

## Eschatologische Mitherrschaft: die transformative Kraft im politischen Diskurs der ersten Christen

Stefan Schreiber

### Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Schreiber, Stefan. 2013. "Eschatologische Mitherrschaft: die transformative Kraft im politischen Diskurs der ersten Christen." In *Subjekt werden: neutestamentliche Perspektiven und politische Theorie*, edited by Eckart Reinmuth, 145–70. Berlin: de Gruyter.  
<https://doi.org/10.1515/9783110310665.145>.

### Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

#### Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



# Eschatologische Mitherrschaft

## Die transformative Kraft im politischen Diskurs der ersten Christen

STEFAN SCHREIBER

Es kann heute als weithin anerkannt gelten, dass unter den Christus-Anhänger/innen der ersten drei oder vier Generationen (nahezu) keine Mitglieder der gesellschaftlichen Elite anzutreffen waren.<sup>1</sup> Zur Elite zählten im römischen Prinzipat das Kaiserhaus, Senatoren, Ritter und Dekurionen in Rom sowie die herrschenden Aristokratenfamilien in den Städten der Klientelstaaten und Provinzen, die die politischen Geschicke lenkten und über den größten Teil der wirtschaftlichen Ressourcen verfügten. Nur eine schmale Elite war im Rom des frühen Prinzipats wie in antiken Gesellschaften überhaupt an der Ausübung politischer Macht beteiligt. Weder die urchristlichen noch die hellenistisch-römischen Quellen aus dieser Zeit enthalten Hinweise auf Christen aus der Oberschicht.<sup>2</sup> Bestenfalls einige Reiche aus der lokalen Elite, v. a. Frauen, könnten Mitglieder einer Christus-Gemeinde gewesen sein.

Die ersten Christen konnten angesichts dieser sozialen Konstellation nicht als Akteure auf der politischen Bühne tätig werden. Sie besaßen keine Möglichkeit zur aktiven Mitgestaltung politischer Prozesse, denn politisches Handeln lag exklusiv in den Händen der Elite, die ein Monopol auf Grundbesitz und Arbeitskräfte besaß, von der ökonomi-

---

1 Zum antiken Gesellschaftsmodell und dem sozialen Ort der ersten Christen vgl. E.W. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1997, 70–80.249–271; zur neuesten Forschung T. Schmeller, *Der erste Korintherbrief*, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament (KSStH 6)*, Stuttgart 2008, 303–325, hier 318.

2 Die Hinrichtung des Konsuls T. Flavius Clemens und die Verbannung seiner Frau Flavia Domitilla im Jahr 95 n. Chr., die Suet. Dom. 15,1 erwähnt, resultieren kaum aus einer Hinwendung zum Christsein. Die bei Cass. Dio 67,14 genannten Vorwürfe der „Gottlosigkeit“ und der Verbindung mit Sympathisanten des Judentums bleiben für eine Identifizierung als Christen zu unspezifisch. Dazu W. Eck, *Art. Domitianus* [1], in: *DNP* 3 (1997), 746–750, hier 747; A. Heinze, *Johannesapokalypse und johanneische Schriften. Forschungs- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen* (BWANT 142), Stuttgart 1998, 228–230.

schen Potenz der kaiserlichen Regierung (Steuern, Rohstoffe, Kriegsbeute) profitierte,<sup>3</sup> den Handel dominierte und eine eigene kulturelle Identität entwickelt hatte. Diese Elite *war* der Staat, wie Michael Mann aus einer sozialgeschichtlichen Perspektive auf die historischen Verhältnisse untersucht und dargelegt hat.<sup>4</sup> Es wäre nicht verwunderlich, wenn der strukturell verwehrte Zugang zur politischen Herrschaft bei den ersten Christen das Gefühl der Machtlosigkeit und Resignation wachrufen würde. Umso erstaunlicher sind die Antworten der urchristlichen Autoren.

Die Frage nach politischen Äußerungen der ersten Christen und einer kritischen Haltung gegenüber dem römischen Imperium tritt erst in der neueren Exegese verstärkt in den Blick.<sup>5</sup> Mein Beitrag greift diese Frage am Beispiel der Denkfigur vom eschatologischen Herrschen bzw. Richten der Christen zusammen mit Christus auf, die sich in verschiedenen Schriften der ersten Christen findet. Auf den ersten Blick erscheint diese Denkfigur als simple apokalyptische Umkehrung der gegenwärtigen Herrschaftsverhältnisse: Wenn Gott seine Endzeit durchsetzt, werden die Christen, die in der Gegenwart von der politischen Herrschaft ausgeschlossen sind und vielleicht sogar unter ihr zu leiden haben, in höchste Herrschaftspositionen eingesetzt und können dann „den Spieß umdrehen“ – eine Projektion der Machtphantasien von Ohnmächtigen? Mit dieser Vorstellung sind aber – so will mein Beitrag zeigen – Transformationsprozesse verbunden, die sowohl die Selbstwahrnehmung des Einzelnen als auch das soziale Gefüge der Gemeinden betreffen. In die Sprache eines philosophischen Diskurses übersetzt, ließen sich diese Transformationen als Elemente von Subjekt-

3 Die immensen staatlichen Einnahmen und Ausgaben bedingten ein wirtschaftliches Verteilungs- und Austauschsystem; dazu H. Kloft, *Die Wirtschaft des Imperium Romanum*, Mainz 2006, 15–18.85f.

4 M. Mann, *Geschichte der Macht*. Zweiter Band: *Vom Römischen Reich bis zum Vorabend der Industrialisierung* (Theorie und Gesellschaft 20), Frankfurt/New York 1994, 24–45, bes. 38.44. Auch wenn sich Mann zum Teil auf älteres Datenmaterial stützt, scheinen mir seine Beobachtungen zur Gesellschaftsstruktur des römischen Reiches grundsätzlich weiterhin gültig und aufschlussreich.

5 Gute Forschungsüberblicke bieten C. Strecker, *Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit*, in: E. Reinmuth (Hg.), *Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen* (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 114–161; H. Omerzu, *Das Imperium schlägt zurück. Die Apologetik der Apostelgeschichte auf dem Prüfstand*, ZNT 9 (2006) 26–36; Dies., *Paulus als Politiker? Das paulinische Evangelium zwischen Ekklesia und Imperium Romanum*, in: *Logos – Logik – Lyrik* (FS K. Haacker) (ABG 27), Leipzig 2007, 267–287. Vgl. S. Schreiber, *Paulus als Kritiker Roms? Politische Herrschaftsdiskurse in den Paulusbriefen*, ThGl 101 (2011) 338–359.

konstitution verstehen. Mein Beitrag folgt dieser Spur mit den Mitteln des Exegeten.

## 1. Die Fragestellung

Die Vorstellung von der Mitherrschaft bzw. dem Mitrichten der Christen bei der endgültigen Durchsetzung Gottes spiegelt, so meine These, an einigen Stellen urchristliche Wahrnehmungen der politischen Machtverhältnisse ihrer Zeit.<sup>6</sup> Durch deren Brechung im Prisma einer eschatologischen Perspektive vollziehen sich Mechanismen ihrer Bearbeitung. Dabei werden sich Christen ihrer gesellschaftlich-politischen Position bewusst und entwickeln Strategien, unter den konkreten Bedingungen der von Machthierarchien geprägten antiken Lebenswelt damit produktiv umzugehen. Dieser Prozess lässt sich an drei neutestamentlichen Texten oder Textgruppen gut beobachten, die ich im Folgenden bespreche.

Dass diese Denkfigur in einem politischen Diskurs einsetzbar ist, wird schon aus dem religionsgeschichtlichen Umfeld des Frühjudentums deutlich, aus dem die urchristlichen Autoren die Figur produktiv entlehnt haben dürften. Die Verheißung einer eschatologischen Richter- und Herrscherfunktion findet sich bereits in Dan 7,18.22.27 (LXX und Theodotion): Die „Heiligen des Höchsten“ werden die „Königsherrschaft“ (βασιλεία) übernehmen (7,18), ihnen wird das „Gericht(surteil)“ (κρίσις LXX, κρίμα Theod.) übergeben sowie die „Königsherrschaft“ (7,22), ihrer Königsherrschaft werden alle anderen Herrschaften untergeordnet sein (7,27). Der Kontext ist eminent politisch, denn die Herrschaft der Heiligen fungiert als Überwindung der Königreiche der Erde, die Israel feindlich gegenüber stehen. Die Deutung der Nachtvision Daniels verheißt also nichts weniger als eine totale Umkehrung der politischen Verhältnisse (7,17–27), was sich als visionäre Verarbeitung bedrängender Erfahrungen von kultureller Aushöhlung und politischer Ohnmacht interpretieren lässt. – Nach Weish 3,8 werden die Ge-

---

6 Macht lässt sich als die Fähigkeit zur Durchsetzung bestimmter Interessen umschreiben, soziale Macht als die Fähigkeit zu gesellschaftlich intentionalem Handeln; politische Macht kann man dann als soziale Macht, die besonders auf Rechtsmacht basiert, weiter spezifizieren; vgl. R. Zimmerling, Macht, in: Evangelisches Staatslexikon. Neuauflage, Stuttgart 2006, 1474–1480. Auf den Einfluss kollektiver gesellschaftlicher Prozesse, d. h. Formen sozialer Normierung, die in sozialen Interaktionsgefügen oft diffus wirksam werden, hat grundlegend M. Foucault, Die „Gouvernementalität“ (1978), in: Ders., Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits, Bd. 3, hg. von D. Defert/F. Ewald, Frankfurt a. M. 2003, 796–823, aufmerksam gemacht.

rechten, auch wenn sie im irdischen Leben Unbill erfahren (3,1–6), „Völker richten und über Nationen herrschen“. Diese Herrscherfunktion zielt pragmatisch auf eine Rehabilitation der Gerechten, die in den Augen ihrer Umwelt eher von Gott verlassen scheinen; sie bleibt freilich eingebunden in Gottes Herrschaft: „und über sie wird König sein der Herr in alle Ewigkeit“ (3,8).

Zur Verbreitung der Vorstellung kann noch auf die vernichtende Macht der „Gerechten und Heiligen“ bzw. der „Auserwählten“ über die Machthaber der Welt beim eschatologischen Gericht in äthHen 38,5 bzw. 48,9 verwiesen werden; das Gericht der Gerechten über die Sünder kennt äthHen 91,12; 95,3; 98,10–12. Eine vorangehende Bedrängnis der Gerechten durch die Machthaber oder Sünder wird an einigen Stellen sichtbar, so dass die Umkehrung der politischen Verhältnisse pragmatisch leitend bleibt. 4QpHab 5,3–6 stellt das Gericht der Erwählten über die Völker und die Frevler im eigenen Volk in Aussicht.<sup>7</sup>

Gegenüber der apokalyptischen Imagination, die die zukünftige Umkehrung der Machtverhältnisse in den Vordergrund rückt, setzen die urchristlichen Texte einen neuen Akzent: Sie bedenken die pragmatischen Konsequenzen der Vorstellung für die Gestaltung des Gemeindelebens.

## 2. Transformationen des Richtens bei Paulus: 1 Kor 6,2f.

Die Denkfigur einer eschatologischen Richterfunktion der Christen bemüht Paulus in 1 Kor 6,2f.<sup>8</sup> Das Thema des Abschnitts 1 Kor 6,1–11 bilden Streitfälle unter Mitgliedern der Gemeinde, die die Streitenden paganen Gerichten zur rechtlichen Regelung vorlegen wollen. Wenn Paulus in Bezug auf die städtischen Gerichtsorgane in Korinth von „Ungerechten“, denen, „die in der Ekklesia nichts gelten“, und „Ungläubigen“ spricht (6,1.4.6), baut er ein distanzierendes Verhältnis zwischen der Gemeinde und ihrer Umwelt auf. Bereits die semantische Opposition von „Ungerechten“ und „Heiligen“ in 6,1 signalisiert diese grundlegende Distanz. Im Hintergrund stehen weniger Anfeindungen seitens der städtischen Bevölkerung oder Behörden als vielmehr das

7 4Q521 Fr. 2, 2,7 weiß von Gott, dass er „Fromme ehrt auf einem Thron ewiger Herrschaft“.

8 An zwei weiteren Stellen greift Paulus die Vorstellung vom eschatologischen Mitherrschen/-richten auf: In 1 Kor 4,8 zur Begründung eines eschatologischen Vorbehalts gegenüber dem Vollendungsbewusstsein einer bestimmten Gemeindegruppe; in Röm 5,17 als Herrschen speziell über den Tod. Dazu R. Schwindt, Die Erwartung eschatologischer Mitherrschaft der Erlösten bei Paulus, *ETHL* 85 (2009) 23–45.

Bemühen des Paulus um eine theologisch fundierte Abgrenzung des Gemeinde-Ethos.<sup>9</sup> Genau diese Abgrenzung steht hier in Frage. Sie wird besonders für wohlhabendere Gemeindeglieder problematisch gewesen sein, die einen gewissen Status in der städtischen Gesellschaft besaßen und die ihre alten Gewohnheiten weiter pflegten. Nur für solche Gemeindeglieder wird der Gang vor ein städtisches Gericht überhaupt möglich und aussichtsreich gewesen sein.<sup>10</sup> Wenn Paulus in 6,3f. den Streitgegenstand als βιωτικά und damit als alltägliche Angelegenheiten im Bereich von Vermögen und Erwerb qualifiziert,<sup>11</sup> setzt er ein gewisses Vermögen der Prozessierenden voraus.

Ein erster Argumentationsgang in 1 Kor 6,1–6 spricht das Problem an und zielt darauf ab, dass die Gemeinde Rechtsstreitigkeiten zwischen „Brüdern“ im gemeindlichen Binnenraum selbst entscheidet. Die weitere Argumentation überhöht diesen Gedanken, indem Paulus einerseits dazu auffordert, Rechtsverzicht zu üben und lieber Unrecht zu ertragen (6,7), andererseits die Übervorteilung anderer Gemeindeglieder scharf angreift (6,8–10) – nur so wird die Gemeinde, die ἐκκλησία, ihrer besonderen geistlichen Qualität gerecht (6,11).

Den entscheidenden Begründungszusammenhang des ersten Argumentationsgangs stellen zwei rhetorische Fragen her: „Wisst ihr nicht, dass die Heiligen (sc. die Gemeinde) die Welt richten werden?“ (6,2), und zuspitzend: „Wisst ihr nicht, dass wir Engel richten werden?“ (6,3). Die Bezeichnung „Heilige“ in 1 Kor 6,2 weist besonders auf Dan 7 und äthHen 38,5 als intertextuelle Bezüge hin, wobei der Fokus auf dem Aspekt des Richtens kontextbedingt ist. Das Gericht über die

9 Vgl. auch den Fall des Blutschänders (1 Kor 5,1–13), Besuche bei Prostituierten (6,12–20) und die Frage nach der Abgrenzung gegenüber heidnischem Kult (Götzenopferfleisch, 8,1–11,1). Dazu T. Schmeller, Korintherbrief 315f. M. Konradt, Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor (BZNW 117), Berlin/New York 2003, 333f. betont den Unterschied zwischen den apokalyptischen Vorstellungen und 1 Kor 6,2f.: Nicht der Bedrängnisgedanke, sondern „ein (zu) hohes Maß an Integration zumindest einer bedeutsamen Gruppe der Gemeinde in die Gesellschaft“ bilde die Problemsituation.

10 Auf Eigentumsfragen als Streitsache deutet auch das „Berauben“ in 6,7f. Vgl. G. Theißen, Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1989, 230–271, hier 258; M. Konradt, Gericht 337f. Ob bei den Rechtsstreitigkeiten gesellschaftliche Statusunterschiede eine Rolle spielten (also Wohlhabendere gegen Ärmere prozessierten), gibt der Text nicht zu erkennen.

11 Vgl. G. Theißen, Schichtung 258; B.W. Winter, Civil Litigation in Secular Corinth and the Church. The Forensic Background to 1 Corinthians 6.1–8, NTS 37 (1991) 559–572; E. Ebel, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine (WUNT II/178), Tübingen 2004, 197.

*Engel* ist hingegen in dieser kollektiven Form sonst nicht bezeugt,<sup>12</sup> lässt sich aber als paulinische Innovation aus bekannten frühjüdischen Vorstellungen erklären. Darf man die Engel dabei als himmlische Repräsentanten der irdischen Machthaber verstehen, wie dies bei der apokalyptischen Idee der Völkerengel der Fall ist,<sup>13</sup> tritt der schon im Richten der Welt hörbare Kontrast zwischen Gemeinde und politischen Autoritäten noch stärker hervor.

Bedenkt man, dass Paulus sonst das Gericht als Funktion Gottes bzw. Christi beschreibt (1 Kor 4,4f.; 2 Kor 5,10; Röm 14,10) und dass die Adressaten zu einem großen Teil aus der paganen Kultur in Korinth stammen, scheint es fraglich, ob die Gemeinde die Denkfigur vom eschatologischen Richten der „Heiligen“ wirklich bereits kannte, wie die wiederholte rhetorische Frage „wisst ihr nicht“ insinuiert. Es genügen freilich grundlegende Kenntnisse über apokalyptisch geprägte Endzeiterwartungen, wie sie den Adressaten allein schon aus der Verkündigung des erweckten Christus vertraut sein mussten, um diese besondere Verheißung einordnen zu können.<sup>14</sup> Sie wird daher in der Gemeinde zustimmungsfähig gewesen sein. Mit einem intendierten Überraschungseffekt könnte Paulus die Adressaten zur Reflexion anregen.

Die eschatologische Perspektive impliziert eine auffällige Distanz der Christus-Gemeinden zur Stadtgesellschaft in Korinth. Diese Distanz findet eine *theologische* Begründung in der neuen Qualität der christlichen Existenz.<sup>15</sup> Mit der Erweckung Jesu Christi ist die Endzeit

- 
- 12 In Jes 24,21f.; äthHen 19,1f.; 21; 68,2,5; 90,24f.; 91,15; Jud 6; 2 Petr 2,4 führt Gott selbst das Gericht über die Engel durch; an anderen Stellen dienen Engel als gerichtliche Vollzugsorgane, z. B. äthHen 53,3–5; 54,1–6; 56,1–4; AssMos 10,2. Dazu H. Roose, *Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung* (NTOA 54), Göttingen 2004, 266.
  - 13 Semantisch könnte die paradigmatische Relation von „Welt“ in 6,2 und „Engel“ in 6,3 darauf hindeuten. Das Gericht über die Völkerengel kennt z. B. äthHen 90,22–25; 91,15; in 55,4 ist der messianische Erwählte das ausführende Organ. Zum Hintergrund der Völkerengel H. Merklein, *Der erste Brief an die Korinther*. Kap. 5,1–11,1 (ÖTK 7/2), Gütersloh/Würzburg 2000, 57; positiv aufgenommen bei R. Schwindt, *Erwartung* 31.42. M. Konradt, *Gericht* 332f. will hingegen auch das Gericht über die gefallenen Engel von Gen 6,1–4 einbeziehen (vgl. äthHen 10,12f.). – Zum Hintergrund auch P.M. Hoskins, *The Use of Biblical and Extrabiblical Parallels in the Interpretation of First Corinthians 6:2–3*, CBQ 63 (2001) 287–297.
  - 14 Einen Zusammenhang mit der eschatologischen Richterfunktion Christi macht Paulus hier nicht explizit.
  - 15 In 1 Kor 1,18–2,16 stellt Paulus die Weisheit der Welt der Weisheit Gottes diametral gegenüber und zeigt anhand der „Torheit“ des Kreuzes, wie in der durch Christus initiierten neuen Wirklichkeit eine radikale Umwertung der Maßstäbe und Werte der Gesellschaft stattfindet. Dazu H. Roose, *Mitherrschaft* 265f.

Gottes bereits angebrochen, und die Gemeinde lebt in dieser neuen Wirklichkeit.<sup>16</sup> In spezifischer Metaphorik sagt dies 1 Kor 6,11: „Doch ihr wurdet abgewaschen, doch ihr wurdet geheiligt, doch ihr wurdet gerecht gesprochen im Namen des Herrn Jesus Christus und im Geist unseres Gottes.“<sup>17</sup> Diese neue Existenz bedeutet tatsächlich eine Abwendung vom üblichen gesellschaftlichen Leben, das Paulus in 6,9f. durch eine Aufzählung negativ besetzter sozialer Rollen deutlich abwertet. Wer in die eschatologische Christus-Gemeinde hineingenommen wurde, hat Anteil an ihrer besonderen eschatologischen Qualität, besitzt einen neuen Status vor Gott und innerhalb der Gemeinde. Daher gilt die Verheißung des eschatologischen Richtens auch *allen* Gemeindegliedern ohne Bevorzugung besonders Begabter, Eifriger oder Hingebungsbereiter.

Die Reaktion auf die politischen Verhältnisse in der Stadt Korinth, die Paulus hier als Folge der neuen eschatologischen Existenz anspricht, hat eine doppelte Dimension: (1) Im Blick auf die Beziehungen der Gemeinde nach außen soll eine klare Distanz zu den politischen Institutionen – hier konkret zu den städtischen Gerichten – durch weitgehendes Ignorieren gelebt werden; (2) im Binnenraum der Gemeinde soll darüber hinaus eine grundlegende Transformation des üblichen sozialen Verhaltens stattfinden.

(1) Der neue Status der Gemeinde als endzeitlich Erwählte kulminiert in der Verheißung eines eschatologischen Rollenwechsels: ihres zukünftigen Richtens der Welt und sogar der Engel. Die angewandte Argumentationsfigur eines Schlusses *a maiore ad minus* macht klar, dass die Gemeinde umso eher ihre eigenen, vergleichsweise geringfügigen Streitigkeiten (βωτικá/Alltägliches) zu schlichten vermag (6,2f.). Dies impliziert eine weitergehende politische Haltung: Wenn in der Vollenendung die politischen Verhältnisse umgekehrt werden, d. h. die jetzt politisch völlig bedeutungslose Christus-Gruppe dann kosmologische Entscheidungsgewalt besitzen wird,<sup>18</sup> hat sie allen Grund, bereits in der Gegenwart die politischen Instanzen, konkret die städtischen Rechtsin-

16 Im Hintergrund steht ein apokalyptisches Denkmodell: Die Endzeit beginnt mit der Erweckung der Toten. Wenn Jesus erweckt wurde, bedeutet dies den Anbruch der Endzeit. An Jesus als dem „Erstling der Entschlafenen“ (1 Kor 15,20) haben seine Anhänger/innen bereits jetzt Anteil – auch wenn die Verwirklichung der eschatologischen Vollenendung der Zukunft vorbehalten bleibt. Vgl. 1 Kor 1,26–31; 15,20–28; Röm 8,12–30.

17 Zur Begrifflichkeit und einem möglichen Sitz im Leben bei der Taufe vgl. D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 218f.

18 In der Gegenwart ist das Richten über die außerhalb der Gemeinde Stehenden freilich allein die Angelegenheit Gottes, vgl. 5,12f.



stitutionen, zu ignorieren. „Wer die Welt richten wird, kann sich nicht durch die Welt richten lassen.“<sup>19</sup>

Als Modell für die Regelung von Rechtsstreitigkeiten im Binnenraum einer Gruppe könnte Paulus die Praxis in jüdischen Synagogen und manchen paganen Vereinen gedient haben.<sup>20</sup> Er greift solche Modelle aber nirgends direkt auf, sondern erinnert stattdessen die Streitenden wiederholt daran, dass sie innerhalb der Ekklesia „Brüder“ sind (1 Kor 6,5.6.8). Damit spielt er auf das Modell einer Familien-Beziehung an – und Streitfälle unter Geschwistern werden in der Antike *innerhalb* der Familie ausgetragen.<sup>21</sup> Das Familien-Modell entspricht dem neuen Status der Christen. Indem die Gemeinde nicht vor pagane Gerichte zieht, sondern deren Rechtsmacht ignoriert, bildet sie ein Gegenüber zu den politischen Strukturen der Stadtgesellschaft. Sie etabliert quasi ein eigenes „Rechtssystem“ in ihrem Binnenraum und wird so zur Trägerin politischer Macht.

(2) Dieses „Rechtssystem“ besteht – zumindest in der Idealvorstellung – paradoxerweise gerade im Verzicht auf die Durchsetzung eines vermeintlichen Rechtsanspruchs (6,7). Und umgekehrt wird auch jedes Unrecht, jede „Beraubung“ des „Bruders“ als völlig unvereinbar mit der neuen Existenz der Christen gebrandmarkt (6,8–11). Damit wird ein Gang vor Gericht nicht nur überflüssig, sondern als Versuch, Macht über den anderen auszuüben, auch kontraproduktiv. Dies bedeutet pragmatisch eine Transformation der üblichen gesellschaftlichen Verhältnisse in dem Bewusstsein, in der Gemeinde Christi einen neuen *Status* vor Gott zu besitzen. Die Denkfigur des eschatologischen Richtens unterstützt diesen Transformationsprozess, indem die *Funktion*<sup>22</sup>

19 W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. Bd. 1: 1 Kor 1,1–6,11 (EKK VII/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1991, 410.

20 Nach Jos. ant. 14,235 gesteht Lucius Antonius Marcus, 50/49 v. Chr. Proprätor der Asia, der jüdischen Gemeinde in Sardes eigene Versammlungen und eine eigene Gerichtsbarkeit zu und beruft sich dabei auf eine Gewohnheit; dies impliziert wohl auch der Beschluss des Stadtrats von Sardes in ant. 14,259–261. Näheres über zuständige Instanzen erfahren wir nicht. – Die häufig angeführten Statuten der Iobakchen in Athen im 2. Jh. n. Chr. (SIG3 1109; deutsch UUC II 86–88) beziehen ihre Strafregelungen nur auf Vergehen in Fragen der Vereinsdisziplin; interessant ist freilich der Hinweis auf die Bestrafung eines Geschädigten, der *öffentlich* geklagt hat (Z. 90–94 SIG bzw. Z. 43–45 UUC). Zuständige Instanzen sind hier der Priester, der Archibakchos und die Vereinsversammlung. Insgesamt fließen die Quellen eher spärlich; weiteres Material bei D. Zeller, Brief 212 Anm. 97.98; W. Schrage, Brief 408f.

21 Dazu B.W. Winter, *After Paul left Corinth. The Influence of Secular Ethics and Social Change*, Grand Rapids/Cambridge 2001, 71. Nach Philostr. soph. 1,25,3 z. B. soll man Streitfälle des Alltags nicht vor den Richter tragen, sondern zu Hause ausgleichen.

22 Zwischen Status und Machtausübung unterscheidet H. Roose, *Mitherrschaft* 293.

des Richtens über die Welt dem zukünftigen Eschaton vorbehalten bleibt und dann von allen Christen in gleicher Weise ausgeübt wird. Damit wird jedes Richten über den anderen in der Gegenwart der Gemeinde in Frage gestellt. Dass so auch die gesellschaftlich tragenden Statusunterschiede (Jude/Griechen, Sklave/Freier) in der Gemeinde als irrelevant gelten müssen, wird Paulus später ausführen (12,13; vgl. Gal 3,28).

Wenn jemand aus der Gemeinde die Kompetenz und Autorität zur Schlichtung von Streitigkeiten besitzt, kann auf diese Instanz zurückgegriffen werden. Daher fragt Paulus nach einem „Weisen“ in der Gemeinde,<sup>23</sup> der zur differenzierten Beurteilung in Streitfällen fähig ist (1 Kor 6,5). Die Leitlinie bleibt jedoch der Verzicht auf die Ausübung von Rechtsmacht, die gegenseitige Annahme und Akzeptanz, selbst noch angesichts erlittenen Unrechts. Wenn die Außenwirkung dieser Lebensform auf die städtische Umwelt hier überhaupt eine Rolle spielt, dann liegt sie in der innergemeindlichen Transformation der in Korinth selbstverständlichen Statushierarchien, die sich nach politischem Einfluss in der Stadt und ökonomischen Möglichkeiten bemessen – und faktisch wohl auch häufig für die gerichtliche Entscheidung von Streitfällen ausschlaggebend waren.

Transformation bedeutet dabei konkret, dass in bewusster Vorwegnahme der totalen Verwandlung der politischen Verhältnisse in der Zukunft bereits in der Gegenwart erste Schritte in dieser Richtung im Zusammenleben der Gemeinde gegangen werden. Dies ist dann möglich, wenn sie sich ihrer neuen Identität und ihres besonderen Status vor Gott bewusst ist.

### 3. Alternative Herrschaftskonstellationen in Lk 22,24–30

Die Verheißung an Jesu Schüler, dass sie auf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden (Lk 22,30), steht in einem politischen Kontext.<sup>24</sup> Das semantische Feld der „Herrschaft“, das in Lk 22,24–30 kohärenzbildend wirkt,<sup>25</sup> verleiht dem Text eine politische Tönung und macht ihn so für unseren Zusammenhang interessant.

---

23 Zum „Weisen“ als Richter vgl. Dtn 1,9–18: Mose setzte in Israel weise Männer für jeden Stamm ein, um Streitfälle zu entscheiden. Dazu D. Zeller, Brief 214.

24 Synoptische Parallele: Mt 19,28. Einen weitreichenden traditionsgeschichtlichen Versuch zum Logion Mt 19,28/Lk 22,30 unternimmt H. Roose, Mitherrschaft 30–95.

25 M. Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 710f.

Lk 22,24–30 steht im Kontext der Passionsgeschichte,<sup>26</sup> genauer beim letzten Mahl Jesu mit seinen Schülern in Jerusalem. Nach dem *Deipnon*, dem abendlichen Mahl (22,14–23), findet das durchaus übliche *Symposium* mit Tischgesprächen statt (22,24–38) – für Lukas der geeignete Ort für Abschiedsworte Jesu an die Apostel. Damit gewinnen Jesu Worte über das Verhältnis der Gemeinde zu ihrer politischen Umwelt und über ihren spezifischen Charakter testamentarische Bedeutung.<sup>27</sup> Die Texteinheit ist stringent strukturiert: Nach der Aufforderung, innerhalb der Gemeinde ein Alternativmodell zu den Herrschaftsverhältnissen auf der politischen Bühne zu etablieren (22,24–26), folgt unmittelbar eine Begründung mit dem Beispiel Jesu selbst (22,27); dann ergeht die Verheißung, nach bestandenen Prüfungen Anteil an der eschatologischen Herrschaft Jesu zu erhalten (22,28–30). Wie die eschatologische Verheißung mit der politischen Kritik zusammenhängt, wird zu fragen sein.

Der erste Teil Lk 22,24–26 nimmt auf die geltenden Statusverhältnisse der hellenistischen bzw. römischen Welt Bezug. Am Anfang steht die Frage nach dem höchsten Status in der Gemeinde: der Streit (*φιλονεικία*) darüber, wer unter den anwesenden Schülern der Größte<sup>28</sup> sei (22,24). Noch ehe Jesus tot ist, drohen die Schüler bereits die gesellschaftlich gültigen und attraktiven Status-Strukturen innerhalb der Gemeinde (wieder) einzuführen. Auf der Diskursebene wird damit ein sozialer Assimilationssog angesprochen, der eine christliche Gruppe der dritten Generation wohl unbewusst oder vielleicht in der Hoffnung, damit Reibungsflächen nach außen zu minimieren, erfassen konnte.

Dass es sich um Status-Strukturen der Umwelt handelt, macht Jesu Antwort in 22,25 bewusst, indem sie den Schülern die „Normalgestalt politischer Herrschaft“<sup>29</sup> in der Zeit des Lukas vor Augen stellt: Die „Könige der Völker, die über sie herrschen“, lassen sich unschwer mit den römischen Kaisern identifizieren, und die „Machthaber über sie, die man Wohltäter nennt“, können auf die politische Elite in den gro-

26 Formgeschichtlich liegt ein Apophthegma (oder Chrie) vor: Die einleitende Situationsschilderung bleibt allgemein und dient dazu, die Ausführungen Jesu in Szene zu setzen. – Wesentliche Elemente des Jesuslogions nimmt Lukas wohl aus seinen Quellen: Lk 22,25f. aus Mk 10,42–45, Lk 22,30 aus Q (Mt 19,28).

27 Zu Gattungselementen der Vermächtnisrede und des literarischen Symposions M. Winter, Präsent trotz Trennung. Das Abschiedsmahl Jesu (Lk 22,14–38) als Vermächtnisrede und Symposium, WuD 29 (2007) 71–99.

28 Der Komparativ *μεῖζων* kann superlativisch übersetzt werden; vgl. auch Lk 9,46. Dazu BDR § 60.244.

29 M. Wolter, Lukasevangelium 711.

ßen Städten des Imperiums bezogen werden, die als „Wohltäter“ durch Stiftungen von Bauten, Schulen, Getreide u. a. öffentliche Ehrungen und damit eine Statussteigerung erlangte.<sup>30</sup> Dagegen setzt der Sprecher Jesus in 22,26 mit einem prägnanten „Ihr aber nicht so!“ ein Gegenmodell, das im Binnenraum der Gemeinde Verwirklichung finden soll: Wenn sich der „Größte“ wie der „Jüngste“ verhält und der „Anführer“ wie der „Diener“, bedeutet das einen radikalen Rollenwechsel – die Übernahme von Rollen mit niedrigem sozialen Status (Jüngere, Diener).<sup>31</sup> Durch diesen Rollenwechsel wird Status innergemeindlich neu definiert, indem die in der Stadtgesellschaft geltenden Status-Hierarchien umgekehrt werden. Dies fordert konkret einen alternativen Führungsstil in der Gemeinde.<sup>32</sup> Die Neudefinition von Status und Leitungsfunktion wird zum politischen Programm der Gemeinde. Das von Lukas skizzierte Gegenmodell stellt einen wesentlichen Faktor für das Selbstverständnis der Gemeinde dar und impliziert m. E. – gegen die verbreitete Ansicht der Lukasforschung, Lukas sei um Ausgleich mit den römischen Behörden bemüht – eine deutliche Kritik an den politischen Verhältnissen.<sup>33</sup>

Das Scharnier zum zweiten Textteil bildet in Lk 22,27 das Beispiel Jesu selbst, der für sich nicht die Rolle des zu Tisch Liegenden, sondern des Dienenden beansprucht und so die in 22,25f. geforderte Neudefinition von Status exemplifiziert. In der erzählten Welt ist dabei vorausgesetzt, dass Jesus als Repräsentant Gottes höchsten Status besitzt. Es fällt freilich auf, dass von einer dienenden Funktion Jesu beim Abendmahl zuvor keine Rede war, sondern Jesus die Rolle des Hausvaters eingenommen hatte. Damit enthält die Aussage im Kontext einen semioti-

30 Der Titel „Euergetes“ findet sich auf zahlreichen Ehreninschriften. Zur sozialen Institution des Wohltäters vgl. M. Meier, Art. Euergetes, in: DNP 4 (1998), 228; Belege bei M. Wolter, Lukasevangelium 712; ergänzen ließen sich Inschrift von Priene 18.35.39f. (Augustus) und Jos. bell. 7,71 (Vespasian).

31 Die Differenzierung zwischen Status und Rolle begründet M. Wolter, Lukasevangelium 712. – Unklar bleibt für mich die Deutung von A. Hentschel, Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen (WUNT II/226), Tübingen 2007, 284f., die nicht das Aufgeben der Position bzw. des Status, sondern den Verzicht auf das Streben nach besonderen Ehren gefordert sieht. Ehre ist aber gerade ein Statusmerkmal, und wer auf Ehre verzichtet, verzichtet auf Statusgewinn.

32 Vgl. G. Guttenberger Ortwein, Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 39), Freiburg/Schw. 1999, 308; A. Hentschel, Diakonia 285.293f., die einerseits das veränderte Bewusstsein der Leitenden, selbst (nur) Beauftragte zu sein, andererseits einen hierarchischen Akzent in der Autorität der Beauftragten festhält.

33 Zur Diskussion um die politische Haltung des Lukas vgl. S. Schreiber, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009, 84–102.

schen Mehrwert.<sup>34</sup> Jesu Worte über Becher und Brot beim Abendmahl (22,15–20) werden zum Ausdruck seines Dienens, das die Leser/innen im Kontext der Passionsgeschichte wohl auf das bevorstehende Geschehen der Verhaftung, Folterung und Ermordung Jesu am Kreuz beziehen dürften. Der Dienst Jesu besteht in der Hingabe seines Lebens bis zum Tod,<sup>35</sup> was eine pointierte Neudefinition von Status-Kriterien impliziert. In der Erzählkonzeption des Lukas stehen Jesu Neudefinition von Status und seine Konfrontation mit den politisch Mächtigen in engem Zusammenhang.

Im zweiten Textteil Lk 22,28–30 wird wieder die Rolle der Schüler in den Blick genommen, nun freilich in eschatologischer Perspektive. Die Verheißung eschatologischer Mitherrschaft spricht Jesus denen zu, „die dabeigeblichen sind mit mir in meinen *πειρασμοί*“ (22,28). Lukas setzt bei seinen Leser/innen wohl das christologische Wissen um die Herrscherfunktion des erweckten Christus voraus (z. B. Lk 24,26; Apg 1,6; 2,33–36; 7,56). Daran erhalten alle Schüler Anteil, wenn sie „dabeigeblichen“. Der Begriff *πειρασμοί* lässt sich auf dem Hintergrund der Prüfungen oder Erprobungen verstehen, mit denen Gott die Bewährung seiner Erwählten in Konfliktsituationen testet; prominente Beispiele aus der Tradition Israels sind die Prüfungen Abrahams oder Israels.<sup>36</sup> Theologisch gedacht geht die Erwählung durch Gott solchen Prüfungen also voraus. Dass Lukas gerade hier von Prüfungen spricht, nimmt den unmittelbaren Kontext als Deutehorizont auf: Vor und während des Abendmahles tritt Judas als Gegenfigur hervor, wenn er die Übergabe Jesu an die jüdischen Behörden ansteuert (22,3–6.21–23); noch beim Symposion wird Jesus die Verleugnung durch Petrus voraussagen, die angesichts des drohenden Zugriffs der Behörden und damit der Gefahr

34 Forschungspositionen dazu nennt P.K. Nelson, *Leadership and Discipleship. A Study of Luke 22:24–30* (SBL.DS 138), Atlanta 1994, 161–171. – Der „eschatologische“ Hausherr in der Parabel Lk 12,35–40 übernimmt ebenfalls den Tischdienst und kehrt damit die geltende Gesellschaftsordnung um.

35 Vgl. M. Stare, „Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende“ (Lk 22,27). Der Aufruf Jesu zum Dienen beim letzten Abendmahl in Lk 22,7–38, in: J. Hartenstein u. a. (Hg.), „Eine gewöhnliche und harmlose Speise“? Von den Entwicklungen frühchristlicher Abendmahlstraditionen, Gütersloh 2008, 222–238, hier 230; H. Klein, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2006, 671. Gegen diese Verbindung H. Baarlink, Jesus als Diener oder als Versöhner? Lukas 22,27 oder Markus 10,45?, in: Ders., Verkündigtes Heil. Studien zu den synoptischen Evangelien (WUNT 168), Tübingen 2004, 209–229, hier 227. A. Hentschel, *Diakonia* 286–289 bezieht den *δᾱκονῶν* auf den Tischdienst Jesu und damit auf seine radikal niedrige gesellschaftliche Position.

36 Zu Abraham vgl. Gen 22,1; 1 Makk 2,52; Sir 44,20; Hebr 11,17; Jub 17,17f., zu Israel während des Wüstenzugs Ex 15,25; 16,4; 20,20; Dtn 8,2,16; Weish 11,9. Dazu M. Wolter, Lukasevangelium 713, mit weiteren Beispielen ebd. 178f.185.

für seine Freiheit erfolgen wird (22,31–34); und schließlich wird Jesus bei seinem Gebet am Ölberg kurz vor seiner Verhaftung die Schüler zweimal auffordern, darum zu beten, nicht in *πειρασμός* zu geraten (22,40.46). Die Krise der Schüler besteht jeweils darin, angesichts politischer Konflikte um Jesus an ihm irre zu werden oder die Zugehörigkeit nicht durchzuhalten. Damit sind auf der Diskursebene konkrete Krisen der impliziten Leser angedeutet, die das Bleiben bei der Jesus-Gruppe angesichts gesellschaftlicher Erfahrungen von Ablehnung, Demütigung und Marginalisierung in Frage stellen. Dass Lukas den Begriff so verstehen kann, zeigt die Verwendung in Apg 20,19, wo der erzählte Paulus seine „Demütigungen und Tränen und *πειρασμοί*“ auf die „Nachstellungen der Jüdaier“ zurückführt (vgl. noch Lk 8,13). Eine Einschränkung der „Prüfungen“ auf einen „Märtyrerkontext“ würde zu kurz greifen.<sup>37</sup>

Vielleicht darf man sogar in der Frage nach dem „Größten“ innerhalb der Gemeinde (22,24) die ekklesiologische Kehrseite der Erfahrung gesellschaftlicher Einflusslosigkeit und Marginalisierung sehen: Wenigstens in der Gemeinde wollen manche Christen etwas gelten. Dass sie aber bereits höchsten Status besitzen und darin die Basis finden, die Prüfungen der Gegenwart zu bestehen, verdeutlicht die eschatologische Verheißung: Jesus verleiht den Schülern die Königsherrschaft, die er selbst von seinem Vater erhalten hat (22,29). Diese in der Gegenwart „testamentarisch“, d. h. verbindlich, für die Zukunft zugesagte<sup>38</sup> Verleihung begründet den besonderen Status der Schüler bereits in der Gegenwart, und sie gipfelt in der Verheißung einer zukünftigen Herrschaftsstellung in der Bildwelt von 22,30.

Das Essen und Trinken am Tisch Jesu in seiner Königsherrschaft nimmt die Vorstellung vom eschatologischen Mahl<sup>39</sup> als Ausdruck der vollendeten Heilszeit auf, spricht den Teilnehmenden aber eine besonders ehrenvolle Position zu: Sie werden am Tisch des Herrschers speisen. „Bei dieser Ehre handelt es sich um ein in allen Kulturen der Welt nachweisbares Statussymbol, das immer nur den höchsten Würdenträ-

37 So aber H. Roose, Mitherrschaft 153f. – Allgemeiner an „Bedrängnisse und Konflikte“ denkt P. Hoffmann, Herrscher in oder Richter über Israel? Mt 19,18/Lk 22,28–30 in der synoptischen Überlieferung, in: Ja und Nein. Christliche Theologie im Angesicht Israels (FS W. Schrage), Neukirchen-Vluyn 1998, 253–264, hier 258; ferner P.K. Nelson, Leadership 192–196.

38 Dazu P.K. Nelson, Luke 22:29–30 and the Time Frame for Dining and Ruling, TynB 44 (1993) 351–361; M. Winter, Präsent 83 mit Anm. 41; M. Wolter, Lukasevangelium 714.

39 Jes 25,6–8; äthHen 62,14; 1QSa 2,11–22. Auch in Lk 13,29; vgl. 14,15–24.

gern oder den engsten Vertrauten des Herrschers gewährt wird“.<sup>40</sup> Die enge Teilhabe der treuen Anhänger/innen Jesu an der Königsherrschaft wird noch verstärkt durch die Zusage, dass sie auf Thronen<sup>41</sup> sitzen werden, um über die zwölf Stämme Israels Recht zu sprechen.

Die Übersetzung des Verbs κρίνω mit „Recht sprechen“ vermeidet die Vorstellung eines „Richtens“ im Sinne von „verurteilen“ und „vernichten“ – als ob die zwölf Stämme Israels dem endzeitlichen Vernichtungsgericht unterworfen würden –, und bringt stärker die Funktion des Unterscheidens zum Tragen. Denn die Rede von den zwölf Stämmen deutet ja im Gegenteil auf die Restitution Israels in JHWHs Endzeit hin.<sup>42</sup> „Israel“ meint hier im Zusammenhang mit Jesu *basileia* das Zwölf-Stämme-Volk, das für Lukas die heilsgeschichtliche Basisgröße bleibt, in endzeitlicher Öffnung für die Völker. Das wird auch aus Apg 1,6 deutlich, wo die Schüler den Erweckten nach der baldigen Wiedererrichtung der Königsherrschaft für Israel fragen. Wenn die Antwort Jesu dort jede Zeitspekulation ablehnt und den Schülern stattdessen den universalen Zeugenauftrag überträgt (Apg 1,7f.), wird deutlich, dass die Völker, sofern sie sich zu Christus bekennen, in das eschatologische Heil Israels einbezogen sind. Damit ist das *endzeitliche* Israel für Lukas das aus Juden und Heiden konstituierte Gottesvolk;<sup>43</sup> genauer gesagt – um den Irrtum zu vermeiden, Lukas spreche dem sich nicht zu Christus zählenden Israel die Erwählung ab: Es handelt sich um eine eschatologische Gruppe innerhalb Israels, zu der Menschen aus den Nationen gehören und die so einen Teil des Gottesvolkes bildet.<sup>44</sup> Wie

40 So M. Wolter, Lukasevangelium 714 mit Verweis auf 2 Sam 9,7.10; 19,29; 1 Kön 2,7; 2 Kön 25,29; Jer 52,33; Jub 31,16; Hdt. 3,132; Xen. an. 1,8,25; Cass. Dio 78,7,2.

41 Anders als Mt 19,28 spricht Lk 22,30 nicht von zwölf Thronen. Entweder fehlte die Zahl in der Vorlage, oder Lukas strich sie, weil Judas seine Zugehörigkeit zur Jesus-Gruppe bereits aufgekündigt hat (Lk 22,3–6.21–23). – Die Kombination von Mahl-gemeinschaft und Herrscher-/Richterfunktion verdankt sich wohl lukanischer Redaktion; vgl. P.-B. Smit, *Problematic Parallels. A Note on Some Proposed Literary Parallels to the Imagery of Lk 22:30*, BN 133 (2007) 57–61.

42 Dazu M. Roose, *Mitherrschaft* 158.

43 Vgl. M. Wolter, *Das lukanische Doppelwerk als Epochen-geschichte* (2004), in: Ders., *Theologie und Ethos im frühen Christentum* (WUNT 236), Tübingen 2009, 261–289, hier 287–289; H.-J. Sellner, *Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks* (BZNW 152), Berlin/New York 2007, 379–402 (zur Semantik von λαός). In diesem Zusammenhang ist noch Apg 26,6f. 17f. interessant.

44 Die bleibende Erwählung Israels bei Lukas betont M. Neubrand, „Ein Volk aus Nichtjuden“ (Apg 15,14). Die bleibende Erwählung Israels und die Erwählung aus den Völkern im lukanischen Doppelwerk, in: H. Frankemölle/J. Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der anderen. Problemfeld: „Judenmission“* (QD 238), Freiburg i. Br. 2010, 289–310, die freilich von zwei λαοί ausgeht: „Aus jüdischer Perspektive wird eine gleichberechtigte Erwählung von Nichtjuden als λαός an der Seite (nicht an der Stel-

eng „Herrschen“ und „Rechtsprechen“ zusammen gehören, zeigt z. B. die Schilderung der messianischen Herrschaft in PsSal 17,21–29: Wenn der Messias Recht spricht, bewirkt er die Vernichtung von Ungerechtigkeit und allem Bösen und sichert so seine heilvolle Herrschaft für das gesammelte Israel. Rechtsprechen als Herrschaftsvollzug dürfte auch in Lk 22,30 gemeint sein;<sup>45</sup> die Inthronisationszusage unterstreicht diese Semantik.

Halten wir fest: Der Zusammenhang des Textes Lk 22,24–30 bindet die eschatologische Herrschaftsverheißung in eine kritische Haltung gegenüber den politischen und gesellschaftlichen Herrschaftsverhältnissen ein. Dabei erfolgt aber nicht einfach eine ins Eschaton projizierte Umkehrung dieser Herrschaftsverhältnisse, sondern (1) höchste Statuszuschreibung an die gegenwärtige Gemeinde durch die Metaphorik der königlichen Mahlgemeinschaft mit Christus, und (2) die Legitimation des gruppenspezifischen Ethos, das die Gemeinde gegen die kulturelle Übermacht der Gesellschaft zu bewahren hat, durch die Erhebung zur endzeitlichen Gerichtsinstanz. Sowohl in ihrem Status, als auch in ihrem zentralen Werte-System erfährt die Gemeinde durch die Verheißung in Lk 22,30 höchste Aufwertung.

Dreh- und Angelpunkt dieser Überzeugung ist das Vorbild des Christus selbst (22,27), der am Kreuz vordergründig den politischen Machthabern unterlag, in Gottes Wirklichkeit jedoch mit Ostern umfassende Herrschergewalt besitzt. Christus dient *und* wird herrschen. In diesem Spannungsfeld kann die Gemeinde die Gestaltung ihrer innergemeindlichen Strukturen durch Status-Transformation zugleich als kritische Haltung gegenüber den politischen Herrschaftsverhältnissen ihrer Lebenswelt verstehen. Teilhabe an der Ausübung politischer Macht, wie sie nach den Mustern der gesellschaftlichen Konventionen im Imperium Romanum verteilt ist, ist für die Gemeinden, die keine Mitglieder der gesellschaftlichen Elite umfassen, grundsätzlich nicht möglich. Sie leben freilich – zumindest im textinternen Idealbild – programmatisch im Binnenraum eine alternative Sozialform, die die kon-

---

le!) des ersterwählten Volkes Israel anerkannt“ (310; kursiv i. O.); das Zitat aus Am 19,11f.LXX in Apg 15,16f. deutet sie auf die *zukünftige* messianische Herrschaft Christi. Die Pfingstpredigt des Petrus in Apg 2,15–21 zeigt aber m. E. den eschatologischen Charakter der Jesus-Gruppe in der Erfüllung der Prophezie von Joel 3,1–5 *in der Gegenwart*.

45 Vgl. P. Hoffmann, Herrscher 260f.; M. Wolter, Lukasevangelium 714f.; auch P.K. Nelson, Leadership 219–221; C.A. Evans, The Twelve Thrones of Israel. Scripture and Politics in Luke 22:24–30, in: Ders./J.A. Sanders (Hg.), Luke and Scripture. The Function of Sacred Tradition in Luke-Acts, Minneapolis 1993, 154–170, hier 167. Zur Semantik von *κρίνω* auch H. Roose, Mitherrschaft 53–57.



ventionellen Strukturen von Status und Herrschaftsausübung in Frage stellt.<sup>46</sup> Der Text Lk 22,24–30 bringt Status-Transformation, flache Gemeindehierarchien und eschatologische Herrschaftsverheißung in einen untrennbaren Zusammenhang, der Gemeinde als solche erst ausmacht.

#### 4. Eschatologische Herrschaft der Sieger in der Offenbarung des Johannes

Eine eindeutig politische Stoßrichtung verfolgt die Offenbarung des Johannes. In ihren apokalyptischen Bildwelten steht die Wahrnehmung von Herrschaftsstrukturen zur Debatte: die Herrschaft Satans, der sich die politischen Instanzen des römischen Reiches zu Werkzeugen macht und damit die Erde beherrscht; die überlegene Herrschaft Gottes und seines himmlischen Heeres, die den Satan und seine Anhänger schlussendlich überwindet. Die Dämonisierung der politischen und kulturellen Instanzen wird in Offb 13 (zwei monströse Tiere) und Offb 17–18 (die Hure Babylon) besonders deutlich.<sup>47</sup> So führt die Offenbarung in ihrem gesellschaftlichen Kontext einen Diskurs über die gefährliche Macht der römischen Kultur, die auch auf die Christen in Kleinasien attraktiv wirkt und zur Assimilation geradezu einlädt. Im Kaiserkult, auf den die Offenbarung immer wieder anspielt, findet die Loyalität gegenüber dem politischen Herrschaftssystem sozialen Ausdruck.<sup>48</sup>

Die Meta-Struktur der Erzählung besteht im unversöhnlichen Kampf zweier Herrschaften, der zur endgültigen Entscheidung drängt. Dabei spiegelt die harte, gewalttätige Sprache des Krieges die Schärfe des kulturellen Konflikts, wie ihn Johannes wahrnimmt.<sup>49</sup> In zeitlicher Perspektive setzt sich die Herrschaft Gottes nach seinem Plan sukzessi-

---

46 Anders versteht H. Roose, *Mitherrschaft* 156–161.168f. die Frage eschatologischer Machtausübung bei Lukas nicht im Kontext einer aktuellen Gemeindesituation, sondern der lukanischen heilsgeschichtlichen Konzeption.

47 Dazu S. Schreiber, *Die Offenbarung des Johannes*, in: M. Ebner/Ders. (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6)*, Stuttgart 2008, 559–585, hier 582f.; Ders., *Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes*, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253)*, Freiburg i.Br. 2013, 74–106.

48 Zu diesen gesellschaftlichen Hintergründen vgl. S. Schreiber, *Offenbarung* 572–576; Ders., *Die Sternenfrau und ihre Kinder (Offb 12). Zur Wiederentdeckung eines Mythos*, NTS 53 (2007) 436–457.

49 Vgl. S. Schreiber, *Offenbarung* 562.579.

ve durch. In lokaler Perspektive stehen sich Ereignisse „im Himmel“ und „auf der Erde“ gegenüber, wobei die himmlischen die irdischen antizipieren: Im Himmel ist der Satan schon überwunden, so dass die Christen bereits in der Gegenwart grundsätzlich in der Zeit des beginnenden Eschaton leben; auf Erden ist der Satan aber noch um so mächtiger und vernichtender am Werk (vgl. Offb 12,7–12). In diesen großen Erzählrahmen ist das Motiv des Mitherrschens einer bestimmten Christengruppe an einigen Stellen eingebunden, und zwar sowohl als bereits für die Gegenwart gültiger Zuspruch (Offb 1,6; 5,10) als auch als Verheißung für die Zukunft (2,26–28; 3,21; 20,4,6; 22,5). Für das politische Selbstverständnis der Adressaten enthält das Motiv wesentliche Elemente.

(1) Das Motiv des eschatologischen Mitherrschens dient dem Aufruf zum Widerstand gegen den überwältigenden Einfluss der paganen Kultur in den Gemeinden, indem es die eschatologische Überlegenheit der Christen vor Augen stellt. Besonders deutlich wird dies in den sieben Sendschreiben. Dabei geht den sogenannten Überwindersprüchen in Offb 2,26–28 und 3,21 eine kritische Situationsanalyse voraus, die den Einfluss der paganen Kultur metaphorisch brandmarkt (2,19–25; 3,15–20). Die prophetische Situationskritik will die Gefahr der drohenden Assimilation von Christen an die hellenistische Gesellschaft und damit den Verlust der eigenen Identität aufdecken. Die als „Nikolaiten“ bezeichnete Christengruppe, die mit der „Prophetin Isebel“ im Sendschreiben nach Thyatira (2,20–24) identisch ist, verkörpert für Johannes eine solche Praxis der Assimilation.<sup>50</sup> Er hingegen fordert die Adressaten zum „Siegen“ auf. Dieser Leitbegriff<sup>51</sup> der Offenbarung verdankt seine martialische Konnotation der genannten Meta-Struktur des Buches, die im kosmischen Kampf zweier Herrschaften besteht. „Siegen“ bedeutet in diesem Kontext das standhafte Durchhalten der eigenen Überzeugung gegenüber gesellschaftlichem Gegenwind, apokalyptisch gesprochen: das Überstehen der endzeitlichen Bedrängnisse (vgl. auch 4 Esr 7,127f.). Offb 2,19 nennt in diesem Zusammenhang

50 Zu den Nikolaiten S. Schreiber, *Offenbarung 576–579*; H.-J. Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*, Bib. 73 (1992) 153–182; U.B. Müller, „Die Tiefen des Satans erkennen ...“. Überlegungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung der Gegner in der Offenbarung des Johannes, in: W. Kraus (Hg.), *Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte* (BZNW 163), Berlin/New York 2009, 465–478.

51 So J. Roloff, *Die Offenbarung des Johannes* (ZBK 18), Zürich 2001, 50; J.-W. Taeger, „Gesiegt! O himmlische Musik des Wortes!“ Zur Entfaltung des Siegesmotivs in den johanneischen Schriften, ZNW 85 (1994) 23–46, hier 33. Vgl. H. Roose, „Das Zeugnis Jesu“. Seine Bedeutung für die Christologie, Eschatologie und Prophetie in der Offenbarung des Johannes (TANZ 32), Tübingen 2000, 58–65.

unter anderem „Beziehungstreue“ (πίστις) und „Durchhalten“ (ὑπομονή).

Dem Siegenden verheißt der diktierende Christus im Sendschreiben nach Thyatira (2,26–28)

Vollmacht über die Völker, und weiden wird er sie mit eisernem Stab, wie die Tongefäße zerbrochen werden, wie auch ich empfangen habe von meinem Vater, und geben werde ich ihm den Morgenstern.

Die Metaphorik vom Weiden mit eisernem Stab und Zerschlagen wie Töpfergeschirr nimmt ein königstheologisches Motiv aus Ps 2,9 LXX auf, wie es z. B. auch in PsSal 17,23f. für die Herrschaft des erhofften Messias aufgegriffen ist. In Offb 2,26–28 wird Ps 2,9 aber nicht auf eine einzelne Messiasgestalt, sondern auf *alle* (standhaften) Christen bezogen;<sup>52</sup> ermächtigt werden sie vom herrschenden Christus. Das Motiv bezeichnet die machtvolle Durchsetzung des Heils für Israel bzw. die Christen auch gegen den Widerstand der Völker.<sup>53</sup> Die Verleihung des „Morgensterns“ – der Venus, in der Antike das Sternsymbol für Herrschaft<sup>54</sup> – bedeutet umfassenden eschatologischen Machtgewinn der „Sieger“. Die hier evozierte Denkfigur stellt die totale Umkehrung der gesellschaftlich-politischen Bedingungen für die eschatologische Zukunft in Aussicht. Uneingeschränkte, souveräne Herrschaftsmacht wird nun den konsequenten Christen zugesprochen, eine Macht, wie sie in der Gegenwart exklusiv die politische Elite Roms ausübt. Die Herrschaft der Christen über die Nationen überwindet schließlich die gegenwärtigen Machtstrukturen Roms, die narrativ als vom Satan getragen qualifiziert werden (Offb 12–13). Ein scharfer Kontrast entsteht, der pragmatisch die kritische Wahrnehmung der politischen Lebenswirklichkeit und die Treue zum eigenen christlichen Ethos unterstützt.

Unter Verwendung der Metaphorik vom Sitzen auf dem Thron Christi bzw. Gottes wird diese rhetorische Strategie auch im Überwinderspruch Offb 3,21 – im Sendschreiben nach Laodizäa – wirksam:

Der Siegende, geben werde ich ihm, zu sitzen mit mir auf meinem Thron, wie auch ich gesiegt und mich gesetzt habe mit meinem Vater auf seinen Thron.

52 Zur Rezeption von Ps 2,9 in Offb 2,26–28 vgl. K. Huber, Psalm 2 in der Offenbarung des Johannes, in: Horizonte biblischer Texte (FS J.M. Oesch) (OBO 196), Göttingen 2003, 247–273, bes. 261–264; T.-M. Quek, „I will give Authority over the Nations“. Psalm 2.8–9 in Revelation 2.26–27, in: C.A. Evans/H.D. Zacharias (Hg.), Early Christian Literature and Intertextuality. Bd. 2: Exegetical Studies (LNTS 392), London 2009, 175–187.

53 Vgl. J. Roloff, Offenbarung 58; H. Roose, Mitherrschaft 183 Anm. 333.

54 U.B. Müller, Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh/Würzburg 1995, 121; H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 123.

(2) Die Verheißung eschatologischer Mitherrschaft ist christologisch begründet. Eschatologische Mitherrschaft wird als Partizipation an der Herrschaft des Christus profiliert, wie aus den zitierten Überwinder-sprüchen hervorgeht:<sup>55</sup> In der Metaphorik von Offb 2,27 werden die Christen die Völker „weiden mit eisernem Stab“, was intratextuell an 12,5 und 19,15 anklingt, wo Christus selbst die Völker „mit eisernem Stab weidet“ – die eschatologische Herrschaft der Christen erscheint als Anteil an der Regierung Christi. Im Bild des Thrones in 3,21 geschieht darüber hinaus eine theozentrische Rückbindung der Verheißung: Der Thron ist letztlich *Gottes* Thron, so dass alle Herrschaft, auch die des Christus, in Gott ihren Ursprung und Grund besitzt.

(3) Die Verheißung eschatologischer Mitherrschaft bleibt keine Zukunftsvision, sondern gründet in der Statusaufwertung der Erwählten in der Gegenwart. Bereits bei der Anrede der Adressaten in Offb 1,4–8 – sieben Christus-Gemeinden in der römischen Provinz Asia – fallen ekklesiologische Entscheidungen, wenn ihnen ein besonderer Status zugesprochen wird: Christus hat die Christen „zu einem Königreich, zu Priestern für seinen Gott und Vater“ gemacht (Offb 1,6). Der Zuspruch wiederholt sich in dem „neuen Lied“, das der Chor der 24 Ältesten in 5,9f. dem Lamm, das im himmlischen Thronrat das Buch mit den sieben Siegeln und damit Gottes Vollmacht zum Vollzug der Endereignisse empfängt, singt:

Würdig bist du, zu empfangen das Buch und zu öffnen seine Siegel, weil du geschlachtet wurdest und für Gott durch dein Blut Menschen gekauft hast aus jedem Stamm und Sprache und Volk und Nation und hast sie gemacht für unseren Gott zu einem Königreich und zu Priestern, und sie werden herrschen auf der Erde.

Der metaphorisch gedeutete Tod Jesu<sup>56</sup> bewirkt in der Bildwelt eine immense Statusaufwertung der aus allen Völkern gesammelten Christus-Gemeinde: von Unfreien, die man kaufen kann, hin zu Priestern und königlichen Gestalten. Als „Priester“ sind alle Christus-Anhänger/-innen in ihrer Unmittelbarkeit zu Gott angesprochen.<sup>57</sup> Häufig ist auf

55 Dazu H. Roose, Zeugnis 47f.; N.P. Friedrich, Adapt or Resist? A Socio-Political Reading of Revelation 2.18–29, JSNT 25 (2002) 185–211, hier 208–210.

56 Die Metapher des „Loskaufs“ (5,9) greift auf die antike Praxis des Freikaufs von Kriegsgefangenen bzw. Sklaven zurück. Jesu Blut, das den gewaltsamen Tod symbolisiert, dient als Kaufpreis, das Geschäft geschieht „für Gott“, d. h. im Auftrag und Dienst Gottes. Das Bild umschreibt den Loskauf aus der Versklavung der Menschen unter böse Mächte wie den Satan, die Sünde und das römische Imperium.

57 Sie bedürfen nicht mehr der Vermittlung durch Priester. Nach Offb 21,22 existiert im endzeitlichen Jerusalem kein Tempel mehr, da Gottes Thron unmittelbar im Zentrum der Stadt steht. Vgl. auch M. Hasitschka, Die Priestermetaphorik der Apoklyp-

Ex 19,6a LXX als traditionsgeschichtlichen Hintergrund aufmerksam gemacht worden; nach der Befreiung aus Ägypten erhält Israel die göttliche Zusage: „Ihr aber sollt für mich ein königliches Priestergemeinwesen und ein heiliger Volksstamm sein“.<sup>58</sup> Während in Ex 19,6 die Zeitform des Futurs steht, benutzt Offb 1,6; 5,10 den Aorist und signalisiert damit die bereits umgesetzte Status-Transformation, die auf der Basis der Erwählungszusage an Israel erfolgt.<sup>59</sup> Es fällt auf, dass nicht – parallel zu den „Priestern“ – personal von „Königen“ die Rede ist, sondern von einem „Königreich“. Das Substantiv βασιλεία bezeichnet hier den Bereich, in dem Christus seine Herrschaft ausübt.<sup>60</sup> Die Christen leben in seinem Herrschaftsbereich, wo sie sind, hat jetzt schon die endzeitliche Herrschaft und Neuschöpfung Gottes begonnen. Das Futur in Offb 5,10b leistet dabei eine Differenzierung zwischen dem gegenwärtigen königlich-priesterlichen Status der Christen und ihrer zukünftigen Herrschaftsfunktion in der eschatologischen Vollendung. Die spezifische Existenz der Christen *jetzt* bildet so gleichsam einen Brückenkopf der vollendeten Herrschaft Gottes, die schon in die Gegenwart hineinreicht – und einen Kontrast zur herrschenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Macht des römischen Imperiums darstellt.

(4) Die Vollendung des Eschaton in den Visionen ab Offb 19,11 bedeutet zugleich die Vorläufigkeit des Imperium Romanum. Was bleibt, ist allein Gottes Herrschaft, und daran haben die standhaften Christen besonderen Anteil. Die lange oder sogar ewige Dauer der römischen Herrschaft (*Roma aeterna*) wird im frühen Prinzipat zu einem Element der Kaiserpanegyrik und politischen Rhetorik.<sup>61</sup> Johannes markiert hier Grenzen, indem er das Ende aller politischen Herrschaft schildert.

---

se als Ausdruck der Verbundenheit der auf Erden lebenden mit den zur Auferstehung gelangten Christen, SNTU 29 (2004) 179–192. – B. Kowalski, „... sie werden Priester Gottes und des Messias sein; und sie werden König sein mit ihm – tausend Jahre lang.“ (Offb 20,6). Martyrium und Auferstehung in der Offenbarung, SNTU 26 (2001) 139–163, hier 160 betont die *kultische* Bedeutung des Priesterseins.

58 Übersetzung: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. W. Kraus/M. Karrer, Stuttgart 2009, 75.

59 Vorsicht gilt gegenüber der Annahme von U.B. Müller, Offenbarung 76, die Priesterwürde, die „einst den Juden galt“, komme „nun den Christen zu“. Eher handelt es sich um eine eschatologische Fokussierung des Erwählungsgedankens, dessen Basis aber Israel bleibt.

60 Vgl. M. Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 115f.; H. Roose, Mitherrschaft 174.

61 Vgl. Hor. carm. 1,2,45f.; Sen. apocol. 4,1,19–21; Calp. ecl. 1,87f.; 4,144f.; Vell. hist. 2,103,4; CIL XI 4170. Dazu S. Schreiber, Weihnachtspolitik 59.

Auf den Sieg Christi über das Tier von Offb 13 (19,11–21) folgt die Aufrichtung des tausendjährigen Reiches in Offb 20,1–6. Es handelt sich um eine befristete Heilszeit, weil der Satan für tausend Jahre gebunden und damit unschädlich gemacht wird. In einer Thronrats-Szene wird das göttliche Gerichtsurteil<sup>62</sup> übergeben (20,4), und dann sieht der Seher

die Seelen derer, die wegen des Zeugnisses von Jesus und wegen des Wortes Gottes geköpft worden sind, und diejenigen (καὶ οἰσίνες), die nicht das Tier verehrten noch sein Bild und nicht das Prägezeichen empfangen auf der Stirn und auf ihrer Hand. Und sie wurden lebendig und herrschten mit Christus eintausend Jahre.

Die abschließende Aussage wird in 20,6 erweitert wiederholt: „sie werden Priester Gottes und des Christus sein und sie werden herrschen mit ihm [die] eintausend Jahre.“ In der erzählten Welt ist damit die Erfüllung der Mitherrschafts-Verheißung eingetreten. Umstritten ist, ob in 20,4 nur eine Personengruppe, nämlich die Märtyrer,<sup>63</sup> oder zwei unterscheidbare Gruppen, die Märtyrer *und* die Verweigerer des Kaiserkults,<sup>64</sup> die Mitherrschaft erhalten. Das Relativpronomen οἰσίνες, das hier mit καὶ angeschlossen wird, kann demonstrativ gebraucht sein<sup>65</sup> und bezeichnet dann eine zweite Personengruppe; eine solche Konstruktion liegt auch in Offb 1,7 vor. Gott verschafft denen Recht, die unterdrückt oder gar ermordet wurden wegen ihrer konsequenten Christus-Zugehörigkeit.

Die tausendjährige Herrschaft Christi, an der die standhaften Christen Anteil erhalten, findet noch vor der kosmischen Neuschöpfung

62 Mit κρίμα ist in Offb 20,4 die richterliche Entscheidung, das Gerichtsurteil gemeint. Die Schilderung erinnert an die Thronrats-Szene in Dan 7,9f.22 LXX/Theodotion, wo ein Gerichtshof auftritt und das Urteil den „Heiligen des Höchsten“ übergeben wird. Strukturell ähnelt der Szene in Offb 20,4 die Gerichtsszene in 20,11f. – Zu Dan 7 als Hintergrund vgl. H. Roose, Mitherrschaft 188f.; die Thronrats-Szene in Offb 20,4 ist nicht mit der tausendjährigen Herrschaft der Standhaften nach 20,4,6 zu identifizieren (ebd. 187f.). Vgl. auch T.J. Bauer, Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8 (BZNW 148), Berlin/New York 2007, 179.190–192.

63 So für viele T.J. Bauer, Messiasreich 168.275f.; H. Roose, Mitherrschaft 187f. mit Verweis auf die gerichtliche Differenzierung der Erweckten in 20,11–15, die voraussetze, dass die standhaften, aber nicht ermordeten Christen noch ohne Urteil geblieben sind. Doch da in 20,4 offen bleibt, was mit den „lauen“ Christen geschieht, können diese nach einer erneuten Zeit der Bedrängnis und der Bewährung dann in 20,11–15 ihr Urteil empfangen.

64 So mit anderen H. Giesen, Offenbarung 433f.; J. Roloff, Offenbarung 193 (die gesamte Heilsgemeinde); B. Kowalski, Priester 156. Vielleicht steht hinter den Märtyrern die Erinnerung an die Opfer der neronischen Verfolgung in Rom im Jahr 64.

65 Vgl. BDR § 293,3c.

(21,1) und damit noch im Bereich der politischen Verhältnisse der Welt statt.<sup>66</sup> So kann sie als direktes Gegenbild zur aktuellen politischen Macht fungieren, die durch intertextuelle Referenzen auf das monströse Tier von Offb 13, dessen Verehrung und Prägezeichen präsent ist. Die Verweigerung des Kaiserkults konnte nicht nur im Extremfall des Martyriums enden, sondern führte im gesellschaftlichen Alltag zu erheblichen ökonomischen Nachteilen. Ohne das Prägezeichen kann nämlich kein Handel, kein Kaufen und Verkaufen, stattfinden, wie 13,15–17 beschreibt.<sup>67</sup> Die Mitherrschaft im tausendjährigen Reich kehrt diese Verhältnisse total um und privilegiert nun die Christen, die aufgrund ihrer konsequenten Verweigerung des Kaiserkults politische und soziale Nachteile erfahren mussten.<sup>68</sup> Ihre konsequente Haltung erweist sich längerfristig als gewinnbringend.

Mit der kosmischen Neuschöpfung eines „neuen Himmels“ und einer „neuen Erde“ und der Errichtung des neuen Jerusalem ist ab Offb 21,1f. die Vollendung des Eschaton erreicht. Der Thron Gottes und des Lammes steht im Zentrum der Stadt (22,3f.) – alles Leben geht von Gott aus. Seine Herrschaft umgreift alle Wirklichkeit, und nach 22,3–5 werden nur noch δοῦλοι, Untertanen Gottes, die ihm dienen, im neuen Jerusalem leben. Sie sind ganz und gar von Gottes Nähe geprägt: Sie sehen sein Angesicht, tragen seinen Namen auf der Stirn (im Unterschied zum Zeichen des Tieres in 20,4), sind allein von Gott erleuchtet. Ganz am Ende der Visionen – als deren Ziel- und Höhepunkt – steht das Bild des ewigen Herrschens in 22,5: „sie werden herrschen in die Äonen der Äonen“.<sup>69</sup> Die Untertanen Gottes sind selbst Herrscher,

---

66 Religionsgeschichtlich betrachtet, integriert die Vorstellung einer zeitlich begrenzten messianischen Herrschaft vor der endgültigen Vollendung des Eschaton durch Gott die national-messianische Eschatologie (z. B. PsSal 17) in die apokalyptische Konzeption; vgl. diesen Prozess etwa gleichzeitig mit der Offb auch in 4 Esr 7,28f.; 12,34; syrBar 29,2–30,1; 40,2; 71,1. Vgl. S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin/New York 2000, 383–385. Die Erzählstruktur in Ez 37–48 kennt die Reihenfolge Auferstehung (37,1–14), heilvolles Königreich (37,22–28), neues Jerusalem (40–48); dazu A. Satake, *Die Offenbarung des Johannes* (KEK 16), Göttingen 2008, 384f.

67 Zur Verbindung von Kaiserverehrung und Wirtschaft im römischen Prinzipat vgl. S. Schreiber, *Attraktivität* 95–98; J.N. Kraybill, *Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse* (JSNT.S 132), Sheffield 1996, 58–86.

68 Insofern bleibt das Millennium gerade nicht „inhaltlich leer und unbestimmt“, wie T.J. Bauer, *Messiasreich* 254 meint.

69 Die priesterliche Funktion fehlt hier wohl wegen der nun gegebenen Gott-Unmittelbarkeit. T. Holtz, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), Göttingen 2008, 141: „sie sind keiner Herrschaft mehr unterworfen, sie leben als Souveräne ihres Seins“.

womit die politischen Herrschaftsstrukturen Roms endgültig überwunden sind.

Fassen wir zusammen. Johannes blickt auf eine totale Transformation der politischen Machtverhältnisse in Gottes Eschaton aus. An der Herrschaft des Christus haben die Christen, die sich dem Assimilationsdruck der hellenistisch-römischen Kultur entgegenstemmen, bereits jetzt und mehr noch in der Zukunft Anteil. Nächste Nähe zu Gott und Teilhabe an seiner Herrschaft sind eigentlich Statusmerkmale, die allein einem König zukommen. Hier werden sie *allen* Geretteten zugewiesen, die dadurch höchste Statusaufwertung erfahren und eschatologisch in Gottes Herrschaftsfunktion eintreten. Dies ist umso bemerkenswerter, als Johannes alle Gemeindeämter, die zu seiner Zeit in Kleinasien sicher schon existierten, völlig ignoriert.<sup>70</sup> Sein Bild einer Christus-Gemeinde ist gerade von einer Überwindung der geltenden Statushierarchien der römischen Gesellschaft geprägt. Seine strikt theozentrische Denkweise wirkt sich darin aus, dass Statusgewinn nur durch die vollständige Bindung an den Gott Israels und seinen Repräsentanten möglich ist. Diese Einsicht soll die politische Selbstwahrnehmung der kleinasiatischen Christen transformieren: Sie sollen sich als profilierte eschatologische Statusgruppe verstehen, die ihr Ethos mit voller Überzeugung dem politisch-kulturellen Mainstream entgegenstellen kann. Alles läuft darauf hinaus, die tieferen Strukturen der Wirklichkeit zu begreifen: Dass über allen politischen und gesellschaftlichen Mächten die Macht Gottes herrscht, die in (naher) Zukunft eine totale Transformation der bestehenden Herrschaftsverhältnisse bringt, und dass daher der engagierte Anschluss an Gottes Macht die einzig sinnvolle Lebensoption für die Gegenwart darstellt.

## 5. Die politische Tragweite eines theologischen Motivs

Am Beispiel der Denkfigur des eschatologischen Herrschens bzw. Richtens mit Christus haben wir gesehen, dass die Überzeugung der ersten Christen politische Implikationen mit immenser Reichweite enthielt. Die Denkfigur eignet sich erstens zur Bewusstmachung des eschatologischen Status der Christen. Sie leistet so einen Beitrag zu dem neuen Selbstwertgefühl, das die Christen als die Gruppe, die bereits jetzt in einem neuen Zeitalter lebt,<sup>71</sup> auszeichnet – und das wohl einen ent-

70 Zur Distanz der Offb zu Leitungssämtern in Zusammenhang mit ihrer prophetischen Perspektive vgl. H. Roose, *Mitherrschaft* 197f.

71 Vgl. S. Schreiber, *Weihnachtspolitik* 76.



scheidenden Faktor für die Ausbreitung des Christentums im 1. Jh. und darüber hinaus darstellt. „Das Bewusstsein, an der Schwelle einer neuen Welt zu stehen, verlieh ihnen ein hohes Selbstwertgefühl“ – so beschreibt Gerd Theißen die urchristliche Motivation, Biographien über die Gründergestalt und andere Schriften zu verfassen.<sup>72</sup> Christen werden sozusagen mit königlichem Status geadelt.

Die Denkfigur eignet sich zweitens zur Vergewisserung des eigenen Bleibens bei der Christus-Gemeinde, obwohl dies mit politischer Einflusslosigkeit verbunden ist. Ihre Erfahrung politischer Machtlosigkeit innerhalb der sozialen Hierarchien ihrer Umwelt konnten die ersten Christen mit Hilfe der Denkfigur der eschatologischen Mitherrschaft in ein umfassendes Weltbild einordnen und mit Sinn füllen. Eine *theologische* Bearbeitung dieser Erfahrung erblickt hinter allen politischen Machtstrukturen der Welt die überlegene Macht *Gottes*. Die Mitherrschaft vermittelt den Christen das Bewusstsein, Einfluss auf das politische Geschehen zu haben, indem sie der göttlichen Wirklichkeit zugehören, die letztlich das politische Geschehen dauerhaft bestimmen wird. Daher können sie sich als politische Subjekte verstehen, die selbst Herrschaft ausüben.

Die Denkfigur eignet sich schließlich dazu, sozio-politische Transformationen nicht ins Eschaton auszulagern. Gelten in der Christus-Gemeinde neue Status-Kriterien, so verwirklicht sie in ihrem Miteinander eine soziale Lebensform, die als Kontrast zum üblichen Gesellschaftsmodell erscheint. Der bewusste Verzicht auf höheren Status durch die Übernahme entsprechender Rollen in der Gemeinde wird zu einem wesentlichen und unterscheidenden Bestandteil des Gemeinde-ethos.

Obwohl die ersten Christen kaum mit Blick auf explizit politische Leitvorstellungen handelten, barg die in ihrem Christusbild verankerte eschatologische Identität weitreichende politische Konsequenzen, die ihre Selbstwahrnehmung und Selbstorganisation im sozio-politischen Gefüge der römischen Gesellschaft betrafen – auch wenn ihnen politische Artikulationen zeitgeschichtlich nicht möglich waren. Einmal mehr wird dabei deutlich, dass das Politische und das Religiöse, die wir heute üblicherweise verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen zuweisen, in der Antike untrennbar verbunden waren.

Die fehlende Differenzierung in der Beobachtung der politischen Wirklichkeit, die mit der Denkfigur eschatologischer Mitherrschaft ein-

---

72 G. Theißen, *Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem* (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 40), Heidelberg 2007, 31.

hergeht, entspricht der eigenen Rolle der ersten Christus-Gemeinden in den politischen Prozessen ihrer Zeit, in denen sie eben *keine* Rolle spielten. Damit eignet sich die Denkfigur *nicht* zur differenzierten Wahrnehmung der politischen Gegebenheiten, wie sie von Christen heute angesichts der ihnen möglichen Rollen innerhalb des Politischen gefordert ist. Daraus eine politiktheoretische Aussage zu stricken, etwa im Sinne einer Zwei-Reiche-Lehre, verkennt den Sitz im Leben der Denkfigur im Raum einer sozio-politischen Struktur, die keinen Raum für Einflussnahmen der Christus-Gruppe kennt und ihren gesellschaftlichen Ort potentiell bedroht. Eine Übertragung auf heutige Verhältnisse im Schnittpunkt von Kirche und Staat ist so nicht möglich und kann die Intention sogar in ihr Gegenteil verkehren, wenn z. B. in der rezenten Debatte um Fälle sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche unter Berufung auf 1 Kor 6,1–11 die Position vertreten wird, die Kirche sei allein für die Regelung ihrer Angelegenheiten zuständig. Denn so würde die Kirche hinter den Maßstäben der Gesellschaft für ein sittliches Leben zurückbleiben, und sie würde die transformative Kraft verkennen, die das Ethos der ersten Gemeinden über das der Gesellschaft ihrer Zeit hinausführen will.