabhängig voneinander sind.

Zunächst ist das eine historische Frage: Sind solche messianischen Deutungen von Geschehnissen der Zeit in jüdischen Traditionen der Antike überhaupt vorstellbar,

oder stellen sie etwas absolut Neues, noch nie Dagewesenes dar? Wo genau ist der Bruch zwischen den Traditionen in den ersten Jahrhunderten festzumachen? Beginnt das Auseinandergehen der Wege wirklich mit dem Bekenntnis der ersten Nachfolgerinnen und Nachfolger zu Jesus als dem Messias? Darüber wird nach wie vor kontrovers debattiert.¹⁰ Die grundlegende Revision des Bildes vom frühen Judentum in der neutestamentlichen Forschung seit Ende der 1970er Jahre hat dazu geführt, das Phänomen von Trennungsprozessen neu zu denken¹¹ und damit auch die Christologien des Neuen Testaments einer kritischen Überprüfung zu unterziehen.

Eine der großen Herausforderungen besteht darin, die neutestamentlichen Texte möglichst aus ihrer historischen Entstehungszeit heraus zu verstehen – und dabei spätere kirchliche Deutungen, wie sie etwa auf den Konzilien fest-

gelegt wurden, zunächst außer Acht zu lassen. Auch wenn das immer nur begrenzt gelingen wird, ist diese andere Perspektive unerlässlich.¹²

Die Bezeichnung Jesu mit dem Würdetitel Christus, also Gesalbter/Messias, bringt schon in den neutestamentlichen Texten zum Ausdruck, dass er im Horizont jüdischer Hoffnungen und Erwartungen verstanden wurde. Die Erwartung einer oder mehrerer messianischer Gestalten war um die Zeitenwende Teil unterschiedlicher jüdischer endzeit-

licher Hoffnungen. Sie stellen den Kontext (Pool) dar, in dem Jesus, seine Botschaft und die Deutung seines Lebens beheimatet sind. Das messianische Verständnis Jesu als der Christus/Messias gehört in den Zusammenhang jüdischer Vorstellungen, wie sie sich unter seinen Nachfolgern und Nachfolgerinnen in spezifischer Form verdichteten.

Konsens besteht darin, dass sich die messianische Deutung von Leben, Tod und Auferweckung Jesu nicht aus seiner historischen Erscheinung ableiten lässt. Die Einordnung des irdischen Jesus in das Judentum zur Zeit des Zweiten Tempels bietet für eine solche Deutung keine Anhaltspunkte. Vielmehr ist die Jesus-Christus-Überlieferung vorab aus den Ostererfahrungen seiner Nachfolgerinnen und Nachfolger entstanden (z. B. die Emmaus-Erzählung). Diese Perspektive prägt im Rückblick die Darstellungen, Erzählungen und Worte Jesu vor seiner Kreuzigung. Hinter diese Perspektive können wir nicht zurückgehen. Deshalb halte ich auch die Unterscheidung zwischen einem im Judentum ver-

Wenn Jesus aber Jude war und blieb, dann muss grundsätzlich neu bedacht werden, was das für das Bekenntnis zu ihm als dem Messias/Christus und damit für christliche Identität bedeutet.

10 Becker, Adam H. / Yoshiko Reed, Annette (Hrsg.), *The Ways That Never Parted. Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages* (TSAJ 95), Tübingen 2007; Udo Schnelle, *Die getrennten Wege von Römern, Juden und Christen. Religionspolitik im 1. Jahrhundert*, Tübingen 2019.

11 Boyarin, Daniel, *Borderlines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2006; ders., *Abgrenzungen. Die Aufspaltung des Jüdisch-Christentums* (ANTZ 10), Leipzig 2012.

12 Siehe z. B. Schröter, Jens, *Neutestamentliche Wissenschaft jenseits des Historismus. Neuere Entwicklungen in der Geschichtstheorie und ihre Bedeutung für die Exegese urchristlicher Schriften*, in: *ThLZ* 128 (2003), 855–866.

wurzelten irdischen Jesus und einer vom Judentum grundlegend zu unterscheidenden messianisch-eschatologischen Deutung seines Weges, Handelns, Sprechens, Todes und seiner Auferweckung für problematisch. Eine solche Unterscheidung macht schon aus methodischen Gründen wenig Sinn, da das, was als irdisches Leben Jesu bezeichnet wird, von seinen Anhängerinnen und Anhängern nur aus der Perspektive der Auferweckung und des darin wahrgenommenen Handelns Gottes überliefert wurde.¹³ In die Darstellung des irdischen Weges Jesu ist die Überzeugung von seiner Messianität bereits eingezeichnet. Wenn also dieses Leben Jesu ein jüdisches Leben war, dann muss man auch die Frage der Messianität im Judentum verorten. Dann aber muss dieses Gesamtnarrativ mit seinen vielfältigen Deutungen der Messianität Jesu auch als integraler Bestandteil der jüdischen Traditionen des 1. Jahrhunderts selbst verstanden werden. Das schließt nicht aus, dass sich die neutestamentliche Forschung auch auf den vorösterlichen Jesus fokussieren könnte, wie das vor allem die jüdische Jesus-Forschung tut. Aber eine Trennung zwischen einem jüdischen Jesus und einem nicht-jüdischen Christus ist neutestamentlich gesehen nicht möglich. Diese Frage ist unabhängig davon zu verstehen, ob man nun die Überzeugung, Jesus sei der Messias teilt oder nicht. Aber die Verwobenheit der von und über Jesus überlieferten Traditionen, die immer von Ostern her erzählen und deuten, lässt eine entsprechende Trennung nicht zu. Damit ist auch die Suche nach etwas Speziellem im Leben dieses Mannes aus Nazareth, das die Überzeugung seiner Messianität veranlasst haben könnte, obsolet. Als Messias tritt er nicht durch die außergewöhnlichen Umstände seines Lebens in Erscheinung; vielmehr wird sein Leben im Lichte der Ostererfahrungen in einem eschatologischen Horizont messianisch gedeutet. Damit sage ich nicht, dass Jesus nicht schon zu seinen Lebzeiten als Messias verstanden wurde oder sich selbst so verstanden hat. Immerhin ist seine Hinrichtung durch die Römer ein deutlicher Hinweis darauf, dass er mit messianisch-eschatologischen Hoffnungen in Verbindung gebracht wurde.¹⁴ Auf alle Fälle haben das die römischen Machthaber vor Ort so gesehen, und solche Hoffnungen auch gleich mit Aufstand in Verbindung gebracht. Die Erwartung eines Königs und eines Reiches, das nicht von Rom sanktioniert und tributpflichtig war, war ein

Eine der großen Herausforderungen besteht darin, die neutestamentlichen Texte möglichst aus ihrer historischen Entstehungszeit heraus zu verstehen – und dabei spätere kirchliche Deutungen, wie sie etwa auf den Konzilien festgelegt wurden, zunächst außer Acht zu lassen.

Akt des Aufruhrs gemäß römischem Herrschaftsverständnis. Insofern war die Hinrichtung kein Justizirrtum, sondern erfolgte konsequent nach römischem Herrschaftsverständnis. Die Verdichtung und Bestätigung messianischer Hoffnungen in Bezug auf diesen Jesus aus Nazareth erfolgte vor allem in den Auferweckungserfahrungen seiner Anhängerinnen und Anhänger. Das spiegeln die neutestamentlichen Texte insgesamt wider.

Wenn nun die Frage der jüdischen Identität Jesu als des Christus/Messias positiv beantwortet wird, muss auch geklärt werden, wo die entsprechenden Texttraditionen zu verorten sind. Wie die Frage der Messianität nicht von der Frage der Identität des so genannten irdischen Jesus getrennt werden kann, kann auch die Frage der Verortung der Texte, die entsprechende Traditionen überliefern, nicht davon getrennt werden. Das aber bedeutet, dass die neutestamentlichen Texte als Teil jüdischer Geschichte und Tradition des 1. Jahrhunderts zu betrachten sind – in ihrer ganzen Vielseitigkeit. Sie gehören wie ihre Protagonisten in die Welt des Judentums um die Zeitenwende.¹⁵ Dass heute jüdische NT Forscherinnen und Forscher das Neue Testament aus jüdischer Perspektive erklären, ist eine Konsequenz dieser Einsicht. Und sie sind bei weitem nicht die einzigen messianisch geprägten Texte und Traditionen, sondern Teil einer großen Vielfalt in diesem Bereich.

Neutestamentliche messianische Deutungen Jesu als jüdische Deutungen

Nun werden Sie vielleicht einwenden, dass diese Texte des NT aber doch einmalig sind – es gibt nichts Vergleichbares im Judentum der Zeit des Zweiten Tempels. Ja und Nein. Ihr kreatives Format macht sie einmalig nur in der Weise, wie auch viele andere entsprechende Vorstellungen einmalig sind. Einmaligkeit von Texten und Vorstellungen führt diese aber nicht aus dem Judentum der Zeit hinaus.

So meine ich entschieden, dass die christologischen Reflexionen des Paulus nicht etwa im Kontrast zu messianisch-eschatologischen Vorstellungen im antiken Judentum zu verstehen sind, sondern als Beispiele jüdischer Theologie. Wie schon die Psalmen Solomos versteht auch Paulus den Messias als Davididen, dessen Aufgabe es ist, die Völker zu leiten; so wie Josephus übersetzt auch Paulus die messianischen Deutungen der Schrift in die kulturellen Vorstellungen und Sprache seiner nicht-jüdischen Adressaten; so wie die späteren rabbinischen Erzählungen über Bar Kochba verbindet auch Paulus schon messianische Traditionen und Deutungen der Schrift mit historischen Ereignissen. Mit der Identifizierung solcher Traditionen

¹³ Schröter, *Jesus-Forschung*, 3.

¹⁴ Siehe z. B. Frey, Jörg, *Continuity and Discontinuity between Jesus and Christ. The Possibility of an Implicit Christology*, in: *RCatT* 36/1 (2011), 69–98.

¹⁵ Siehe dazu Ehrensperger, Kathy, *Paul at the Crossroads of Cultures*, London / New York 2013, 39–62.



aber ist die Frage nach deren Bedeutung noch nicht beantwortet. Sie beginnt hier eigentlich erst.¹⁶ Dabei ist eine Unterscheidung zwischen jüdischen und christlichen Vorstellungen und Texten für die in Frage stehende Zeit wenig hilfreich. Es gibt noch keine zwei voneinander unterschiedenen Traditionen. Das bedeutet, dass diese spätere Trennung für die Zeit des ersten Jahrhunderts nicht hilfreich ist, eher den Blick verstellt als erhellt.¹⁷ „Messias“ ist nicht mit „Jesus“ gleichzusetzen. Messias ist eine offene Kategorie, die verschiedenste Töne zum Klingen bringen kann. Messias und messianische Hoffnungen sind mit Blick auf Jesus untrennbar miteinander verbunden. Doch das gilt nicht nur für Jesus: Wo in jüdischen Vorstellungen vom Messias die Rede ist, geht es stets um mehr als eine bestimmte Person – es geht zugleich um messianische Hoffnungen.

So sollte das antike Judentum nicht als Vorläufer des frühen Christentums betrachtet werden, sondern die frühe Messias/Christus-Bewegung sollte als ein Kapitel in der Geschichte der antiken jüdischen Traditionen gesehen werden. Damit sage ich nicht, dass sich das Verständnis Jesu als designiertem Messias nicht von anderen messianisch-eschatologischen Vorstellungen jüdischer Traditionen zur Zeit des Zweiten Tempels unterscheide. Aber die neutestamentlichen Texte präsentieren eine spezifische Interpretation messianisch-eschatologischer Vorstellungen und Vorstellungen der Zeit. Sie sind, was für alle entsprechenden jüdischen Texte der Zeit gilt: Inspiriert von

Dabei ist eine Unterscheidung zwischen jüdischen und christlichen Vorstellungen und Texten für die in Frage stehende Zeit wenig hilfreich. Es gibt noch keine zwei voneinander unterschiedenen Traditionen. Das bedeutet, dass diese spätere Trennung für die Zeit des ersten Jahrhunderts nicht hilfreich ist, eher den Blick verstellt als erhellt.

biblischen Traditionen und deren lebendiger Auslegung drücken sie ihre Hoffnung auf eine Heilung der Welt durch das Eingreifen des Gottes Israels aus.¹⁸

Die Debatte um die kultische Verehrung des Christus

In diesem Zusammenhang rückt selbstverständlich auch die Debatte über die kultische Verehrung Christi, d. h. die Gött-

Wesentlich ist hier festzuhalten, dass es Monotheismus im modernen Sinn in der Antike nicht gab. Divinität war eine Frage von Hierarchien und Abstufungen – mit einer höchsten Gottheit, wie z. B. Jupiter an der Spitze und weiteren göttlichen Wesen und Geistern in absteigenden Abstufungen, die als dieser Gottheit untergeordnet betrachtet werden.

lichkeit/Divinität Jesu Christi, ins Blickfeld, die sogenannte „hohe Christologie“. Inwiefern war die Göttlichkeit, die Jesus als dem Christus im Zuge seiner kultischen Verehrung zugeschrieben wurde, mit dem jüdischen Monotheismus vereinbar? Und wie sind dabei die Titel „Sohn Gottes“ und „Kyrios“ zu verstehen?

Diese Frage wird kontrovers debattiert. Details würden an dieser Stelle zu weit führen. Die Debatte ist von zwei Aspekten bestimmt. Zum einen geht es dabei um die Frage, wie genau die Verehrungspraxis („devotion“) in der gottesdienstlichen Versammlung zu verstehen ist. Was bedeutet es, wenn jemand angerufen und verehrt wird in einer Versammlung? Zum anderen geht es darum, was eigentlich Monotheismus in der Antike bedeutet.

Wesentlich ist hier festzuhalten, dass es Monotheismus im modernen Sinn in der Antike nicht gab. Divinität war eine Frage von Hierarchien und Abstufungen – mit einer höchsten Gottheit, wie z. B. Jupiter an der Spitze und weiteren göttlichen Wesen und Geistern in absteigenden Abstufungen, die als dieser Gottheit untergeordnet betrachtet werden. So ist auch die jüdische Tradition nicht als monotheistisch in unserem modernen Sinn zu verstehen, sondern als monolatrisch. Im Unterschied zur paganen Umwelt wurde aber exklusiv nur eine einzige Gottheit, nämlich der eigene Gott, der Gott, der ihnen zugesagt hatte, ihr Gott zu sein, d. h. der Gott Israels, kultisch verehrt. Da sich aber in diesem kulturellen Milieu die Grenze zwischen menschlichen und göttlichen Größen als porös erwies, war es durchaus vorstellbar, dass Jesus in die Nähe Gottes erhöht wurde, ohne mit Gott selbst identisch zu werden. Eine solche Erhöhung bedeutete zunächst lediglich eine Veränderung des Status und wurde noch nicht im ontologischen Sinne verstanden.¹⁹ Die entscheidende Frage der Antike war demnach, welche Gottheit man kultisch verehrte.²⁰

16 Siehe Novenson, *Grammar*, 11.

17 Siehe dazu die Arbeit und die Publikationen des von Gabriele Boccacini initiierten Enoch-Seminars: Boccacini, Gabriele / Segovia, Carlos A. (Hrsg.), *Paul, the Jew. Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis 2016; Stuckenbruck, Loren T. / Boccacini, Gabriele (Hrsg.), *Enoch and the Synoptic Gospels. Reminiscence, Allusions, Intertextuality*, Atlanta 2016; Zurawski, Jason M. / Boccacini, Gabriele (Hrsg.), *Second Temple Jewish Paideia in Context*, Berlin 2017; Reynolds, Benjamin E. / Boccacini, Gabriele (Hrsg.), *Reading the Gospel of John's Christology as Jewish Messianism. Royal, Prophetic, and Divine Messiah*, Leiden 2018.

18 Dazu Stuckenbruck, Loren, *Messianic Ideas in Apocalyptic and Related Literature of Early Judaism*, in: Porter, Stanley (Hrsg.), *The Messiah in the Old and New Testaments*, Grand Rapids / Michigan 2007, 90–113.

19 Fredriksen, Paula, *Mandatory Retirement. Ideas in the Study of Christian Origins Whose Time Has Come to Go*, in: Capes, David B. / DeConick, April D. / Bond, Helen K. / Miller, Troy (Hrsg.), *Israel's God and Rebecca's Children*, Waco / Texas 2007, 25–38; dies., *Christus und das Reich Gottes – oder Paulus, der Diasporajude und der christliche Erlöser*, in: Danz / Ehrensperger / Homolka (Hrsg.), *Christologie zwischen Judentum und Christentum*, 81–107.

20 Yarbrow Collins, Adela, *The Worship of Jesus and the Imperial Cult*, in: Newman, Casey C. / Davila, James R. / Lewis, Gladys S. (Hrsg.), *The*

Was genau aber bedeutete in der Zeit des Zweiten Tempels kultische Gottesverehrung? Diese Frage kann meines Erachtens eindeutig beantwortet werden für eine Situation, in der es den Tempel in Jerusalem noch gab. Kultische Verehrung einer Gottheit geschieht in der Antike ausschließlich durch die Darbringung von Opfern.²¹ Exklusive Gottesverehrung heißt demnach in der jüdischen Tradition, dass Opferrituale – seien es Dank- oder Sühneopfer – nur im Jerusalemer Tempel stattfinden. Nur dort wird der Gott Israels kultisch durch Opfergaben und damit in strengem Sinne gottesdienstlich verehrt. Dennoch konnten auch andernorts wie z. B. in der Synagoge oder im Haus Gebete an Gott gerichtet oder Hymnen gesungen werden. Im Unterschied zu ihren paganen Nachbarn vollzogen Jüdinnen und Juden dabei jedoch keine kultischen, d. h. Opferhandlungen in ihren Häusern und Synagogen. Zugleich riefen Jüdinnen oder Juden auch andere Wesen zwischen Himmel und Erde an, wie z. B. Elia als Beschützer während der Schwangerschaft und bei der Geburt, oder verschiedene Engel, z. B. Raphael auf der Reise, aber sie erwiesen ihnen dabei keine kultische Verehrung. Anrufungen und Gebete, die Jesus Christus einbeziehen in neutestamentlichen Texten, können in der gleichen Weise verstanden werden. Sie sind gerade nicht als Erweis seiner Identität mit Gott, sondern als Ehrerbietung gegenüber dem erhöhten Status des Messias zu verstehen – eines Messias, der wiederkommen wird, der mit Ehrentiteln versehen ist, der einen Platz im Himmel hat, damit göttlich ist, der aber von Gott selbst unterschieden bleibt. Nach dieser Interpretation stellt die Erhöhung Jesu Christi wie auch seine Präexistenz die jüdische exklusive Gottesverehrung nicht in Frage, sondern tritt als eine Variante derselben in Erscheinung.

Kyrios und Sohn Gottes im politischen Kontext des Imperium Romanum

Auch Ehrentitel wie „Herr“ und „Sohn Gottes“ stehen nicht außerhalb der jüdischen Traditionen ihrer Zeit. Die Be-

zeichnung „Sohn Gottes“ ist im jüdischen Verständnis ein Beziehungs- und Zugehörigkeitsbegriff. So kann der König Sohn Gottes (Ps 2.7) sein, oder ein Prophet, oder das ganze Volk Israel. Dass eine solche Zuordnung auch blasphemisch klingen kann, wird in der Passionsgeschichte sichtbar. Diese spielt sich in einem römisch geprägten Kontext ab.²² Nach römischer Vorstellung ist jeweils nur eine lebende Person, der Cäsar, „Sohn Gottes“ (*divi filius*). Die Präsenz römischer Cäsaren und deren Bezeichnung als *divi filius* wurde lange Zeit für das Verständnis des neutestamentlichen Befundes als unwesentlich abgetan,²³ doch die Tatsache, dass dieser Titel im römischen Kontext nur für die Cäsaren verwendet wurde, liefert einen Hinweis, der nicht übergangen

werden sollte. Wird dieser Zusammenhang als relevant erachtet,²⁴ dann muss der Titel „Sohn Gottes“ nicht zwingend einmalig sein oder über jüdische Vorstellungen der Zeit hinausgehen. Es kann sehr wohl angenommen werden, dass hier auch römische Vorstellungen mitschwingen, wenngleich weniger im Sinne einer Genealogie als vielmehr im Sinne einer Analogie.²⁵

Ähnliches gilt auch für den Titel „Kyrios“. Er wird in der Regel auf die Septuaginta-Übersetzung für *adonai* (das Tetragramm) zurückgeführt. Das ist der Grund weshalb christlicherseits oft un-

hinterfragt angenommen wird, dass damit die Göttlichkeit des Christus ausgesagt wird. Nun wird dieser Titel um die Zeitenwende herum aber generell verwendet für eine männliche Person, die Autorität über andere hat. In der hierarchischen Struktur der römischen Gesellschaft wurde „Kyrios“, d. h. Herr, alltagssprachlich als Anrede von Sklaven gegenüber ihren Besitzern verwendet; ebenso von gewöhnlichen Bürgern gegenüber Aristokraten, oder von Soldaten gegenüber ihren Kommandanten.²⁶ Mit der Zuschreibung dieses Titels kann deshalb auch ganz einfach ausgedrückt sein, dass die Christusunachfolgenden den Messias Jesus als ihre leitende Autoritätsfigur anerkennen und niemanden sonst. Beide Bezeichnungen, Sohn Gottes und Herr, weisen nicht zwingend die Göttlichkeit Christi aus. Verschiedene

Im Unterschied zu ihren paganen Nachbarn vollzogen Jüdinnen und Juden keine kultischen Handlungen in ihren Häusern und Synagogen. Zugleich riefen Jüdinnen oder Juden auch andere Wesen zwischen Himmel und Erde an, wie z. B. Elia als Beschützer während der Schwangerschaft und bei der Geburt, oder verschiedene Engel.

Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus, Waco / Texas 2017, 234–257.

- 21 Scheid, John, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris 2005; dazu Stuckenbruck, der im Bezug auf die gottesdienstliche Verehrung von Engeln festhält, „... it becomes useful to distinguish between ‚veneration‘ and ‚worship‘, the former referring to honorific reverence, even praise towards an angel or angels in the language of the worshipping community, while ‚worship‘ is organized in practice and expresses itself in sacrifice.“ (in: *Angels and God*, 69). Ähnlich weisen John J. und Adela Yarbro Collins darauf hin, dass Proskynese zwar eine gottesdienstliche Haltung ausdrücken kann, ebenso aber auch die Verehrung einer hohen menschlichen Autorität; siehe Yarbro Collins, Adela / Collins, John J., *King and Messiah as Son of God. Divine, Human, and Angelic Figures in Biblical and Related Literature*, Grand Rapids 2008, 212.

- 22 Winter, Bruce, *Divine Honours for the Caesars. The First Christians Responses*, Grand Rapids 2015; Hunt, Laura J., *Jesus Caesar. A Roman Reading of Johannine Trial Narrative* (WUNT 2/506), Tübingen 2019.

- 23 So auch von Hurtado, Larry, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids 2003, 75–76, 102–03; Hengel, Martin, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975.

- 24 So eine ganze Reihe von Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen wie Adela Yarbro Collins, Warren Carter, Mary Rose d'Angelo, Craig Evans, Jörg Frey, Helmut Koester, Peter Oakes, Angela Standhartinger, Samuel Vollenweider und viele andere mehr.

- 25 Vgl. dazu die Monografie von Peppard, Michael, *The Son of God in the Roman World. Divine Sonship in its Social and Political Context*, Oxford 2011.

- 26 Harrill, Albert, *Paul the Apostle. His Life and Legitimacy in their Roman Context*, Cambridge 2012, 88.



kulturelle Enzyklopädien (jüdische, griechische und römische) werden auch für die frühesten Christusbefolgen beim Hören der entsprechenden Begriffe mitgeklungen haben. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass sich unter veränderten Umständen und mit der Übertragung der messianisch-eschatologischen Botschaft in nicht-jüdische Kontexte auch das Verständnis dieser Begriffe und Vorstellungen zu verändern begann.

Aber mit Blick auf das Neue Testament können die messianischen Deutungen Jesu einschließlich derer, die ihn in die Nähe Gottes rücken, zunächst durchaus innerhalb der jüdischen (wie auch in der griechischen und römischen) Tradition verortet werden. Dass solche Vorstellungen und Titel auch griechischen und römischen Ohren vertraut waren, überrascht nicht. Hier gab es ohnehin schon seit Jahrhunderten einen lebendigen Austausch von Vorstellungen, bei dem es zur Übernahme und Adaption religiöser Ideen kam.²⁷ Deshalb sind auch alle jene Deutungen des Christus, die gemeinhin unter der Rubrik einer „hohen Christologie“ verhandelt werden, nicht als Bruch mit jüdischen Traditionen zu verstehen. Grenzlinien werden erst in der späteren rabbinischen und explizit christlichen Theologie unter dem Vorzeichen neuer Selbstdefinitionen gezogen.²⁸

Vielen dieser Texte und Vorstellungen sind politische Dimensionen inhärent – teils implizit, teils aber auch explizit. Da es in der Antike die moderne Unterscheidung von religiösen, politischen oder ökonomischen Dimensionen so noch nicht gegeben hat,²⁹ lässt sich dieser Sachverhalt eigentlich auch erwarten. Denn wenn in messianisch-eschatologischen Texten der Hoffnung Ausdruck gegeben wird, dass Gott (trotz allem, was in der gegenwärtigen Situation dagegenspricht) die Verantwortung für das gesamte Weltgeschehen trägt, dann hat das durchaus auch politische Implikationen. Messianische Zuschreibungen und Titel, wie sie im Neuen Testament gebraucht werden, fanden deshalb in der antiken Welt einen vielfältigen Nachhall in den kulturellen Codes und Enzyklopädien römischer und griechischer Provenienz. Bezeichnungen wie „Sohn Gottes“, „Retter“ oder „Erlöser“ sind in einer römisch geprägten Kultur durchaus als implizite Anfragen an die politischen Ansprüche römischer Machthaber zu verstehen. Das muss nicht als direkte Provokation gegen deren kultische Verehrung gerichtet sein, aber die Zuschreibung solcher Titel und Attribute beinhaltet immerhin eine Infragestellung absoluter menschlicher Machtansprüche.

Das Christus-Ereignis als Zeitanzeige

In christlichen Traditionen wird die Messianität Jesu oft individualistisch verstanden. Der Christus ist der Erlöser, Heilsmittler, zu dem ich eine persönliche Beziehung habe. Ich will das nicht grundlegend in Frage stellen, aber aus neutestamentlicher Sicht erlaube ich mir diesbezüglich eine Anfrage zu stellen: Die neutestamentlichen Vorstellungen von der Messianität Jesu deuten gegenwärtiges Geschehen in Bezugnahme auf die vielfältigen jüdischen Traditionen der Zeit. Der Gerechte wurde hingerichtet durch die römische Macht, starb einen ungerechten Tod. Doch Gott hat ihn auferweckt und damit gerechtfertigt, als Gerechten bestätigt. Das ist kein individuelles Ereignis. Es wird als der Anfang messianisch-eschatologischer Ereignisse verstanden. Auf diesen Anfang folgen weitere, wie der Zugang von Menschen aus den nicht-jüdischen Völkern zur exklusiven Ver-

ehrung des Gottes Israels, wie z. B. bei Micha erhofft: „Und am Ende der Tage wird es geschehen, da wird der Berg des Hauses des HERRN feststehen als Haupt der Berge, und erhaben wird er sein über die Hügel. Und Völker werden zu ihm strömen, und viele Nationen werden hingehen und sagen: Kommt, laßt uns hinaufziehen zum Berg des HERRN und zum Haus des Gottes Jakobs, daß er uns aufgrund seiner Wege belehre! Und wir wollen auf seinen Pfaden gehen. Denn von Zion wird Weisung ausgehen und das Wort des HERRN von Jerusalem.“ Es wird einmal so sein, dass Recht und Gerechtigkeit, Got-

tes Zusage von Lebensraum und Frieden, zusammengefasst in der Erwartung des „Reiches Gottes“ anbrechen werden. Das alles sind jüdische Erwartungen. Es sind unterschiedliche Vorstellungen, Hoffnungen und Erwartungen, aber sie sind allesamt jüdisch.

Der Unterschied zwischen denjenigen, die in Jesus den Messias gesehen haben und jenen, die das nicht so sahen, liegt in der Perspektive auf die Zeit – und was daraus folgt. Das heißt, das entscheidende Moment ist nicht eine so genannte „hohe“ oder „niedrige“ messianische Deutung oder die Überzeugung, dass in einem Menschen Gottes Gesalbter präsent sei. Der Unterschied liegt in der daraus abgeleiteten Einschätzung der eigenen Zeit aufgrund dieser eschatologisch gedeuteten Ereignisse. Die Christusbefolgenden waren davon überzeugt, dass jetzt, in ihrer Gegenwart mit der Auferweckung des Einen der Anfang weiterer eschatologischer Ereignisse eingeläutet sei. Für sie war die Auferweckung nicht als ein individuelles Ereignis bedeutsam, sondern als Indiz ihrer Hoffnung auf die noch folgende Auferweckung aller, die mit dem Eingreifen Gottes zur Errichtung seines Reiches einhergehen würde. Sie bestätigte in ihren Augen Gottes unverbrüchliche Zusage an sein Volk Israel trotz allem, was an geschichtlichen Ereignissen dagegensprechen mochte, und eröffnete damit auch den Zugang der Völker zu einer gemeinsamen Gottesverehrung. Hier klingen in den neutestamentlichen Texten Vorstellun-

Dass Titel wie Messias auch griechischen und römischen Ohren vertraut waren, überrascht nicht. Hier gab es ohnehin schon seit Jahrhunderten einen lebendigen Austausch von Vorstellungen, bei dem es zur Übernahme und Adaption religiöser Ideen kam.

27 Siehe dazu die ausgezeichnete Analyse von Rajak, Tessa, *Translation and Survival. The Greek Bible of the Ancient Jewish Diaspora*, Oxford 2009.

28 Dazu z. B. Schäfer, Peter, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums*, Tübingen 2010.

29 Barton, Carlin / Boyarin, Daniel, *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, New York 2016.

Die Christusnachfolgenden waren davon überzeugt, dass jetzt, in ihrer Gegenwart mit der Auferweckung des Einen der Anfang weiterer eschatologischer Ereignisse eingeläutet sei. Für sie war die Auferweckung nicht als ein individuelles Ereignis bedeutsam, sondern als Indiz ihrer Hoffnung auf die noch folgende Auferweckung aller.

gen an, wie sie z. B. auch in der Tiersymbol-Apokalypse des 1. Henochbuches zu finden sind.³⁰ Die Auferweckung Jesu Christi wurde in diesem Sinne nicht als einzigartiges Geschehen verstanden, sondern als das erste in einer Reihe eschatologischer Ereignisse, die auf die Ankunft des Reiches Gottes ausgerichtet waren.³¹ Die Christus-Bezogenheit dieser Bewegung war damit grundlegend kollektiv und theozentrisch angelegt und stand nicht im Gegensatz zu dem bleibenden Handeln Gottes an Israel. Dass Gott der Gott Israels ist und bleibt und unwiderruflich sich seiner annimmt, wird weiterhin vorausgesetzt. Wie Paulus es im Römerbrief (11.29) ausgedrückt hat: „Denn unwiderrufbar sind die Gaben Gottes und die Berufung.“ Die Überzeugung der Christus-Nachfolgenden, dass sich in Jesus eschatologisches Geschehen manifestiert hatte und auch weiterhin ereignen würde, ist wesentlich in seiner kollektiven Dimension für Israel und die Völker zu verstehen.

Ausblick – und heute ?

Die „Heimholung Jesu“ in das Judentum des 1. Jahrhunderts kann nicht auf den so genannten irdischen Jesus beschränkt werden. Sie umfasst vielmehr das Ganze – und schließt auch die Deutung dieses Jesus als der Christus/Messias ein. Ob das mit seinem eigenen Selbstverständnis übereinstimmt oder nicht, ist von nachgeordneter Bedeutung; historisch feststellen lässt es sich ohnehin nicht. Dass aber Nachfolgerinnen und Nachfolger von seiner Messianität überzeugt waren und damit eine Vergeschichtlichung eschatologischer Vorstellungen und Hoffnungen in Gang setzten, ist auch historisch offensichtlich. Die messianisch-eschatologischen Deutungen der neutestamentlichen Texte fügen sich in die jüdische Tradition der Zeit des Zweiten Tempels ein. Sie sind Teil der Interpretation biblischer Überlieferungen in narrativer oder akklamatorischer Form. So gesehen stellt der

Christusdiskurs der neutestamentlichen Schriften eine Variante der messianisch-eschatologischen Diskurse des antiken Judentums dar und ist gerade nicht als Gegenentwurf zu verstehen. Er präsentiert sich nicht uniform, sondern vielfältig. Demzufolge müsste von Christusdeutungen im Plural gesprochen werden, denn das eine neutestamentliche Christusverständnis gibt es nicht.

Auch in der neutestamentlichen Vielfalt der Deutungen wird Eindeutigkeit vermieden – und dadurch auch eine systematische Zuordnung offen gehalten. Diese Offenheit verweist auch heute theologisch auf die Nicht-Fassbarkeit des gedeuteten Geschehens, das der je neuen Interpretation bedarf. Alle Deutungen aber sind letztlich theo-zentrisch ausgerichtet, da sie nach christlicher Überzeugung Gottes Handeln in Christus voraussetzen. Dieses Handeln Gottes wird als unabgeschlossen verstanden. Mit dem Christusereignis ist die Vollendung der Zeiten noch nicht gekommen, doch es hat im Verständnis derer, die Jesus als den Messias bekennen, und das sind aus geschichtlichen Gründen Menschen aus den nicht-jüdischen Völkern, bereits jetzt etwas Neues begonnen. Noch steht aus, was sein wird, auch wenn in dieser Überzeugung die Gewissheit ausgedrückt ist – wie in anderen jüdischen eschatologischen Interpretationen auch –, dass letztlich alles Geschehen in Gottes Hand liegt. Die nach innen gerichteten Vergewisserungen und Christusbekenntnisse in den neutestamentlichen Texten sind als Varianten jüdischer Tradition nicht im Gegensatz zu oder als Herabwürdigung der anderen jüdischen Traditionen zu lesen. Für die frühen Christusnachfolgenden waren sie eine Form jüdischer Theologie, in der sich Gottes Handeln bekundete.

Für heutiges christliches Selbstverständnis ist diese Verwiesenheit wichtig. Aber heute, da wir es mit zwei unterschiedlichen Traditionen, Christentum und rabbinischem Judentum, zu tun haben, kann das so nicht mehr gesagt werden. Der Bezug auf Christus, das Nachdenken und Bekennen von Gottes Handeln in Christus ist christliches Proprium, das ist christliche Theologie. Rabbinisches Judentum bezieht sich weiterhin auf die Schriften seiner Tradition, den Tanakh und dessen Auslegung in der Mischna, dem Talmud, Midrashim. Das ist heutiges jüdisches Nachdenken und darauf basiert jüdisches Vertrauen in die Gegenwart Gottes hier und jetzt. Das sind heute verschiedene Wege. Verschiedenheit bedeutet genau das. Nicht Gegensätze.

Da sich Gottes Handeln aber vor allem durch seine Unabgeschlossenheit auszeichnet, ist genau diese Offenheit und Vieldeutigkeit Teil auch des christlichen Gottesverständnisses und des Christus-Verständnisses. Mit dieser Binnen-Orientierung entfällt somit die

Mit dem Christusereignis ist die Vollendung der Zeiten noch nicht gekommen, doch es hat im Verständnis derer, die Jesus als den Messias bekennen, und das sind aus geschichtlichen Gründen, Menschen aus den nicht-jüdischen Völkern, bereits jetzt etwas Neues begonnen.

30 Siehe dazu Ehrensperger, Kathy, *The Pauline ἐκκλησία and Images of Community in Enoch Traditions*, in: Boccacini, Gabriele, / Segovia, Carlos (Hrsg.), *Paul the Jew: Rereading the Apostle as a Figure of Second Temple Judaism*, Minneapolis 2016, 183–216; jetzt auch in: dies., *Searching Paul. Conversations with the Jewish Apostle to the Nations. Collected Essays* (WUNT 429), Tübingen 2019, 111–136.

31 Siehe dazu auch Fredriksen, *Christus und das Reich Gottes*, 81.



Doch über die im 1. Jahrhundert von Jüdinnen und Juden formulierten Christusdeutungen sind Christinnen und Christen bis heute mit Jüdinnen und Juden verbunden. Ein christliches Selbstverständnis ist ohne diesen positiven Bezug, der den Juden Jesus als den Christus betrifft, letztendlich nicht vorstellbar.

Notwendigkeit, Differenzen zwingend negativ zu besetzen. Eine herabwürdigende Distanzierung anderer um der eigenen Selbstvergewisserung willen erübrigt sich.

Ein Verständnis der Texte des Neuen Testamentes über Jesus als den Messias, als Varianten jüdischer Tradition zur Zeit des Zweiten Tempels, kann dazu beitragen, heutiges christliches Selbstverständnis neu und hoffentlich frei von Anti-Judaismus zu formulieren. Die Offenheit und Vieldeutigkeit der auf Jesus den Christus bezogenen Aussagen sollte als Memento dienen, keine dieser Aussagen zu verabsolutieren, weder nach innen und schon gar nicht nach außen.

Aber es geht bei der „Heimholung“ von messianischen Deutungen Jesu von Nazareth ins Judentum des 1. Jahrhunderts nicht um die Nivellierung heute bestehender Unterschiede. Die Unterschiede und Trennungen sind die Folge einer Geschichte, die sich über beinahe 2000 Jahre erstreckt.

Doch über die im 1. Jahrhundert von Jüdinnen und Juden formulierten Christusdeutungen sind Christinnen und Christen bis heute mit Jüdinnen und Juden verbunden. Ein christliches Selbstverständnis ist ohne diesen positiven Bezug, der den Juden Jesus als den Christus betrifft, letztendlich nicht vorstellbar. Entscheidend ist dabei der wechselseitige Respekt vor dem bleibend Anderen. Der Weg rabbinisch jüdischer Traditionen ist ein anderer als der christlicher Traditionen. Die Anerkennung der Partikularität, und damit das Aufgeben triumphalistischer Absolutheitsansprüche christlicherseits kann dazu beitragen, die negative Stereotypisierung jüdischer Traditionen im christlichen Selbstverständnis endgültig zu überwinden. Damit ist nicht einfach Gemeinsamkeit zwischen dem heute bestehenden Judentum und Christentum hergestellt. Die Differenz bleibt bestehen. Aber es können Spuren von Gemeinsamkeiten ebenso wie von Unterschieden gesucht und gefunden werden, ohne zu vereinnahmen oder zu werten. Damit kann im offenen Gespräch Vertrauen aufgebaut und im gemeinsamen Lernen auch die eigene Tradition vertieft werden.

Das Wahrnehmen der Vielfalt ist bereichernd, Eindeutigkeit ist nicht das Ziel. Aber aus dem Zusammenspiel von Gemeinsamkeiten und Unterschieden kann ein Raum entstehen, in dem das jüdisch-christliche Gespräch auf Augenhöhe, von Angesicht zu Angesicht, Seite an Seite geführt werden kann. ■