

KULTURANTHROPOLOGISCHE JESUSFORSCHUNG

Christian Strecker

Die Brennpunkte der geisteswissenschaftlichen Forschung haben sich in den letzten drei Jahrzehnten merklich verschoben. Führt die sog. »empirisch-sozialwissenschaftliche Wende« in den 1960er und 1970er Jahren zu einer manifesten Ausrichtung der Forschung auf die Dimension des »Gesellschaftlichen«, so ist heute ein verstärktes Interesse an allem, was mit »Kultur« zu tun hat, unübersehbar. Vor diesem Hintergrund ist im akademischen Raum seit geraumer Zeit von einem *cultural turn* die Rede.¹ Ihren augenfälligsten Niederschlag findet diese Wende in der Errichtung neuer, explizit kulturwissenschaftlicher Studiengänge an den Universitäten. Maßgeblich vorangetrieben wurde dieser Aufschwung hierzulande durch die von W. Frühwald, H. R. Jauß, R. Koselleck, J. Mittelstraß und B. Steinwachs verfasste Denkschrift »Geisteswissenschaften heute«. Die 1991 in erster und 1996 in zweiter Auflage erschienene Studie plädierte für eine grundlegende »Neubestimmung der Geisteswissenschaften als Kulturwissenschaften«, und zwar mit dem Ziel, die etablierte deutsche geisteswissenschaftliche Forschung zu modernisieren und zu internationalisieren. Erreicht werden sollte dies u. a. durch eine »Anthropologisierung des Wissens«². Das Stichwort der »Anthropologisierung« spielt in diesem Zusammenhang auf die in Amerika und England etablierte Forschung der *cultural* und *social anthropology* an. Diese nimmt dort im Bereich der Humanwissenschaften die Position einer Leitdisziplin ein. Als inhaltliches Pendant entsprechen ihr im deutschen Wissenschaftsbereich in etwa die Volkskunde bzw. die Ethnologie, wenngleich Unterschiede nicht zu übersehen sind.

¹ Vgl. L. Musner, *Cultural Turn*; D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns*.

² Vgl. W. Frühwald, *Geisteswissenschaften heute*, 70.

Gegenstand der »sozial- bzw. kulturalanthropologischen« Forschung (im Folgenden »Kulturalanthropologie«) ist das vergleichende Studium des soziokulturellen Lebens anderer, zumal nichtwestlicher Völker unter Vermeidung ethno- bzw. eurozentrischer Vereinnahmungen. Da sich nun auch die biblische Exegese um ein angemessenes Verständnis von Vorstellungen und Texten einer fremden Kulturwelt müht, bietet sich die Kulturalanthropologie als verheißungsvoller Gesprächspartner an. Mit Hilfe der dort gewonnenen Einsichten und unter Verwendung der dort entwickelten Methoden mag es gelingen – so die Erwartung –, den biblischen Aussagen in ihrer damaligen kulturellen Einbettung näher zu kommen. Die seit längerem etablierte sozialgeschichtliche Exegese hat bereits einen wesentlichen Beitrag in dieser Hinsicht geleistet, indem sie den sozioökonomischen Kontext biblischer Schriften erhellte. Im deutschsprachigen Raum haben diesbezüglich u. a. die Arbeiten von G. Theißen, W. und E. Stegemann wichtige Beiträge geleistet.³ Wolfgang Stegemann gibt nun aber selbst zu bedenken, »daß wir mit diesen sozialgeschichtlichen Untersuchungen zwar eine Menge an Informationen über die *äußeren Bedingungen* des alltäglichen Lebens gewinnen, doch kaum etwas über die *inneren Einstellungen* und Verhaltensweisen der antiken Menschen in Erfahrung bringen«⁴. Diese Erkenntnislücke werde, so Stegemann, durch die Berücksichtigung kulturalanthropologischer Fragestellungen und Methoden gefüllt. Wie gewinnbringend es sein kann, kulturalanthropologische Erkenntnisse und Methoden gerade in der historischen Arbeit fruchtbar zu machen, belegt der innerhalb der Geschichtswissenschaft u. a. unter den Überschriften »Historische Anthropologie«, »Neue Kulturgeschichte«, »*new historicism*« geführte Dialog mit der Kulturalanthropologie.⁵

Die ersten Anfänge der ntl. kulturalanthropologischen Exegese reichen freilich weit zurück. Bereits 1973 forderte der amerikanische Religionshistoriker J. Z. Smith anlässlich der Konstitution einer der sozialwissenschaftlichen Untersuchung des Frühchristentums gewidmeten Arbeitsgruppe der »Society of Biblical Literature« die Berücksichtigung anthropologischer Studien im Bereich ntl. Forschung.⁶ Zehn Jahre später, im Jahr 1983, löste W. Meeks, einer der Leiter der besagten Gruppe, dieses Desiderat ein, und

³ Vgl. nur G. Theißen, *Soziologie des Urchristentums*; ders., *Die Jesusbewegung*; E. W. Stegemann, W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*.

⁴ W. Stegemann, *Einführung*, 10.

⁵ Näheres bei U. Daniel, *Kompendium der Kulturgeschichte*.

⁶ Vgl. J. Z. Smith, *The Social Description of Early Christianity*.

zwar in seiner Monographie »The First Urban Christians«⁷. Darin zog er u. a. die Ritual- und Gesellschaftstheorie des Kulturanthropologen Victor Turner zur Erhellung der Bedeutung der Taufe im Corpus Paulinum heran. Zwei Jahre zuvor, also 1981, erschien das Buch »The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology« des amerikanischen Exegeten B. J. Malina.⁸ Unter Rekurs auf einschlägige ethnographische Studien schälte Malina die den ntl. Aussagen unterlegten kulturellen Muster der antiken mediterranen Lebenswelt heraus, nämlich die zentrale Bedeutung der Kategorien »Ehre und Schande«, das kollektive Persönlichkeitsverständnis, die Anschauung von begrenzten Gütern u. a. m. Inzwischen liegen zahlreiche kulturanthropologisch geprägte Untersuchungen ntl. Texte vor. Die im Angesicht der gegenwärtigen Hochkonjunktur der Kulturwissenschaften naheliegende Ausweitung der »kulturanthropologischen Exegese« hin zu einer umfassenden »kulturwissenschaftlichen Exegese«, die gezielt die allgemeinen kulturwissenschaftlichen Forschungen etwa zu den Themen Macht, Körper, Geschlecht, kulturelles Gedächtnis, Medien, Gefühle etc. mit berücksichtigt, steckt jedoch noch in den Anfängen.⁹

Die kulturanthropologische Exegese begegnet zumal auch in der jüngeren Jesusforschung. Diese firmiert bekanntlich unter dem Label »*Third Quest*« (»Dritte Frage«). Im Unterschied zu den Aufbrüchen der sog. »Ersten Frage« (= die Jesusforschung von H. S. Reimarus bis A. Schweitzer) und zur stark theologisch geprägten »Zweiten Frage« (= die nach R. Bultmanns Vorbehalten durch E. Käsemann neu eröffnete historische Frage) ist die vornehmlich in Amerika vorangetriebene »Dritte Frage« nach dem historischen Jesus interdisziplinär, interkonfessionell und interreligiös geprägt und verortet Jesus konsequent in seinem zeitgeschichtlichen soziokulturellen Umfeld.¹⁰ Der kulturanthropologischen Exegese eröffnet sich hier ein weites Forschungsfeld.

Erste Sondierungen auf diesem Feld nahm der irisch-amerikanische Neutestamentler J. D. Crossan in seinem 1992 publizierten Buch »The Historical Jesus«¹¹ vor. Crossan nähert sich darin der historischen Rückfrage nach Jesus auf drei Untersuchungsebenen: der literarischen, der historischen und eben der kulturanthropologischen. Was den letztgenannten Punkt anbelangt,

⁷ Vgl. W. A. Meeks, Urchristentum und Stadtkultur.

⁸ Vgl. oben Anm. 4.

⁹ Näheres bei Ch. Strecker, »Turn, Turn, Turn«; ders., Kulturwissenschaften und NT.

¹⁰ Eine alternative kultur- und medienwissenschaftliche Systematisierung der Jesusforschung bietet Ch. Strecker, *Hic non est*.

¹¹ Vgl. J. D. Crossan, *Der historische Jesus*.

zieht er neben kulturübergreifenden Typologien eine ganze Reihe religions-, medizin- und sozialanthropologischer Einzelstudien heran, um insbesondere die Mahlgemeinschaften und die Heilungswunder Jesu neu zu verstehen. In seiner Studie »Jesus. A Revolutionary Biography«¹² fasste er die wichtigsten Ergebnisse zusammen. Die Mahlgemeinschaften Jesu erhellt Crossan darin unter Rekurs auf die kulturanthropologischen Forschungen zur soziokulturellen Bedeutung von Tischordnungen und Tischsitten (Kommensalität). Crossan beruft sich u. a. auf die Anthropologen P. Farb und G. Armelagos, die schreiben: »In allen Gesellschaften, einfachen und komplexen, ist das Essen die primäre Gelegenheit zum Anknüpfen und zur Pflege von menschlichen Beziehungen ... Wenn der Anthropologe herausfindet, wo, wann und mit wem gegessen wird, kann er daraus fast alles übrige, was die zwischen den Angehörigen der Gesellschaft bestehenden Beziehungen betrifft, schließen. ... Zu wissen, was, wo, wie, wann und mit wem die Leute essen, heißt, den Charakter ihrer Gesellschaft kennen.«¹³ Vor diesem Hintergrund versteht Crossan die in Jesu Gleichnissen angekündigten und im öffentlichen Wirken Jesu praktizierten Mahlgemeinschaften als Ausdruck einer »offenen Kommensalität«, in der die Tischordnung nun bewusst nicht mehr die Gesellschaftsordnung mit ihren vertikalen Diskriminierungen und lateralen Trennungen widerspiegeln. In Jesu Mahlgemeinschaften werde vielmehr das Reich Gottes als ein Gegenentwurf zur antiken mediterranen Gesellschaft mit ihren klassischen Zuweisungen von Ehre und Status greifbar. In seiner Besprechung der Heilungen Jesu rekurriert Crossan auf die Thesen der Sozialanthropologin M. Douglas, wonach sich im restriktiven oder offenen Umgang mit den Grenzen des physischen Körpers (Haut, Körperöffnungen, Körperausscheidungen) der generell hohe oder niedrige Grad der sozialen Grenzziehung in einer Gesellschaft abbilde. Darüber hinaus differenziert Crossan unter Verweis auf einschlägige Theorien der Medizinanthropologie zwischen »disease«, den biologischen Fehlfunktionen des Körpers eines Individuums, und »illness«, den sozialen und kulturellen Implikationen des Krankseins, sowie analog dazu zwischen »curing«, der körperlichen Wiederherstellung in biomedizinischer Hinsicht, und »healing«, einem auf Sinnvermittlung und soziale Integration abzielenden therapeutischen Wirken. Vor diesem Hintergrund postuliert Crossan, Jesus habe das Leiden (»illness«) geheilt (»curing«), ohne die Krankheiten (»disease«) zu kurieren (»curing«) und darin die rigiden Grenzziehungen in der antiken Gesellschaft subversiv

¹² Vgl. J. D. Crossan, *Jesus. Ein revolutionäres Leben*.

¹³ Zitiert nach Crossan, ebd., 97 f.

unterwandert. Den Umgang mit Dämonen in den Exorzismen Jesu erklärt Crossan schließlich mit Hilfe der ethnopsychologischen Theorie veränderter Bewusstseinszustände von E. Bourguignon und F. Goodman. Über all diese Auslegungen lässt sich selbstredend streiten, sie eröffnen aber in jedem Fall neue Bedeutungshorizonte.

Dies gilt ebenso für die in vielfältiger Hinsicht kulturanthropologisch inspirierten Beiträge in dem von W. Stegemann, B. Malina und G. Theißen herausgegebenen Sammelband »Jesus in neuen Kontexten«¹⁴. Jesu Handeln und Reden werden hier mit Hilfe von Ritualtheorien, Performanzmodellen, Netzwerkanalysen, Konflikttheorien, Identitätstheorien sowie vielen weiteren kulturanthropologischen und sozialwissenschaftlichen Modellen in neuer Weise ausgeleuchtet. Eine der umfassendsten kulturanthropologischen Jesusstudien legte unlängst der südafrikanische Neutestamentler P. Craffert vor.¹⁵ Craffert plädiert darin für einen methodischen Paradigmenwechsel in der Jesusforschung, hin zu einer »anthropologischen Geschichtsschreibung«. Diese zeichne sich aus durch die Anerkennung multipler kultureller Realitäten, ein Verständnis von Geschichtsschreibung als kulturvergleichender Arbeit, die Erforschung der historischen Person Jesu nicht als konkretes Individuum, sondern als kulturell geprägter sozialer Typus u. v. a. m. Craffert postuliert, dass das in den Quellen beschriebene Auftreten Jesu in signifikanter Weise dem kulturübergreifenden Modell eines Schamanen entspreche. Unter einem Schamanen versteht er einen religiösen Spezialisten, der sich im Dienst einer Gemeinschaft in kontrollierter Weise in verschiedene Formen veränderter Bewusstseinszustände (Geistbesessenheit, Seelen- und Himmelsreisen etc.) versetzen könne. Diese würden ihn dazu befähigen, sonst auf verschiedene Personen verteilte soziale Funktionen in besonderer Weise auszuüben, nämlich Heilungen, die Kontrolle von Geistern, Divinationen und auch Unterweisungen. Craffert betont eigens, dass in der Antike, anders als in der Moderne, veränderte Bewusstseinszustände als realweltliche und für den Alltag bedeutsame Erfahrungen betrachtet worden seien. Vor diesem Hintergrund geht er dann dem vermeintlich schamanischen Kolorit der Taufe Jesu, seiner Heilungen, Exorzismen und Geisterbeherrschung, seiner Lehren und seines prophetischen Wirkens, der Kindheitsgeschichten und der Osterberichte nach. Selbstverständlich werfen Crafferts Thesen Fragen auf. Zumal die Klassifizierung Jesu als Schamane wirkt befremdlich und

¹⁴ Vgl. W. Stegemann u. a., Jesus in neuen Kontexten.

¹⁵ Vgl. P. F. Craffert, *The Life of a Galilean Shaman*.

lässt sich begründet hinterfragen.¹⁶ Ungeachtet dessen erschließt Craffert wichtige kulturelle Hintergründe des Lebens Jesu neu, indem er etwa die biopsychosoziale Dynamik in Heilungsprozessen oder antike Verstehensmodelle der Empfängnis kenntnisreich vor Augen führt.

Dass die Verwertung kulturanthropologischer Einsichten freilich auch weniger spektakulär vonstatten gehen und sich stärker im Dialog mit der klassischen historisch-kritischen Forschung vollziehen kann, dokumentiert W. Stegemann in seinem jüngst erschienenen Jesusbuch, in welchem er das Ethnizitätsmodell heranzieht, um die jüdische Identität Jesu neu zu erhel-
len.¹⁷ Er wendet sich damit gegen die geläufige Praxis, das antike Judentum als »Religion« zu beschreiben. Der dabei vorausgesetzte Religionsbegriff sei ein Produkt der Aufklärung. Seine Anwendung auf die Antike zeitige zwangsläufig anachronistische Verzerrungen. Jesus und die im Neuen Testament begegnenden *Ioudaioi* seien in der Antike als Zugehörige nicht einer Religion, sondern einer Ethnie betrachtet worden. Die Identität einer Ethnie basierte damals auf mehreren Faktoren: einer gemeinsamen Abstammung und Geschichte, einem gemeinsamen Wohngebiet, einer gemeinsamen Sprache, gemeinsamen heiligen Texten, einem gemeinsamen Tempel und einer gemeinsamen Verfassung (*politeuma*). Die Arbeit mit diesem Ethnizitätsmodell hat viele Konsequenzen über die Jesusforschung hinaus. Sie können hier nicht entfaltet werden. Das Innovationspotenzial kulturanthropologischer Perspektiven dürfte aber auch so deutlich geworden sein.

LITERATUR

- D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek bei Hamburg 2006.
- P. F. Craffert, *The Life of a Galilean Shaman*, Matrix 3, Eugene 2008.
- J. D. Crossan, *Der historische Jesus*, München 1994.
- J. D. Crossan, *Jesus. Ein revolutionäres Leben*, Beck'sche Reihe 1144, München 1996.
- U. Daniel, *Kompendium der Kulturgeschichte*, STW 1523, Frankfurt a. M. 2001.
- W. Frühwald u. a., *Geisteswissenschaften heute. Eine Denkschrift*, STW 973, Frankfurt a. M. 1996.
- W. A. Meeks, *Urchristentum und Stadtkultur*, Gütersloh 1993.
- L. Musner u. a. (Hg.), *Cultural Turn. Zur Geschichte der Kulturwissenschaften*, Wien 2001.

¹⁶ Eine kritische Besprechung bietet Ch. Strecker, *Jesus als Schamane?*

¹⁷ Vgl. W. Stegemann, *Jesus und seine Zeit*.

- J. Z. Smith*, The Social Description of Early Christianity, in: *Religious Studies Review* 1, 1975, 19–25.
- E. W. Stegemann, W. Stegemann*, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart u. a. ²1997.
- W. Stegemann*, Einführung, in: *B. J. Malina*, *Die Welt des Neuen Testaments*, Stuttgart u. a. 1993, 7–14.
- W. Stegemann* u. a. (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002.
- W. Stegemann*, *Jesus und seine Zeit*, *Bibl. Enzyklopädie* 10, Stuttgart 2010.
- Ch. Strecker*, *Hic non est*, in: *Andreas Nehring, Joachim Valentin* (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions, ReligionsKulturen* 1, Stuttgart 2008, 150–178.
- Ch. Strecker*, *Jesus als Schamane?*, in: *P. v. Gemünden u. a.* (Hg.), *Jesus – Gestalt und Gestaltungen* (FS. G. Theißen), *NTOA* 100, Göttingen 2013, 537–568.
- Ch. Strecker*, *Kulturwissenschaften und Neues Testament*, in: *VuF* 55, 2010, 4–19.
- Ch. Strecker*, »Turn, Turn, Turn. To Everything There is a Season«. Die Herausforderung des *cultural turn* für die neutestamentliche Exegese, in: *W. Stegemann* (Hg.), *Religion und Kultur*, *TA* 4, Stuttgart 2003, 9–42.
- G. Theißen*, *Die Jesusbewegung*, Gütersloh 2004.
- G. Theißen*, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, *WUNT* 19, Tübingen ³1989.