

Die Jesusbewegung

Claudio Gianotto

Als 1977 das Bändchen *Soziologie der Jesusbewegung*¹ von Gerd Theißen erschien, war die neutestamentliche Forschung noch von Bultmanns Ansatz einer existenzialen Auslegung des urchristlichen *Kerygmas* beherrscht. Mit seinem Beitrag führte Theißen den aus der Soziologie abgeleiteten Begriff der „sozialen Bewegung“ ein, wobei aber die Soziologie bei den damaligen Exegeten als überzeugten Vertretern der historisch-kritischen Methode wenig Interesse fand. Theißen interpretierte mit diesem Begriff das öffentliche Wirken Jesu in den letzten Jahren seines Lebens sowie die Ursprünge des Christentums.

I. Der Kontext: Die Dritte Rückfrage (*Third Quest*) nach dem historischen Jesus

Die historische Jesusforschung war zu diesem Zeitpunkt noch von der sogenannten Zweiten Rückfrage (*new quest*) nach dem historischen Jesus dominiert. Die Diskussion wurde 1953 durch Ernst Käsemann mit einem Vortrag offiziell eröffnet, den er auf einer Tagung „Alter Marburger“ hielt, ehemaliger Studenten der theologischen Fakultät Marburg, wo Bultmann bis Ende 1951 lehrte. Ein Jahr später wurde der Vortrag unter dem Titel *Das Problem des historischen Jesus*² veröffentlicht. In dieser Rede distanzierte sich Käsemann, selber ein Bultmann-Schüler, von der radikal skeptischen Position Bultmanns hinsichtlich moderner Jesus-Biographien. Dieser lehnte sie als historische Unmöglichkeit ab und hielt ihre theologische Bedeutung für unerheblich. Der christliche, auf das Wort gründende Glaube habe es nicht nötig, sich auf den irdischen, historisch rekonstruierten Jesus zu stützen, vielmehr müsse der Glaube davon absehen, um seine Reinheit und Integrität zu bewahren. Die Kritik Käsemanns war zweifacher Art. Vom theologischen Standpunkt aus stelle das christologische Kerygma selber eine direkte Verbindungslinie zum historischen Jesus dar: So bilde das irdische Leben Jesu die Grundlage des Glaubens der ersten Christen und die Evangelien postulieren die Identität des auferweckten Christus mit dem vorösterlichen Jesus. Wenn es auch zutrefte, dass eine moderne Biographie über Jesus unmöglich sei, so dürfe jedoch der christliche Glaube nicht von seinen historischen Wurzeln abgetrennt werden. Auch die Gefahr, sich einer doketischen Auffassung hinzugeben, die Jesus Christus zu einem bloßen Symbol reduziere und das Kreuzesgeschehen seiner fundamentalen Bedeutung beraube, müsse vermieden werden. Vom historischen und exegetischen Standpunkt aus verteidigte Käsemann die

Möglichkeit, im historischen Quellenmaterial wenigstens einige der echten Jesusworte zu finden und stellte sich damit gegen die skeptische, *formgeschichtliche* Betrachtungsweise, die für die Auslegung der Evangelien u.a. auch von Bultmann angewandt wurde. Diese echten Stücke aus der synoptischen Überlieferung erlaubten nach Käsemann die Rekonstruktion der Lehre und der wichtigsten Ereignisse des irdischen Wirkens Jesu in historisch glaubwürdiger Art und Weise – wenigstens in großen Zügen und aus substanzieller, wenn nicht sogar formaler Sicht.

War dies auch ein Angriff auf die Position Bultmanns, die damals in der europäischen Theologie und Exegese tonangebend war, so bestimmte die theologische Fragestellung weiterhin den Ansatz Käsemanns. Es bestand der Anspruch, das urchristliche Kerygma zumindest *in nuce* oder implizit bereits in der Verkündigung des vorösterlichen Jesus zu finden. Folglich richtete sich die Aufmerksamkeit vermehrt darauf, die Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem Christus-Kerygma aufzuzeigen, was Bultmann so entschieden ablehnte. Unter Einbeziehung der Bultmannschen existenzialen Interpretation sollte nun diese Kontinuität in der Kontinuität zwischen dem Existenzverständnis des irdischen Jesus und dem Existenzverständnis des urgemeindlichen Kerygmas³ nachgewiesen werden. Ein solcher Ansatz betrachtete das Wirken und die Lehre Jesu vor allem unter einem theologisch-religiösen Gesichtspunkt, der den von Bultmann vollzogenen Bruch zwischen historischem Jesus und Christus-Kerygma aufzuheben suchte. Dadurch aber wurde diese Trennungslinie bloß verschoben, stromaufwärts zwischen Jesus und damaligem Judentum. Die Privilegierung der *Diskontinuität* zwischen den echten

Worten und Taten des irdischen Lebens Jesu führte zu einer Überbetonung der Einmaligkeit und Einzigkeit der Person Jesu und seiner Lehre. Dadurch wurden Lehre und Leben Jesu von ihrem historisch-sozialen Kontext entwurzelt und isoliert, um jene ideale Kontinuität im Existenzverständnis beweisen zu können, die eine Verbindungslinie zwischen dem historischen Jesus und seiner Lehre und dem Glauben des urgemeindlichen Kerygmas zu ziehen erlaubte. In diesem theologisch-exegetischen Kontext der Zweiten Rückfrage (*new quest*) nach dem historischen Jesus gab es keinen Platz für eine soziologische Betrachtungsweise, nicht einmal für eine historische.

Es ist verständlich, dass die Veröffentlichung eines Werkes wie jenes von Theißen hohe Wellen schlug im sonst ruhigen und vielleicht auch etwas stehen-

Der Autor

Claudio Gianotto, geb. 1950, Doktor der Religionsgeschichte, unterrichtet Frühgeschichte des Christentums an der Fakultät für Philologie und Philosophie der Universität Turin, Italien. Zu seinen Forschungsgebieten gehören die Gnosis des zweiten Jahrhunderts, das Judentum in der Zeit des Zweiten Tempels, die Geschichte der Bibelinterpretation und das Jüdische am Christentum. Veröffentlichungen u.a.: *Melchisédek e la sua tipologia* (1984); *La testimonianza veritiera* (1990); *Melchisédek* (NH IX,1). *Oblation, baptême et vision dans la gnose séthienne* (mit W.P. Funk und J.-P. Mahé, 2001); *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo* (mit G. Filoramo, 2001). Anschrift: Università di Torino, Dipartimento di Storia, Via S. Ottavio 20, I-10124 Torino, Italia. E-Mail: gianotto@netsurf.it.

den Gewässer der historisch-exegetischen Forschung über Jesus und die Ursprünge des Christentums. Mit diesem Werk wurden neue Perspektiven eröffnet und ein Ansatz eingeführt, der das Problem des historischen Jesus auf neuen Grundlagen mit unterschiedlichen Untersuchungsmethoden anging. Als der Beitrag Theißens Ende der siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts erschien, entstand eine Flut von Aufsätzen und Studien zu dieser Frage, die in den folgenden Jahrzehnten nicht abebbte. Sie leiteten eine neue Phase der historischen Jesusforschung ein, die sogenannte Dritte Rückfrage (*third quest*), welche die historische Person Jesu ins Judentum und in den soziohistorischen Kontext seines Wirkens zurückführen wollte. Gleichzeitig war sie bestrebt, das historische Quellenmaterial zu ergänzen (sie überwand die einschränkenden Grenzen literarischer Überlieferungen, u.a. auch jene der kanonischen Schriften) und neue Methoden der Problemanäherung und Quellenanalyse einzuführen, die aus den Humanwissenschaften, insbesondere der Soziologie und der Anthropologie, abgeleitet waren. In diesem neuen Umfeld entstanden zahlreiche Studien zur Jesusbewegung: Der im Vorspann erwähnte Band von Gerd Theißen war einer der bedeutenderen, und sei es nur, weil er im Titel explizit den Begriff der *Jesusbewegung* einführte.

II. Der Ursprung soziologischer Studien der Jesusbewegung

In der Tat gab es schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts innerhalb der Forschung über die christlichen Ursprünge soziologische Ansätze. Ein bedeutender Bezugspunkt war hierfür Karl Kautskys Band *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*⁴ (1908). Kautsky durchlief die Schule des wissenschaftlichen Evolutionismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und war ein begeisterter Anhänger des Darwinismus in seinen verschiedenen Anwendungen auf die Gesellschaft. Später beschäftigte er sich eingehend mit dem Werk Karl Marx' *Das Kapital* und wurde etwa zwei Jahrzehnte vor dem Großen Krieg der führende Ideologe der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands. Den Ursprung des Christentums sah er mit den Augen des Aktivisten im modernen proletarischen Kampf und deutete das Phänomen aufgrund einer marxistisch-materialistischen Geschichtsauffassung. So definierte er die christliche Urgemeinde als „eine Bewegung mittelloser Schichten verschiedenster Provenienz, die unter dem Begriff der Proletarier zusammengefasst werden können“⁵.

Diese Klassenzugehörigkeit werde durch diverse Merkmale bestätigt: durch den Hass der Armen und Unterdrückten gegen die Reichen, der insbesondere im Lukasevangelium und im Jakobusbrief bezeugt sei; durch die ursprüngliche Gütergemeinschaft; durch die Ablehnung der Arbeit als Mittel der Unterdrückung und durch die Gründung einer Gemeinschaft, die nach dem Vorbild der essenischen Gemeinde Ehe und familiäre Bindungen aufhebe. Kautsky hob wiederholt die organisatorische Kraft des ältesten christlichen Kommunismus her-

vor, die auch Jesus gehabt haben müsse. Gerade durch diesen Zusammenhalt der ältesten Gemeinschaft ließe sich eine Bekenntnisformel wie jene an die Auferstehung des Gründers erklären. Die Verkündigung der Auferweckung Jesu nach dessen Kreuzigung habe zur Gleichsetzung Jesu mit dem vom jüdischen Proletariat erwarteten Messias geführt. Es habe sich aber um einen Messias ohne bestimmte Nationalität gehandelt, eine Art Welterlöser, der dem Bedürfnis nach Befreiung aller unterdrückten Völker entgegenkommen konnte. Die Bewegung verbreitete sich schon sehr früh über die Grenzen Palästinas hinaus und fand auch bei den proletarischen Schichten der Heiden Aufnahme. Mit dem Fall Jerusalems gegen Ende des antirömischen Aufstandes der Juden in den Jahren 66-70 verlor das Christentum allmählich die Eigenschaften einer proletarischen und kommunistischen Bewegung, öffnete sich den reichen und gebildeten Klassen und wurde schließlich eine spirituelle Klerikerreligion.⁶

Der Begriff der „Bewegung“ erschien also schon zu Beginn des 20. Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem Urchristentum. Dies war weiter nicht erstaunlich, da der Ausdruck der „sozialen Bewegung“ gerade Mitte des 19. Jahrhunderts gebräuchlich wurde, um eine gewisse kollektive Verhaltensform zu bezeichnen, die auf mehr oder weniger radikale Weise auf der Grundlage einer bestimmten Ideologie und Organisationsform⁷ die existierende Gesellschaftsordnung zu ändern suchte. Zuerst wurde dieser Ausdruck natürlich für die neu gegründete Arbeiterbewegung benützt. Einmal in Gebrauch gekommen, konnte dieser Begriff auch in der Untersuchung religiöser Phänomene zweckmäßigen Einsatz finden.

Im selben Jahr, 1908, als Kautskys *Ursprung des Christentums* veröffentlicht wurde, erschien auch Adolf Deissmanns Werk *Licht vom Osten*⁸. Der deutsche Theologe versuchte, aufgrund einer Sprachanalyse der neutestamentlichen Schriften den sozialen Stand der ersten Christen zu ermitteln. Die Sprache des Neuen Testaments wies eine unbestreitbare Nähe zur Sprache von Inschriften und Texten auf Papyrusrollen und Tonscherben auf, die aus der damaligen griechisch-römischen Kultur stammten und vor allem in Ägypten aufgefunden wurden - dank der unermüdlichen Nachforschungen und Ausgrabungen der beiden Archäologen B. P. Grenfell und A. S. Hunt gegen Ende des 19. Jahrhunderts. Diese sprachliche Übereinstimmung ließ vermuten, dass die beiden Quellenkomplexe ein einfaches soziales Umfeld widerspiegeln, das, wie die nichtliterarischen Texte suggerierten, nur jenes von Bauern und Handwerkern, Soldaten und Sklaven, d.h. von eher einfachen und ungebildeten Leuten sein konnte. Daraus folgerte man, dass das Neue Testament nicht in einer besonderen Sprache abgefasst worden war, wie dies die göttlich inspirierte Natur der Schriften nahe legte, auch nicht in einer gehobenen Sprache wie in jener literarischer Texte, sondern in der damaligen Alltagssprache, die vor allem von einfachen und ungebildeten Leuten niedrigerer sozialer Herkunft gesprochen wurde. Die ersten Christen kamen demzufolge überwiegend aus dem unteren Mittelstand und stellten sich der antiken „hohen“ Kultur als soziale Bewegung unterer Schichten entgegen. Wie Kautsky erkannte auch Deissmann in den frühen Christen Repräsentanten niedrigerer sozialer Klassen. Deissmann setzte sich aber von

Kautsky ab, indem er den echt religiösen Charakter der christlichen Bewegung hervorhob, während Kautsky auf dem Merkmal des Klassenkampfes zwischen Herr und Knecht beharrte.

Eine ähnliche Fragestellung leitete die Arbeiten von Shirley J. Case aus der sogenannten „Chicago-Schule“⁹, insbesondere *The Evolution of Early Christianity* (1914) und *The Social Origins of Christianity* (1923)¹⁰. Case warf den Theologen und vor allem den protestantischen vor, die urchristlichen Schriften und die Bibel insgesamt zu verabsolutieren und sie aus ihrem historischen und sozialen Kontext herauszulösen. Der Vorwurf war hauptsächlich gegen den in akademischen und universitären deutschen Kreisen dominierenden theologischen Ansatz gerichtet. Case hielt diesem Ansatz die historisch-soziale Betrachtungsweise entgegen, welche die verschiedenen sozialen Milieus untersuchte, in denen diese Schriften entstanden waren. Dabei deutete sie die Ideen, Werte und Handlungen der ersten Christen als Antworten auf offensichtliche „Bedürfnisse“ der damaligen Gesellschaft.

In biblisch-exegetischen Kreisen stießen diese sozialwissenschaftlichen Methoden auf geringes Interesse – zumindest bis in die siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Die Bemühungen der Exegeten galten vor allem dem literarischen und formalen Aspekt der Texte sowie dem theologischen Inhalt; außerdem ließen die herrschende existenziale Hermeneutik sowie die Individualhermeneutik wenig Raum für soziale Fragestellungen. Das eigentliche Hindernis aber war wahrscheinlich die unausgesprochene Befürchtung eines Reduktionismus: jene sozialwissenschaftliche Tendenz, die religiöse Fakten auf rein soziale Phänomene reduzierte und ihrer Merkmale und besonderen Bedeutung beraubte. Hierzu kam noch, dass die Theologen mit der Soziologie nicht vertraut waren, sodass letztere in der exegetischen Forschung kaum Beachtung fand.

III. Die jüngsten Entwicklungen

Erst anfangs der siebziger Jahre fand ein signifikanter Kurswechsel statt. Die Verdächtigungen und Anklagen wegen Reduktionismus kehrten sich nun gegen die traditionellen Theologen und Exegeten selber. Durch die bevorzugte Behandlung der Intentionalität der Texte und ihrer literarischen Dimension vernachlässigten sie den angedeuteten Umstand ihrer Entstehung, der offensichtlich soziale Bezüge aufwies.¹¹

Eine von Robin Scroggs im Jahre 1975 verfasste Abhandlung interpretierte die frühchristliche Gemeinde als eine sektiererische Bewegung.¹² Aufgrund soziologischer Merkmale definierte er die urchristliche Gemeinde und ebenso die Gruppe der Jünger Jesu während ihrer irdischen Mission als echte religiöse Sekte.

1. Die sieben Merkmale

Das erste Merkmal war der *Protest*: Im sozial unsicheren, von Konflikten gespaltenen Palästina des 1. Jahrhunderts n. Chr. unter römischer Herrschaft entstand

ein Protest aus der Überzeugung, dass sich Gott insbesondere der Ausgeschlossenen und Randständigen annehme. Das zweite Merkmal war die *Ablehnung* des *Status quo*, die sich in der Trennung von der Familie ausdrückte sowie in der heftigen Kritik gegen die Reichen und den Reichtum und schließlich in der Auseinandersetzung mit der herrschenden Klasse, die von den Schriftgelehrten, den Pharisäern und vor allem den Priestern repräsentiert wurde. Das dritte Merkmal war die *Gleichheit*, die durch unzählige Stellen im Neuen Testament belegt war¹³: Die Christen sahen sich als Brüder und Schwestern; der frühere soziale Stand hatte innerhalb der christlichen Gemeinschaft keine Bedeutung mehr, sodass er neu definiert werden musste. Das vierte Merkmal war die *Liebe* und die *Annahme*, welche die Christen innerhalb der neuen sozialen Gruppe fanden und die in einigen Fällen eine gesellschaftliche Ausgrenzung wieder gutmachten. Das fünfte Merkmal war der *freiwillige* Beitritt zur neuen religiösen Gruppe, der sich deshalb von anderen Formen religiöser Zugehörigkeit unterschied, die vorwiegend auf ethnischen Kriterien basierten. Das sechste Merkmal war die *totale und exklusive Verpflichtung des Einzelnen* innerhalb der christlichen Gemeinschaft, die keine weiteren Mitgliedschaften zuließ. Das siebte Merkmal war schließlich die Hoffnung auf eine *bessere Zukunft*, die sich im Urchristentum in der eschatologischen Naherwartung des Reiches Gottes ausdrückte. Diese Analyse veranschaulichte einerseits das Oppositionsverhältnis zwischen Urchristentum und damaliger Gesellschaft, andererseits aber auch die verpflichtenden Bindungen innerhalb der Gruppe.

2. Die chiliastische Bewegung

Auch der Beitrag von J. G. Gager, *Kingdom and Community*, erschien im Jahre 1975 und untersuchte die ursprünglichen sozialen Kräfte, die das Christentum bis zu seinem Triumph unter Konstantin mitgestalteten. Gager stützte sich auf sozialwissenschaftliche Modelle (insbesondere auf die Theorien von P. Worsley und K. Burrige) und definierte das Urchristentum als eine chiliastische Bewegung sozial benachteiligter Personen, die sich nach Erlösung sehnten. Im Gegensatz zu anderen chiliastischen Bewegungen überdauerte das Christentum die Jahrhunderte und wurde als Religion institutionalisiert. Wie erklärt sich diese Anomalie? Gager berief sich auf den soziologischen Begriff der kognitiven Dissonanz und beschrieb damit die Frustration von chiliastischen Bewegungen, die durch die ausgebliebene Verwirklichung von Erwartungen ausgelöst wurde. So müsse gemäß Gager auch der Kreuzestod Jesu eine kognitive Dissonanz bewirkt haben, weil sein messianischer Anspruch nicht eingelöst wurde. Die Erwartung seiner baldigen Wiederkunft, eines nahenden Weltendes und einer neuen Erde sollte ebenfalls rasch enttäuscht werden, sodass die ausgebliebene *Parusie* ins Unendliche verschoben werden musste. Angesichts dieser Situation reagierte das Christentum mit missionarischen Einsätzen und lenkte so die Aufmerksamkeit auf neue Gebiete. Dadurch gelang die Überwindung der Frustration, die durch die nicht eingelösten eschatologischen Erwartungen verursacht wurde. Die intensive missionarische Tätigkeit und die Notwendigkeit, die Gruppe in schwierigen Si-

tuationen durch legitimierte Macht und Kontrolle interner formeller Abweichungen zu festigen, erklärten nach Gager den relativ schnellen Erfolg des Christentums in der griechisch-römischen Welt bis zu seinem Triumphzug in der konstantinischen Ära.

3. Die charismatischen Wanderprediger

In einem 1973 erschienenen Aufsatz¹⁴ untersuchte Gerd Theißen die Tradition der Worte Jesu zum ersten Mal unter dem Aspekt der Literatursoziologie, die das Verhältnis zwischen den Texten und dem gesellschaftlich konditionierten menschlichen Verhalten studierte. Hauptgegenstand dieser Untersuchung waren die Überlieferer der Worte Jesu und die Beziehung zwischen ihrem sozialen Verhalten und dem Inhalt ihrer Lehre. Er kam zum Schluss, dass die radikale Lehre Jesu, sich von der Familie zu trennen und auf Bequemlichkeit und Reichtum zu verzichten, ein *Ethos* darstelle, das von seinen Jüngern inkarniert und praktiziert wurde. Dieses *Ethos* sei keineswegs eine ideale und unerreichbare Utopie gewesen, wie von den Exegeten oft betont wurde, sondern die Lebenspraxis charismatischer Wanderprediger, die am Rande der palästinensischen Gesellschaft lebten.

Die These Theißens brachte die akademische Exegese in Verwirrung. Die radikalen ethischen Forderungen Jesu konnten nicht mehr unabhängig von den materiellen und sozialen Bedingungen seiner Zeit betrachtet werden, auch nicht unabhängig vom gesellschaftlichen Umfeld und von den besonderen Interessen seiner Jünger. Die traditionelle analytische, historisch-kritische Methode der Texte wurde nun von einem rigorosen soziologischen Ansatz ergänzt, der ihre Bedeutung und Reichweite neu bestimmte.¹⁵ Zwei Jahre später erschien sein Band *Soziologie der Jesusbewegung*, in dem Theißen die Jesusbewegung aus soziologischer Perspektive darzulegen versuchte. Die Wahl des Titels war ein erstes Resultat der Untersuchung, die auf das Merkmal einer Bewegung der Jünger Jesu hinwies. Die Untersuchung benützte ein Schema aus drei Momenten: die Rollenanalyse, die Faktorenanalyse und die Funktionsanalyse. Mit dem ersten Moment wurde das typisch soziale Verhalten der Jünger Jesu analysiert. Hier nahm Theißen wieder den Gedanken der charismatischen Wanderprediger und ihr radikales Verhalten auf: Dass sie weder einen festen Wohnsitz noch eine Familie hatten, dass sie jeglichen Besitz ablehnten und auf rechtlichen Schutz verzichteten, seien einige der typischen Verhaltensweisen der ersten Jünger Jesu. Neben diesen charismatischen Wanderpredigern musste es in der Jesusbewegung noch sesshafte Gruppierungen von Sympathisanten gegeben haben, deren Verhalten weniger radikal war und die zu größeren Kompromissen mit der Umwelt bereit waren. Folglich kennzeichnete ein differenziertes *Ethos* diese zwei sozialen Formen der Jesusbewegung. Das ideologische Element, das den Zusammenhalt der Bewegung garantierte, war Jesus der Offenbarer, der vor allem durch den Hoheitstitel des Menschensohns als Beispiel diente. Mit dem zweiten Moment, der Faktorenanalyse, wurden die Einflüsse der Gesellschaft auf die Jesusbewegung geprüft. Als Faktoren kamen sozio-ökonomische, sozio-ökologische,

sozio-politische und sozio-kulturelle in Betracht. Diese Analyse zeigte, wie sich die Jesusbewegung innerhalb der jüdisch-palästinensischen Gesellschaft entwickelte, die von schweren Krisen und Konflikten heimgesucht war. Als Ausweg aus diesen Krisen und Konflikten entwarf die Jesusbewegung eine eigene Antwort, die den Untersuchungsgegenstand des letzten Moments bildete: die Funktionsanalyse. Mittels eines funktionalen Projekts versuchte die Jesusbewegung innerhalb einer krisengeschüttelten und zutiefst zerrissenen Gesellschaft ein neues, von Liebe und Versöhnung geprägtes Bezugsgewebe zu fördern, das sinnbildlich durch das jesuanische Gebot der Feindesliebe dargestellt war. Dieses konnte insbesondere durch eine ständige Anstrengung der Aggressionshemmung realisiert werden: durch Bekehren, Verändern, Identifizieren, Umwandeln und Symbolisieren. Als Erneuerungsbewegung innerhalb des Judentums scheiterte die Jesusbewegung mit ihrem Projekt, innerhalb der hellenistisch-römischen Welt hingegen erreichte sie die gesteckten Ziele, wenn sie auch selber tiefe Veränderungen akzeptieren musste.

4. Die Reform der Machtstrukturen

Der Begriff „Jesusbewegung“ (*movimento di Gesù*/Bewegung Jesu) kann auf zwei Arten verstanden werden, je nach Auslegung des Genitivs. Die bisher erwähnten Untersuchungen benützten den Ausdruck für eine Bewegung, die entweder auf eine bestimmte Weise von Jesus inspiriert war oder sich auf Jesus berief (Objektgenitiv). Das Interesse galt deshalb vor allem (wenn auch nicht ausschließlich) den Tätigkeiten der Bewegung nach dem Tode ihres Gründers und dem Urchristentum. Viele andere Wissenschaftler hingegen orientierten ihre Untersuchungen an der von Jesus während seines öffentlichen Auftretens inspirierten Bewegung (Subjektgenitiv). So war Jesus gemäß Richard A. Horsley¹⁶ ein radikaler Gesellschaftsreformer, der das Leben in den Dörfern von Galiläa durch eine Reform der Machtstrukturen verändern wollte. Jesus habe sich den in Familien wirkenden Machtverhältnissen (Protest gegen die patriarchalische Familienstruktur) und jenen in der Gesellschaft (Protest gegen die Ausbeutung, die direkt oder durch eine lokale Klientel des römischen Reiches ausgeübt wurde) klar entgegengestellt. Er habe versucht, die von ihm angestrebten Veränderungen in der Gesellschaft nicht durch die Gründung einer neuen Gemeinschaft einzuleiten, sondern durch die Reform der existierenden Gesellschaft. Sein Ziel sei eine egalitäre, klassenlose Gesellschaft ohne jegliche Hierarchie gewesen. Horsley unterschied zwischen Propheten mit messianischer Weissagung, deren Botschaft auch eschatologisch gedeutet werden konnte, und Propheten, die Menschen der Tat waren wie beispielsweise Elias oder eben Jesus. Für Jesus sei das angekündigte Reich Gottes mehr eine politisch-soziale als eine theologisch-religiöse Wirklichkeit gewesen: Es ging ihm um eine immanente Verwirklichung. Die in seiner Heilsbotschaft spürbare Spannung war auf ein Eingreifen Gottes in die Geschichte ausgerichtet, das die durch seine Mission eingeleitete gesellschaftliche Veränderung bis zur endgültigen Aufhebung der Unterdrückung vollendet hätte.

In der Rekonstruktion von John D. Crossan (1991)¹⁷ wurde das Wirken Jesu als Antwort auf die soziale Situation der bäuerlichen Schichten im antiken Palästina betrachtet. Crossan erweiterte den Bestand der literarischen Überlieferungen maßgeblich und benützte für seine Untersuchungen konsequent das Kriterium der vielfachen Bezeugung. Er kam zum Schluss, dass die jesuanische Verkündigung vom Reich Gottes nicht in einem eschatologisch-apokalyptischen, sondern in einem ethisch-weisheitlichen Sinn gedacht war: als Botschaft unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott jenseits institutioneller Vermittlung, als Botschaft der Brüderlichkeit, der materiellen und geistigen Gleichheit, die durch die Heilungen, die Lebens- und Tischgemeinschaft symbolisiert wurden. Für Crossan war es offensichtlich, dass das Umfeld des öffentlichen Wirkens Jesu im damaligen Palästina von einer bäuerlichen Kultur bestimmt war, zugleich akzeptierte er den Parallelismus zwischen Jesus und den kynischen Philosophen¹⁸ sowie die Hypothese eines hellenistischen Einflusses. So sei der letzte Grund für den Tod Jesu die revolutionäre Kraft seiner Botschaft gewesen, die das Monopol religiöser Vermittlung durch den Priester unterwanderte. Die von Jesus initiierte Bewegung sollte nach seiner Hinrichtung fortbestehen durch die Wiederaufnahme seiner an die neue Situation angepassten Botschaft.

IV. Abschließende Bemerkung

Die obigen Darstellungen zeigten, dass insbesondere seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts soziologische Fragestellungen in das Umfeld der Bibelwissenschaften aufgenommen wurden. Untersuchungsgegenstand war vor allem das öffentliche Wirken Jesu in den letzten Jahren seines Lebens und jenes der urgemeindlichen Gruppierungen, die sich nach seiner gewaltsamen Hinrichtung auf ihn in Form einer „Bewegung“ beriefen. Damit wurde eine neue Lesart der Texte eingeführt, die auch andere bereits angewandte Methoden kritischer Lektüre integrierte. So wird in den Sozialwissenschaften der Text beispielsweise unter dem Aspekt eines Kommunikationsmittels analysiert: Gattung, Inhalt, Botschaft und Intention werden durch das soziale System und den historischen Kontext, in dem sie entstanden sind, beeinflusst und geformt und stellen eine entsprechende Antwort dar. Der soziologische Zugang ermöglichte aber noch andere Interpretationsmodelle, die sonst vernachlässigte Aspekte des sozio-kulturellen Umfelds, in welchem Jesus und seine Jünger sowie die urchristlichen Gruppierungen wirkten, wieder vermehrt ins Blickfeld rückten: beispielsweise die Interrelationalität politischer und familiärer Ebenen innerhalb der palästinensischen Gesellschaft; das Kräftespiel im Palästina des römischen Kolonialismus (militärische Besatzung, Besteuerung, Enteignung des Bodens etc.) und seine negativen Auswirkungen auf die jüdische Bevölkerung; die wichtigsten sozialen Organisationsformen; die herrschenden Institutionen und die Verhaltensmodelle; die Modellentwicklung konkurrierender Parteien und Sekten, die Konfliktpotentiale, die Rollen und die soziale Schichtung (soziale Ungleichheit),

die dominierenden kulturellen Werte und ihre Beziehung mit den Interessen der verschiedenen Gruppen, die Konstruktion von neuen Glaubenssystemen, von Traditions- und Kultsystemen, von Weltkonzepten und Ideologien sowie ihre Verbreitung durch bestimmte Gruppen etc.¹⁹ Die Anwendung dieser neuen Methoden in der Forschung über Jesus und das Urchristentum blieb nicht ohne Folgen. Eine davon ist die Notwendigkeit, die Gewichtung zwischen den verschiedenen Elementen in der Rekonstruktion des komplexen Bildes neu zu justieren: Die Taten Jesu und der ersten Christen sind nicht bloß ideologischer Art gewesen (Umsetzung von Ideen, so revolutionär sie auch sein konnten) und wurden nicht nur durch den Übertragungskanal zwischen Einzelnen umgesetzt (beispielsweise durch das Verhältnis zwischen Meister und Schüler), wie dies tendenziell angenommen wurde. In Wirklichkeit hatten sie einen sehr großen Einfluss auf die damalige Gesellschaft und begannen gewissermaßen diese konkret zu verändern. Die Frage bleibt offen, welches nun die besonderen Merkmale sind, die eine religiöse Bewegung von anderen Bewegungen unterscheidet. Zu diesem Problem aber haben die Wissenschaftler, wenn sie auch radikale Reduktionsformen wie jene anfangs des 20. Jahrhunderts zurückweisen, eine je andere Einstellung und Sensibilität.

¹ Gerd Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Urchristentums*, München 1985.

² Käsemanns Vortrag erschien im Jahr darauf unter dem Titel *Das Problem des historischen Jesus* in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954) 125-153; später auch in: Ernst Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. I, S. 187-214, Göttingen 1960.

³ Vgl. James MacConkey Robinson, *Kerygma und historischer Jesus*, Zürich u.a. 1967, siehe insbesondere Kapitel 6 mit folgendem bedeutungsvollen Titel „Existenzverständnis beim historischen Jesus und im Kerygma“.

⁴ Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, nach d. 1920 ersch. 10. Aufl., Berlin/Bonn-Bad Godesberg 1977.

⁵ Karl Kautsky, *Der Ursprung*, aaO., vii-viii; zit. nach: Giuseppe Barbaglio, *Rassegna di studi di storia sociale e di ricerche di sociologia sulle origini cristiane I*, in: *Rivista Biblica Italiana* 36 (1988) 377-410, v.a. 381.

⁶ Vgl. Giuseppe Barbaglio, *Rassegna*, aaO., 397.

⁷ Vgl. Luciano Gallino, *Dizionario di sociologia*, Turin 1978, „movimento sociale“, 451-455.

⁸ Adolf Deissmann, *Licht von Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistischen-römischen Welt*, Tübingen 1908, 4. völlig neu bearb. Aufl. 1923.

⁹ Über die „Schule von Chicago“ siehe: Robert Walter Funk, *The Watershed of the American Biblical Tradition: the Chicago School, First Phase, 1892-1920*, in: *Journal of Biblical Literature* 95 (1976) 4-22; William J. Hynes, *Shirley Jackson Case and the Chicago School: The Socio-Historical Method*, Chico/CA 1981.

¹⁰ Shirley Jackson Case, *The Evolution of Early Christianity*, Chicago 1914; dies., *The Social Origins of Christianity*, Chicago 1923.

¹¹ Siehe zum Beispiel Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983; der Autor widmet sich in der Einleitung genau diesem Problem, wobei er den Reduktionismus von Kautsky und Case erkennt, zugleich aber vor anderen reduktionistischen Theorien warnt.

¹² Robin Scroggs, *The Earliest Christianity as Sectarian Movement*, in: Jacob Neusner (Hg.), *Christianity, Judaism and Other Graeco-Roman Cults*, Bd. II, Leiden 1975, 1-23.

¹³ Vgl. Gal 3,28; 1 Kor 12,13; Kol 3,11; Mt 18; die ersten Kapitel der Apostelgeschichte.

¹⁴ Gerd Theißen, *Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesus im Urchristentum*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973) 245-271; auch in: G. Theißen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 79-105, Tübingen ²1983.

¹⁵ Vgl. John H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis 1993, 17-35.

¹⁶ Richard A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987.

¹⁷ John Dominic Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.

¹⁸ F. Gerald Downing, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First Century-Tradition*, Sheffield 1988.

¹⁹ Vgl. John H. Elliott, *What Is Social-Scientific Criticism?* aaO., 32-34.

Aus dem Italienischen übersetzt von Carmen Ploner-Schär

IV. Abschließende Bemerkung