

Denn der Bibeltext hat nach dem Zeugnis der Funde offensichtlich in verschiedenen Formen nebeneinander existiert; der masoretische Text ist erst ein Produkt späterer Vereinheitlichung. Einen ‚Urtext‘, aus dem alle anderen Textformen sich entwickelten, hat es nie gegeben.

Die Bedeutung der Qumranfunde für das Neue Testament analysiert J. Frey (33–65); er zeigt zunächst die Defizite der bisherigen Darstellungen einer Beziehung bzw. Abhängigkeit Jesu oder des Urchristentums von Qumran auf und skizziert anschließend am Beispiel von Johannes dem Täufer, der paulinischen Fleisch-Geist-Lehre und den scheinbar dualistischen Tendenzen im Johannes-Evangelium den Bereich der Berührungen zwischen den Qumrantexten und dem NT. Das wichtigste Ergebnis ist hier, dass durch die Textfunde in erster Linie die Kenntnis jener Welt enorm verbessert wurde, aus der das Neue Testament stammt.

Der nächste Beitrag von H. Lichtenberger wendet sich der speziellen Frage zu, welche Messiasvorstellungen in den Texten von Qumran belegt sind und ob von einem Einfluss auf die ntl. Christologie gesprochen werden kann (67–87). Die Diskussion aller einschlägigen Stellen ergibt, dass Qumran und das Neue Testament Anteil haben an einem breiten Traditionsfluss, der zwar aus den klassischen Stellen der hebräischen Bibel gespeist wird, daneben aber auch jeweils eigene Vorstellungen entwickeln.

In Bezug auf das Antike Judentum legt zunächst D.R. Schwartz anhand von einigen Beispielen dar, dass mit Hilfe der Texte von Qumran die frühjüdischen Diskussionen um das rechte Tora-Verständnis, welche zwischen Sadduzäern und Pharisäern offenbar stattfanden und sich in den rabbinischen Texten erhalten haben, besser eingestuft werden können (91–100). Dieser Beitrag führt schließlich hinüber zu jenem von G. Stemberger, der abschließend der allgemeinen Frage nachgeht, ob man in der Spätzeit des Zweiten Tempels von einem „mainstream Judaism“ sprechen könne (101–118). Stemberger stellt zunächst die teilweise sehr scharf geführte Kontroverse um die Positionen ‚Einheitlichkeit im Wesentlichen‘ auf der einen Seite und ‚Vielfalt‘ auf der anderen dar und warnt dann, die durchaus feststellbaren Unterschiede zwischen den einzelnen Gruppen im damaligen Judentum zu sehr zu betonen. Denn trotz aller Differenzen ist doch davon auszugehen, dass im Judentum Palästinas ein Grundkonsens in religiöser Praxis vorhanden war, der auch den

Außenstehenden auffiel. Ein viel größeres Problem sei aber, wie die Kontinuität zwischen dem Judentum des Zweiten Tempels und jenem nach 70 n. Chr. zu bestimmen ist.

Abschließend darf man sagen, dass der Leser/die Leserin dieses Buches durch diese grundsätzlichen, die wesentlichen Themen und Fragen kompetent und übersichtlich behandelnden Beiträge bestens über die Bedeutung von Qumran und der Funde aus der Wüste Juda für Bibel und antikes Judentum informiert wird.

Linz

Franz Hubmann

♦ Schröter Jens, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt* (Biblische Gestalten. Bd. 15). Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006. (384) Kart. Euro 18,80 (D) / 19,40 (A) / sFr 34,10. ISBN: 978-3-374-02409-4.

In der 2001 begonnenen Reihe „Biblische Gestalten“ sind bisher schon Bände zu Josef, David, Saul, Rut, Maria, Petrus, Paulus, Barnabas, Judas u.a. erschienen. Nun legt der Leipziger Neutestamentler Jens Schröter – ausgewiesen u.a. durch Arbeiten zu Grundlagenfragen historischer Jesusforschung und zur frühesten Traditionsgeschichte der Jesusüberlieferung – darin ein Jesusbuch vor.

*Die Einführung* (12–68) präzisiert zunächst die Aufgabe und das Leistbare mit der markanten Überschrift „Der ‚historische‘ und der ‚erinnerte‘ Jesus oder: Wie es ‚wirklich‘ war“. S. führt in die Forschungsgeschichte ein und macht diese angesichts der (neuezeitlichen) Unterscheidung zwischen historischer Wirklichkeit und ihrer Deutung verständlich. Eine weitere Differenzierung sei darüber hinaus aber notwendig, jene zwischen historischer Forschung und vergangener Wirklichkeit: Das Resultat historischer Forschung sei deshalb nicht der „irdische Jesus“, der *damals* lebte, sondern der „erinnerte, vergegenwärtigte Jesus“ aus heutiger Perspektive (22). Seinen Anspruch formuliert er so: „Historische Jesusforschung kann ... den christlichen Glauben niemals begründen oder gar seine Richtigkeit beweisen. Sie kann jedoch zeigen, dass dieser Glaube auf dem Wirken und Geschick einer Person gründet, die sich ... in wichtigen Facetten auch heute noch nachzeichnen lassen“ (34). Abschließend präsentiert er überblicksmäßig die vorhandenen Quellen für den Aufbau eines Jesus-Bildes.

Die eigentliche *Darstellung* blickt im 1. Kapitel auf den *historischen Kontext* (69–133): Die Herkunft aus Nazaret (mit Seitenblick auf die als nachösterlich eingeschätzte Bethlehemitradition) und das Wirken in Galiläa (mit archäologischen und sozialgeschichtlichen Darlegungen) lassen Jesus als Juden seiner Zeit kenntlich werden, der auf eine „Erneuerung Israels“ abzielte, nicht aber auf „eine von Israel getrennte Gemeinschaft“ (104). Eigene Abschnitte setzen ihn dabei zum „allgemeinen Judentum“ seiner Zeit sowie zu den zeitgenössischen Bewegungen und Parteien (Pharisäer, Sadduzäer, Essener – mit eigenem Qumran-Exkurs) und zu Johannes dem Täufer in Beziehung.

Das 2. Kapitel (*„Die Herrschaft Gottes beginnt“* 133–243) skizziert das Wirken Jesu: Nach der Begegnung mit dem Täufer verkündet Jesus die „jetzt anbrechende Gottesherrschaft“ (141). Das Wort vom Satanssturz Lk 10,18 könnte ein biographisches Schlüsselerlebnis Jesu dokumentieren. In den Exorzismen und Heilungen (Lk 11,20) ebenso wie in der Sammlung einer Nachfolgegemeinschaft zeigt sich, dass er die „Ordnung des Gottesreiches bereits vorgehend“ für erfahr- und praktizierbar (166) hielt. Der Anspruch auf „das ganze Israel“ (169) wird in der Symbolhandlung der Einsetzung des Zöwlerkreises sichtbar. Die im Judentum fundamentale rein/unrein-Unterscheidung hält Jesus keineswegs als solche für obsolet, unter dem Eindruck der einbrechenden Gottesherrschaft „dreht“ er die Sicht aber „geradewegs um: durch den Kontakt mit ihm wurden die Unreinen rein, *Reinheit* war also ‚ansteckend‘“ (178). Diese Vorstellung von einer „offensiven Reinheit“ (179.185) steuert auch seine sporadischen Begegnungen mit Heiden und hat Gegner, die sich seinem Anspruch verweigerten, auf den Plan gerufen: v.a. die Pharisäer, die gerade hinsichtlich der Reinheitsfrage ein „Konkurrenzmodell“ vertraten (187). – Dann wird das Thema der Gottesherrschaft näher bestimmt: Die frühjüdischen Hoffnungen werden rekapituliert und Jesu eigene Verkündigung („Ansahe ihrer *gegenwärtigen Aufrichtung*“, 196) in diesem Kontext profiliert. Damit zeigt sich auch Jesu Verständnis des kommenden Gerichtes: Es „vollendet die Aufrichtung der Gottesherrschaft ..., die mit dem Sieg über den Satan bereits begonnen hat“ (200f). Die Gegenwart sei somit Heilszeit. Die Durchsetzung der Macht Gottes bedeutet deshalb – anders als zumeist in der Apokalyptik – „keine Vernichtung der gegen-

wärtigen Welt. Sie vollzieht sich vielmehr als bereits in Gang befindlicher Prozess, der die gegenwärtige Welt verwandeln wird“ (208). Von daher lässt sich auch das Ethos Jesu als „Leben im Angesicht der Gottesherrschaft“ verstehen: Feindesliebe, Gewalt- und Herrschaftsverzicht sind „paradoxe Interventionen“. Die dem Gottesreich entgegenstehende Ordnung von Gewalt und Gegengewalt kann so demaskiert und symbolisch durchbrochen werden (221). Analoges gilt für Jesu Zumutungen hinsichtlich der Vergebungsbereitschaft und dem Umgang mit irdischen Gütern. Schließlich wird noch Jesu Stellung zum jüdischen Gesetz diskutiert: Eine Haltung wird sichtbar, die sich keineswegs gegen die Tora selbst stellt, sehr wohl aber streitbar in Anspruch nimmt, „angesichts der Nähe Gottes“ die „Ausrichtung an seinem im Gesetz zum Ausdruck kommenden Willen einzuschärfen, der nicht ermäßigt oder gar in sein Gegenteil verkehrt werden darf“ (234).

Das 3. Kapitel widmet sich der Frage nach *Jesu Selbstverständnis* (243–266). Auszugehen sei von dem beim irdischen Jesus anzunehmenden Anspruch, dass durch *sein* Wirken *Gott selbst* seine Herrschaft auf Erden aufrichte. Hinsichtlich der Hoheitsbezeichnungen, die diesen Anspruch ausformulieren, bespricht S. ‚Menschensohn‘ und ‚Messias‘. (‚Sohn Gottes‘ und ‚Herr‘ weist er demgegenüber der nachösterlichen Bekenntnistradition zu.) In der *Menschensohn*-Frage votiert er so: Jesus habe in Selbstbezeichnung von „dem Sohn des Menschen“ gesprochen, allerdings nicht in Anlehnung an Daniel 7,13 („einer wie ein Menschensohn“), vielmehr als markante *ich*-Paraphrase zur besonderen Betonung der für „seinen Weg charakteristischen Merkmale“ (252). Beim *Messias*-Thema kommt nach Informationen zur frühjüdischen Messiaserwartung die These: Jesu Auftreten hat bei Sympathisanten „offenbar Erwartungen geweckt, die sie an den Gesalbten Gottes hatten“. Jesus selbst „hat diese Bezeichnung vermutlich nicht selbst aufgegriffen. Er hat es aber auch nicht abgelehnt, auf diese Weise bezeichnet zu werden. Allerdings hat er die Bezeichnung auf eigene Weise inhaltlich gefüllt“ (262ff).

Das 4. Kapitel zeichnet die *Jerusalem* Ereignisse des Lebensendes Jesu nach (266–298). Hinsichtlich des äußeren Ablaufs sei es „historisch wahrscheinlich, dass die jüdische Führung aus politisch-taktischen Erwägungen Jesus zunächst festnehmen ließ, ihn sodann ... verhörte ... und ihn anschließend an die römische Mi-

litäradministration auslieferte“ (277). Für die Frage nach einem konkreten Verhaftungsanlass sei anzunehmen, dass Jesus „die Zerstörung des Tempels angekündigt hatte“ und in diesem Zusammenhang auch eine „symbolische Aktion im Tempel“ durchführte (282). Diese „Infragestellung des Tempels als des Zentrums der Identität Israels“ war für die Führung des jüdischen Volkes nicht mehr hinnehmbar; und auch für die römische Administration war der Tempel „ein Ort besonderer Aufmerksamkeit“ (284). – Die grundsätzliche Historizität eines *Abschiedsmahles* Jesu mit seinen Jüngern nimmt S. für gegeben. Die sog. Einsetzungsworte stammen aber wohl nicht aus der historischen Situation selbst, sondern seien „eine selbständige urchristliche Interpretation dieses Mahles“ (288). Demgegenüber sei das Verzichtswort Mk 14,25 (parr) jener „Bestandteil der Mahlüberlieferung, der sich am besten in die Verkündigung Jesu einordnen lässt“ (290): als Ausdruck von Todeserwartung und gleichzeitig der Überzeugung, „dass sich sein persönliches Schicksal durch seinen Eingang in das Gottesreich vollenden wird“ (291). – Hat Jesus sein bevorstehendes Sterben explizit als „*Heilstod*“ verstanden? Er habe seinen gewaltsamen Tod nicht „gesucht oder ihn als einen notwendigen Bestandteil seiner Sendung aufgefasst“, allerdings „auch nicht als Scheitern seines Wirkens“ (293). Die urkirchlichen Interpretationen – die Rede vom heilsgeschichtlichen *Muss* (Mk 8,31), vom Lösegeld (Mk 10,45) und vom für die Vielen vergossenen Blut (Mk 14,24) – nehmen ihrerseits aber „Impulse auf ...“, die sich aus dem Wirken Jesu selbst ergaben. Seine Existenz für andere, bis hin zur Konsequenz seines Todes, wurde dabei nachösterlich in Formulierungen verdichtet, die seinen Weg, einschließlich seines Todes, in grundsätzlichen Aussagen reflektierten“ (296).

Das 5. Kapitel (*Jesus und die Anfänge des christlichen Glaubens* 298–321) bespricht Auf-erweckungs- und Erhöhungsbotschaft und christologische Bekenntnisse (z.B. Sohn Gottes, Herr, Präexistenz). Solches ist im Rahmen eines *Jesusbuches* ungewöhnlich, für S. aber angezeigt aufgrund der Erkenntnis, dass Ereignisse (irdischer Jesus) und Deutung (christologisches Bekenntnis) unlösbar verschränkt sind: „Vergangene Ereignisse sind stets nur als *gedeutete* Ereignisse zugänglich“ (298). Deshalb werden die österlichen Bekenntnistraditionen, die Erzählung vom leeren Grab und die Er-

scheinungsgeschichten durchgegangen, historisch eingeordnet und inhaltlich erschlossen. In ihnen zeige sich: „Das Wirken Jesu hat bei seinen Anhängern Spuren hinterlassen, die es unmöglich machten, dieses als mit seinem Tod für beendet oder gar für gescheitert zu erklären“ (313). Gerade in diesen christologischen Aussagen formuliert sich für die Urkirche, wer Jesu „wirklich“ war (321).

Dem Reihendesign entsprechend folgt noch ein eigener Teil zur „*Wirkung*“ (322–362), die Jesus auslöste. Solches mag bei anderen „Biblischen Gestalten“ leistbar sein, für Jesus kommt man dabei angesichts der unüberschaubaren Wirkungsgeschichte an Grenzen. S. versucht deshalb auch nur essayistische Perspektiven: Er bespricht unter dem Stichwort „wahrer Mensch und wahrer Gott“ die frühchristliche Debatte um das „Wesen“ Jesu, blickt auf die Jesusrezeption an den Rändern des Christentums, die sich in den Apokryphen zeigt, geht über auf die kulturprägende Kraft, die von den Erzählungen von Lebensanfang und Lebensende Jesu ausging, deutet die nicht ruhig zu stellende Provokationsmacht der Bergpredigt an und blendet Jesuswahrnehmungen aus Kunst und Literatur der Gegenwart ein. Die Schlussreflexion verschränkt nochmals die beiden Fragen: Wer *war* Jesus? Wer *ist* Jesus heute?

Insgesamt: Ein durchaus empfehlenswertes Buch, das inhaltlich und methodisch auf der Höhe der aktuellen Diskussion steht und zur Einführung in Jesusfrage und -forschung gut geeignet ist. Die Grundkonturen des gezeichneten Bildes scheinen mir angemessen und auch weithin konsensfähig. Die Darstellungen zu den Themen Reinheit (177–186), Gegenwarts- und Zukunftsverschränkung der Gottesherrschaft (206–211), Feindesliebe (219–222) und gegen den sog. „Ostergraben“ (298ff) fand ich – um nur einiges zu nennen – besonders griffig und hilfreich. Bei nicht wenigen Optionen (und Formulierungen!) des Autors melde ich als Rezensent allerdings Widerspruch oder weiteren Diskussions- und Klärungsbedarf an (z.B. gruppenspezifische Unterscheidungen im Ethos Jesu 215–231; Menschensohnfrage 244–254; Tempelaktion 278–285; Letztes Mahl 285–292). Damit will ich den Wert dieses Buches nicht schmälern, im Gegenteil; der liegt ja gerade darin, kompetent in die unabschließbaren Fragen zu *verstricken*: Wer war dieser Jesus – wer ist dieser Jesus?

Linz

Christoph Niemand