

ren, ist eine gewisse Angleichung möglich, wenn die Anpassung an die jeweiligen sozialen und geographischen Verhältnisse von einzelnen Gruppen ernsthaft angestrebt wird.

Ob dieser Sachverhalt für einen Orden wie die Gesellschaft Jesu unbedingt den Gebrauch des Begriffs „Armut“ verbietet, bleibe hier dahingestellt. Es sei allerdings noch ein mehr allgemeiner Hinweis gestattet. Der Ernst, mit dem heute in den Orden um eine echte und überzeugende Praxis der Armut gerungen wird, ist der Wichtigkeit der Frage angemessen. Man darf dabei jedoch nicht übersehen, daß das Gelübde der Armut in seiner konkreten, historisch auf das frühe Mittelalter zurückgehenden Ausprägung (zusammen mit den beiden anderen Gelübden) nur ein unvollkommener Ausdruck für die eigentlich intendierte *Ganzhingabe* an die Nachfolge des Herrn sein kann. Bei all ihrer Bedeutung ist die äußere Armut nicht das Letzte und Eigentliche am Christentum oder am Ordensleben. Es wäre sicher falsch, einen Diogenes schon deshalb unter die wahren Jünger Jesu zu rechnen, weil er bedürfnislos in einer Tonne lebte. Die Armut zu verabsolutieren und an ihrer buchstäblichen Verwirklichung allein die Ernsthaftigkeit zu messen, mit der ein einzelner oder eine Ordensgemeinschaft dem Herrn nachfolgt, übersähe das Beispiel, das Jesus selbst gegeben hat. Die Evangelien machen immer wieder deutlich, daß Jesus sich im Umgang mit den Gütern der Welt anders verhielt als Johannes der Täufer – und dies um der Menschen willen, denen er dienen wollte.

## Der zeitgenössische Jesus-Roman

Paul Konrad Kurz SJ, München

„Gott ist ein schlechtes Stilprinzip“, sagte Gottfried Benn<sup>1</sup>. Er dachte schriftstellerisch. Ist auch Jesus ein schlechtes Stilprinzip? ein mögliches Stilprinzip nur, insofern er nicht Gott ist? der menschlichen Erfindung Freiheit läßt, der Phantasie Spielraum, insofern das Prinzip Verfremdung poetisch anwendbar ist? Aber wie weit ist das Prinzip Verfremdung innerhalb eines tradierten und kirchlich fixierten Jesusbildes anwendbar?

<sup>1</sup> G. Benn, *Gesammelte Werke*. Hrsg. D. Wellershoff (Wiesbaden 1958–61), IV, 160.

## I.

Das zwanzigste Jahrhundert hat von Johannes Schlaf „Jesus und Mirjam. Der Tod des Antichrist“ (1901), Gustav Frenssen „Hilligenlei“ (1905), Gerhart Hauptmann „Der Narr in Christo Emanuel Quint“ (1910) bis zu Max Brod „Der Meister“ (1952) und Jan Dobraczyński „Gib mir deine Sorgen“ (polnisch 1952) eine beträchtliche Anzahl von Jesus-Romanen hervorgebracht<sup>2</sup>. Orthodoxe Autoren wie Dobraczyński oder Giovanni Papini (in seiner „Leben-Jesu“-Darstellung, kein Roman, aber mit poetischer Feder geschrieben, italienisch 1921) hielten sich an das überlieferte Jesusbild. Autoren am Rand oder außerhalb der christlichen Kirchen wie Johannes Schlaf, Gustav Frenssen oder Gerhart Hauptmann brachten ihre poetisch-religiöse und gegenwartsbezogene Phantasie stärker ins Spiel.

Papini schrieb in seinem „Leben Jesu“ im Vorwort an die Leser: „Keine Zeit war wie die unsrige fern von Christus und zugleich sehnsüchtig nach ihm. Aber die alten Bücher leisten's nicht, daß jemand ihn heute wiederfindet. Kein Leben Jesu könnte schöner und vollendeter sein als die Evangelien . . . Aber wer liest denn heute die Evangelien? Und wer verstünde sie denn wirklich zu lesen, wenn er sie auch läse? Die Worterklärungen der Philologen, die Kommentare der Exegeten, die Lesarten der Handschriftenforschung – das alles hilft wenig. Buchstabenfuchserie, Zeitvertreib für geduldige Köpfe. Das Herz braucht etwas anderes . . . Für den Bedarf der Verlorenen muß man heute das alte Evangelium neu übersetzen. Damit Christus immer lebe im Leben des Menschen, ewig gegenwärtig sei in ihnen, muß er unbedingt von Zeit zu Zeit von den Toten auf erweckt werden. Es handelt sich nicht darum, ihn in einer Modefarbe neu aufzuputzen; aber es handelt sich darum, seine ewige Wahrheit und seine unsterbliche Lebensgeschichte mit dem Wort der Gegenwart hinzustellen in ihrem Bezug auf das, was jetzt ist“<sup>3</sup>.

Die dichterischen Jesusdarstellungen dieses Jahrhunderts, die unorthodoxen und die orthodoxen, bis hin zu Max Brod und Jan Dobraczyński (1952) scheinen vorausgesetzt zu haben, daß die „Poesie“ an die Jesusgestalt herankomme, daß einfühlende Betrachtung und dichterische Phantasie den „Toten“ zum Leben erwecken könnten.

<sup>2</sup> Siehe dazu H. Schirmbeck, *Der moderne Jesus-Roman*, in: *Christliche Dichter der Gegenwart*. Hrsg. H. Friedmann u. O. Mann (Heidelberg 1955), 436–445.

<sup>3</sup> G. Papinis *„Leben Jesu“* erschien ab 1924 in zahlreichen Auflagen bei der Allgemeinen Verlagsanstalt München (über 100 000 Exemplare), ab 1940 beim Kösel-Verlag München. Die *„Stimmen der Zeit“* schrieben zur Neuauflage von Papinis *„Leben Jesu“* 1951, dieses sei »stürmisch ursprünglich und frisch wie am ersten Tag« (1951/52 [Bd. 149], 230).

In den „orthodoxen“ Jesus-Romanen erfindet dichterische Phantasie den Erzähler, die Erzählperspektive, einige Mitgestalten und Szenenarrangements, in den nicht orthodoxen Romanen weithin auch die Gestalt Jesu selbst. Der jüdische Max *Brod* (bekannt als Nachlaßverwalter Franz Kafkas) hält sich ganz an die überlieferte Jesusgestalt<sup>4</sup>, so wie er als ein dem Christentum mit Sympathie gegenüberstehender Jude sie sehen kann. Ein auktorialer (annähernd allwissender) Erzähler erzählt die Geschichte des epikuräisch gebildeten Griechen Meleagros, der als Schreiber in der Verwaltung des Pontius Pilatus arbeitet. Aus gemeinsamen Tagen in Alexandrien kennt er den, existentialistisch-nihilistisch stilisierten, Jason-Judas. Durch eine schöne Fügung des Autors lernt Meleagros die schöne Jüdin Schoschana (Susanna) kennen, die eine Ziehschwester des „Meisters“ ist. Mit Jason-Judas hat der Autor eine intellektuell verkrampft nihilistische Perspektive sichergestellt, mit Schoschana die schwesterlich einführende (eine fast marianische), mit dem edlen Griechen Meleagros den kritisch distanzierenden Blick und schließlich das bewegte Herz. Jesus wird bei Brod in der Tradition der jüdischen Propheten gesehen. Aber aus seinem Gutsein, seinem Gesetz, seiner Freiheit spricht ein universal menschlicher Anspruch. Meleagros erlebt an und in Jesus „das Wunder des Menschen“ (476). Schoschana wehrt sich gegen die Kephasmeynung, Jesus sei der „eingeborene Sohn Gottes“ (368) – die christliche Interpretation. Von seiner griechischen Vorstellungswelt her kommt Meleagros der Schiedsrichter, das männliche Mundstück des Autors, zu der Auffassung: „Man kann diesen Menschen ebensogut einen Gott nennen“ (476, 369).

Jan *Dobraczyński* wählte in „Gib mir deine Sorgen“<sup>5</sup> als Erzählperspektive die des schriftgelehrten Nikodemus. Als Ich-Erzähler schreibt Nikodemus seinem Lehrer Justus (der leider keine Gestalt gewinnt) vierundzwanzig Briefe über seine Begegnung mit Jesus. Nikodemus – eine Hiobgestalt, aber moderner, verinnerlichter, psychologischer – kommt von der Todeskrankheit seiner Frau nicht los, bis Jesus zu ihm spricht „Gib mir deine Sorgen“ (107, 273). Nikodemus braucht lange, um diese Fixierung und Jesus als den „archimedischen Punkt“ seiner möglichen Freiheit und Identität zu begreifen (vgl. 166, 290, 312, 359). Die Krankheit seiner Frau

<sup>4</sup> M. Brod, *Der Meister*, Gütersloh 1952.

<sup>5</sup> J. Dobraczyński, *Gib mir deine Sorgen* (Freiburg 1954). Der Roman erreichte bis 1968 sechzehn Auflagen. Das Prinzip der Spiegelung Jesu in der Wahrnehmung und Vorstellung eines Zeitgenossen findet sich auch in Pär Lagerkvists Roman *Barabbas* (schwedisch 1946, deutsch 1952). Der von Pilatus freigegebene Räuber Barabbas – Typ des beleidigten, schuldig gewordenen, zweifelnden und suchenden Menschen, des „edlen Räubers“ – kommt von dem an seiner Statt hingerichteten Jesus nicht los, bis daß er am Ende seines Lebens Jesus seine Seele empfiehlt. Auch Lagerkvists Darstellung ist von einer „naiven“ Evangelienlektüre gespeist. Es entsteht eine legendenhaft „schöne“ Geschichte von der Verwandlung des Räubers Barabbas.

Ruth hat ihn „vernichtet“. Ihr Tod hat sein ganzes Denken aufgesogen. Die Annahme ihres Sterbens wird sein „Kreuz“, seine Freiheit, der Anfang seines neuen Menschseins.

Den historisierenden Jesusdarstellungen von Papini, Brod, Dobraczyński ist gemeinsam der Wille zur „orthodoxen“ religiösen Wahrheit und zum Zeugnis für diese Wahrheit. Gemeinsam ist ihnen auch eine „naive“ Fähigkeit, die Evangelienberichte unmittelbar, ohne gelehrten Kommentar, „wörtlich“ zu lesen. Der Wille zur szenischen Verdeutlichung bedient sich des poetischen Einfalls; die Absicht, das mit dichterischer Phantasie Geschaute unmittelbar auf den Leser zu übertragen, psychologisiert und melodramatisiert. Eine so fromm poetische Naivität und Unmittelbarkeit ist spätestens seit den sechziger Jahren dem Autor nicht mehr möglich. Auch der Jesus-Roman trat (wie der Roman insgesamt) aus dem Zeitalter der „Poesie“ in die Phase der Kritik. Ein Autor, der die Evangelien unmittelbar als Berichte liest und der meint, man bräuchte die hergebrachte und sicher gewußte Jesusgestalt nur mit neuen Farben und Pinselstrichen aufzufrischen, ist nicht mehr denkbar. Der unmittelbare Zugang zu einem historischen, in seiner Umwelt und unserer Denkweise gleichermaßen beheimateten Jesus ging nicht nur den Exegeten und Theologen, sondern auch den Schriftstellern verloren. Darum ist der „christliche“ – oder im Fall von Max Brod „jüdische“, was hier stilistisch (nicht inhaltlich) das gleiche meint – Jesus-Roman zu Ende.

## II.

Überraschenderweise brachte die literarische Herbstproduktion 1970 in Deutschland drei Jesusbücher auf den Markt, Günter *Herburgers* Roman „Jesus in Osaka“, Frank *Andermanns* (alias Herbert Frank) Roman „Das große Gesicht“ und Johannes *Lehmanns* „Jesus-Report“<sup>6</sup>. Alle drei Autoren suchen die unverstellte Jesusgestalt, die vor einem „heutigen“ Bewußtsein bestehen kann. Sie vertreten einen Jesus außerhalb der Kirchen, beanspruchen einen Jesus wider den Jesus der Christen. Gemeinsam ist den drei Autoren die Behauptung, erst die Christen hätten Jesus aus Nazareth

<sup>6</sup> J. Lehmann, *Jesus-Report*. Protokoll einer Verfälschung (Düsseldorf 1970). Der Jesus-Report begann als 13teilige Sendefolge im Süddeutschen Rundfunk im Winter 1970 unter dem Titel „Das Geheimnis des Rabbi J.“ Prof. Rudolf Schnackenburg von kath. Seite und Prof. Herbert Braun von prot. Seite setzten sich als Neutestamentler am 8. April 1970 in einem zweistündigen Podiumsgespräch im Kirchenfunk des Süddeutschen Rundfunks fachkritisch mit dem Qumranfundament und dem darauf aufruhenden Thesengebäude Lehmanns auseinander. Ungeachtet ihrer vernichtenden Kritik gab Lehmann sein „*Geheimnis des Rabbi J.*“ an den ‚Stern‘ weiter. Dieser brachte als Vorabdruck des Buches eine vierteilige Serie unter der Überschrift ‚Wer war Jesus? Was die Kirche verschweigt.‘

zu einem Christen gemacht. Sie wollen Jesus aus der christlichen Fixierung und Klischierung lösen, die christliche „Entfremdung“ rückgängig machen, durch Verfremdung nach rückwärts (Lehmann, Andermann) oder vorwärts (Herburger) zum genuinen „Jesus“ stoßen, durch Kritik Jesus aus dem Gefängnis der Vorstellung befreien.

Papini glaubte, durch unmittelbare Betrachtung und Poesie Jesus seinen Zeitgenossen lebendig darstellen zu können. *Lehmann* glaubt in seinem „Jesus-Report“ das Gegenteil. Durch Studium der einschlägigen wissenschaftlichen Literatur, durch distanzierende Kritik anstelle von einfühler Poesie, soll das wahre „Bild“ von Jesus sichtbar werden. Er will Jesus von der Verfälschung, Umstilisierung, Ideologisierung durch die ersten Christen, das sind Paulus und die Evangelisten, befreien. *Lehmann* will „den Rabbi J. finden, den seine Zeitgenossen kannten, verehrten und verehrten“ (22). Erst die Christen haben den Rabbi J. – so heißt bei ihm Jesus – zum Stifter der christlichen Religion gemacht. Rabbi J. war nach *Lehmann* Essener. Die Essener, neben Sadduzäern und Pharisäern die dritte religiöse Partei oder Sekte, bestanden im Kern aus der Mönchsgemeinschaft von Qumran am Toten Meer. Sie verschärften bedingungslos das mosaische Gesetz bis hin zur Gedankensünde und wollten durch ein gottgefälliges Leben die himmlische Herrschaft auf Erden herbeizwingen. Sie verstanden sich als „Söhne des Lichts“ und als Arme um des Reiches Gottes willen. Nach den nicht ganz ernst genommenen Zeugnissen bei Flavius Josephus wurde die Lehre der Essener durch die Schriftrollenfunde bei Qumran 1947/48 neu entdeckt. „Bergpredigt und Apokalypse, Buße und Taufe, Gütergemeinschaft und Armut, Abendmahl und neuer Bund – das alles ist in dieser Konstellation und Form nur in den Schriftrollen von Qumran wiederzufinden. Was wir fast 2000 Jahre lang für die Lehre des Rabbi J. gehalten haben, war vor seiner Geburt schon niedergeschrieben“ (115).

Lehmans These: Qumran war die Wiege des Christentums. Rabbi J. lernte bei Qumranmönchen die Lehre der Essener kennen. Er konzentrierte sie und bezog ihre messianische Verheißung auf sich<sup>7</sup>. Obschon selbst kein Mitglied der Zelotenpartei<sup>8</sup>, kämpfte Jesus für die gleiche

<sup>7</sup> Nach *Lehmann* hat Jesus in seinem vierzigstägigen Wüstenaufenthalt nach der Taufe im Jordan bei den Essenern von Qumran außerhalb des Klosters eine Art Noviziat verbracht (76).

<sup>8</sup>Für Joel Carmichael (*Leben und Tod des Jesus von Nazareth*, 1965) ist Jesus ein Zelot und nur ein Zelot, ein jüdischer Widerstandskämpfer gegen die römische Besatzung. Was die Evangelien als Tempelreinigung verniedlichten, sei in Wirklichkeit die Besetzung des Tempels durch den Aufrührer Jesus gewesen. Die Evangelisten hätten diesen politischen Aspekt verdeckt und vertuscht. *Lehmann* kritisiert Carmichael, daß er alles auslasse, was seiner Theorie nicht weiter hilft, nämlich „alle diejenigen Stellen, wo Rabbi J. wegen seiner ethischen und religiösen Lehren angefeindet wird“ (*Lehmann*, 31).

Sache, für die politische Befreiung seines Landes aus römischer Herrschaft. In der Formung und Überlieferung der Jesusgestalt sieht Lehmann gleich am Anfang zwei „christliche Filter“ am Werk. Der erste war einer der Verschleierung, nämlich der politischen Komponente des Rabbi J. Die ersten Christen wollten ihre Stiftergestalt nach der Katastrophe von 70 ohne politische Belastung in die zweite Generation bringen. Der zweite, gleichzeitig wirkende, Filter einer einseitigen Erhellung war vor allem von Paulus her am Werk. Im Bemühen um das Verstehen und Deuten des Todes Jesu, wurde Rabbi J. spiritualisiert, transzendentalisiert, universalisiert. „Aus dem gescheiterten jüdischen Messias macht Paulus den Sieger Christus, aus dem Getöteten den Lebenden, aus dem Menschensohn den Gottessohn“ (156). Fazit des Lehmannschen Jesus-Reports: „Zwischen dem historischen Jesus und dem gepredigten Christus besteht ein unüberbrückbarer Gegensatz. Der Christus, den die Kirche ‚verkündet‘, hat bis auf den Namen nichts mehr mit dem historischen Rabbi J. gemeinsam“ (187). Der Christusglaube ist nach Lehmann eine Ideologie. Auf den geschichtlichen Rabbi J. kann er sich nicht berufen. Rabbi J. wäre heute nicht Mitglied einer „christlichen Kirche“.

Die unerhörte Vereinfachung Lehmanns besticht. In der Tat kann sich die heutige christliche Kirche nicht auf Lehmanns Rabbi J. als Stifter berufen. Die Frage ist nur, ob jener von Lehmann konstruierte Rabbi J. identisch ist mit Jesus von Nazareth. Die protestantischen und die katholischen Exegeten sagen dazu entschieden nein<sup>9</sup>. Der protestantische Neutestamentler Herbert Braun, der sich fünfzehn Jahre intensiv mit Qumran beschäftigt hat und nicht im Verdacht steht, dogmatisch-kirchliche Überlieferung wider bessere Einsicht festhalten zu wollen, bekannte öffentlich, er sei fassungslos gegenüber Lehmanns Vereinfachung. Frank M. Cross, den Lehmann als Gewährsmann anführt, identifiziert Qumran und Christentum gerade nicht. Er betont, daß das Christentum nicht nur *einen* Ahnen hatte. Und er weist in wichtigen Punkten auf die Unterschiede zwischen Qumran und Christentum hin: „Die spezifisch priesterlichen Züge der essenischen Apokalyptik fehlen im Christentum weitgehend.“ Die Qumrangemeinde war von Priestern geleitet und hoffte, einmal im gereinigten Tempelkult (vgl. Joh 4, 23) wieder teilnehmen zu können. Jesus

---

<sup>9</sup> Auseinandersetzungen mit dem Jesus-Report von theologischer Seite: R. Schnackenburg, K. Müller, G. Dautzenberg, *Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit J. Lehmanns Jesus-Report*. Würzburg 1970. K. Speidel, „Protokoll einer Verfälschung“. Kritische Notizen zu J. Lehmanns Jesus-Report, in: *Bibel und Kirche* 1970, 111–114. J. Gnllka, A. Steiner und F. J. Schierse, in: *Bibel und Kirche* 1971, 2–11. E. Lohse, *Protokoll einer Verfälschung?* Zum ‚Jesus-Report‘ von Joh. Lehmann, in: *Evangelische Kommentare*, Nov. 1970, 652 bis 655.

relativiert den Tempelkult und die von den Essenern genau beobachtete kultische Reinheit. Er berief auffallenderweise keine Priester in seinen Jüngerkreis<sup>10</sup>. In Qumran wird die Nächstenliebe auf die eigenen Genossen eingeschränkt. Die „Söhne der Finsternis“, die Außenstehenden, sind zu hassen. Jesus aber dehnt die Nächstenliebe auf Nicht-Volksgenossen und Nicht-Religionsgenossen aus und verlangt Feindesliebe. Die Seligpreisungen Jesu sind nach Lehmann „Chiffren für Wissende, keine frohe Botschaft für alle“ (111). Daß Jesus gerade zu Nicht-Wissenden, zu Galiläern in der Provinz gesprochen hat und seine Auffassung von Armut durch sein Handeln interpretierte, verschweigt Lehmann. Auch dachten die Qumranleute, die sich als heiligen Rest betrachteten, nicht daran, wie Johannes mit seinem Tauf- und Bußaufruf und Jesus mit seiner öffentlichen Predigt vor das ganze Volk zu treten.

Lehmans Jesus-Report erregte außerordentliches Aufsehen. Der Grund liegt im Angriff auf die Kirchen und in der kolossalen Vereinfachung dieses Reports. Dem Angriff Lehmanns auf die Kirchen kommt eine zunehmende Mißtrauenswelle der Bürger gegen die dogmatische Kirche emotional entgegen. In der radikalen Reduktion und Vereinfachung der Gestalt Jesu ist Lehmann den soviel komplizierteren theologischen Überlegungen überlegen. Jesus wird auf die Lehre der Essener, die Schriften des Neuen Testaments werden auf einen auslassenden und einen spiritualisierenden Filter reduziert. Im Gegensatz zu diesem „Report“ ist die moderne Exegese dem breiten Christenvolk nicht verständlich. Eine kritische Auseinandersetzung mit der Problematik der Jesusgestalt ist der Report nicht<sup>11</sup>. Lehmann hat die Seite des Mißtrauens mit neuen Argumenten, Scheinargumenten beliefert.

<sup>10</sup> Siehe dazu K. Speidel, a. a. O. 111.

<sup>11</sup> „Mit den einschlägigen wissenschaftlichen Untersuchungen, die der Überlieferung von Jesus von Nazareth sowie den Texten von Qumran gewidmet sind, hat der Verfasser sich nur in gänzlich unzureichender Weise vertraut gemacht . . . Um jedoch seiner Darstellung das Mäntelchen wissenschaftlicher Glaubwürdigkeit umzuhängen, hat er zwar hier und da auch einmal ein brauchbares Körnchen aus gelehrten Untersuchungen aufgesammelt. Er nimmt aber nur das auf, was sich in seine Vorstellung einfügt, und bezieht sich vornehmlich auf Bücher, deren Ansehen dadurch aufgeputzt wurde, daß man ihnen den Reiz sensationeller Enthüllungen beizulegen suchte. So wird an vielen Stellen auf die Veröffentlichungen der amerikanischen Verfasser Wilson zu den Rollen am Toten Meer und Carmichael zur Geschichte Jesu von Nazareth Bezug genommen. Dabei handelt es sich um drittklassige Arbeiten, denen keinerlei wissenschaftlicher Wert zukommt und die von Fachkennern übereinstimmend vernichtende Kritik erfahren haben“ (E. Lohse, a. a. O. 652). Zur theologischen Problematik der Jesusfrage G. Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage*, in: *Evangelische Theologie*, 1969, 453–476. „Das theologische Problem des historischen Jesus ist das Problem des neutestamentlichen Jesuszeugnisses, in dem die Frage ‚wer Jesus war‘ mit dem Bekenntnis zum Auferstandenen und auch dort, wo sich dieses Zeugnis historischer Vorstellungen bedient, mit der Aussage ‚wer Jesus ist‘ beantwortet wird“ (ebd. 476).

## III.

Jede Generation trägt ihre Optik, ihr wahrnehmendes Auge an die großen Gestalten der Weltgeschichte heran. Man kann sich grundsätzlich fragen, was eine heutige Generation an der Gestalt Jesu interessiert oder interessieren könnte. Von den kursierenden Wertvorstellungen her möchte man Jesus als Bringer der Freiheit und als Bringer des Glücks sehen. Man möchte einen demokratischen Jesus und einen Jesus der Solidarität sehen, einen politischen (im weiteren Sinn) und einen, der den Horizont der großen Utopie freihält. Als Bringer der Freiheit wäre Jesus in den Augen eines ehemaligen Widerstandskämpfers ein Widerstandskämpfer, in den Augen eines Guerilleros ein Guerillero, in den Augen eines Jusos ein Juso. Als Bringer des Glücks hätte sich Jesus an die Glücksvorstellungen dieser Generation zu halten, an den Traum der Hippies oder den Entwurf einer mit sich selbst versöhnten Utopie. In den nunmehr vorzustellenden beiden Romanen finden wir Jesus als Widerstandskämpfer stilisiert (Das große Gesicht) und als sich selbst inszenierender Vorturner einer zu sich selbst in Liebe und Glück befreiten Menschheit (Jesus in Osaka).

Das Kreuz als Schandmal und als göttlicher Triumph, als Prinzip des Verzichts und „als goldenes Kettchen auf dem Busen der Frauen“, so stellt sich einem Außenstehenden der Christus der Christen dar. Rainer M. Rilke hatte, nicht ohne vorausgehende Nietzschelektüre, im „Brief des jungen Arbeiters“ (1922) geschrieben: „Ich kann mir nicht vorstellen, daß das Kreuz bleiben sollte, das doch nur ein Werkzeug war. Es sollte uns gewiß nicht überall aufgeprägt werden, wie ein Brandmal“. Auch Frank Andermann und Günter Herburger wollen in ihren Romanen Jesus vom Kreuz abnehmen.

Das Motiv der Kreuzabnahme ist verschieden. Schon Rilkes Arbeiter wollte „glücklich“, am Lebensbaum eine „warme glückliche Frucht sein, oben dran“. Herburger treibt diese Glücksvorstellung aus den Augen einer heutigen Pop-Generation weiter. Andermann, ein Autor der Vätergeneration (gegenüber Herburger), vom Krieg, nicht von der Frustration des Wohlstands geprägt, will Jesus vom Kreuz herab holen, weil es den geschichtlichen Jesus verhöhne. Sein Jesus ist als Widerstandskämpfer gegen die römische Herrschaft und Besatzung gestorben. Die ungeheuerere Frage nach jenem Jesus von Nazareth hat Andermann seit seiner Kindheit nicht mehr losgelassen.

„Das große Gesicht“<sup>12</sup> ist der Roman von der Auffindung des Jesusbildes durch Alfred Rubin, den Ich-Erzähler. Die Story ruht auf autobiogra-

---

<sup>12</sup> F. Andermann, *Das große Gesicht*. München 1970 (Ehrenwirth).



phischem Erleben auf. Das Erleben führt zu religionsgeschichtlichen Überlegungen und zu einem Spiel mit der Phantasie. In der Verbindung von Erfahrung, Erkenntnis und Vorstellung liegt denn auch die Problematik des Romans. Der Verfasser will offenbar, wie Broch im „Tod des Vergil“, wie Döblin in „Hamlet oder Die lange Nacht nimmt ein Ende“, die Summe eines Lebens ziehen.

Alfred Rubin, der sechzigjährige Ich-Erzähler, ist in Berlin als jüdisches Kind unter Christen aufgewachsen. Seine Mitschüler verhöhnten ihn als Itzig und zwangen ihn früh zur ungewollten „Nachfolge Jesu“. Mit dem J (Jude), das die Nazis dem Erwachsenen in die Kennkarte eintrugen, wußte er sich „auf seinen (d. i. Jesu) Namen getauft“. Wo waren die Christen, die den Gott der Liebe ihr eigen, wo die Erlösten, die Jesus ihren Erlöser nannten? Wie konnten die Christen, fragte sich der Knabe Alfred Rubin, mit einem Gekreuzigten überm Kopfende ruhig schlafen, ihren Mann in Devotionalien ausstellen? Er argwöhnte, „etwas mit dem Christentum stimmt nicht, es stimmt etwas nicht mit Jesus Christus“ (31). Hatte die Mutter recht, die ihre Ansicht, unwissend, aus der Tradition einer mittelalterlichen Schmähschrift, der „Toldoth Jeschu“, bezog? Nach ihr ist „Jesus Christus ein Betrüger gewesen, der mit Teufelskünsten den Christen vorgespiegelt hatte, Gottes Sohn zu sein“ (34). Der Zwölfjährige gelobte: „ICH HOLE DICH EINES TAGES HERUNTER. ICH HELFE DIR VON DEINEM SCHANDKREUZ HERAB“ (43).

In die Erfahrung des Knaben und die Entwicklung der These von Jesus, dem jüdischen Widerstandskämpfer, schiebt sich die Vita Rubins, die der These auf die Spur hilft. Das Erwachsenenleben Rubins wird nicht im Nacheinander erzählt, sondern in Fragmenten und im steten Blick auf die Entstehung des „großen Gesichts“. Vor der Verfolgung durch die Nazis floh der Jude Rubin mit seiner Familie nach Holland. Von dort wurden ihm 1941 Frau und Sohn deportiert. Ein kinderloses Ehepaar adoptierte die eben erst geborene Tochter Ruth aus christlicher Nächstenliebe. Rubin tauchte unter dem Namen Kornmark unter und schloß sich dem holländischen Widerstand an. „Mit Kornmark begann eine neue Existenz: dieses Auf-sich-gestellt-Sein und doch mit Verschworenen in inniger Gemeinschaft leben, diese Intimität mit dem Tod und das kühlere Verhältnis zum Leben (102)“, begann der Weg von Versteck zu Versteck. Er wurde verhaftet und geschlagen. Aber die Namen seiner Mitkämpfer gab er nicht preis. Eine geheimnisvolle Kraft der „Verwandlung“ wirkte in ihm. Kornmark und sein Freund Lou verhielten sich wie Jesus. Mit dem Leben davongekommen, wollte er nach dem Krieg seine Tochter wieder haben. Die bigotten Adoptiveltern wußten die Herausgabe des Kindes in Rubins „wilde Ehe“ zu verhindern. Rubin wird Geschäftsmann, verkauft seine

Anteile, um die Wahrheit über Jesus von Nazareth zu suchen. Mit seiner großjährig gewordenen Tochter, also Anfang der sechziger Jahre, verbringt er Ferien in Nizza. Er kämpft als Vater um ihre Liebe und um die Entwicklung ihres kritischen Sinnes. Verdächtigt, er schände Kirchenkreuze, kommt er in Holland in Untersuchungshaft. Nach siebzehn Tagen wird er freigelassen. Man hatte den Täter gefunden. Der Freigelassene wird anonym bedrängt: „Du Judenschwein willst unseren lieben Herrn Jesus umbringen“ (120). Rubin verliert seine Tochter zunächst an einen jungen protestantischen Pastor, der sie ehelichen will, danach an das emanzipierte Leben der Amsterdamer Underground-Jugend. Er gibt sie frei, entschlossen, „alles Private“ abzustoßen und nur mehr der „Sache zu leben, für die ich geboren war“. Rubin schreibt sein „Gesicht“ nieder, auch für die Erkenntnis seiner Tochter und zu seiner Rechtfertigung. Sein eigenes Leben als Widerstandskämpfer hatte ihm den Widerstandskämpfer Jesus offenbart.

„Größere Liebe hat niemand als die, daß einer sein Leben hingibt für seine Freunde.“ So stehe es bei Johannes 15, 13. . . Lou (einer der Widerstandskämpfer aus Kornmarks Gruppe) endete wie vor knapp zweitausend Jahren der Nazarener, der die Schuld auf sich geladen hatte, um seine Freunde zu decken“ (111). Aber gerade das, „die Wiederkehr des Nazareners“, daß heute einer das gleiche tut in der Kraft Gottes, lassen die Christen nicht zu. „Man sollte über dem Kreuz, an dem der Eine hing, nicht die Kreuze der vielen vergessen, die vor ihm und nach ihm dasselbe Ende fanden“ (110). Jesus war, wie die Kämpfer der *résistance*, ein Rebell gegen die herrschende Macht.

Rubin entwirft und erklärt das Leben Jesu von dieser Grundthese her. Dreißigjährig, schloß sich Jesus als Provinzler der Untergrundbewegung an. Er kam zu dem großen Widerständler Johannes (dem Täufer). Dieser trotzte in stolzer Zurückgezogenheit, vielleicht in Qumran, dem kollaborierenden Hochklerus von Jerusalem. Jesus bat Johannes um Aufnahme in dessen Orden. Die Aufnahme geschah durch den symbolischen Akt der Taufe (175). Als Johannes gefangengenommen wurde, redete Jesus in Galiläa. Er trug den Widerstand in die breiten Massen der Bevölkerung und wurde der Führer des Aufstands. Jesus hatte die Seinen, wie in neuerer Zeit sein „schmächtiger Bruder“ (127) Gandhi, passiven Widerstand gelehrt. Beim Osterfest in Jerusalem wollte Jesus „den brüderlichen Ungehorsam proklamieren“ und „sich von den Hohenpriestern als Leiter des Widerstands, als König der Juden, beglaubigt sehen“. Aber „seine Gefolgschaft war eher eine wilde Horde als eine wohldisziplinierte Gruppe“. Und so kam es – gegen seinen Willen – „zu blutigen Ausschreitungen“

(179 ff.). Um seine Bewegung und seine Freunde zu schützen, nahm Jesus alle Schuld auf sich. Das „Abendmahl“ war die „letzte geheime Zusammenkunft der Führer des Widerstands gewesen“.

Eine eindeutige und kühne Hypothese. „Es mußte einfach gestrichen werden“, sagt Rubin im Roman, „radikal, alles, was nicht schlichter Lebensbericht war, alles Wunderbare und Mysteriöse, alles theologisch Verbrämte und zu Glaubenszwecken Erdichtete, die ganze Legende von dem herumziehenden Prediger und Wundertäter (103 f.)“. Eingeschlossen als Glieder in die Kette der Rationalisierung werden Petrus, Judas, Joseph. Joseph war der leibliche Vater des Jesus. Lukas hat ihn „zum Hahnrei des Heiligen Geistes“ (164) gemacht. Petrus mußte Jesus auf dessen Befehl verleugnen, um die galiläische Widerstandsgruppe zu retten. Judas, „der Treueste der Treuen“ (197) und „Nachfolger“, mußte Jesus, weil er beim Abendmahl den Auftrag erhalten hatte, „verraten“ (184), das heißt alle Schuld am Aufruhr im Tempel Jesus zuwälzen, um die Widerstandsbewegung zu retten.

Wie erklärt Rubin die Entstehung der Evangelien? Die Johannesschüler (des Täufers) erblickten im Nazarener den Verräter und Verdunkler ihres großen aggressiven Meisters. Sie entwickelten eine Schmähchrift. Mit der Verdrehung der Tatsachen und einer Schönschrift, aufgepfropft auf die Schmähchrift, begann Markus. Sie wurde von dem „in einer mystischen jenseitigen Welt beheimateten“ Matthäus, dem „jeder Sinn für historische Zusammenhänge fehlte“ (205), weitergeführt, extrem vergeistigt und mythisiert von Johannes. „Das Dysangelium hinter dem Evangelium“ (203 f.), die Schmähchrift hinter der Schönschrift, das ist die Entdeckung Rubins, „die Erklärung für alle Rätsel und Ungereimtheiten“. Die Evangelisten insgesamt identifizierten den Jesus-Mythos des Paulus und der ersten Christengemeinden mit einer historischen Figur, die „im Kampf um die Befreiung Israels gefallen war“. An die Stelle des Aufstandes war bei den Evangelisten die Auferstehung getreten. „Das Christentum erhöhte Jesus zum Gott und nahm ihm damit alles, wofür er gelebt hatte und wofür er gestorben war“ (210). Sein Aufstand und sein Tod wurden „in mystischen Nebel gehüllt“.

Am Ernst, an der persönlich negativen *Erfahrung im Umgang mit Christen* und an der subjektiven Aufrichtigkeit<sup>18</sup> des Verfassers ist nicht zu zweifeln. „Und wenn die Juden mich steinigen und die Christen mich zerreißen! Ich klage die beiden Parteien an, die Christen, die ihn am Kreuz, die Juden, die ihn im Stich lassen, ihn, einer ihrer besten Söhne“ (217). Daß

<sup>18</sup> Der Erzähler Rubin sagt: „Die Subjektivität ist mein Recht und meine Pflicht. Ich habe immer wie ein Advokat gehandelt, der zur Verteidigung seines Klienten Beweismaterial sammelt. Nie habe ich Exegese getrieben“ (Ebd. 217).

Andermann eine neue Projektion und ein neuer Identifizierungsprozeß unterlaufen ist, ist dennoch einzuwenden. Er tut den Evangelientexten eine unerhörte Gewalt an. Er macht die Evangelisten zu Betrügnern, erklärt das Christentum von zweitausend Jahren als Folge eines manipulierten Mißverständnisses von Anbeginn. Generationen von Bibelgelehrten aller Länder stehen vor ihm dumm da. Andermann beansprucht, nach zweitausend Jahren die wahre Geschichte und Gestalt des Jesus von Nazareth gefunden zu haben. Aber gerade dieser „historische“ Jesus ist nach dem heute einmütigen Zeugnis der Exegeten für uns nicht erreichbar, weil nicht dargestellt. Dargestellt in den Evangelien ist in der Tat „nur“ ein Jesus der Gemeinden und ein Jesus des Glaubens. Wer außerhalb dieses Glaubens auf den geschichtlichen Jesus mit Hilfe der Evangelien zurückfragen will, ist auf Hypothesen und Einfälle angewiesen: „ich stelle mir vor“ oder „so könnte es gewesen sein“. Aber eine solche Vorstellung bleibt „Roman“. Religionsgeschichtlichen Anspruch kann der Einfall nicht erheben, auch dort nicht, wo er auf persönliche Erfahrung gestützt ist. Wohl aber kann diese Erfahrung kritisch gegen andere Erfahrungen und Verhaltensweisen gesetzt werden, zum Beispiel gegen die Verhaltensweisen, Vorurteile und Bildnisse der Christen. Für eine religionsgeschichtliche Auseinandersetzung seiner Jesusthese mit anderen Jesusthesen müßte Andermann den religionsgeschichtlichen Beweis antreten. Dafür kann das „Spiel“ der Phantasie, das der vorgeschobene Erzähler ins Feld führt, nicht ausreichen. „Ich habe meiner Phantasie den Auftrag gegeben, nach dem Ursprung des Unternehmens zu forschen, das am Kreuz endete“ (165).

Die These von Jesus dem Widerstandskämpfer ist nicht völlig neu. Robert Eisler und Joseph Klausner<sup>14</sup> (ein Gespräch mit Klausner in Jerusalem wird im Roman erwähnt) haben schon in den zwanziger Jahren Jesus als Freiheitskämpfer und politischen Rebellen dargestellt. Joel Carmichael hat die These neuerdings aufgenommen und radikalisiert. Sie hat, besonders auf jüdischer Seite, einen wirkungsvollen „Sitz im Leben“. Auch Andermann will Jesus von seiner „Christusmaske“ (218) befreien und für das Judentum zurückgewinnen. Er versteht seine „Kreuzabnahme“ als „Heimführung“, als „Akt der Gerechtigkeit“ und als „Akt der Liebe“ (217). Der Christ freilich muß mit Andermann im Streit bleiben. Er muß allerdings den Vorwurf hinnehmen, daß er sich als Christ so wenig um seinen Christus gekümmert hat.

Andermann hat den Titel „Das große Gesicht“ wahrscheinlich im Anklang an die Kabbala formuliert. Dort wird im Sephirothbaum der mitt-

<sup>14</sup> J. Klausner, *Jesus von Nazareth* (in hebräischer Sprache 1922), 1934. R. Eisler, *Jesus, der König, der nicht regierte*. 2 Bde. 1929–1930.

leren Säule die Spitze als Krone oder das „große Gesicht“ bezeichnet, die Mitte des Baumes als der Sohn oder das „kleine Gesicht“.

#### IV.

Noch aus anderer Richtung kommt Jesus neuerdings literarisch zu uns. Lehmann und Andermann geht es sozusagen um „Bewältigung“ der Vergangenheit. Bei Günter Herburger<sup>15</sup> kommt Jesus aus der Zukunft. Mit seinem neuen Roman „*Jesus in Osaka*“ (Zukunftsroman) formuliert er programmatisch das religiöse Lebensgefühl einer jungen Generation. Nicht mehr der Kulturpessimismus des beginnenden, nicht mehr der politische Pessimismus des mittleren zwanzigsten Jahrhunderts. Nicht mehr die Anti-Utopie „1984“ (George Orwell) mit ihrem schauerlichen Apparat der totalen Gleichschaltung, nicht mehr der Kerouacsche Ausbruch aus der technischen Zivilisation („*On the Road*“), nicht mehr späte „Deutschstunde“ über die Nazivergangenheit (Siegfried Lenz), nicht mehr die Inventur „Halbzeit“ (Martin Walser), nicht mehr die Aspekte einsammelnden „Mutmaßungen“ (Uwe Johnson), nicht mehr die räsonierenden Resümees über das Adenauer-Bonn (Böll und Grass), auch nicht die „Felder“, die „Ränder“ (Jürgen Becker), die skeptischen Lamentationen von „Örtlich betäubt“ oder eine protokollarische Dokumentation aus der Arbeitswelt, sondern eine erzählrunde Utopie, ein synthetisches Märchen, nachgerade das „Positive“, der Entwurf für eine neue religiöse Gestalt. Das Gegenteil der „Krebsstation“ und „Höllen“-Kreise (Solschenizyn). Keine verhaftete, sondern eine befreite Welt. Der sich und den Menschen die Botschaft bringt, heißt „Jesus in Osaka“. Sein Gegner: Jesus aus Nazareth und Jesus aus Rom. Jesus aus Osaka tritt an gegen „die größte Klišee- und Alibifigur unserer abendländischen Geschichte“ (Klappentext). Ein demokratischer Jedermann arbeitet, lernt, redet, spielt, siegt.

In acht, relativ geschlossenen, Kapiteln samt Epilog stellt Herburger seine Jesusgestalt in exemplarischen Berufen und Situationen von heute vor. Eine Problematik des Erzählens, der Geschichte und des Helden kennt der Roman nicht. Hier ist alles eindeutig, auch der auktoriale Erzähler, der offenbar weiß, was er weiß und sagen will, was er sagen kann. Keine Verunsicherung des Erzählens, der Sprache, der Geschichte, des Helden. Wie schon im Roman „*Die Messe*“ (1969) verwendet Herburger auch hier

<sup>15</sup> Günter Herburger ist 1932 in Isny/Allgäu geboren. Er studierte Philosophie und Sanskrit in München und Paris, hatte verschiedene Berufe in verschiedenen Ländern. Er schrieb Erzählungen („*Eine gleichmäßige Landschaft*“ 1966), Gedichte, Hörspiele. Erst 1969 erschien sein Roman „*Die Messe*“ und eine Sammlung Pop-Gedichte unter dem Titel „*Training*“. Sie sind, wie auch der Roman „*Jesus in Osaka*“, bei Luchterhand erschienen.

das Präsens als Zeitform des Erzählens. Das beschreibende Präsens erschwert bewußt die einführende Identifikation des Lesers mit dem Erzählten. Vom erzählerischen Präsens versucht Herburger den Absprung in die Zukunft, wie es einmal sein könnte, wenn der technische Fortschritt und der emanzipierte Mensch, wenn die heutigen technischen Möglichkeiten und die Vision von einer neuen Lebensform zusammenkämen, wenn „Jesus von Osaka“ unter uns wäre, sich selbst befreite und seine Befreiung darstellte unter fleißigen, glücklich werden wollenden Menschen.

Zunächst bedient Jesus als Hilfsarbeiter auf einer Baustelle die Mischbatterie. „Mehr traut man ihm noch nicht zu.“ Gegen seinen Namen steht das damit verbundene Bildnis, eine Mischung aus „Christkind und Kriegerdenkmal“, „das ästhetische Abziehbild abendländischer Gesinnung“. Jesus muß und will sich als Mensch unter Menschen qualifizieren. Für die neue „mystische Union“ hat er sich „eine Gruppe ausgesucht, weil es sinnlos zu werden scheint, sich in einer dieser Zellen einzunisten, die sich noch Familie nennen“. Auf einer abendlichen Werksversammlung des japanischen „Sokomitsu“ (= Unsere Sonne)-Konzerns wird der unerfahrene Jesus von Kollegen und Kolleginnen lächerlich gemacht. Als er aber mit Marx'schem Vokabular gegen den Direktor protestiert, verschafft er sich Respekt. Im Denksprechen teilt er dem Leser seine Utopie mit, „Liebe als direkte Demokratie“. „Der Staat wäre nicht mehr Lieferant von Schutzmaßnahmen, sondern Intelligenzbackofen, Liebesproduzent, ein einziger Ofenstall ... Liebe, die Organisationen zersetzt und schließlich explodiert“ (56). Die Versammlung schließt mit einem Treuegelöbnis zu Fleiß und Arbeit, Wohlstand und Firma und mit einer Art religiöser Taufe im nächtlichen Teich. Die Solidarisierung der Kollegen zur „Gemeinde“ hat stattgefunden. Die neue Harmonie „zwischen Technik und den noch unentdeckten Bedürfnissen der Arbeiter“ deutet sich als utopisches Ziel an. Jesus „soll ein wichtiges Glied der Gemeinschaft werden, einer der vielen Tausend von Sokomitsu, in dem eine unsichtbare Sonne brennt“ (70). Aber als er die Aufnahme in den bewaffneten Werkschutz mit Gewalt verweigert, muß er fliehen.

Im zweiten Kapitel fährt Jesus im Taxi zum Flugzeug. Er trägt lange Haare, eine verbeulte Hose, offenes Hemd unter dem Plastikmantel, hält sich ausdrücklich an die „Mode“. Er kauft Zeitungen und Gummibonbons in der Halle, unterscheidet sich nicht. Über das frühere Leben Jesu erfahren wir nur dies. Er „hat studiert, kein Examen gemacht, ist jahrelang umhergereist und hat an verschiedenen Orten immer wieder neue Arbeit angenommen, um soviel wie möglich kennenzulernen“ (80). Jesus darf die Vita seines Autors Herburger wiederholen. Erinnerungen an die Kindheit kommen Jesus nicht. Bildungs- oder Ausbildungsprobleme scheren ihn

ebenfalls nicht. Einer Frau an der Photobox „möchte er sagen, ich bin Jesus, ich will Jesus sein, wenn alle helfen und daran glauben, bin ich's“ (78). Im Flugzeug spricht Jesus seine Erklärung der Jakobusepistel „Seid Täter des Worts und nicht nur Hörer, sonst betrügt ihr euch selbst“ (Jak 1, 22–25) auf Band. Mit Tat meint Jesus vor allem das Tun der Freiheit. Die Wahrheit „der Religionen“, die „alle Luft verbraucht“, die „keinen Vorhang aufreißt“, ekelt ihn (82). Als Reporter interviewt Jesus Passagiere über die Frage, wie sie mit der Tatsache des Sterbenmüssens zurechtkommen. Naturgemäß nicht gut. Jesus meint, mehr Aufklärung könnte helfen, mehr Bewußtsein, mehr Vorstellung. In den Tod fliegen, sich ekstatisch „auflösen mitten im Licht“. Das wäre ein schöner Tod. Über den unschönen, den erbärmlichen, schweigt sich Jesus aus. So jung und plastikmantel leicht ist dieser Jesus. Er setzt die perfekte Gegenthese zu Becketts widerlichen Alten.

In einem touristisch-japanischen Tempel zwischen alten Fabrikgebäuden unterwirft sich Jesus im dritten Kapitel Atemübungen und Zenmeditationen. Die Teilnehmer, erfährt er, üben nicht für das große Zen, sondern für mehr Erfolg, Vitalität, Besitz, Liebe durch Reichtum. Jesus plädiert für „Armut“, muß aber lernen, daß Geld Fortschritt und Liebe bringen kann. Keine falsche Mystik. Mit Hilfe seines Kofferradios „segnet Jesus seine Umgebung mit Musik“. Arbeiter und Lehrlinge mischen sich in der Mittagspause unter die Übenden, gewinnen Spaß am rhythmischen Atmen. Den Zen-Meister überkommt Konkurrenzneid. Er schlägt mit dem Schlagholz auf die Arbeiter. Jesus fährt dazwischen – Travestie auf die Tempelreinigung –, schlägt den Alten. Er solidarisiert sich mit den Arbeitern und dem, woran alle Spaß haben. „Seid ihr Christen?!“, fragt Jesus die Arbeiter. „Ja“, antworten alle im Chor. „Glaubt ihr daran?!“ „Nein“, rufen alle. „Ist es euch egal?!“ „Ja“, rufen alle. „Seid ihr trotzdem fröhlich?!“ „Ja“, ja, ja, rufen sie begeistert, klatschen in die Hände, hüpfen auf der Stelle und formieren sich . . .“ (120). Jesus geht dem Zug voran. Wohin? Und was nun? Das Kameraauge des Erzählers schneidet. Immer, wenn Konsequenzen und Zusammenhänge gefragt wären, ist das Kapitel zu Ende.

Das nächste Kapitel bringt die Begegnung mit dem Papst, der sich mit „einer goldenen Uhr“ am Arm unter die Arbeiter mischt. Eine erbärmliche, sentimental-weinerlich-unkritische Gestalt (eine Karikatur Pauls VI.) wird unter äußerer Demonstration von Macht aufgefahren. Jesus ruft ihm als Stimmführer der Menge „Hosianna“ entgegen. Bald darauf gibt er die Gegenlösung aus: „Der Papst ist tot, der Papst ist tot“ (127f). Der Papst hält eine rührselige Klischee-Ansprache (129f). Jesus bewirft ihn mit einem Farbbeutel. Mit Satzparolen demontiert Jesus die steife Würde des Papstes. Im Handgemenge stürzt er sich auf den Papst, „riß ihm die

Schärpen und Umhänge vom Leib, außerdem versetzte er ihm einige Hiebe auf die Nase, bis sie blutete“ (141 f). Danach rettet Jesus den Papst durch die Menge, versucht, ihn zu trösten, „tut, als bete er den Papst an“, um ihn zu verspotten und aufzuwecken. Jesus läßt ihn frei, empfiehlt ihm aber dringend, von seinem Thron herunterzusteigen. „Du kannst tun, was du willst, aber du mußt der Beste und Ärmste sein, und es darf nicht auffallen. Ich wette, daß du es dann schaffst“ (144). Nur so, meint Jesus, könne der Papst ins 21. Jahrhundert kommen.

Das fünfte Kapitel projiziert den heiligen Berg Fujiyama auf die schwäbisch-protestantische Teck. „Japaner wie Schwaben haben Sinn für Ahnenverehrung und Heraldik“. Jesus will Reklame machen für einen neuen Jesus. „Mitglieder der radikalen Studentenbewegung Zengakuren“ helfen ihm ein riesiges Kreuz auf den Berg tragen. In einer Art Happening wird es aufgerichtet, steigt Jesus demonstrativ herunter und läßt es öffentlich verbrennen. „Ich will nicht sterben“, ruft Jesus. „Ich will kein Beispiel sein, ich will leben wie ihr. Ich bin nicht Jesus, will es nicht sein. Jesus (der am Kreuz) verrecke . . . Ich liebe mich, liebe mich, liebe mich . . . Ich glaube nicht mehr an Erlösung durch den Tod. Ich will kein blutiges Symbol mehr sein . . . Wir erlösen uns jetzt, nicht nachher . . . Keine Angst mehr und kein Kreuz mehr mit Blut, damit die Kinder und Armen gehorchen“ (172). Die Anhänger des neuen Jesus rufen im Chor „wir lieben uns“ fünfmal und klatschen in die Hände. Eine „Ho-ho-ho-tschi-minh“-Imitation. Nach dieser Öffentlichkeitsarbeit stürzt sich Jesus lernend, „gammelnd“, begierig und „schlampig“ in den Vergnügungspark der technischen Zivilisation. Skifahren auf der Hallenpiste, Sauerstoffdusche, schwerelose Einung mit einer jungen Frau, Kletterwand. Jesus will kein „Sonntagsjesus“ sein.

Mit Hilfe eines Technikerteams schaltet sich Jesus in der nächsten Szene in die Sendung einer bekannten Fernsehtheologin ein. Die Theologin – Frau Sölle ist deutlich zu erkennen – trägt ihre Thesen vor, „daß Gott seine Sache zu der des Menschen erklärt habe“, „Stellvertretung“ durch Jesus, bis daß die Menschen mündig werden, Christentum als „eine der Voraussetzungen des technischen Zeitalters“, Befreiung des einzelnen und Befreiung der Gesellschaft, Phantasie und Glückserleben gegen Gehorsam und ideologisierten Verzicht. „Bügelapparat, du bist ein fabelhafter Bügelapparat“, schaltet sich die Stimme Jesu ein (247). Durch seine Techniker läßt er das altbekannte, zweitausendjährige, wächserne, „süßlich anständige und wohlherzogene bürgerliche“ Erlösergesicht einblenden. Gegen die „Neue Theologie“ wendet Jesus ein, daß sie immer noch „die insgeheime Hoffnung auf Erlösung“ offenbart (256), daß „Jesus von Nazareth“ immer noch „von Bedeutung“ sein soll. Auf eine Diskussion über den neutestamentlichen Jesus läßt sich Jesus in Osaka nicht ein. Die schöne Theologin



wird vom Autor zunehmend in eine Osaka-Sölle umfunktioniert. Sie liefert Jesus in Osaka bestätigende Argumente: „Es gehört mit zu meinem Beruf, deinen Tod zu verteidigen, Systeme zu erfinden, die deine Abstammung beweisen. Solange du tot bist, ist noch Platz für uns. Wenn du kommst, müssen wir uns verteidigen oder fliehen. Doch wohin? Deine Schönheit ist deine Abwesenheit. Unsere Schönheit sind unsere Mängel und Bedürfnisse“ (269). Jesus aus Osaka will nichts als das Leben hier und jetzt. Nach seiner Ansicht war Gott als Vater eine Erfindung der Angst, Gott als Leistung im Weltall eine Erfindung der Männer, die nicht gebären können. Er inszeniert nochmals die Verbrennung des Kreuzes als Travestie auf Hexenverbrennung und Passion. Gott ist tot – der Mensch lebt.

Im achten Kapitel kommt Jesus zum „reichen Mann“ der kapitalistischen Gesellschaft. „Die Reichen haben Gott zu einem Begriff der Herrschaft gemacht. Der Gott der Armen ist nur ein Großvater, dem man vertraut, weil er schwach ist, der einem aber nicht mehr helfen kann“ (289). Das ist Marxsche Religionskritik. Jesus widersteht der gefühlvollen Vereinnahmung von seiten des reichen Vaters und der reichen Mutter, die in Jesus ihren Sohn haben wollen. Nicht die Seele, das Geld des reichen Mannes verlangt Jesus. Als der nicht begreifen will, fährt Jesus sein Jüngstes Gericht in die Wohnhalle des reichen Mannes, nämlich einen Lastwagen Milchpulver und DDT – Symbole der Wohlstandsgesellschaft –, die er kippt, bis daß der reiche Mann und die reiche Frau ersticken. Eine Variation auf Staruschs Bulldozer aus „Örtlich betäubt“ (Günter Grass) und die heftig bediente Wellenmaschine, die das Bade-Aquarium des reichen Mannes einstürzen läßt.

Epilogartig, wie im Neuen Testament Jesus nach der Auferstehung, erscheint und verabschiedet sich Jesus aus Osaka in drei kurzen Szenen. Zuerst erscheint Jesus den Alten am See. „Das Wasser ist mit Blumen und Kränzen bedeckt wie das Meer von Hongkong“ (323 f.). Die Alten sind als Blumenkinder stilisiert. Der „Plastikmantel“ Jesu „bauscht sich in der Brise wie ein Flügelpaar“. Danach unterstützt Jesus den Protest asphaltierender Arbeiter. Zuletzt sitzt Jesus im Eisenbahnabteil unter Kindern. Die Landschaft ist südamerikanisch. „Eines erklärt gerade mit großem Ernst ein zerlegtes Gewehrschloß.“ So schließt der Roman. Es ist ein offener Schluß. Wohin geht die Reise? Wie verhält sich Jesus zur Revolution? Er wollte im Roman die Veränderung des gesamten Lebensgefühls. Die Gewalt gegen den „reichen Mann“ war satirisch, nicht revolutionär. Jesus teilt den Jugendlichen seine Sympathie mit – keinen Satz zur Anwendung von Gewalt. Er versuchte in den verschiedenen Kapiteln die Darstellung des neuen Menschen an sich selbst: kritisch und fröhlich, ironisch und schelmisch, vorturnerisch und ein wenig ratlos.

Das ist die neue schwäbisch-japanische Morgenlandfahrt von Günter Herburger, „Ausdruck einer neuen, einer geplanten Naivität“ (164). Fast überliest der Leser in diesem heiter-frechen Erzählfest den Zwiespalt des Erzählers und den „Zwiespalt“ seiner Jesus-Figur, „einerseits gierig auf Taten, die verändern, andererseits in luxuriösen Zuständen verharrend“ (81). Jesus in Osaka ist inhaltlich eine Anti-Figur, formal eine synthetische Kunstfigur, zusammengefügt aus verschiedenen Aspekten. Als Anti-Figur ist er Kritiker der überlieferten Jesus-Figur und der mit ihr ausgestatteten Gesellschaft. Herburgers Jesus will zu neuer Gegenwart befreien. „Du sollst dir kein Bild machen von Gott und dem Himmel, sondern auf der Erde vollenden!“, ruft Jesus vom Kreuz. Und die Versammelten rufen: „Schöne lange dicke reine Liebe! Schöne lange dicke reine Liebe, mehr wollen wir nicht“ (183). Das ist neuer Jugendstil anstelle des alten, Pop und Flower-Power über den harmonisierten Hoffnungen aus Marx, Freud, Marcuse. Die neutestamentliche Parabel vom Königsohn, die Tempelreinigung, der Einzug in Jerusalem, Backenstreich, Kreuz und Auferstehung, werden travestiert, erzählerisch genutzt. Man hat Yoga und Zen gelesen, Brechts „Guten Menschen von Sezuan“ und Pasolinis „Teorema“, vielleicht auch schon wieder Hermann Hesse.

Dieser Pop-Jesus versammelt die Religionskritik einer Generation. Negativ: die alte Papst-, Kreuz- und Kapitalistenreligion muß sterben. Positiv: Jesus will zu Liebe und Leben befreien, Glück und Wohlstand versöhnen, schwäbisch-japanischen Fleiß und bewußte Spontaneität<sup>16</sup>. Die Vereinfachung der gesellschaftlich-politischen Verhältnisse trägt die Züge der Utopie. Keine Friedensprobleme, keine Rassenprobleme, keine gespaltenen Länder, keine armen Völker, keine gegeneinander stehenden Wirtschaftsinteressen, keine sich bekämpfenden politischen Gruppen, Blöcke, Ideologien. Ausgetrieben Einsamkeit, Verständigungsprobleme, Innenleben, Aggressivität, Todesangst. Ein großes, rundes, dickes Stück „heile Welt“, diesmal nicht als christliche Literatur, sondern als religiöser Pop-Roman.

Exemplarisch in diesem Roman: das Lebensgefühl einer jungen Generation, der Wille, besser und freier zu leben, das Unverständnis und der

<sup>16</sup> Die Abrechnung des Sohnes mit dem Erbe der Väter und die Versöhnung eines neuen Lebensgefühls mit der technischen Zivilisation thematisierte Herburger schon in seinem Roman *„Die Messe“* (1969). Der Traum von der neuen Harmonie ist nicht ganz neu. In den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts schrieb Heinrich Heine: „Einst, wenn die Menschheit ihre völlige Gesundheit wiedererlangt, wenn der Friede zwischen Leib und Seele wiederhergestellt und sie wieder in ursprünglicher Harmonie sich durchdringen: dann wird man den künstlichen Hader, den das Christentum zwischen beiden gestiftet, kaum begreifen können.“ Als „großes Heilmittel“ bezeichnet Heine im zweiten Börnnebuch „die politische Bewegung und die Kunst“. Die Problematik beider und die Problematik seines Traums hat er in den folgenden Jahren vehement erfahren.

Unwille gegenüber dem kirchlich-gesellschaftlich formierten Bild des Jesus von Nazareth, die Absage an eine noch amtierende Autorität in Sachen Religion, ein vitales und diffuses Prinzip Hoffnung.

Seit der Romantik haben sich deutsche Dichter immer wieder in der Rolle des Religionsstifters und -deuters versucht. Herburger hat die Reihe der Projektion, nachdem sie abgebrochen und intellektuell tabuisiert schien, mit „Jesus von Osaka“ fortgesetzt<sup>17</sup>. Alte und Junge, Mittelalterliche und Mitteljunge, Atheisten und Christen werden Herburgers Roman verschieden lesen, junge Atheisten gläubiger, Christen ungläubiger. „Jesus in Osaka“ ist Literatur, das heißt Kritik, Vorstellung, Sehnsucht, Spiel, Konfrontation mit Erinnerung und Zukunft. Daß die Jesusgestalt historisierend (bei Andermann und Lehmann) und utopistisch (Herburger) – beide Male kritisch gemeint – literarisch neu verhandelt wird, erscheint mir symptomatisch. Während Christen noch schockiert sind von „Gott-ist-tot“-Theologen, geht es bei Schriftstellern bereits und wieder um Jesus.

Literarisch, belletristisch literarisch darstellbar, sagten wir eingangs, ist nur der Mensch Jesus. Das ist das Problem und der Anreiz aller Jesus-Romane. Das „Seht, welch ein Mensch“ des Pilatus ist sozusagen offen nach allen Seiten. In dem Maß, als die Vorstellung „Jesus“ Raum läßt für Erfindung und Verfremdung, kann sie literarisch produktiv werden. Belletristisch betrachtet ist Herburger die Verfremdung gelungen. Das Prinzip Jesus im „Plastikmantel“, Jesus als Lernender, sich Emanzipierender, die Freude Propagierender inmitten der industriellen und freizeithlichen Zukunftsgesellschaft erwies sich als produktiv. Theologisch betrachtet hat „Jesus in Osaka“ mit dem kirchlich verstandenen „Jesus von Nazareth“ wenig gemein. Was Herburgers Jesus-Gestalt dennoch auszeichnet, ist eine neue Intensität des Kontakts, eine Ent-Nazarethisierung, eine neue Unmittelbarkeit, eine ärgerliche (wie damals) Spontaneität, eine selbstverständliche Solidarität mittendrin. Jesus ist bei Herburger sozusagen der avantgardistische Mensch, Genosse, Pop-leader, der seine eigene emanzipatorische Freiheit darstellt und inszeniert.

Von einem Pop-Jesus zu einem *Underground-Jesus* ist nur ein Schritt. Im gleichen Jahr 1970 erschien ein Dokumentationsband über Pop und Underground als Gegenkultur. Die letzte Seite bringt ein Poster über Jesus:

<sup>17</sup> Einen Vorentwurf oder ein Resümee zu ‚Jesus in Osaka‘ lieferte Herburger in seinem vierseitigen Gedicht ‚Training Jesu‘ im Vers-Typoskript ‚Training‘ (Neuwied 1969). Frank Andermann sagt in anderem Zusammenhang von einer emanzipierten Jugend, die im Underground ihre Feste sucht: „Wenn mich jemals etwas gestört hatte, dann war es nicht das Fehlen des Gottesdienstes, sondern das oft Mitleid erregende Suchen nach einem Religionsersatz, die Koketterie mit fernöstlichen Mysterien, das Flüchten in eine neue Mystik, die das nach dem Tod Gottes aufgerissene Vakuum doch nicht füllen konnte“ (a. a. O. 214).

## REWARD

for information leading to the apprehension of  
(Bild)

## JESUS CHRIST

wanted – for sedition, criminal anarchy – vagrancy, and conspiring to overthrow the established government.

Dresses poorly. *Said* to be a carpenter by trade, ill-nourished, has visionary ideas, associates with common working people the unemployed and bums. Alien – believed to be a Jew Alias: „Prince of peace. Son of man“ – „Light of the world“ ec ec *Professional agitator* red beard, marks on hands an feet the result of injuries inflicted by an angry mob led by respectable citizens and legal authorities<sup>18</sup>.

Dieses Plakat könnte das Programm für die Erzählperspektive und Gestalt eines Jesus-Romans sein. Die Expressionisten und der junge Hermann Hesse suchten „Jesus den Bruder“<sup>19</sup>. Eine heutige Jugend sucht Jesus als politischen und kulturellen Revolutionär. Auch in unorthodoxer Gestalt ist er der messianische Vorkämpfer und Befreiung bringende Segensverheißer geblieben. Der Mensch Jesus interessiert. Seine Gestalt verschob sich von einem Jesus des Gehorsams, der Innerlichkeit und des Privaten zu einem Jesus des Ungehorsams, des sozialpolitischen Rebellen-tums und einer emanzipatorisch anarchischen Utopie, von einem Jesus der Überalterung zu einem Jesus umfassender Erneuerung.

<sup>18</sup> Aus: *Underground? Pop? Nein! Gegenkultur!* Eine Buchcollage von R. U. Kaiser. Köln 1970 (Kiepenheuer u. Witsch, pocket 5), 224. Die deutsche Übersetzung: Belohnung für Angaben, die zur Festnahme von Jesus Christus führen, gesucht wegen Aufruhr, krimineller Anarchie, Landstreicherei und Verschwörung gegen die rechtmäßige Regierung. (Kennzeichen) Arm gekleidet. Wird beruflich als Zimmermann bezeichnet, ist schlecht genährt, hat visionäre Ideen, verkehrt mit gewöhnlichen Arbeitern, mit Arbeitslosen und Gammlern. Ausländer, für einen Juden gehalten. Auch ‚Friedensfürst‘, ‚Menschensohn‘ – ‚Licht der Welt‘ (genannt). Berufsmäßiger Unruhestifter, roter Bart, Narben an Händen und Füßen als Folge von Verletzungen, die ihm zugefügt wurden von einem wütenden Mob, angeführt von ehrenwerten Bürgern und rechtmäßiger Obrigkeit.

<sup>19</sup> Das Wort „Bruder“ kommt bei Herburger so wenig vor wie bei Andermann oder Lehmann. „Lieber Bruder Christ“ (H. Hesse) klingt heute romantisierend. Der Sache – nicht dem Wort nach – meint aber die heutige Solidarisierung der Person Jesu etwas ähnliches, wie die expressionistische oder neuromantische Anrede „Bruder“. Zu *Jesus – der Bruder* siehe K. Marti, in: *Evangelische Kommentare*, Mai 1970, 272–276 (Ein Beitrag zum Christusbild in der neueren Literatur). Der sozialrevolutionäre Aspekt der Jesusgestalt beginnt jedoch schon im Expressionismus, wie auch die gleichzeitigen Bücher von Klausner und Eisler (siehe Anm. 14) dieser geistigen Periode angehören.