

Inhalt

Einleitung	
DIE VERZAUBERUNG DER WELT	13
Erstes Kapitel	
DAS GEHEIMNIS DES ANFANGS	19
1. Das Rätsel der Person Jesu	19
2. Der Jesus der Evangelien	21
<i>Im Schatten der Weltgeschichte 21 – Der nahe Gott 24 – Der Wunder- täter 27 – Eine neue Ethik 27 – Die Maßlosigkeit Jesu 29 – Das Ende als Anfang 30</i>	
3. Jesus und das Christentum	34
Zweites Kapitel	
EINE NEUE RELIGION ENTSTEHT	37
1. Vom Werden des Christentums	38
<i>Der Traum der Urgemeinde 40 – Prototyp einer christlichen Existenz: Pau- lus 43 – Die Krisen des frühen Christentums 48</i>	
2. Die Säulen des Christentums	56
<i>Das Werden einer Kirche 56 – Glauben und Denken 60 – Die Erfindung der Bibel 62 – Gottesdienst und Sakrament 72</i>	
3. Das frühe Christentum als Kulturrevolution	76
4. Warum hat das Christentum in der Antike überlebt?	84

Drittes Kapitel

DIE MACHT DER SIEGER	91
1. Die konstantinische Wende	91
2. Eine neue Ordnung der Welt	96
<i>Die Macht der Sinne: Kirchenbau 97 – Die Macht der Augen: Das Christuspor- trät 105 – Die Macht der Welt: Krieg, Geld und Sexualität 110 – Die Intole- ranz der Sieger: Bildungskriege gegen das Heidentum 111</i>	
3. Glanz und Fluch des Dogmas: Streit um Christus	115
<i>Dreieinigkeit: Die Grenzen des Verstandes 117 – Zwei Naturen und viel Hass 120</i>	
4. Weltuntergang in Rom, Weltübergang in Konstantinopel	124

Viertes Kapitel

BLÜHENDE FINSTERNIS. DIE CHRISTIANISIERUNG EUROPAS	129
1. Die Rückkehr der Wälder und die blonde Bestie	130
<i>Aufbruch und Dezivilisierung 130 – Gotische Träume in Ravenna und To- ledo 132</i>	
2. Die Geburt neuer Imperien	137
<i>Die Anfänge des fränkischen Großreichs 137 – Byzantiner, Assyrer und Mus- lime 139</i>	
3. Das Kloster als Wiege des Abendlands	142
<i>Von Ägypten in den Westen 142 – Benedikt von Nursia 147 – Die Geburt Europas aus dem Geist des Klosters 150</i>	
4. Licht aus dem Westen	153
<i>Die Mission der Angelsachsen 153 – Vom Handwerk eines Missionars: Boni- fatus 155</i>	
5. Die karolingische Renaissance	158
<i>Christianisierung und Gewalt 160 – Das Heilige im Buch 161 – Die Schön- heit des Imperiums: Kulturpolitik als Auftrag Gottes 164</i>	

Fünftes Kapitel

DER AUFSTIEG DES ABENDLANDES	171
1. Christliche Weltherrschaft: Das Papsttum	174
<i>Von Petrus zum Primatsanspruch des römischen Bischofs 174 – Gregor der Große als Musterpapst und Seelenführer 176 – Machtkampf zwischen Kaiser und Papst 178 – Der elende Mensch und der Stellvertreter Christi 180</i>	
2. Kultur der Gewalt I: Die Kreuzzüge	184
<i>Natürliche, gerechte und heilige Kriege 184 – Kleine Geschichte der Kreuz- züge 186 – Warum gab es die Kreuzzüge? 190</i>	

3. Kultur der Gewalt II: Ketzerverfolgung und Inquisition	193
<i>Reinheit und Protest: Die Katharer 193 – Verlorene Unschuld: Scheiterhaufen für die Ketzer 195 – Grausame Vernunft: Die Inquisition 200</i>	
4. Ein heiliger Mensch: Franziskus von Assisi	205
<i>Die Vita eines Heiligen 205 – Der franziskanische Geist 209 – Die Welt als Schauplatz göttlicher Güte 210</i>	
5. Die Ordnung des Wissens: Die Universität	212
<i>Glaube, der nach Einsicht sucht 213 – Aristoteles und das Morgenland 216 – Die Ritter des Denkens 218 – Kathedralen des Denkens 224</i>	
6. Gottesdienst der Steine: Die Kathedralen	230
7. Himmel und Hölle: Dantes Göttliche Komödie	238
<i>«Nel mezzo del cammin di nostra vita» 239 – Sinnuniversum und Vorstellungskraft 240</i>	

Sechstes Kapitel

WIEDERGEURTEN: DAS CHRISTENTUM DER RENAISSANCE	245
1. Neue Lebensgefühle	245
<i>Petrarca und das nachdenkende Ich 246 – Panoptikum der Renaissancekultur 250 – Heidnisches und Christliches 253 – Christlicher Kulturplatonismus in Florenz 256</i>	
2. Die Macht der Bilder	260
<i>Giotto und die sichtbare Präsenz der Heilsgeschichte 263 – Botticelli und die Erlösung durch Schönheit 269</i>	
3. Religion im Auge des Betrachters: Raffael	272
4. Die Religion Michelangelos	276
<i>Anfang und Ende: Pietà 277 – Ruhm und Ehre: Die Sixtinische Kapelle 281 – Kraft und Gnade: Christus, der Auferstandene und der Weltenrichter 288</i>	

Siebtes Kapitel

«ALLES FLIESST»: DIE REFORMATIONEN DES CHRISTENTUMS . . .	295
1. Reformation und Reformationen	295
2. Martin Luther: Ein Mönch wird zum Revolutionär	297
3. «Die ich rief, die Geister»: Radikale Reformation	302
<i>Von Unruhestiftern und Schwärmern 302 – Von Täufern und Bauern 304</i>	
4. Die humanistische Reformation	307
<i>Fürst der Gelehrsamkeit: Erasmus von Rotterdam 307 – Lehrer Deutschlands: Philipp Melanchthon 311</i>	

5. Die Zweite Reformation: Zwingli und Calvin	314
<i>Zwingli und die Reformation in Zürich 314 – Calvin und die Reformation in Genf 316</i>	
6. Die Fürstenreformation und Europa	319
<i>Unterstützer der Reformation 320 – Reformation als europäisches Ereignis 322</i>	
7. Die katholische Reformation	325
8. Ein depressiver Kaiser und gelehrte Pfarrer: Die Kulturfolgen der Reformation	329

Achtes Kapitel

DIE WUCHT DES BAROCK	335
1. Gott und die Welt: Europas Aufbruch	336
<i>Christliche Seefahrt 337 – Kolonialismus und Mission 340 – Die Eroberung Lateinamerikas 344 – Die Macht des Gewissens und edle Christen 347 – Konquistadoren, Waldläufer und die Träume der Puritaner 351</i>	
2. Entfesselte Christentümer	359
<i>Der Dreißigjährige Krieg 359 – Wie lässt sich Religion zähmen? 361 – Theologie und Frömmigkeit im 17. Jahrhundert 363</i>	
3. Von Teufeln und Hexen	365
4. Rausch der Sinne: Die Barockkultur des Auges	371
<i>Symbol der Kirche: Die Peterskirche 372 – Weltwiderstand durch Bilder: Barockkunst 377 – Der protestantische Barock und Rembrandt 380</i>	
5. Harmonie des Universums: Die Barockkultur des Ohres	386
<i>Wege zur Vollkommenheit 386 – Das evangelische Kirchenlied und die Kirchenmusik 388 – Kleine Geschichte der Barockmusik 391 – Soli Deo Gloria: Johann Sebastian Bach 393</i>	

Neuntes Kapitel

DAS LICHT DER AUFKLÄRUNG UND DAS CHRISTENTUM	401
1. Fromme Modernisierer: Die Pietisten	403
2. Die Kraft der Vernunft	407
<i>Bücher, Blitzableiter und Kapitalisten 407 – Vom Nutzen und Nachteil des Christentums: Rousseau und Kant 410 – Bibelkritiker und Pelzmützen: Christliche Aufklärer 420 – Religionskritik und Atheismus 425 – Christentum zwischen Absolutismus und Staatsaufklärung 429</i>	
3. Die Erfindung des Romans aus dem Geist der Puritaner	435
<i>Pilgrim's Progress 436 – Robinson Crusoe 439</i>	

Zehntes Kapitel

DIE METAMORPHOSE DES CHRISTENTUMS IN DER SATTELZEIT . 445

1. Gott in Frankreich: Der große Umbruch 445
Das Christentum und die Französische Revolution 446 – Der Blitzeinschlag: Entchristianisierung 450 – Im Dienst des Staates: Napoleons Neuordnung 455
2. Säkularisation: Eine alte Welt stirbt 458
3. Das Christentum der Dichter und Denker 463
Gottes Plan begreifen: Der deutsche Idealismus 465 – «Dem Gemeinen einen hohen Sinn geben»: Romantik als geistige Tat 472 – Wiederverzauberung der Welt: Novalis 474 – Sinn und Geschmack für das Universum: Schleiermacher 476 – Religion als Kunst und Musik: Wackenroder 479
4. Romantische Transformationen 483
Mondnacht: Die poetische Verwandlung des Christentums 483 – Das Geheimnis der Welt im Bild: Caspar David Friedrich 487
5. Goethes Weltfrömmigkeit 494

Elfte Kapitel

DAS VERVIELFÄLTIGTE CHRISTENTUM IM 19. UND

20. JAHRHUNDERT 501
1. Säkularisierung als Vervielfältigung religiöser Haltungen 502
2. Konterrevolution: Erweckung, Konfessionalismus und Fundamentalismus 504
3. Katholische Abwehrkämpfe 509
Volksfrömmigkeit und Maria 511 – Kulturkämpfe: Die katholische Kirche und der Staat 516 – Unfehlbarkeit und Antimodernismus 521
4. Kulturprotestantismus 526
Religion und Wissenschaft: «Religiöses Interesse und wissenschaftlicher Geist» 527 – Gottvertrauen und Fortschritt 528
5. Bürgerliche Religion ohne Gott 530
Erlösung durch Weltverneinung: Arthur Schopenhauer 531 – Fortschritt durch Tat und Kultur: David Friedrich Strauß 534
6. Kampf gegen den Gott des Christentums 537
Atheismus und Traurigkeit: Jean Pauls «Rede des toten Christus» 537 – Religion als Projektion und Selbsttäuschung: Feuerbach und Marx 538 – Hass, Spott und Analyse: Nietzsche und Freud 542
7. Das Glück auf Erden 545
Landnahme, Imperialismus und Mission 545 – Little Lady and Big War: Die Antisklavereibewegung 549 – Soziale Fragen 554

8. Gott und die Natur	556
<i>Weltbilder ohne Gott 557 – Charles Darwins Suche nach dem Plan der Natur 559 – Die Physiker und die letzten großen Fragen 565 – Gott in der Natur begegnen 569</i>	
9. Die religiöse Verwandlung der Kultur	572
<i>Mozarts Geheimnis und die Erlösung durch Musik 572 – Vom Unendlichen zum Banalen: Kunst 579 – Stilllose Moderne? Die Schwierigkeit, Kirchen zu bauen 583 – Die Suche nach Gott in der Literatur des 19. Jahrhunderts 589</i>	
10. Die Misere des kurzen 20. Jahrhunderts	599
<i>Der gefühlte Untergang des Abendlands und die Hoffnung auf das Neue 600 – Christenverfolgung und der Pfahl im Fleische des Christentums 603 – Radikalisierung und Entkolonialisierung: Signaturen des Nachkriegschristentums 610</i>	

Ausblick

NOTHING IS EVER LOST	615
--------------------------------	-----

ANHANG

Dank	621
Anmerkungen	623
Literatur	681
Bildnachweis	725
Personenregister	727

Einleitung

Die Verzauberung der Welt

«Was wir sind und haben – im höheren Sinn –, haben wir aus der Geschichte und an der Geschichte.»¹ Mit den Worten Adolf von Harnacks, des großen deutschen Kulturprotestanten, ist ein Leitmotiv dieses Buches benannt. Die Kulturgeschichte des Christentums ist die Erzählung unserer Herkunft.

Seit Max Weber sind wir damit vertraut, die Geschichte unserer Kultur und auch unserer religiösen Herkunft als das Resultat einer voranschreitenden Rationalisierung und Abkühlung zu begreifen, als eine fortgesetzte Entzauberung, die der Welt und dem Leben alle Geheimnisse nimmt. Daran ist vieles, aber nicht alles richtig. Webers Zeitgenosse Oswald Spengler bezeichnete die Kultur als «geheime Sprache des Weltgefühls».² Kultur verarbeitet und artikuliert über ihr zivilisatorisches Fundament hinaus einen mit keiner Funktion verrechenbaren Überschuss im Welterleben, sie repräsentiert ein Weltgefühl, das mehr ist als das Sich-Einrichten in dieser Welt. Das Christentum ist die Sprache eines Weltgefühls, das den Überschuss als das Aufleuchten göttlicher Gegenwart in der Welt versteht, es ist daher die Sprache einer kontinuierlichen Verzauberung der Welt. Diese Verzauberung endet in der Moderne nicht, sie nimmt andere Formen an.

Das Buch will erstens einen Beitrag dazu leisten, die Erscheinungsformen, Triebkräfte und Erfahrungen zu verstehen, die unsere Kultur geprägt haben, es hilft zu begreifen, woher wir kommen. Friedrich Nietzsche, ein anderer Großer des 19. Jahrhunderts, hat in einem seiner Erstlingswerke unüberbietbar Schönes nicht nur über die Nachteile, sondern – man vergisst das meist – auch über den

Nutzen der Historie für das Leben gesagt. Wer dahin blickt, «woher er kommt, worin er geworden ist [...], trägt [...] gleichsam den Dank für sein Dasein ab».³ Die Dankbarkeit gegenüber unserer Herkunft ist nicht gleichzusetzen mit einer Apologie der Christentumsgeschichte. Es gibt Erscheinungsformen des Christentums, die aus heutiger Sicht nur schwer zu begreifen sind. Beim Blick auf Kreuzzüge, Inquisition, Hexenverfolgung und viele andere Gewaltexzesse zeigt sich das Düstere und Irrationale, das zu jeder Religion und daher auch zum Christentum bis in unsere Tage hinein gehört. Das Finstere kann jedoch nur vertrieben werden, wenn eine Religion das Licht der Aufklärung auf ihre eigene Geschichte wirft.

Eine Kulturgeschichte des Christentums ist zweitens der Versuch, seine kulturelle Erscheinungsvielfalt besser zu verstehen. Die christliche Religion setzt sich aus einer Vielfalt von Motiven, Themen und kulturellen Erscheinungsformen zusammen, deren Sinn es zu verstehen gilt. Daher ist die kulturgeschichtliche Perspektive auch kein theologisches Sakrileg, sondern ein Gewinn. Den Anhängern des Christentums kann sie nützlich sein, den Grund ihrer eigenen Welt- und Lebensorientierung besser einzusehen. Den Gegnern des Christentums könnte sie helfen, mit größerer Klarheit zu wissen, was sie kritisieren.

Das dritte und wichtigste Ziel dieser Kulturgeschichte ist es, das Verständnis des Christentums auf eine kontinuierliche Geschichte der Verzauberung der Welt hin zu erweitern. Von Anbeginn nahm das Christentum Kulturformen aus seiner Umwelt auf und prägte sie in seinem Interesse. Dazu gehören die Bibel als heiliges Buch, die gottesdienstliche Feier, die institutionelle Gestalt einer Kirche, feste Lehren als Dogmen und die praktizierte Nächstenliebe gegenüber Armen, Kranken und Ausgegrenzten. Das alles diente dem Aufbau einer Religionskultur, die wir heute für genuin christlich halten. Aber die Tiefe seiner Überzeugung und die Größe seiner Botschaft trieb das Christentum stets zur Weiterentwicklung der vorhandenen Formen. Als gelebte Religion reicht das Christentum weiter, es ragt hinein in die Kultur und drückt sich in Werken der Kunst, der Architektur und der Musik aus, in der Literatur, in inneren Haltungen von Menschen, ihren Gestimmtheiten, ihrem Umgang mit der Natur und ihrem Verhalten gegenüber anderen Menschen, schließlich in ihren Plänen und Hoffnungen. Es ist eine allzu schlichte Vereinfachung, das Christentum auf die traditionellen Kulturformen seiner ersten Jahrhunderte zu reduzieren und allein an diesen zu messen, was als christlich zu gelten hat. Schon im Bau einer Kathedrale und in dem Bild eines Renaissancekünstlers bricht etwas von dem christlichen Welterleben durch, das die traditionellen Formen übersteigt. Seit der Neuzeit erprobt das Christentum viele Kulturformen, um seine Botschaft zu vermitteln. Romane, Bilder, Musik, der politische Kampf für die Freiheit und

der Gang in die Natur, das alles sind Ausdrucksformen, und in manchen dieser Erscheinungsformen erfährt man besser und tiefer als in den traditionellen Gestalten des Christentums, was die Menschen im Innersten bewegte. Das Christentum ist der Ozean einer Religion, und die Kulturgeschichte der Versuch, ihn in seiner Weite zu bereisen.

Es gibt in der protestantischen Theologie eine bedeutende Traditionslinie, die dem inneren Zusammenhang von Religion und Kultur nachgegangen ist. Sie reicht von Friedrich Schleiermacher über Ernst Troeltsch bis zu Paul Tillich. Ihrem Grundanliegen weiß sich eine Kulturgeschichte des Christentums dankbar verpflichtet, wenn sie seine Kulturformen auf ihre religiöse Bedeutung hin zu lesen versucht. In dieser Tradition ist das vorliegende Programm einer Kulturgeschichte der Versuch einer Sinngeschichte des Christentums.

Die Hoffnung, durch die Suche nach Sinn und Bedeutung zu einem umfassenderen Verständnis kultureller Phänomene zu gelangen, hat eine lange Vorgeschichte. Von dem Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel stammt der berühmte Satz, die Philosophie sei «ihre Zeit in Gedanken gefaßt».⁴ Aus dem philosophischen Denken einer Zeit heraus erschließen sich die Fragen, die die Menschen jener Epoche umtreiben. Damit lieferte Hegel einen wichtigen Impuls für die große Zeit der Kulturgeschichtsschreibung. Deren Protagonisten sind von ihrer philosophischen Berufung her kaum als Hegelianer zu bezeichnen, jedenfalls teilen sie nicht Hegels Geschichtsbild, nach dem die Weltgeschichte allen Wirren zum Trotz letztlich einer planvollen Entwicklung des Weltgeistes folgt. Dennoch ist Hegels Philosophie der Geschichte ein wichtiges Gründungsdokument, da sie universalgeschichtlich den Geist einer Zeit aus ihren kulturellen Phänomenen herauszulesen beabsichtigt.

Das goldene Zeitalter der Kulturgeschichtsschreibung beginnt um die Mitte des 19. Jahrhunderts mit Jacob Burckhardts Meisterwerk über die Kultur der Renaissance.⁵ Burckhardt will Kulturphänomene auf ihre Bedeutung und auf ihren Sinn hin lesen, um so ein Zeitalter besser verstehen zu können. Seine Idee, den Geist einer Zeit aus der Bedeutungsanalyse ihrer kulturellen Erscheinungsformen herauszuarbeiten, erweist ihn als Erben Hegels. Denn was er darin unternimmt, ist die kulturgeschichtliche Ausweitung von Hegels Motto, die Philosophie sei «ihre Zeit in Gedanken gefaßt». Burckhardt geht über Hegel hinaus – nicht allein die Analyse der Philosophie, sondern die Gesamtschau der kulturellen Phänomene ist nötig, um den Geist einer Zeit zu erheben und ihr Porträt malen zu können. «Besser zu verstehen»⁶ ist auch das ausdrückliche Motto, das Johan Huizinga, ein anderer Großer der klassischen Kulturgeschichtsschreibung, seinem Buch *Herbst des Mittelalters* voranstellt. Für ihn zielt die Kulturgeschichte auf das Lebensgefühl einer Epoche.⁷

Ihren Ausklang findet diese glanzvolle Tradition in den populären Werken von Egon Friedell und Oswald Spengler. Von Seiten der historischen Wissenschaften begegnet man Friedell im günstigsten Falle mit höflichem Schweigen, Spengler üblicherweise mit vernichtender Kritik. Das Lesepublikum hat hingegen Spenglers *Untergang des Abendlandes* und Friedells *Kulturgeschichte der Neuzeit* begeistert aufgenommen. In den beiden erfolgreichen kulturgeschichtlichen Büchern des 20. Jahrhunderts treten Größe und Grenze der Kulturgeschichtsschreibung alter Schule deutlich zu Tage. Die Kulturgeschichtsschreiber des goldenen Zeitalters ihrer Zunft sind glänzende Erzähler, die das Leben vergangener Epochen in seiner ganzen Fülle und Vielfalt nahe an die Leserinnen und Leser heranrücken, den tieferen Sinn aufspüren und große Linien ziehen können. Im Bann der imposanten Deutungsleistung gerät jedoch die Frage ins Hintertreffen, wie die Urteile zustande kommen. Das Methodenproblem aller hermeneutischen Versuche, vergangene Lebensäußerungen auf ihren Sinn hin zu lesen, wird hier virulent.

Bücher sind Kinder ihrer Zeit, und so verdankt sich die Idee zu einer Kulturgeschichte des Christentums heute dem, was der Wissenschaftsbetrieb *cultural turn* nennt. Damit wird ein Phänomen bezeichnet, das in den letzten beiden Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts einsetzte und eine beträchtliche Erweiterung der Perspektiven im Umgang mit der Vergangenheit einfordert. Eine Grundintention ist trotz verschiedener Zugangsweisen klar zu erkennen. Die neue Wende zur Kulturgeschichte ist von dem Interesse geleitet, herauszufinden, wie sich Menschen durch Kultur in der Welt orientieren und einrichten. Der kulturgeschichtliche Ansatz «befragt vergangene Zeiten daraufhin, wie sich Menschen in ihnen wahrgenommen und gedeutet haben, welche materiellen, mentalen und sozialen Hintergründe jeweils auf ihre Wahrnehmungs- und Sinnstiftungsweisen einwirkten und welche Wirkungen von diesen ausgingen».⁸ Über die Kulturgeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts geht der heutige Ansatz mit einer größeren Vielfalt der Perspektiven hinaus. Der hier eingeschlagene Weg der Kulturgeschichte teilt das Grundanliegen, die Orientierungskraft geschichtlicher Kulturformen über eine Vielzahl von Perspektiven zu erschließen. Es gilt, die Einsichten der Ereignis-, Sozial-, Ideen-, Geistes- und Mentalitätsgeschichte nicht gegeneinander zu stellen, sondern zu einem umfassenden Bild zusammenzuführen. Man muss darum jedoch nicht alle Brücken zur Tradition der Kulturgeschichtsschreibung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts einreißen. Vielmehr lässt sich auf diesem Wege das Grundanliegen, Kulturgeschichte hermeneutisch als Sinngeschichte zu fassen, auf ein methodisch verlässlicheres Fundament stellen.

16 Die aktuellen Debatten zum Verstehen von Kultur und Geschichte haben

hinreichend gelehrt, dass es den vermeintlich objektiven «Blick von nirgendwo» nicht gibt. Es ist ein Gebot der Redlichkeit, die Koordinaten des eigenen Standpunkts anzugeben. Dieses Buch will die Kulturgeschichte des Christentums als die Geschichte unserer Herkunft und als Sinngeschichte erzählen. Der Verfasser rechnet also prinzipiell damit, dass uns die kulturellen Erscheinungsformen des Christentums etwas zu sagen haben. Daraus erklärt sich die exemplarische Auswahl der Kulturformen. Ein italienischer Katholik, eine chinesische Presbyterianerin, ein russischer Orthodoxer und eine südafrikanische Anglikanerin würden eine Kulturgeschichte ihrer Herkunft in manchem anders erzählen als ein deutscher Protestant. Den Anspruch, all diese Geschichten auf einmal zu erzählen, kann und will niemand einlösen. Es wäre schon viel gewonnen, wenn wir anfangen würden zu ahnen, wie die Geschichte der anderen aussehen könnte. Hier gibt es auf dem Feld einer Kulturgeschichte des Christentums noch sehr viel zu tun.

Die Standortgebundenheit bringt auch methodische Herausforderungen mit sich. Für jedes Thema des folgenden Buches gibt es weltweit Heerscharen von Experten. Die Forschung schon zu einem Gegenstand zu überblicken, ist schwierig, für das Gesamte vollkommen unmöglich. In Anbetracht der Stofffülle sind Auswahl und Darstellung immer nur in exemplarischer Weise möglich. Es ist das Anliegen des Buches, in der Vielfalt der Entwicklungen eine rote Linie auszumachen und zu einem Ganzen zusammenzufügen. Diese Herausforderungen und die Einsicht in die eigenen Grenzen halten für das Vorhaben am Ende immerhin einen guten Trost bereit: Es ist ehrenvoller, an etwas Großem zu scheitern als etwas Kleines zu meistern.

Erstes Kapitel

Das Geheimnis des Anfangs

1

Das Rätsel der Person Jesu

Das Christentum nimmt seinen Anfang in einer überragenden Persönlichkeit. Das tun andere Religionen auch: Das Judentum verehrt Mose als maßgeblichen Gesetzgeber, der Islam Mohammed als letzten und größten Propheten, der Buddhismus Buddha als einen Weisheitslehrer, der die Welt überwindet. Mose und Mohammed empfangen ihre Autorität unmittelbar von Gott, Buddha wurde erleuchtet. Daher gelten Mose, Mohammed und Buddha mit gutem Recht als Religionsstifter. Sie mussten dazu nicht notwendigerweise eine Religion absichtlich begründen; entscheidend ist, dass eine Religion auf ihr Wirken zurückgeht. Sie befanden sich in einer besonderen Nähe zum Heiligen und ragten darin über die Menschen hinaus, die sie umgaben. Das verlieh ihnen die Autorität, Lehren und Anweisungen auszusprechen, die in heiligen Schriften aufgezeichnet wurden. Sie stifteten Religionen und blieben doch Menschen, sie wiesen den Weg zu Gott und zum Heiligen, aber sie waren nicht das Heilige selbst.

In der Reihe der Religionsstifter steht auch Jesus Christus. Er ist die Persönlichkeit, in der das Christentum historisch seinen Anfang hat, er verkündigte ein neues Ethos, er war ein Prophet und Weisheitslehrer. Und doch hebt sich Jesus von den anderen Religionsstiftern markant ab, denn das Christentum verehrt Jesus Christus selbst als die höchste Erscheinungsform des Heiligen in der Welt.

In Jesus erschien Gott selbst. Das Christentum betet daher seinen Stifter als menschengewordenen Sohn Gottes an. Sein Name ist die Kurzfassung eines religiösen Bekenntnisses: Jesus ist der Christus, der Messias. Gegner und Kritiker sahen in der Vergöttlichung und Anbetung des Religionsbegründers von Anfang an eine religiöse und auch intellektuelle Zumutung. Wegen der einzigartigen Verehrung Jesu als Messias haben sich die Christen von den Juden der Antike getrennt. Philosophen des Römischen Reiches wandten sich gegen diesen ihrer Auffassung nach primitiven Rückfall in eine mythische Religiosität. Der Koran schließlich ehrt Jesus als Propheten, verurteilt aber seine Anbetung als häretischen Polytheismus. Nicht Jesus selbst, sondern die religiöse Stellung, die er als Christus im Christentum einnimmt, zieht die Kritik auf sich.

So skeptisch man jedoch außerhalb des Christentums die Anbetung der Person Jesu betrachtet, so fraglos gilt sie innerhalb des Christentums als Wesenskern. Im Grunde kann man die ganze Kulturgeschichte des Christentums als die Summe der Versuche einer jeden Zeit und einer jeden Epoche lesen, mit den jeweils zur Verfügung stehenden kulturellen Ausdrucksmitteln den persönlichen Umgang mit Christus im Bewusstsein lebendig, frisch und wirkkräftig zu halten.

Das Christentum stand von Anfang an vor der Aufgabe, den ungeheuren Anspruch seines Stifters nicht einfach nur zu behaupten, sondern auch zu begründen. Das wirft die Frage nach der Person Jesu auf. In den Evangelien spricht sie Jesus selbst aus: «Wer sagen die Leute, dass ich sei?» (Mk 8,27) Bezeichnend ist die Reaktion seiner Jünger: «Einige sagen, du seist Johannes der Täufer; einige sagen, du seist Elia; andere, du seist einer der Propheten. Und er fragte sie: Ihr aber, wer sagt ihr, dass ich sei? Da antwortete Petrus und sprach zu ihm: Du bist der Christus!» (Mk 8,28–29) Die Stelle, die sich in abgewandelter Form in allen vier Evangelien findet, spiegelt die Vieldeutbarkeit der Person Jesu eindrucksvoll wider. Seine Anhänger hoben sich dadurch ab, dass sie Jesus nicht nur in Analogie zu anderen historischen Gestalten sahen, sondern ihn als Christus erfuhren und verehrten. Die Jünger, so lassen uns die Evangelien wissen, haben aus der Begegnung mit Jesus, aus seinen Worten und Taten erkannt, dass er Gottes Sohn ist. Von nichts anderem berichten die Evangelien, wenn sie erzählen, wie Jesus auf übernatürliche Weise von der Jungfrau Maria geboren wurde, den Anbruch des Gottesreiches verkündigte, Wunder tat und Sünden vergab, von seinen Gegnern ans Kreuz gebracht und schließlich nach drei Tagen durch Gott von den Toten auferweckt wurde. Die Evangelien sind eine frühe Kulturform des Christentums, in der in einer ganz eigenen und neuen Literaturgattung die Göttlichkeit des Menschen Jesus vergegenwärtigt und in Erinnerung gehalten werden soll. Ihre Verfasser hatten kein Interesse an einer historischen Berichterstattung

und an der Wiedergabe von Tatsachen, denn sie sprachen aus einer religiösen Begeisterung und Gewissheit und wollten diesen Enthusiasmus weitergeben. Die Evangelien beschreiben Jesus als Gottessohn, weil sich die Verfasser ganz sicher waren, dass er der Gottessohn ist. Daher griffen sie auf Ausdrucksformen des Mythos zurück und zeichneten Jesus in leuchtenden Farben.

Allerdings wüsste man neben der Verehrung Jesu, die in den Evangelien aufleuchtet, gern mehr darüber, wie es wirklich war. Dass die Evangelien Jesus als Gottessohn verehren, steht außer Frage, aber tun sie das auch zu Recht? Das große Projekt, in dem man seit dem 19. Jahrhundert nach der historischen Person Jesus suchte, endete in einer Enttäuschung. Albert Schweitzer hat diesem ehrgeizigen Unterfangen, das so viele kluge Köpfe anzog, mit seiner *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* ein literarisches Denkmal geschaffen.¹ Das Ziel einer historisch verlässlichen Lebensbeschreibung des christlichen Religionsstifters hat die Wissenschaft nie erreichen können. Bedeutende Theologen wie der Marburger Neutestamentler Rudolf Bultmann zogen daraus die Konsequenz, die Frage nach dem historischen Jesus aufzugeben. Wesentlich ist, so lautet seine berühmte Wendung, dass allein «Jesu Gekommensein selbst das entscheidende Ereignis war».² Was die Evangelien über Jesus berichten, sei historisch nicht belangvoll, sondern allein als mythischer Ausdruck des Glaubens der Urgemeinde wichtig. Doch auch dieser Lösungsweg endete in einem Zwist, denn Bultmanns Schüler wandten sich in diesem Punkt von ihrem Meister ab und stellten erneut die Frage nach dem historischen Jesus.³ Auch wenn man erkennen muss, dass man nie definitiv wird wissen können, wie es wirklich war, bleibt das Bemühen um historische Vergewisserung ein Grundbedürfnis der Wahrheitssuche seit der Aufklärung. Die wissenschaftliche und historische Erforschung der Bibel ist eine spezifisch abendländische Umgangsform mit dem eigenen Religionsstifter. Viele der gewonnenen Einsichten verdanken sich wissenschaftlichen Meisterleistungen.

2

*Der Jesus der Evangelien*⁴

Im Schatten der Weltgeschichte

Das Christentum begann an einem Ort «im Schatten der Weltgeschichte».⁵ In der Perspektive des Römischen Reiches lag Galiläa in einem entlegenen Winkel. Weniger ruhig stellte sich die Lage allerdings in Galiläa und im angrenzenden

Judäa aus Sicht der Bewohner dar. Nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil hatten die Juden keine Möglichkeit mehr zur politischen Gestaltung des eigenen Landes. Von einer kurzen Phase abgesehen, war das Territorium ein Spielball wechselnder Herrscher und Mächte. Nach Alexander dem Großen hinterließ vor allem die hellenistische Kultur nachhaltige Spuren. Der Hellenismus war der Kulturriese der europäischen Antike, eine Mischgestalt aus griechischen und orientalischen Kulturformen. Einerseits pflegte er das Erbe der griechischen Klassik, in dem philosophischer Rationalismus und die Frage nach der richtigen Lebensführung des Einzelnen miteinander in Einklang zu bringen waren. Andererseits flossen in die Religionspraxis üppige orientalische Kultformen ein und Erlösungsvorstellungen bildeten sich aus, die auf eine Überwindung der Welt zielten. Die Grenzen zum Übernatürlichen wurden fließend. Es konnte sich in einzelnen Menschen zeigen, in einem «göttlichen Menschen», dem die Kraft zu wundersamen Handlungen zugetraut wurde. Rationale Wissensformen stießen im Hellenismus auf sehr durchlässige Grenzen zum Natürlichen und Übernatürlichen.

Zur Zeit Jesu stand Palästina unter römischer Herrschaft, zuweilen direkt, zuweilen unter romtreuen oder von Rom eingesetzten Machthabern. Die politische Bedeutungslosigkeit sowie die massiven kulturellen und religiösen Einflüsse der herrschenden Mächte kollidierten empfindlich mit den Verheißungen an das Volk Israel, die für die antiken Juden so große Zukunftshoffnungen begründeten. Das Judentum verarbeitete diese Herausforderung in unterschiedlicher Weise. In der Folge von Religionskriegen und innenpolitischen Auseinandersetzungen bildeten sich verschiedene religiöse Gruppierungen heraus. Am bekanntesten sind aus der biblischen Tradition die Pharisäer. Das von ihnen gezeichnete Bild der bornierten Schriftgelehrten hat wenig mit ihrer tatsächlichen Funktion zu tun. Die Pharisäer arbeiteten für eine Erneuerung des Judentums durch die Pflege und Fortführung der eigenen Traditionen. Die Sadduzäer hingegen, gesellschaftlich meist in der Nähe der Tempelaristokratie angesiedelt, richteten ihre Energien auf wortgetreue Toraauslegung und den Tempelkult. Die Gruppe der Essener, die erst im 20. Jahrhundert durch die Funde der Schriftrollen in Qumran fassbar wurde, war eine zurückgezogene Gemeinde, die sich in der Abgeschlossenheit der Wüste durch eine strenge religiöse Lebensführung auf die erwartete Endzeit vorbereitete. Die Zeloten hingegen strebten die Durchsetzung der Verheißungen an Israel mit politischen und militärischen Mitteln an. Hinzu kamen in der Zeit der Römerherrschaft messianische Bewegungen, in denen sich politische Ziele und religiöse Motive auf einzelne Rettergestalten fokussierten, die als Könige gerechte politische Herrschaft und zugleich religiöse Erlösung stiften sollten.

Wenn man von römischen Schriftstellern erfährt, dass Palästina zur Zeit Jesu ruhig gewesen sei, dann galt das nur aus der Perspektive des fernen Rom. Unter der Decke vermeintlichen politischen und militärischen Friedens brodelten jüdische Erneuerungsversuche, Messias Hoffnungen und hellenistisch gefärbte Erlösungsvorstellungen. Dem auf Sicherheit und Vergewisserung bedachten Festhalten an den Traditionen stand eine unruhige Erwartungshaltung und eine erregte Erneuerungshoffnung gegenüber.

In diese angespannte mentale, religiöse und politische Gemengelage hinein wurde Jesus geboren. Die Chronologie und die gesicherten Daten seines Lebens sind karg und darum rasch wiedergegeben.⁶ Jesus wurde zwischen den Jahren 6 und 4 vor unserer Zeitrechnung sehr wahrscheinlich in Nazareth geboren, der Geburtsort Bethlehem ist wahrscheinlich eine spätere Konstruktion. Da das Alte Testament die Geburt des Messias in Bethlehem vorhersagt, verlegte schon die frühe christliche Überlieferung die Geburt Jesu dorthin. Seine Familie entstammte dem Handwerkermilieu, möglicherweise hatte er selbst einen Handwerksberuf erlernt und ausgeübt. Jesus hatte mehrere Geschwister, sein Bruder Jakobus, der «Herrenbruder», leitete nach dem Apostel Petrus in den Vierzigerjahren die Jerusalemer Gemeinde (Apg 12,17); auch deren Mutter Maria gehörte ihr an (Apg 1,14). In der Anfangszeit der Regierung des Pontius Pilatus als Statthalter in Palästina begann Jesus öffentlich aufzutreten. Zuvor war er wahrscheinlich Johannes dem Täufer gefolgt, einem weltabgewandten Prediger in der Wüste, der sich der Legende nach mit Kamelhaar kleidete und von Heuschrecken ernährte (Mk 1,6). Der Täufer predigte in der Tradition der alttestamentlichen Propheten mit energischer Entschlossenheit Buße und Umkehr, denn der Zeitpunkt von Gottes Gericht sei nahe. In Anbetracht des Weltendes rief er zur Askese auf. Johannes war Jesu Lehrer. Jesus ließ sich von ihm taufen (Mk 1,9), folgte seinem Lehrer aber nicht in allem. In der Frage der Askese ging er entschieden andere Wege. Was beide aber verband, war die Erwartung, dass das Reich Gottes nahe bevorstehe. Diese Naherwartung, die Jesus von seinem Lehrer Johannes dem Täufer aufnahm, wurde zum Herzstück seiner Verkündigung.

Jesus wirkte in Obergaliläa im Umfeld der Stadt Kapernaum in ländlichen Regionen, die größeren Städte mied er. Er zog umher, predigte den Anbruch des Reiches Gottes und wirkte Wunder. Wegen seiner außergewöhnlichen Ausstrahlung und seines Umherwanderns wird Jesus heute als «Wandercharismatiker»⁷ bezeichnet, der Menschen um sich scharte, die aus ihren Alltagszusammenhängen ausstiegen und ihm nachfolgten. Die Dauer von Jesu Wirksamkeit ist schwer zu bemessen, es kann sich im Höchstfall nur um wenige Jahre gehandelt haben. Schließlich zog Jesus nach Jerusalem und fand dort sein Ende. Die

jüdischen und die römischen Autoritäten empfanden sein Auftreten als Provokation, so dass ihn der Statthalter Pontius Pilatus nach kurzem Prozess zum Tode verurteilte. Das Leben Jesu endete am Kreuz, und es gibt wahrscheinliche, aber keine unanfechtbaren Gründe, dafür den 14. Nissan des Jahres 30 anzunehmen. Jesus war etwa Mitte 30, als er starb.

Der nahe Gott

Im Zentrum des Wirkens Jesu stand in der Darstellung der Evangelien die Einzigartigkeit seiner Gotteserfahrung.⁸ Er war durchdrungen von der unbedingten Nähe Gottes. Gott war für ihn kein metaphysisches Prinzip des Denkens, auch nicht der Adressat kultischer Verehrung, dessen gütige Zuwendung man durch die Verrichtung ritueller Praktiken erwirken konnte. Jesus war weder Denker noch Priester. Gott zeigte sich für ihn in unmittelbarer Gegenwart, und diese göttliche Präsenz leuchtete durch seine Persönlichkeit hindurch.

Jesus sprach Gott als seinen Vater an. Das taten auch andere, selbst hellenistische Popularphilosophen wie Plutarch nannten Gott einen Vater. Sie meinten damit einen fürsorglichen und sanftmütigen Weltenlenker.⁹ Bei Jesus lagen die Dinge anders, ihm ging es um mehr. Sprach er vom Vater, dann meinte er eine ihn wohlwollend umfangende Lebensmacht, die er als konkretes Gegenüber erlebte. Es ist bis heute ein Rätsel, was es damit auf sich haben könnte, Gott als Person zu bezeichnen. Aus christlicher Perspektive lässt sich immerhin soviel sagen: Die Rede von Gott als Person nahm in Jesu besonderer Gotteserfahrung ihren Anfang. Es war die Erfahrung göttlicher Gegenwart als eines Gegenübers mit einem erfassbaren Willen, die seine gesamte Perspektive auf die Welt prägte.

Im Vordergrund stand Jesu Predigt über das anbrechende Reich Gottes.¹⁰ Sie bereitet modernen Auslegern traditionell große Nöte, weil man sich fragt, was das Reich Gottes sein soll. Dem antiken Judentum hingegen war es eine vertraute Größe. Es verstand Jahwe als König der Welt, der notwendigerweise sein Reich auf Erden durchsetzen und die unvollkommenen, falschen irdischen Herrscher ablösen würde. Dahinter stand die Überzeugung, dass Gott nicht einfach nur ein Prinzip oder Grund der Wirklichkeit sei, sondern in der Welt handle und in ihren Lauf eingreife. Die Vorstellung vom Reich Gottes liegt in der Logik dieses Gottesverständnisses. Gott als König der Welt muss all das überwinden, was seinem Wesen widerspricht. Das Reich Gottes löst die Welt nicht auf, sondern vollendet sie, im Reich Gottes gelangt sie endlich zu der Fülle, zu der sie als Schöpfung eines guten Gottes bestimmt ist. Alle großen Utopien der westlichen

Kulturgeschichte beerben die Vorstellung vom Reich Gottes als Traum von einer besseren Welt.

Jesus hat das Reich Gottes allerdings nicht als einen Traum gepredigt, sondern er hat aus der Gewissheit seiner Gegenwart heraus gelebt. Der Glaube, dass das Reich Gottes bald kommen werde, war innerhalb des Judentums zur Zeit Jesu keine Seltenheit. Jesus aber lebte die Nähe des Gottesreiches in einer Weise, die nicht einfach die Wünsche und Sehnsüchte seiner Zeit nach einem besseren Leben erfüllte und die auch nicht nach der jüdischen Vorstellung Gott als königlichen Herrscher über die Welt erhoffte.

Jesus proklamierte das Reich Gottes mit Worten, bevorzugt mit Gleichnissen.¹¹ Er setzte dabei Bilder aus der ländlichen und bäuerlichen Kultur Galiläas ein; die Gleichnisse vom Sämann und vom Senfkorn sind zwei berühmte Beispiele. Der Gebrauch der Gleichnisse hatte eine besondere didaktische Note, die seiner Rede einen Hauch Poesie verlieh. Die kräftigen Bilder brannten sich tief in das Erbe christlicher Kultur ein. Gleichnisse sind ein angemessenes Mittel, um das Verstehen zu erleichtern, und Jesus predigte das Reich Gottes allen, nicht nur den Klugen, Gelehrten und Verständigen. Jede Pointe seiner Gleichnisreden provoziert eine schlagartige Einsicht, und es erschließt sich über das Reich Gottes eine neue, verwandelte Sicht auf die Welt.

Angesichts der Naherwartung lag die Frage nach dem Zeitpunkt in der Luft. Wann kommt das Reich Gottes? Ist es schon da, kommt es bald oder in einer fernen Zukunft? In der gelehrten Welt gibt es lange Debatten darüber, wie Jesus diese Frage beantwortet hat. Die Besonderheit seiner Predigt lag in dem Spannungsbogen zwischen beiden Antworten: Das Reich Gottes ist schon da, es hat schon angefangen, und ist doch auch noch nicht da, denn seine ganze Vollen- dung steht erst noch bevor, und zwar unmittelbar, in naher Zukunft.¹² «Siehe, das Reich Gottes ist mitten unter euch» (Lk 17,21) lautet der berühmteste Satz der präsentischen Eschatologie Jesu. Luther hatte «mitten unter euch» mit «inwendig» übersetzt und damit eine lange und folgenreiche Kette von Fehl- interpretationen eröffnet, die das Reich Gottes ganz in eine friedvolle Innerlich- keit der Glaubenden verlegen. Der springende Punkt des Wortes ist jedoch nicht die Kraft des Reiches Gottes in den Herzen, sondern seine Anwesenheit in der Welt. Das schon angebrochene Reich Gottes ist eine Überwindung der Weltübel. Daher wird in ihm dem, was nach den Maßstäben dieser Welt verloren ist, ein Platz eingeräumt, der die Verlorenheit aufhebt. Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32) ist wirkmächtigster und vielleicht auch schönster Ausdruck dafür, wie das andere Leben im Reich Gottes aussehen könnte und wie dort die üblichen Werthierarchien ausgehebelt werden könnten. Das Reich Gottes be- deutet eine «Umwertung der Werte».¹³ Aus der Sicht der Evangelien hat Jesus

die Zuwendung zu denen, die verloren scheinen, nicht nur verkündigt, sondern auch gelebt.

Diese scheinbar grenzenlos gütigen Züge in Jesu Predigt vom Reich Gottes haben das Bild eines «lieben» Jesus hervorgebracht. Das ist jedoch nur die halbe Wahrheit. Der Anbruch des Gottesreiches ist ein gewaltiger Akt in kosmischen Ausmaßen, der den Menschen alles abverlangt. Jesus ist ohne Zweifel ein Gerichtsprediger gewesen, auch hier schlägt sich das Erbe des Johannes und der jüdischen Apokalyptik nieder. Der Evangelist Matthäus überliefert die berühmte Rede vom Weltgericht. «Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan» (Mt 25,40). Das wird der Maßstab sein, nach dem im Gericht geurteilt werden wird, und zwar mit ganz eindeutigem Ausgang: «Und sie werden hingehen: diese zur ewigen Strafe, aber die Gerechten in das ewige Leben» (Mt 25,46). Der «liebe» Jesus predigte auch Feuer, Finsternis, Heulen und Zähneklappern. Jesu drastische Gerichtsverkündigung ist ein kulturgeschichtlich besonders interessantes Phänomen. Der darstellenden Kunst war es über ein Jahrtausend ein Lieblingsmotiv, modernen Bibelauslegern bereitet es Probleme. Mit Mühe hat man versucht, es als eine Erfindung der Evangelisten abzutun oder als pädagogisches Mittel zu entschärfen – Jesus habe so deutliche Worte gewählt, um die Ernsthaftigkeit des Lebens zu betonen. Entgegen solcher moderner Bereinigungsversuche liegt die Erklärung religionsgeschichtlich doch unabweisbar auf der Hand: Jesus verband das nahe Weltende mit einem großen Gericht, bei dem nicht alles «irgendwie gut wird».¹⁴ Man kann definitiv in diesem Leben auf der falschen Seite stehen und dementsprechend im Gericht auf der falschen Seite seinen Ausgang finden.

Jesu Gerichtspredigt stand in einer eigentümlichen Spannung zu der Art, wie das Reich Gottes eintreten solle. Das Gericht verlangt dem Menschen alle Entschiedenheit ab, und doch ist das Reich Gottes nicht das Resultat menschlicher Anstrengungen. Im Unterschied zur Vorstellung der großen politischen Utopien kann der Mensch mit seinem Tun die Welt nicht besser machen. So häufig man ihm auch diese Rolle zugeschrieben hat, Jesus war kein Weltverbesserer. Das Reich Gottes ist mehr als eine Welt voller guter Menschen, es ist im Lichte der Gotteserfahrung Jesu eine andere, neue Welt, in der die Anwesenheit Gottes unverstellt zu erfahren ist. Im Gleichnis von der selbst wachsenden Saat (Mk 4,26–29) hat Jesus ausdrücklich herausgestellt, dass das Reich Gottes wie bei aufgehendem Samen ohne Zutun des Menschen ganz «von selbst» hervorbreche. Besser wird die Welt allein dadurch, dass Gott «von selbst» in ihr gegenwärtig wird. Dass diese Gegenwart Gottes in der Welt sich schon jetzt ereignet, war das Herzstück der Gotteserfahrung Jesu, und darum war die Predigt vom Reich Gottes das Zentrum seiner Verkündigung.

Der Wundertäter

Jesus hat das Reich Gottes nicht nur gepredigt, er hat es selbst gelebt und dazu aufgefordert, im Angesicht des Reiches Gottes zu leben – daher führte er dieses Leben in ruheloser Wanderschaft und höchster Intensität. Wenn das Reich Gottes schon angefangen hat, bleibt keine Zeit mehr, sich behaglich einzurichten in dieser Welt. Deshalb wandte sich Jesus in besonderer Weise denen zu, die aus der Welt herausgefallen waren oder am Rande standen. Er umgab sich mit Sündern, Dirnen, Zöllnern, Armen und Samaritanern. Darum schlugen schon immer die Herzen aller Sozialrevolutionäre für Jesus.

Er predigte die Sündenvergebung, er vergab selbst Schuld und er wirkte eine Fülle von Wundern. Naturgemäß ziehen die Wunder seit jeher die größte Aufmerksamkeit auf sich.¹⁵ Die Menschen waren zwar zur Zeit Jesu sowohl innerhalb als auch außerhalb des Judentums durchaus gewillt, zwischen der Welt des Natürlichen und der des Übernatürlichen durchlässigere Übergänge anzunehmen. Aber es ist ein Trugschluss modernen Denkens, der Antike zu unterstellen, sie habe naiv sämtliche Wunder für wahr gehalten. Dass ein Mensch Wasser in Wein verwandelt, Brot und Fische ins Unermessliche vermehrt, über das Wasser läuft, Tote auferweckt und am Ende gar selbst von den Toten aufersteht, das schien auch den Menschen damals als höchst sonderbar. Lange Zeit galten daher die Wunder schlicht als Beweis für Jesu Göttlichkeit.

Was erleben und fühlen Menschen, dass sie von Jesus solche Wunder überliefen? Diese Frage führt auf den historischen Kern eines besonderen Charismas Jesu zurück.¹⁶ Offensichtlich hat Jesus als Heiler gewirkt und dabei Menschen Vertrauen in die eigene Kraft zurückgegeben. Er selbst war sich dessen bewusst und verlieh seiner eigenen Wundertätigkeit eine bemerkenswerte Deutung: Jesus erblickte in seinen Wundern Zeichen für den Anbruch der Gottesherrschaft.

Eine neue Ethik

Stand sein eigenes Tun ganz im Zeichen der Gottesherrschaft, so gilt dies auch für das, was Jesus andere zu tun lehrte. Spricht man in diesem Zusammenhang von Jesu Ethik, so ist das irreführend, denn er hat kein Lehrsystem entwickelt, sondern aus der Gewissheit der Nähe Gottes heraus gepredigt. Gleichwohl ist das Bild von Jesus als Lehrer eines der wirkmächtigsten in der Geschichte des Christentums geworden. Offensichtlich erlaubt dieses Bild, das Übernatürliche und Fremde seiner Erscheinung abzumildern und seine Person gemäßigeren