

Caesar oder Gott (Mk 12,17)?

Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments

Von *Stefan Schreiber*, Augsburg/Münster

Einführung: Zeitgebundenheit

Wenn die weltliche und die geistliche Gewalt in Konflikt miteinander stehen, ist das für uns Geschichte. Unser Verhältnis als Christen zum Staat ist geklärt, d.h. rechtlich geregelt. Loyalitätskonflikte mit dem Staat sind vernachlässigbar selten (z.B. im Fall des „Kirchenasyls“) oder treten auch in entscheidenden Fragen gar nicht zutage (man denke nur an den Umgang mit menschlichen embryonalen Stammzellen oder den Krieg gegen den Irak). Das berühmte politische Wort aus Mk 12,17 „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ lässt sich so bequem im Sinne einer Trennung von politisch-öffentlicher und religiös-privater Sphäre interpretieren. Hier regt sich jedoch sofort der Verdacht: Die jeweilige Deutung verdankt sich politischen Nützlichkeitsabwägungen. Ein Blick auf die Wirkungsgeschichte scheint dies zu bestätigen. Zwei Extreme verdeutlichen die Zeitgebundenheit: Justin betont etwa um die Mitte des 2. Jh.s angesichts des übermächtigen Roms die Pflichterfüllung und Loyalität der Christen dem Staat gegenüber; Steuern und Abgaben entrichten sie willig (Apol 1,17). Ganz anders Michael Bünker bei einer Bibelarbeit 1984 in Wien; unter dem Schutz des Rechtsstaates „mutig“ schließt er: „Jesus ruft seine Gegner auf, ihre Kollaboration mit den Römern aufzugeben, dem Kaiser mit der Münze sein ganzes Steuersystem und seinen Unterdrückungsapparat zurückzugeben und sich damit vom Geld-Gewalt System befreien zu lassen.“¹ – das ist der Aufruf zur (blutigen) Revolution! Betrachten wir zunächst den Text.

¹ M. Bünker, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ – Aber: Was ist des Kaisers? Überlegungen zur Perikope von der Kaisersteuer, in: Kairos 29 (1987) 85–98, 95.

1. Der Text und seine Deutungen

Das Wort Jesu findet sich im Rahmen der kleinen Erzähleinheit Mk 12,13–17, deren Höhepunkt es bildet.

¹³ Und sie [sc. die Jerusalemer Autoritäten] senden zu ihm einige der Pharisäer und der Herodianer, damit sie ihn fingen im Wort.

¹⁴ Und kommend sagen sie ihm: Lehrmeister, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und dich um niemanden kümmerst; denn du siehst nicht auf das Äußere von Menschen, sondern du lehrst nach (Maßgabe der) Wahrheit den Weg Gottes. Ist es erlaubt, den Censur dem Caesar zu geben oder nicht? Sollen wir geben oder sollen wir nicht geben?

¹⁵ Er aber, wissend um ihre Heuchelei, sagte zu ihnen: Was prüft ihr mich? Bringt mir einen Denar, damit ich sehe.

¹⁶ Sie aber brachten einen. Und er sagt ihnen: Wessen ist dieses Bild und die Aufschrift? Sie aber sagten ihm: Des Caesar.

¹⁷ Jesus aber sagte zu ihnen: Das des Caesar gebt dem Caesar und das Gottes Gott. Und sie staunten über ihn.

Eine kurze Szene wird auf ein Jesus-Wort hin entwickelt, der Dialog, die „Wort-Handlung“ dominiert, die klassische Formgeschichte spricht von einem Apophthegma² oder einer Chrie.³ Im MkEv steht die Szene im Kontext der letzten Tage Jesu in Jerusalem. Die Situation ist gespannt, der Konflikt mit der Jerusalemer Führung spitzt sich zu, Jesu Gefangennahme droht (vgl. Mk 11,27; 12,12). Innerhalb dieses Handlungsfadens ist es nur stimmig, wenn Jesus auf die Probe gestellt wird, um eine Anklage⁴ gegen ihn zu finden. Diesen Erzähzug tragen die V. 13b – die Absicht, Jesus zu fangen – und 15a – Jesus durchschaut die Heuchelei.⁵ Die politische Fragestellung eignet sich dafür sehr gut, denn wenn sich Jesus gegen die Römer stellt, wäre die Anklage perfekt. Befürwortet er hingegen – was vom Erzählduktus

² R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen⁹ 1979, 25; J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus II (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn³ 1989, 151 („Schulgespräch mit apophthegmatischem Charakter“); U. Mell, Die „anderen“ Winzer. Eine exegetische Studie zur Vollmacht Jesu Christi nach Markus 11,27–12,34 (WUNT 77), Tübingen 1994, 212 (Apophthegma, „Form eines rabb. Schulgesprächs“).

³ M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen⁶ 1971, 150f.; K. Berger, Formgeschichte des Neuen Testaments, Heidelberg 1984, 80–93.

⁴ Eine solche politische Anklage vor der römischen Behörde demonstriert Lk 23,2, wo neben Steuerverweigerung auch Volksverhetzung und Herrschaftsanspruch (nationalpolitisch: „Christos“ und „König“) genannt sind.

⁵ In 7,6 definiert Markus mit einem Zitat aus Jes 29,13, was er unter Heuchelei versteht; vgl. R. Feneberg, Der Jude Jesus und die Heiden. Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium (Herders Biblische Studien 24), Freiburg i.Br. 2000, 280 Anm. 131. Durch diesen Erzähzug erscheint die Aussage in V. 14 als *captatio benevolentiae*, die nicht ernst gemeint ist und nur eine ungeschützte Antwort provozieren soll.

unwahrscheinlich gemacht wird – die Steuerzahlung, läuft er Gefahr, jüdische nationale Interessen zu verraten. Es handelt sich also um eine Fangfrage, deren Beantwortung sich stets verhängnisvoll auswirkt. Die Anwesenheit der „Herodianer“ – Parteigänger des herodianischen Herrscherhauses – verleiht der Szene politisches Kolorit.⁶

Im Zentrum steht die Frage der Steuer für unterworfenen Völker. Der Census ist eine personenbezogene Zwangsabgabe, eine Kopfsteuer.⁷ Bereits Tertullian (Apol 13,6) spricht von den Steuern als *notae captivitatis*/Zeichen der Unterdrückung. Diese symbolische Valenz der Steuer für die römische Herrschaft, für die römische Friedensideologie verleiht der Frage generelle politische Relevanz. Der kaiserliche Silberdenar, die römische Standardmünze⁸ der Kaiserzeit, dient als Demonstrationsobjekt. Er ist ein Propagandamedium für die politisch-religiös fundierte Kaiserideologie. Doch der Name des Kaisers bleibt ungenannt, für den Census fehlen weitere Angaben.⁹ Damit ist die Szene aus der Zeit Jesu in die Zeit des Markus übertragbar: Die erzählte Situation mischt sich mit der Erzählsituation, die Antwort Jesu ist auf die Gegenwart des Markus anwendbar. – Vielleicht soll die Münze innerhalb der mk Erzählung auch der Provokation der Gegner dienen, weil diese mit dem feindlich besetzten Gegenstand Umgang haben, damit die politische Realität akzeptieren,¹⁰ ja sogar gut davon leben.

Gibt es Hinweise auf die Traditionsgeschichte des Textes? Das Motiv einer Falle, die Jesus gestellt werden soll, fügt sich *auffallend* gut in den größeren Erzählzusammenhang; es ist auf zwei Halbverse beschränkt (13b.15a) und als eine narrative Sinnlinie zwar prägend, aber nicht notwendig, ja es überlagert sogar eine andere Sinnlinie, nämlich die eigentliche politische Frage. Die Haltung Jesu gegenüber Rom wäre Erzählanlaß genug. Interessant ist nun die Erzählvariante in EvThom 100:

⁶ Und schafft zusammen mit 3,6 eine Klammer um Jesu öffentliches Wirken. Dazu J. P. Meier, *The Historical Jesus and the Historical Herodians*, in: JBL 119 (2000) 740–746, 744. Die Latinismen Ἡρωδιανοί, κῆνος und δηνάριον korrespondieren mit der Thematik der Römerherrschaft. Unter den Pharisäern war die religiöse Legitimität der Steuerzahlung wohl umstritten, vgl. U. Mell, Winzer (s. Anm. 2) 230–245.

⁷ Eine solche wurde, für die erzählte Ebene bedeutsam, in Judäa 6 n. Chr. eingeführt.

⁸ Unsicher ist, ob schon zur Zeit des Markus bzw. davor der Denar als reichseinheitliche Steuermünze galt, wie dies nach-mk durch Mt 22,19 belegt ist. Berechtigte Zweifel artikuliert U. Mell, Winzer (s. Anm. 2) 222–227.

⁹ Nach U. Mell, Winzer (s. Anm. 2) 220f., ist keine bestimmte Münzprägung, sondern der Typus des kaiserlichen Denars angesprochen; zur Propagandafunktion des Denars ebd. 218–222.

¹⁰ Vgl. W. Weiß, „Eine neue Lehre in Vollmacht“. Die Streit- und Schulgespräche des Markus-Evangeliums (BZNW 52), Berlin 1989, 214f. M. Bünker, Gebt dem Kaiser (s. Anm. 1) 93, hebt die Anstößigkeit der Münze für fromme Juden (noch dazu im Tempel) hervor. Die politisch-soziale Semantik der Münze genügt aber vollauf zur Erklärung.

Sie [sc. die Jünger] zeigten Jesus eine Goldmünze und sprachen zu ihm: Die zum Kaiser gehören, fordern von uns Steuern. Er sprach zu ihnen: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Gebt Gott, was Gottes ist. Und das, was mein ist, gebt mir.¹¹

Sie beschränkt sich auf die Münze, die Steuerfrage und das Wort Jesu; Fragesteller sind die eigenen Leute, die Jünger (vgl. EvThom 99), keine Gegner.¹² Im Kreis der *Jesus-Anhänger* wird die Steuerfrage angesprochen. Freilich weist auch die Fassung im EvThom Züge sekundärer Entwicklung auf: Die genannte Münze bleibt erzählerisch ungenutzt, es handelt sich nun um eine *Goldmünze*, die Antwort ist christologisch auf die Person Jesu zugespielt. Dennoch findet die Hypothese eine Stütze, daß eine ältere Erzählform existierte, die die Steuerfrage als existentielles Problem diskutiert und mit dem Wort Jesu beantwortet.¹³

Dieses Wort bereitet der Interpretation seit jeher Schwierigkeiten. Walter E. Pilgrim, der die jüngste Monographie zum Thema „Church and State in the New Testament“ vorgelegt hat, faßt die Forschung in drei Blöcken zusammen.¹⁴

(1) Es gibt zwei legitime Reiche, das Reich Gottes und das Reich des Kaisers. Beiden gebührt Gehorsam, beide besitzen ihren eigenen Zuständigkeitsbereich, so daß sie nicht in Konflikt zueinander stehen, sondern koexistieren. Diese traditionelle christliche Auslegung findet exponierte Vertreter in der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre und z.B. nach dem 2. Weltkrieg in Oscar Cullmann.¹⁵

(2) Es gibt nur *ein* legitimes Reich, das Reich Gottes. Gott allein gebührt radikaler Gehorsam. Man hat dies im Kontext einer eschatologischen Naherwartung Jesu begründet: Weil das Ende unmittelbar bevorsteht, interessiert die staatliche Realität nicht mehr. Richard A. Horsley geht so weit, eine totale Ablehnung der Steuerzahlung zu folgern¹⁶ – damit rückt Jesus sehr in die

¹¹ Übersetzung von H.-G. Bethge, Appendix I: Evangelium Thomae Copticum, in: K. Aland (Hrsg.), *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Stuttgart 1996, 519–546, 542.

¹² Zweifel an einer vor-mk Adressierung des Wortes *an Gegner* meldete bereits W. Schrage, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971, 31, an.

¹³ W. Weiß, *Lehre* (s. Anm. 10) 202–234, hingegen versucht eine detaillierte traditionsgeschichtliche Hypothese, die ursprünglich selbständige Einheiten (Gesprächsszene V. 14a.fin.15fin.16.17c, *captatio benevolentiae* V. 14, Logion V. 17a.b) und mk Bearbeitung trennt. – Anders erkennt R. Pesch, *Das Markusevangelium II* (HThK II/2), Freiburg i.Br. 1977, 225, keinerlei mk Bearbeitung einer erhaltenen Tradition.

¹⁴ W. E. Pilgrim, *Uneasy Neighbors. Church and State in the New Testament*, Minneapolis 1999, 66–72.

¹⁵ O. Cullmann, *Der Staat im Neuen Testament*, Tübingen 1961, 13.24–26.37–40; in diesem Äon sei die Existenz des Staates „von Gott gewollt“ (37).

¹⁶ R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, San Francisco 1987, 306–317. Vgl. auch M. Bünker, *Gebt dem Kaiser* (s. Anm. 1) 95.

Nähe der jüdischen Widerstandsbewegung. Klaus Wengst sieht das Logion als Problemanzeige gegen die religiösen Führer gerichtet: Da sie im Besitz einer Münze des Caesars sind, üben sie eine bestimmte politische Praxis, deren Konsequenzen sie auch zu tragen haben; im Hintergrund steht dabei die Problematisierung ihres Gottesverhältnisses und die indirekte Aufforderung, ganz vom Besitz römischer Münzen Abstand zu nehmen¹⁷ – das bedeutet freilich eine Herausforderung des politischen Systems.

(3) Es gibt zwei legitime Reiche, aber mit einer qualitativen Differenz. Die politische Wirklichkeit ist notwendig und legitim – ihr gebührt Respekt, Formen gewaltsamen Widerstands sind abzulehnen. Die Wirklichkeit Gottes jedoch besitzt Priorität: Gottes Anspruch auf den Menschen steht über dem politischen Anspruch, selbst über dem Verlangen nach politischer Freiheit und erst recht über allen Formen angemaßter „Vergöttlichung“ des Staates. Nach Wolfgang Schrage handelt es sich um eine Art Mittelweg zwischen Revolution und politischer Apotheose.¹⁸ Pilgrim selbst betont die *kritische* Haltung der Christen gegenüber den Herrschenden, besonders im Zusammenhang mit Unterdrückung, Gewalt und Idolatrie; es gibt *kein* friedliches Miteinander, sondern nur einen beständigen Konflikt (bis hin zu zivilem Ungehorsam), der aus dem Anspruch Gottes erwächst.¹⁹

¹⁷ K. Wengst, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986, 76–80. Die Voraussetzung Wengsts, daß sich Jesus und seine Jünger durch ihren Lebensstil der Erwerbslosigkeit bereits der Steuerpflicht entzogen haben, trifft den Sachverhalt angesichts eines durchaus im Erwerbsleben stehenden größeren Jüngerkreises nicht. – Nach C. Myers, *Binding the Strong Man. A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, New York 1988, 312, Mk „rejects the option of political cooperation with Rome, and repudiated the authority of Caesar and his ‚coin‘“; Jesus lehne sowohl die römische Kolonialherrschaft als auch jüdische Revolten ab und entgehe der Falle „by turning the political challenge back upon his opponents“ (314).

¹⁸ W. Schrage, *Staat* (s. Anm. 12) 35–40; auch K. Haacker, *Kaisertribut und Gottesdienst. Eine Auslegung von Markus 12,13–17*, in: *ThBeitr* 17 (1986) 285–292, 289.291 f. Vgl. R. Pesch, *Mk II* (s. Anm. 13) 227 f.; J. Gnilka, *Mk II* (s. Anm. 2) 153 f.; ferner M. D. Hooker, *The Gospel According to St. Mark* (BNTC), London 1991, 280 f. U. Mell, *Winzer* (s. Anm. 2) 253 f. 265 f., spricht ebenfalls von einer „Mittelposition“ (265): In der Hierarchie der Loyalitätsverhältnisse ist Gott vorgeordnet, die Steuerzahlung an den Staat geboten, eine göttliche Anmaßung des Staates jedoch zu verweigern; traditionsgehistorisch erkennt er ein selbständiges Logion V. 17, das einem frühjüdischen staatsethischen Idealprinzip (vgl. Koh 8,2; Philo, *LegGai* 236) entspreche (254–262) und eine doppelte Loyalität – gegenüber dem Herrscher und dem Schöpfer – vertrete (253). D. Dormeyer, *Das Markusevangelium als Idealbiographie von Jesus Christus, dem Nazarener* (SBB 43), Stuttgart 1999, 47–50, hält zwar „staatsbürgerliche Loyalität und gleichzeitige religiöse Distanz“ (47) dem Staat gegenüber als Verhältnis der Gemeinde zum Staat fest, wenn er aber die Indienstnahme der Weltherrscher durch Gott und die kaiserliche „Gewalt über Steuern und Schwert“ (50) mit Verweis auf Röm 13,1–7 zur Interpretation anführt, trägt er dem Text fremde Gedanken ein und nähert sich der oben genannten Position (1).

¹⁹ W. E. Pilgrim, *Uneasy Neighbors* (s. Anm. 14) 70–72.

Fassen wir zusammen: M. E. führt jeder Versuch, zwei Reiche gegeneinander abzuwägen, in die Aporie, weil der Text keine Kriterien dafür anbietet. Aber auch eine Reduktion auf *ein* Reich scheitert an der Realität des Staates. Zu schnell wird übersehen, daß die Frage der Gesprächspartner Jesu, auch wenn sie als Fangfrage dargestellt ist, nicht nur ein theoretisches Problem erörtert, sondern eine Erfahrungswirklichkeit spiegelt. Und ist nicht die unausgesprochene Theoriebasis nach wie vor die seit Jahrhunderten fest am Christentum haftende Diskussion um das Verhältnis von Kirche und Staat? Daher möchte ich einen Perspektivenwechsel versuchen.

2. Ein soziologisches Modell

Der amerikanische Soziologe James C. Scott betrachtet in seinem Buch „Domination and the Arts of Resistance“²⁰ das öffentliche Verhalten derer, die weitreichenden, von einem System getragenen Formen sozialer und politischer Unterordnung unterworfen sind. Das betrifft z. B. das Verhältnis des Angestellten zum Chef, des Arbeitnehmers zum Arbeitgeber, des Pächters zum Landbesitzer, des Sklaven zum Herrn. Vorsicht, Angst, vielleicht das Streben nach Vorteilen führen dazu, daß die öffentlichen Äußerungen der Abhängigen daran orientiert sind, den Erwartungen der Machthabenden zu entsprechen. Eine Anpassung in der Öffentlichkeit findet statt. Solche öffentlichen Äußerungen der Abhängigen im Einflußbereich der Machthabenden bezeichnet Scott als *public transcript* – eine für die Öffentlichkeit taugliche Ausdrucksform. Was der Abhängige eigentlich über den Mächtigen denkt, bleibt im *public transcript* ungesagt.

Damit ist das *public transcript* nur sehr bedingt geeignet, um die Ansichten der Abhängigen zu erfahren.²¹ Es trägt stets die Tendenz in sich, die dominierenden Werte und Sichtweisen der Mächtigen als gültig und vorherrschend zu belegen. Bei einer Beschränkung der Wahrnehmung auf das *public transcript* entsteht unweigerlich der Eindruck, als ob die Abhängigen die Machtstrukturen akzeptieren, ja bereitwillig mittragen.

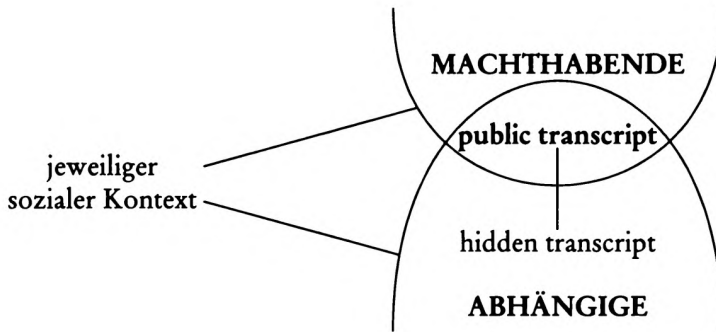
Dem *public transcript* gegenüber stehen Äußerungen, die Abhängige in einem geschützten Raum des Vertrauens, also außerhalb des Zugriffs der Machthabenden, vornehmen. Scott nennt dies *hidden transcript* – „verborgen-

²⁰ J. C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*, New Haven 1990, dort die einführende Begriffsfindung 1–16.

²¹ J. C. Scott, *Domination* (s. Anm. 20) 3: „an indifferent guide to the opinion of subordinates“. Je größer das Machtgefälle und rigider die Gewaltanwendung, desto formalisierter – so wird man erwarten – gestaltet sich das *public transcript*. Man denke dabei nur als Extrembeispiel an das Verhältnis eines in einem Konzentrationslager Inhaftierten zu Aufsehern und Lagerleitung.

gene Äußerungen“. Diese relativieren, modifizieren oder negieren das public transcript, wobei der Unterschied zwischen beiden den Einflußgrad von Machtstrukturen auf den öffentlichen Diskurs spiegelt.

Ich habe versucht, Funktion und Beziehung von public und hidden transcript in einem Schema darzustellen:



Sprechende Beispiele dafür gewinnt Scott u. a. aus Sklaven-Erzählungen aus den amerikanischen Südstaaten des 19. Jh.s. Eines sei genannt: Die Tochter der schwarzen Köchin Aggy wird von ihrem Herrn geschlagen, weil er sie, offensichtlich ungerechtfertigterweise, eines unbedeutenden Diebstahls bezichtigt. Aggy verhält sich ruhig, sie kann nicht eingreifen. Kaum hat der Herr den Raum verlassen, und nur noch eine vertraute Person ist anwesend, bricht es aus ihr heraus:

„Thar’s a day a-comin’! Thar’s a day a-comin’! ... I hear the rumblin ob de chariots! I see de flashin ob de guns! White folks blood is a runnin on the ground like a ribber, an de dead’s heaped up dat high! ... Oh Lor! Hasten de day when de blows, an de bruises, and de aches an de pains, shall come to de white folks, an de buzzards shall eat dem as dey’s dead in de streets. Oh Lor! Roll on de chariots, an gib the black people rest and peace. Oh Lor! Gib me de pleasure ob livin’ till dat day, when I shall see white folks shot down like de wolves when dey come hungry out o’de woods.“²²

Der schweigende Gehorsam des public transcript wird durch diese Worte des hidden transcript komplett widerlegt und modifiziert. Die angestaute Wut entläßt sich in einem imaginären Szenarium der Vernichtung der Unterdrückten. Die Praktiken von Unterdrückung und gewaltsamer Herrschaft bewirken Verletzungen der Menschenwürde, deren psychische Folgen im hidden transcript z. T. bearbeitet werden. Interessant ist hier die religiöse Grundlage der Sprache, die sich apokalyptischer Bilder bedient. Die endgültige Rache

²² J. C. Scott, Domination (s. Anm. 20) 5 (zitiert aus A. J. Raboteau, Slave Religion. The „Invisible Institution“ of the Antebellum South, New York 1978, 313).

wird – als Kompensation der eigenen Machtlosigkeit – dem Lord of the coming day zugetraut. Eine eigene Sprache, eine eigene Kultur sozialen und religiösen Denkens der gesellschaftlichen Gruppe der abhängigen Schwarzen wird ausschnittshaft sichtbar. Leidet eine ganze soziale Gruppe, vielleicht ein ganzes Volk unter Unterdrückung, wird die Entwicklung von Rache- und Vergeltungsphantasien zum kollektiven Kulturgut der Gruppe, das sich gemeinsamer Erfahrung verdankt.²³

Werden die Grenzen verletzt, das hidden transcript öffentlich, ist in der Regel eine scharfe, oft gewaltsame Auseinandersetzung zwischen den machtragenden und abhängigen Gruppen vorprogrammiert.²⁴

Nun ist das hidden transcript jedoch meist nicht völlig unzugänglich, sondern in verschiedenen Formen und Intensitäten im public transcript enthalten. In verschleierter Form artikuliert sich der Widerspruch der Abhängigen. Kennt man die Techniken der Verschleierung, kann man einige Aspekte des hidden transcript aus dem public transcript erschließen. Scott unterscheidet zwei Hauptarten: Die Verschleierung des Autors oder Urhebers der Botschaft – also Schutz durch Anonymität, wie sie uns z. B. aus der apokalyptischen Literatur bekannt ist; und die Verschleierung der Botschaft selbst: durch polyvalente Elemente der Sprache wie Anspielung, Metaphorik, Symbolik, so daß eine Doppeldeutigkeit entsteht, zwei „Lesarten“, von denen eine immer (relativ) harmlos ist.²⁵

Im weiteren Rahmen soziologischer Theoriebildung ermöglicht das public/hidden-transcript-Modell für den speziellen politischen Bereich des Verhältnisses zwischen Machthabenden und Unterdrückten eine Zusammenschau zweier grundlegender soziologischer Erklärungsmodelle von Gesellschaft, nämlich des Ordnungs-Modells (paradigm of order) und des Konflikt-Modells (paradigm of conflict).²⁶

²³ In einem geschützten sozialen Raum entwickelt sich ein ganzer kultureller und religiöser Diskurs, eine eigene Art des Wirklichkeitsverständnisses, die hinter dem hidden transcript steht (J. C. Scott, *Domination* [s. Anm. 20] 14).

²⁴ Der Fokus der Sozialwissenschaft ruht i. a. auf dem Beobachtbaren, dem public transcript, also auf den offiziellen und formalen Beziehungen zwischen Mächtigen und Abhängigen (J. C. Scott, *Domination* [s. Anm. 20] 13) – die Machtverhältnisse sind damit jedoch nur teilweise – und so unbefriedigend – erfaßt.

²⁵ J. C. Scott, *Domination* (s. Anm. 20) 136–156; als weitere Formen der Verschleierung beschreibt er u. a. Tiererzählungen und Spott (156–172): „The truly impossible, the ‚purely playful‘ fantasies involving animals ... *functions as a masking mechanism* for the dangerous, vindictive, anarchic, ‚childish,‘ but otherwise suppressed or unconscious desires which are embedded in the less than impossible human reversals.“ (170, zit. aus D. Kunzle, *World Upside Down. The Iconography of a European Broadsheet Type*, in: B. A. Babcock [Hrsg.], *The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca 1978, 82.89).

²⁶ Dazu L. G. Perdue, *The Social Character of Paraenesis and Paraenetic Literature*, in: *Semeia* 50 (1990) 5–39, 6–9. Weitgehend übernommen wird dessen Ansatz von J. Botha, *Subject to Whose Authority? Multiple Readings of Romans 13*, Atlanta 1994, 203–212.

Ordnung und Gegen-Ordnung sind dabei auf zwei parallelen Ebenen zu erfassen, die zugleich eine äußerliche Übernahme der Ordnung und eine Gewichtung des zentral Eigenen beschreibbar machen. Damit ist eine neue Wahrnehmung frühchristlicher Äußerungsformen zum Staat eröffnet.

3. Verifizierung für Palästina im 1. Jahrhundert

Die soziologische Unterscheidung von public und hidden transcript muß sich nun in der Anwendung auf die Verhältnisse in Palästina im 1. Jh. bewähren. 63 v. Chr. erobert der römische Feldherr Pompeius Jerusalem. Ab diesem Zeitpunkt bestimmen die Römer die politischen Strukturen in Palästina. Der Eintritt des Pompeius in das Innerste des Jerusalemer Tempels signalisiert den Status der Besatzung. Abgaben wurden erhoben, deren Verweigerung die Versklavung z. T. ganzer Dörfer nach sich zog.²⁷ Die Regierungsstrukturen wechselten im 1. Jh. häufig zwischen direkter römischer Verwaltung und der Regentschaft jüdischer Vasallenfürsten, Ethnarchen, Tetrarchen und Könige, die aber von Rom abhängig waren. Sie wurden mehr als hellenistische Könige, als Organe Roms, denn als „König Israels“ empfunden. Im Hintergrund stand immer Rom, dessen Einfluß im Land durch militärische und administrative Präsenz dokumentiert wurde. Dagegen regte sich Widerstand von jüdischer Seite, der in gewaltsamen Einzelaktionen und organisierten Erhebungen gipfelte und blutig unterdrückt wurde. Wiederholt griff der römische Statthalter der Provinz Syrien ein.²⁸ Die politische Situation war äußerst angespannt.

Die Steuerlast macht den Abhängigen ihr Verhältnis zu den Machthabenden, letztlich zur römischen Fremdherrschaft, bewußt. Gerade die Frage nach Steuern und Abgaben demonstriert die Spannung zum römischen Imperium. In diesem Zusammenhang kann eine Steuermünze die Unterdrückung und all die religiösen und nationalpolitischen jüdischen Aversionen gegen die römische Herrschaft symbolisieren. Die 6 n. Chr. einsetzende *direkte* römische Verwaltung (und Besteuerung) Judäas läßt an der Steuerfrage einen Konflikt zwischen der Herrschaft JHWHs und der römischen Weltmacht hervortreten und wirksam werden.²⁹ Die Fremdherrschaft wird in akuter

²⁷ Einen knappen, aber informativen Überblick über die politische Lage der römischen Herrschaft über Palästina vermittelt J. Maier, Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels (NEB.ATE 3), Würzburg 1990, 161–176.

²⁸ Was von Rom als Terror betrachtet wurde, konnte selbstredend unter Juden als national-religiös legitimiert gelten.

²⁹ Während in der nachexilischen Zeit eine fremde Vorherrschaft geduldet wurde (vgl. Jer 27,6.12), kann der römische Provinzialzensus als Infragestellung der Geltung der Tora als jüdischer Rechtsverfassung interpretiert werden, wenn man – wie Judas Galilaios (s. die fol-

Not und Bedrückung sowie gewalttätiger Konfrontation erfahren.³⁰ Je mehr die Anhänger Jesu im Laufe des 1. Jh.s zu einer eigenen gesellschaftlichen Gruppe wurden, desto fragiler wurde auch ihr Verhältnis zum römischen Imperium. Ein beredtes Beispiel dafür ist die stadtrömische Christenverfolgung unter Nero, die 64 n. Chr. im Zusammenhang mit dem Brand Roms ausbrach.³¹

Wie in dieser Situation das public transcript in der Sprache Roms aussehen konnte, zeigt Tacitus. Im 5. Buch der Historien³² unternimmt er – Angehöriger der römischen Oberschicht – einen ethnographischen Exkurs über das jüdische Volk, in dem der berühmte Satz fällt: *sub Tiberio quies* – unter Tiberius war Ruhe (V 9,2). Auch unter dem umstrittenen Prokurator Antonius Felix „dauerte die Duldsamkeit (Subordination) der Juden dennoch an“ (*duravit tamen patientia Iudaeis* 10,1). Tacitus sieht nur die „glatte Oberfläche“, das public transcript. Die Unterordnung der Juden ist in der Perspektive römischer Wahrnehmung die ihnen zukommende Haltung. Grundlage dafür ist die grundsätzlich negative Bewertung der Juden, die leider hinlänglich bekannte Motive nennt: Den Vorwurf der Misanthropie, des allgemeinen Menschenhasses der Juden (*adversus omnes alios hostile odium* 5,1), das Verhaßte sein des jüdischen Volkes bei den Göttern (*deis invisum* 3,1) und einen diametralen Gegensatz zwischen den religiös-kulturellen Bräuchen der Juden und der übrigen Menschen.³³ (Den Vorwurf der Misanthropie erhebt Tacitus übrigens auch gegenüber den Christen [*odio humani*

gende Anm.) – das erste Toragebot radikaltheokratisch versteht; dann steht der Kaiser zwischen JHWH und Israel. Dazu U. Mell, Wnizer (s. Anm. 2) 237.

³⁰ Die öffentliche Äußerung des Widerstands führt zur gewaltsamen Erhebung, so in der Bewegung um den „Radikaltheokraten“ Judas Galilaios, die 6 n. Chr. die Steuerzahlung aufkündigte (Josephus, Bell 2,118.433; 7,253–259; Ant 18,4–9.23–25). Die Steuer- und Abgabepolitik des Prokurators Albinus (62–64) verschärft die Spannungen kurz vor dem Krieg (Bell 2,272f.). Die Lage eskalierte in den Kriegseignissen der Jahre 66–70/73; die Prägung eigener jüdischer Münzen ab 66 (Bell 2,422–428) besitzt dabei eine nicht zu unterschätzende symbolische Valenz. Nach der Niederlage mußte sich das Judentum konsolidieren und zu einer Ordnung finden, die auch in den Augen der Römer akzeptabel war. Für „Randgruppen“ wie die Jesus-Anhänger, die womöglich noch politisch verdächtig waren, führte dieser Prozeß zu Distanzierungen.

³¹ Tacitus, Ann XV 38–44.

³² Zum Text: P. Cornelius Tacitus, *Historiae*. Lateinisch-deutsch, hrsg. von J. Bast (TüscBü), München 41979.

³³ Mose führte neue Bräuche ein (*novos ritus*), die mit denen der übrigen Sterblichen im Widerspruch standen (*contrariosque ceteris mortalibus*); bei den Juden ist alles unheilig (*profana*), was bei den Römern heilig (*sacra*) ist (V 4,1). Die jüdischen Einrichtungen sind verwerflich und abscheulich (*sinistra foeda*), durch Verkehrtheit (*pravitas*) gekennzeichnet (5,1). Ihr Tempel ist leer, daher die Religion Geheimnistuerei (9,1). Zur Bewertung der Juden bei Tacitus vgl. P. Schäfer, *Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World*, Cambridge 1997, 31–33.39–41.185–192.

generis; Ann XV 44,4]; durch die Abqualifizierung als *superstitio* [44,3]³⁴ stehen die Christen den Juden ebenfalls nahe.)

Das sozial-politische Wertesystem des Römers Tacitus basiert auf den *mores Graecorum*/den griechischen Sitten und der echten *religio* der Römer; dagegen steht die *superstitio*/der Aberglaube der Juden (Hist V 8,2f. und 13,1). Dieses Wertesystem gewinnt *via negativa* Gestalt, wenn Tacitus denen, die zum Judentum übertreten, vorwirft: Sie lernen, die Götter zu verachten, das Vaterland zu verleugnen, Eltern, Kinder und Geschwister gering zu achten (5,2). Götter, Vaterland, Familie konstituieren auf religiöser, politischer und sozialer Ebene die römische Gesellschaft. Die Haltung der Juden wird zum Problem, wenn sie sich hier nicht eingliedern; das wird auch daran manifest, daß sie dem Caesar die Huldigung durch Götterbilder (*simulacra*) verweigern (5,4). Ein weiterer heikler Punkt des public transcript wird sichtbar, wenn Tacitus im Kontext des jüdisch-römischen Krieges kritisiert, in ganz Italien herrsche Friede (*pax*), allein die Juden fügten sich nicht (*soli Iudaei non cessissent* 10,2) – die Juden stören die *pax Romana*, womit sie bei jedem Römer einen neuralgischen Punkt treffen.³⁵

Interessant ist schließlich, wie Tacitus eine jüdische Weissagung³⁶ behandelt, die offenbar zum Kulturgut der Zeit gehörte – sie wird auch von Josephus (Bell 6,312f.) und Sueton (Vespasian 4,5) überliefert – und vom Erstarken des Orients und der Herrschaft aus Judäa sprach: Selbstverständlich ist diese in Wahrheit (*vera*) auf Vespasian und Titus zu deuten (13,2) – die römische Herrschaft ist die einzig denkbare und entspricht der göttlichen Ordnung; auf diesen gemeinsamen Nenner lassen sich alle vorher genannten Aspekte des public transcript bringen.

Verändern wir die Perspektive. Sehen wir auf jüdische Äußerungen.

Die gerade genannte jüdische Weissagung bezieht Josephus Flavius – jüdischer Schriftsteller am römischen Kaiserhaus der Flavii – auf die Herrscherwürde des *Vespasian*, der in Judäa zum Kaiser ausgerufen wurde (Bell 6,312f.). Er übernimmt also das römische public transcript. Damit sichert

³⁴ Vgl. ebenso Sueton, Nero 16,2; Plinius, Ep X 96.

³⁵ Tacitus weiter: Wie schon die Planer Jerusalems wußten, wird es bei einem solchen Gegensatz der Sitten (*diversitas morum*) immer wieder zu Kriegen kommen (12,2) – diese sind also legitim, ja notwendig, das Verhalten der Juden hingegen schuldhaft. Die Juden hätten ihr Land einst unter Vertreibung der bisherigen Bewohner besetzt (*pulsis cultoribus obtinuerunt terras* 3,2) – ihr Besitzanspruch ist also illegitim, die römische Unterwerfung durchaus legitim. – Vgl. Cicero, QuintFrat 1,1,34: Steuern als erforderliche Bezahlung der Unterworfenen für die römische *pax sempiterna*.

³⁶ Als möglichen atl Hintergrund mag man an die Bileamsweissagung Num 24,17, den Judaspruch Gen 49,10 und die Menschensohnanündigung Dan 7,14 denken. Zu dieser Weissagung S. Schreiber, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtererwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin 2000, 307f.

er seinen Standort am Kaiserhaus. Josephus schließt aus, daß dahinter ein *jüdisches* Verständnis – etwa als „messianische“ Königsgestalt – stehen könnte. Hans Kippenberg hat freilich gezeigt, daß in der Weissagung sehr wahrscheinlich eine gesamt Vorderasiatische Frontstellung gegen Rom Ausdruck findet: Rom soll durch einen Weltherrscher aus dem Orient vernichtet werden.³⁷ Eine Deutungsalternative, ein von Josephus gar nicht beabsichtigtes hidden transcript, leuchtet wenigstens noch ganz schwach auf. Äußerste Vorsicht im Umgang mit der fragilen Beziehung zur römischen Macht wird zum Verhaltensprinzip.

Josephus liefert auch ein Beispiel dafür, wie das, was wir als public transcript bezeichnen, in „seiner“ Sprache klingen kann: Weil die jüdischen Aufständischen zur Zeit des Prokurators Albinus mit so großer Gewalt agieren, bleibt vielen Friedliebenden nur „Schweigen“ (σιωπᾶν) und „Blenden“ (κολακεύειν) (Bell 2,276). Die Aufständischen sind zwar selbst Juden, ermutigt werden sie jedoch durch die käufliche Parteinahme der römischen Obrigkeit in der Person des Albinus (vgl. 2,274).

In anderen Fällen wird ein hidden transcript von jüdischer Seite bewußt zu anti-römischen Aussagen verwendet. So z.B. in der apokalyptischen Literatur, wo das römische Imperium symbolisch verschlüsselt angesprochen wird.³⁸ Der amerikanische Forscher Neil Elliott liefert weiteres Material für hidden transcripts, mit denen sich jüdische Autoren vor römischem Zugriff schützen.³⁹ Der Habakuk-Pescher aus Qumran (1QpHab) benutzt den Terminus „Kittim“ zur verschlüsselten Bezeichnung der Römer.⁴⁰ Das 4. Makkabäerbuch verlegt die Handlung zurück in die Vergangenheit, in die Zeit des Seleukidenherrschers Antiochos IV. Epiphanes, und verpackt seine politisch subversiven Aussagen in eine mit hellenistischen Kategorien geführte Diskussion über Tugenden und Beherrschung der Leidenschaften.

³⁷ Es handelt sich wohl um eine nicht-biblische Prophezeiung, die aus einer gesamt Vorderasiatischen Stellung gegen Rom erwächst und die Erwartung der Vernichtung Roms und der Weltherrschaft des Orients beinhaltet; die jüdische Aufnahme deutet die Weissagung dann aus der Schrift, vielleicht messianisch im Sinne einer aus Judäa erstehenden Herrschaft. So H. G. Kippenberg, „Dann wird der Orient herrschen und der Okzident dienen“. Zur Begründung eines gesamt Vorderasiatischen Standpunktes im Kampf gegen Rom, in: Spiegel und Gleichnis (FS J. Taubes), Würzburg 1983, 40–48; vgl. H. Schwier, Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.) (NTOA 11), Freiburg i.Ue./Göttingen 1989, 240–242.

³⁸ Das vierte Weltreich im Tiersymbol des Adlers in 4 Esr 11,1–12,51 ist ein beredtes Beispiel. Vgl. die Anspielung auf den Einmarsch römischer Truppen in Jerusalem unter dem syrischen Legaten Quinctilius Varus 4 v. Chr. in AssMos 6,8f.

³⁹ N. Elliott, The „Patience of the Jews“. Strategies of Resistance and Accommodation to Imperial Cultures, in: Pauline Conversations in Context (FS C. J. Roetzel) (JSNT.S 221), Sheffield 2002, 32–41.

⁴⁰ Vgl. auch die „Söhne Sets“ CD VII 20f. oder „Magog“ 4Q161 Fr. 8–10, Z. 21.

Etwas ausführlicher möchte ich auf Philo von Alexandrien eingehen, der im 2. Buch seines Werkes *De somniis*/Über die Träume ein schönes Beispiel für die Verschleierung politischer Angriffsflächen bietet. Den Traum Josefs aus Gen 37,7 – Josefs Getreidegarbe richtet sich auf, die seiner Brüder verneigen sich davor – legt Philo in allegorischer Methode aus und spricht dabei von den „Genossen des eitlen Wahns, die sich über alles hinwegsetzen, über Staaten, Gesetze, väterliche Sitten, die jeweiligen Verhältnisse. Dann gehen sie von der Führung des Volkes zu seiner Beherrschung über, werfen das Eigentum ihrer Mitmenschen nieder (...)“ (Som 2,78f.).⁴¹ Es erfolgt keine Präzisierung, wer damit gemeint ist. „Vorsicht“ ist die kluge Maßgabe gegenüber solcher Unterdrückung, denn der Erfahrene „weiß, wie stark der Wind der Notwendigkeit, des Zufalls, günstiger Gelegenheit, des Zwanges und der Macht zu wehen pflegt (...), so daß er die Vorsicht als seinen Schild nötig brauchen wird (...). Denn, glaube ich, was die Mauer für eine Stadt bedeutet, das ist die Vorsicht für jedermann“ (Som 2,81f.). Dieser individuelle ethischen Aussage⁴² könnte wohl auch Tacitus theoretisch zustimmen. Offen bleibt, welche Macht für solche Unsicherheit verantwortlich zeichnet. Vorsicht bedeutet freilich nicht Unterordnung unter die herrschende Macht aus innerer Überzeugung, sondern lediglich Schutz vor Unheil und Tod: „Sind nun nicht alle die verrückt und wahnsinnig, die sich bemühen, eine unpassende Freimütigkeit an den Tag zu legen, und es wagen, Königen und Tyrannen bei Gelegenheit zu widersprechen (...). So werden sie denn gestochen, geißelt und verstümmelt (...), um schließlich zu sterben“ (Som 2,83f.). Willkür und Bedrohung charakterisieren die Herrschenden. Entsprechend verneigt sich Abraham nach Gen 23,7 tief vor den Söhnen des Het, „nicht aus Ehrerbietung (...), sondern aus Furcht vor ihrer augenblicklichen Macht (...) und auf der Hut davor, sie zu provozieren (...)“ (Som 2,89f.) – ein unproblematisches Beispiel, das weit in der Vergangenheit liegt. Das public transcript beschreibt allgemeine Erfahrungen menschlichen Lebens.

Schließlich aber wird sichtbar, daß dahinter ein weitaus konkreteres Verständnis, ein hidden transcript steht. „Pflegen nicht auch wir, wenn wir auf dem Markte weilen, auszuweichen vor den Regierenden, auszuweichen aber auch vor den Zugtieren? Doch aus verschiedener (...) Absicht: vor den Regierenden nämlich in Ehrerbietung, vor den Zugtieren aber aus Furcht davor, daß uns von ihnen ein Schade geschehe“ (Som 2,91). Die Unterscheidung der Begründung des Gehorsams wird angesichts des zuvor genannten Abraham-

⁴¹ Die Übersetzungen orientieren sich weitgehend an Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung. Bd. 6, hrsg. von L. Cohn/I. Heinemann/M. Adler/W. Theiler, Berlin 1962 (Nachdruck von 1938), 238–241.

⁴² Philo klassifiziert die genannten Phänomene allgemein als Bestandteil „aller Dinge in der Welt“ (Som 2,81).

Beispiels letztlich aufgehoben, die Abwertung der gegenwärtig Herrschenden läßt sich kaum überhören. „Public“ ist die Legitimität des römischen Imperiums, „hidden“ entspricht das Verhalten der Regierenden dem wilder Tiere. Philo benutzt bewußt die ambivalenten Sprechmöglichkeiten, wenn er oben noch von „unpassender Freimütigkeit“ (83) redet, dann aber mit der unverhüllten Äußerung schließt: „Und wenn es die Gelegenheit erlaubt, so ist es schön, zum Angriff überzugehen und die Macht der Feinde zu brechen; läßt sie es aber nicht zu, so ist es sicher, sich ruhig zu verhalten“ (Som 2,92). Nach all der vorsichtig-ambivalenten Darstellung kann es Philo für einen Augenblick wagen, offen zu sprechen.

Die methodische Unterscheidung von public und hidden transcript deckt den eigentlichen Standort eines frühjüdischen Textes auf und erweist zugleich die Notwendigkeit verschlüsselter Sprache. Zutage tritt eine massive Infragestellung des römischen Imperiums!

Eine analoge Funktion erfüllt die antike rhetorische Form des σχῆμα/*schema*, eine verdeckte Redeweise, die lediglich Anspielungen auf das Gemeinte gibt, und die Demetrios und Quintilian beschreiben.⁴³ Sie dokumentiert zugleich, daß antike Denker Möglichkeiten verschlüsselter Sprache reflektierten und durchaus bewußt einsetzten. Für Demetrios (De elocutione 287–294)⁴⁴ ist das σχῆμα notwendig bei einer kritischen Äußerung gegenüber einem Tyrannen oder einer anderen gewalttätigen Person (289), denn diese „abgesicherte Redeweise“ (λόγου ἀσφαλοῦς) korrespondiert dem Charakter der Mächtigen (293); neben der Demonstration guten Geschmacks dient ihre Anwendung dem Ziel der „Sicherheit“ (ἀσφάλεια) der Sprechenden (287). So bildet sie den „Mittelweg“ (τὸ μετὰξὺ) zwischen Schmeichelei und direkter Kritik (294).

Nach Quintilian (InstOr IX 2)⁴⁵ handelt es sich beim *schema* um eine Gedankenfigur, „bei der wir in einer Art von Argwohn das verstanden wissen wollen, was wir nicht sagen, nicht gerade das Gegenteil wie bei der Ironie, sondern etwas Verstecktes und dem Spürsinn des Hörers zum Suchen Überlassenes“ (65); sie wird u. a. dann verwendet, „wenn es zu unsicher ist, offen (*palam*) zu reden“ (66). Diese *ambiguitas sententiae* (68) verdankt sich einer Reflexion vorsichtiger politischer Sprache, die der Sicherheit der Redenden gegenüber „Tyrannen“ (wohl eine Anspielung auf die Caesaren, mit der Quintilian selbst ein Beispiel für die Verwen-

⁴³ Grundlegend zu dieser Redeform F. Ahl, The Art of Safe Criticism in Greece and Rome, in: AJP 105 (1984) 174–208; knapp H.-J. Klauck, Des Kaisers schöne Stimme. Herrscherkritik in Apg 12,20–23, in: Ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 251–267, 265f. Zum Problemkreis rhetorischer Fiktion in der Kaiserzeit vgl. S. Bartsch, Actors in the Audience. Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian, Cambridge 1994 (67.93–96 zum *schema*, 150f. zur Anwendung von J. C. Scotts public/hidden-transcript-Theorie auf Plinius’ *Panaegyricus*).

⁴⁴ Text: Démétrios, Du Style, hrsg. von P. Chiron, Paris 1993; Demetrios, On Style, hrsg. von D. C. Innes (LCL 199), Cambridge 1995, 309–525.

⁴⁵ Text und Übersetzung: M. F. Quintilianus, Ausbildung des Redners. Bd. 2 (TzF 3), hrsg. von H. Rahn, Darmstadt 21988.

derung des *schema* einfließen läßt)⁴⁶ dient: „denn man kann gut, so offen man will, gegen jene Tyrannen sagen, was nur auch anders verstanden werden kann, weil man ja nur die Lebensgefahr, nicht auch den Anstoß, den man erregt, zu meiden hat“ (67). Das *schema* ist ein *telum occultum* (75). Diese rhetorische Figur ist freilich bevorzugt auf der öffentlichen Bühne politischer Äußerungen gesellschaftlich höhergestellter Persönlichkeiten und weniger im Raum der sozialen Unterschicht (im Gefälle Herrscher – Unterdrückte) angesiedelt, wie Quintilians präferierte Anwendung auf Rechtsfälle (68–80) zeigt.

4. Konsequenzen für eine Theorie politischer Texte im Neuen Testament

- (1) Die sozialgeschichtliche Wahrnehmung der außertextlichen Situation wird zur wesentlichen Voraussetzung des Verstehens. Ganz im Gegensatz zu den heutigen Leserinnen und Lesern sind die Träger der Texte politisch Unterdrückte bzw. Randgruppen im Raum des Imperium Romanum. Sehr genau wird zu prüfen sein, ob überhaupt Ansätze einer theoretischen Diskussion des Verhältnisses zum Staat vorhanden sind.
- (2) Die methodische Differenzierung zwischen public und hidden transcript leitet dazu an, die Sprechpragmatik eines Textes präziser zu klassifizieren. Der hermeneutische Zugang wird durch den Verdacht geprägt, daß im public transcript politisch Subversives latent zu hören ist. Zu untersuchen ist, mit welchen sprachlichen Formen und Vorgehensweisen das „verborgene Sprechen“ geschieht.
- (3) Das erarbeitete hidden transcript zeigt den Grad an Zustimmung bzw. Ablehnung gegenüber dem Staat. Es wird auch ersichtlich, welche innere Haltung der kulturell-religiösen Trägergruppe der Aussagen gegenüber dem Staat gefördert wird und mit welchen Mitteln das geschieht, also wie Situationsbewältigung stattfindet.

5. Anwendung auf das politische Logion Mk 12,17

Die damit gewonnenen theoretisch-methodischen Einsichten lassen sich nun auf den eingangs problematisierten Textabschnitt anwenden.

Zum ersten Punkt: Die Demonstration der Steuermünze und die Nennung des Caesar zeigen: Die Situation, aus der der Text stammt, ist die der tatsächlichen Unterdrückungserfahrung der jüdischen oder schon „christlichen“ Träger-

⁴⁶ Vgl. F. Ahl, *Safe Criticism* (s. Anm. 43) 190.

gruppe unter dem Imperium Romanum. Die Münze steht für die harte Faktizität der realen Verhältnisse.⁴⁷ Es geht nicht um eine theoretische Diskussion über das Verhalten gegenüber dem Staat,⁴⁸ sondern um das Leben und die Erfahrungen von Unterdrückten; Jesus nimmt nicht die Perspektive des Staatstheoretikers ein, sondern dessen, der inmitten seines jüdischen Volkes unter der römischen Herrschaft leidet. Hier ist ein sensibler Umgang mit konkreten Nöten gefragt.

Zum zweiten Punkt: Auf Textebene ist das Apophthegma Mk 12,13–17 problemlos als public transcript zu lesen, das nicht gegen die Werte des römischen Imperiums verstößt:

- Die Vergangenheit des Erzählten, besonders deutlich in den Gruppen der Pharisäer und Herodianer, entlastet die Erzählebene von aktueller Brisanz.
- Das Gespräch dient – angeblich – dazu, Jesus auf die Probe zu stellen, eine Anklage gegen ihn zu finden, nicht der Kritik am Staat;⁴⁹ „Heuchelei“ (V. 15), nicht Ernsthaftigkeit bestimmt die Intention; die römische Münze ist lediglich „Anschauungsmaterial“. Jesu Antwort erscheint als Infragestellung der Gesprächsgegner, deren eigene unzureichende Haltung hinsichtlich ihrer Verantwortung vor Gott aufgedeckt wird.⁵⁰
- Hört man das Logion V. 17 im Kontext der römischen Kaiser-Verehrung, die apotheotische Züge aufweist und die engste Verbindung von Staatsmacht und Religion benutzt, ist man es also gewohnt, den Kaiser als Vertreter göttlicher Macht zu betrachten, klingen die beiden parallelen Satzglieder gar nicht antithetisch: Was dem Imperium zusteht⁵¹ und

⁴⁷ P. C. Finney, *The Rabbi and the Coin Portrait* (Mark 12,15b.16). Rigorism Manqué, in: JBL 112 (1993) 629–644, erkennt die durch die Münze symbolisierte Situation völlig, wenn er von einem rigoristischen halachischen Bilderverbot in Palästina ausgeht (634–638), von dem er die Haltung sowohl des historischen Jesus als auch des Mk abgesetzt sieht, die diese Strenge nicht teilen. Schon der Hintergrund des Bildverbots ist unklar, denn nach U. Mell, Winzer (s. Anm. 2) 246–250, existierte lediglich ein *kultisches* Bilderverbot (also bzgl. der *Bilderverehrung*, z. B. Aufstellen von Kaiserstatuen im Tempel oder in Synagogen).

⁴⁸ Daher ist die Position von J. S. Ukpong, *Tribute to Caesar*. Mark 12,13–17, in: Neotest. 33 (1999) 433–444, 442, problematisch, der in Jesu Antwort ein „principle“ vorgegeben sieht, das Gottes Totalanspruch auf das jüdische Volk dem Anspruch Caesars entgegenstellt, dennoch aber trotz des prinzipiellen Vorbehalts die faktische Steuerzahlung bestätigt.

⁴⁹ Auf der „öffentlichen Ebene“ verbleibt z. B. W. Weiß, *Lehre* (s. Anm. 10) 234, der die mk Intention in der Darstellung Jesu als wahrhaftigen, den Gegnern überlegenen Lehrer im Jerusalemer Tempel faßt, der die „Stellung der Gemeinde zum Römischen Reich“ einer „grundsätzlichen(n) Entscheidung“ (233) zuführt.

⁵⁰ Nach A. Dawson, *Freedom as Liberating Power. A Socio-Political Reading of the ἐξουσία* Texts in the Gospel of Mark (NTOA 44), Freiburg i. Ue./Göttingen 2000, 188f., erhalten die Gegner die Last der Antwort zurück: *ihre* Treue, wessen Macht *sie* anerkennen, wird zur Frage.

⁵¹ Das in V. 17 verwendete Verbum ἀποδιδόναι wird in hellenistischer Terminologie speziell für das Zahlen der Steuern verwendet, ansonsten allgemeiner für die Erfüllung von Untertanen-

was den Göttern, ist identisch – in römischen Ohren ist das kein Gegensatz; der Kaiser steht für eine Staatsform, die die Verehrung der Götter als wesentlichen Bestandteil integriert und zur politischen Identitätssicherung instrumentalisiert.

Ein Indikator für ein dahinter zu hörendes hidden transcript ist die Bezeichnung Gottes im Singular, was für die jüdischen bzw. christlichen Hörerinnen und Hörer nur den Gott Israels meinen kann. Für diese Gruppe der Vertrauten wird dabei der gesamte Diskurs Jesu zur Basileia Gottes evoziert:⁵² Die Königsherrschaft Gottes besitzt ihren eigenen Heilscharakter und ihre eigene Macht zur Durchsetzung und fordert die exklusive Beteiligung des Menschen. Als Beispiel diene das Wort an den Reichen „Geh, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, und du wirst einen Schatz im Himmel haben“ in Mk 10,21⁵³ – der Staat spielt da keine Rolle mehr. Im unmittelbaren Kontext der Weinberg-Parabel (Mk 12,1–12) läßt sich „das, was Gott gehört“ dem Anteil von den Früchten des Weinbergs, der dem Besitzer geschuldet wird (12,2), entsprechend verstehen, also als die menschliche Antwort im Raum der Basileia, die gegenüber allen anderen gesellschaftlichen (und politischen) Nützlichkeitsbetrachtungen primär Gott geschuldet wird.⁵⁴ Plötzlich gewinnt das Logion politische Brisanz:⁵⁵ Der Kaiser, der Staat ist nicht mehr als ein notwendiges Übel, das hinter die Priorität des Anspruchs Gottes weit zurücktritt. Der Parallelismus der Satzglieder enthält auf diesem Hintergrund eine klare Antithese. Die nach außen praktizierte Akzeptanz der

pflichten, Ehrbezeugungen und öffentlichen Leistungen; vgl. A. Strobel, Zum Verständnis von Röm 13, in: ZNW 47 (1956) 67–93, 87f.

⁵² Schon W. Schrage, Staat (s. Anm. 12) 29f., verortet die Kaisersteuer-Perikope im Verstehenshorizont von Jesu eschatologischer Heilsbotschaft (freilich ohne soziologische Bestimmung von Ort und Funktion). – Auch W. R. Herzog, Dissembling, a Weapon of the Weak. The Case of Christ and Caesar in Mark 12,13–17 and Romans 13,1–7, in: PRSt 21 (1994) 339–360, 341–350, wendet J. C. Scotts Theorie auf Mk 12 an, gelangt aber zu dem m.E. einseitigen Ergebnis, die Hörer hätten verstanden, daß ‚dem Caesar zurückgeben‘ bedeutet hätte ‚mit der Münze aus dem Land jagen‘. Das Ergebnis bleibt oberflächlich, weil Herzogs Rezeption die Einbindung des hidden transcript in den Diskurs innerhalb der Bezugsgruppe als wesentlichen Funktionsaspekt übersieht: Eine eigentliche Differenzierung der Äußerungsform findet nicht statt.

⁵³ Vgl. auch die Gleichnisse vom Schatz und der Perle Mt 13,44f.

⁵⁴ Zu diesem Textzusammenhang vgl. auch T.-S. Liew, Politics of Parousia. Reading Mark Inter(con)textually (Biblical Interpretation Series 42), Leiden 1999, 84f., der damit die römischen Autoritäten (als Kolonialmacht in Israel) in eine letzte Verantwortung vor Gott gestellt sieht. C. Myers, Binding (s. Anm. 17) 308f., liest die Weinberg-Parabel im Kontext der Kaisersteuer-Perikope als politisch subversive Infragestellung der Jerusalemer Autoritäten.

⁵⁵ Damit ist das Logion doch nicht so „unequivocal“, wie M. D. Hooker, Mk (s. Anm. 18) 281, meint.

imperialen Struktur schafft einen geschützten Binnenraum.⁵⁶ Hier passiert das Wesentliche.

Zum dritten Punkt: Das hidden transcript arbeitet m.E. auf zweierlei Weise. Zunächst geschieht – angesichts der Übermacht des römischen Imperiums und Unterdrückungserfahrungen, deren Realität die Münze⁵⁷ evoziert – Situationsbewältigung. In Jesus ist die Königsherrschaft Gottes bereits angebrochen (vgl. Lk 11,20). Der Anfang zur Überwindung von Machtstrukturen ist gemacht. Wer sich für die Zugehörigkeit zu Gottes Basileia entscheidet, relativiert damit die Bedeutung der staatlichen Macht. Man könnte von einer „symbolischen Auflehnung“ sprechen, die nicht auf dem Feld der Gewalt ausgetragen wird, sondern bei der eigenen Überzeugung ansetzt: Die Entscheidung für Gottes Macht schafft eine innere Freiheit gegenüber dem Staat, die sich in der konkreten Lebensgestaltung auswirkt. Mit anderen Worten: Die Art der Konfliktbewältigung – und Konflikte mit dem übermächtigen Imperium sind unvermeidlich – besteht nicht in offenem Widerstand, sondern in einer eigengearteten Lebenspraxis, für die Jesu Verkündigung der Basileia Gottes die Ermöglichung, den Zuspruch und die Maßstäbe liefert.

Dann aber – und das ist der zweite Gesichtspunkt – entsteht eine Gegenwelt. Innerhalb der Jesus-Gruppe gelten eigene Regeln.⁵⁸ Die Wirklichkeit Gottes setzt eine Veränderung des Menschen hin zum radikal Guten in den unmittelbaren Beziehungskontexten der *communitas* frei. Im Binnenraum der Gemeinde sollen die gesellschaftlich und politisch wirksamen Herrschafts-

⁵⁶ In diese Richtung weist auch die Deutung des mk Geheimnismotivs bei G. Theißen, *Evangelischreibung und Gemeindeleitung*. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums, in: *Antikes Judentum und frühes Christentum* (FS H. Stegemann) (BZNW 97), Berlin 1999, 389–414, 404f., das eine Geheimhaltung der christlichen Identität angesichts existentieller sozialer Gefährdung den Christen guten Gewissens ermöglicht, andererseits auf den bei der Attraktivität der Gemeinden auf die Umwelt unvermeidlichen Konfliktfall bei Offenbarung der Identität vorbereitet.

⁵⁷ Anders deutet D. T. Owen-Ball, *Rabbinic Rhetoric and the Tribute Passage* (Mt 22,15–22; Mk 12,13–17; Lk 20,20–26), in: NT 35 (1993) 1–14, auf der formgeschichtlichen Basis eines rabbinischen „pattern of forensic interrogation“ Bild und Aufschrift der Münze gemäß der Tora auf den Menschen als „Abbild“ (Gen 1,26) und „Inschrift“ (Ex 13,9) Gottes, so daß der Mensch Gott gehört und seine religiösen Pflichten Gott gegenüber dominieren.

⁵⁸ Diese Beobachtungen lassen sich in eine Gesamtbetrachtung des MkEv als „ein Stück politisch-subversiver Untergrundsliteratur“ (399) einordnen, wie sie G. Theißen, *Evangelischreibung* (s. Anm. 56), bes. 394–399, vorgelegt hat: Mk schreibe ein Gegen-Evangelium zu den εὐαγγέλια vom Aufstieg der flavischen Kaiser, das Jesus, den „Sohn Gottes“ (pointiert in 15,39), als Gegenbild zu den politischen Herrschern und die christliche Gemeinde als Gegenbild zur politischen Herrschaft zeichnet. Vgl. auch M. Ebner, *Kreuzestheologie im Markusevangelium*, in: A. Dettwiler/J. Zumstein (Hrsg.), *Kreuzestheologie im Neuen Testament* (WUNT 151), Tübingen 2002, 151–168, der u. a. von einer „subversive(n) Revolution auf Gemeindeebene“ (166) spricht.

strukturen aufgehoben sein, wie es in Mk 10,42–44 heißt: „Ihr wißt, daß die, die scheinbar über die Völker herrschen, (als Herren) über sie gebieten, und ihre Großen ihre Macht gegen sie gebrauchen. Nicht so aber ist es bei euch: Sondern wer immer groß werden will bei euch, sei euer Diener, und wer immer bei euch Erster sein will, sei aller Sklave.“⁵⁹ Mit ihrer im Binnenraum entwickelten Lebensform wirkt die Gruppe dann nach außen und betrifft so auch den Staat. Ein „subversives Element“ wird laut. Für Vertraute zeigt sich eine klare Distanz zur römischen Besatzungsmacht. Diese Distanz funktioniert auf der Basis des Gottesbildes Jesu, ist also eine Funktion der Theologie. Tritt freilich auf irgendeine Weise das subversive Potential an die behördliche Öffentlichkeit, ist der Konfliktfall vorprogrammiert. Im Tod Jesu durch die imperiale Gewalt steht dieser Fall den Anhängerinnen und Anhängern Jesu eindringlich vor Augen.

In der (hypothetischen) vor-mk Erzählform, die noch nicht als hinterhältige Provokation der potentiellen Prozeßgegner Jesu gestaltet war, würde das hidden transcript weniger verschlüsselt hervortreten; die Erweiterung bedeutet zugleich eine Entschärfung der politischen Brisanz.⁶⁰

Liegt darin historisches Jesus-Gut vor?⁶¹ Das situativ gebundene Jesus-Wort entwickelt angesichts der konstanten, stets latent zu empfindenden Unterdrückung mit all ihren deprimierenden Folgen für die einzelnen weder apokalyptische Vergeltungsphantasien, noch eine Märtyrerfrömmigkeit, noch eine zelotische Gegenaggression, noch den Ausweg des totalen Rückzugs;⁶² andererseits empfiehlt es auch keine Kollaboration und bietet keine vernunftzentrierte Argumentation der Entlastung à la Philo. Vielmehr eröffnet es einen geschützten Raum, indem es notwendige äußere Vollzüge der Unterordnung gutheißt, fordert und verheißt jedoch auf dieser Grundlage die Konzentration auf Gott. Die politische Frage wird in die Diskussion um die angebrochene Basileia Gottes verlegt. Die in ihrer zeitgeschichtlichen Einbindung dabei hervortretende Individualität Jesu spricht eher für historische Züge der Überlieferung und die Historizität des Logions.

⁵⁹ Diener-Sein ist also *nicht* die *neue Form* der Herrschaft, sondern *ersetzt* diese!

⁶⁰ Über die situative Ansetzung dieser Erweiterung kann man freilich nur spekulieren, wahrscheinlich geschah sie bereits vor-mk, ob z.B. im Zusammenhang mit der prominenten Caligula-Krise (ca. 41 n. Chr.), läßt sich nicht verifizieren.

⁶¹ W. Weiß, *Lehre* (s. Anm. 10) 222.224, verneint die Frage und betrachtet Logion und ursprüngliches Gespräch als Bildung der Gemeinde, die sich angesichts der eschatologischen Situation loyal gegenüber dem Staat zeigt. – Ohne Bezug auf Mk 12 vertritt G. Theissen, *Die politische Dimension des Wirkens Jesu*, in: W. Stegemann u.a. (Hrsg.), *Jesu in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 112–122, die These von einer Symbolpolitik Jesu (im Gegensatz zu einer Gewaltpolitik), womit zu Recht die politische Tragweite des Auftretens Jesu zur Sprache kommt. M.E. müßte man aber gegenüber der Anwendung einer politischen Messiaserwartung auf Jesus (115f.) vorsichtiger sein.

⁶² AssMos 9,6 empfiehlt den Rückzug in eine Höhle, was eine offene Konfrontation mit der Kolonialmacht vermeidet und zugleich die Beachtung der *mandata* Gottes erlaubt. Bei Jesus dagegen stellt der Lebensvollzug gemäß der Basileia Gottes einen öffentlichen Akt dar.

6. Folgerungen

- (1) Liest man die Perikope und besonders das Logion Jesu auf dem Hintergrund des Verhältnisses Unterdrückte – Unterdrücker, verliert sie jede staats-theoretische Kompetenz. Sie enthält überhaupt keine „Staatslehre“, von zwei verschiedenen Reichen ist nicht die Rede, eine Legitimierung des Staates nicht ableitbar.
- (2) Die Absicht besteht vielmehr – hört man mit den Ohren der Unterdrückten – in der konkreten Situationsbewältigung angesichts der Ohnmacht gegenüber dem römischen Imperium. Ein Miteinander im Binnenraum der Jesus-Gruppe unter dem Vorzeichen der Basileia Gottes stellt die imperiale Macht in Frage.
- (3) Zu Ende gedacht, bedeutet dies die völlige Relativierung des Staates, die Reduzierung auf reine Faktizität. Eine Aufhebung des Staates aber bleibt dem Handeln Gottes anheim gestellt. Diese Einsicht erleichtert den Umgang mit dem politisch Unausweichlichen – psychologisch als Verarbeitung der Unterdrückungserfahrung –, ohne daß dabei eine gewaltsame und häufig zum Tod führende Auflehnung provoziert werden muß. So entwirft das Logion, anders als die Apokalyptik, *keine* Rache- und Vergeltungsphantasien! Das Zugeständnis der Steuerzahlung ermöglicht und schützt die Existenz innerhalb des Staates.⁶³
- (4) Zugleich wird damit die Zeitgebundenheit der politischen Aussage überdeutlich, die ganz konkrete politische Strukturen voraussetzt und in ihrem spezifischen Antwortcharakter fest damit verbunden bleibt. Eine Aktualisierung bedarf einer begründeten Hermeneutik. Dann ist aber der aus der Wirkungsgeschichte ablesbare jeweilige Einfluß des politischen Zeitgeschehens auf die Auslegung im Prinzip *legitim* und *gefordert*!
- (5) Als Ausblick bieten die methodologischen Überlegungen Ansätze, um die sozialwissenschaftliche Unterscheidung von public und hidden transcript auch für weitere ntl Stellen fruchtbar zu machen. Interessant wäre die Suche nach verborgenen Anspielungen in Mk 5,1–20, dem Exorzismus an dem

⁶³ Das gilt auch noch für die Seitenreferenten: Während Mt 22,15–22 weiter politisch entlastet (er verstärkt den Vorwurf der Heuchelei durch die explizite Anrede V. 18 „ihr Heuchler“), steigert Lk 20,20–26 die politische Brisanz, wenn die Spione der Schriftgelehrten und Pharisäer eine Anklage gegen Jesus finden sollen, um ihn *vor dem römischen Statthalter* anzuzeigen (vgl. dann in 23,2 die Anklage wegen Steuerverweigerung!) – natürlich ist innerhalb der Erzählung die Anklage haltlos, Jesus nicht politisch gefährlich.

Dämon namens „Legion“, ⁶⁴ oder die Frage nach einer *konkreten* politischen Stoßrichtung der berühmten Paulusaussage in Röm 13 „Jedermann sei untertan der Obrigkeit“. ⁶⁵

(6) Und für heute? Bleibt nach der exegetischen Analyse einmal mehr nur die Fremdheit einer Situation und eines Textes zu konstatieren, die uns den Zugang verwehren? Nehmen wir die Veränderungen in heutigen westlichen Staaten wahr: das Prinzip des Rechtsstaates für alle Menschen, Gewaltenteilung, Religionsfreiheit etc. Dennoch bleiben Spannungen, unterschiedliche Interessen, ein sich vertiefender Lobbyismus verschiedener politischer und besonders wirtschaftlicher Kräfte. Gefordert ist eine *christliche* politische Meinungsbildung, die keine Parteipolitik propagiert, sondern christliche Bilder von Gott und vom Menschen hörbar in die Diskussion bringt. Gefordert ist darüber hinaus eine christliche „Gegen-Gesellschaft“, die in alternativen Strukturen des Miteinanders einen anderen Umgang mit Macht vorlebt.

⁶⁴ Zur politischen Valenz dieses Exorzismus vgl. G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Freiburg i.Ue./Göttingen 1989, 116–118.

⁶⁵ Ich beabsichtige, zur Problematik von Röm 13 in Kürze einen eigenen Beitrag vorzulegen. – Auch die politische Stoßrichtung des 1. Kor. Doppelwerks, besonders der Apg, ist noch keineswegs ausdiskutiert. Vgl. zu politisch kritischen Elementen W. E. Pilgrim, *Uneasy Neighbors* (s. Anm. 14) 125–143; zu einem Einzelfall H.-J. Klauck, *Stimme* (s. Anm. 43) (der freilich hinsichtlich einer politischen Kritikfunktion insgesamt zurückhaltend bleibt); zur politischen Herausforderung der Romreise Pauli C. Burfeind, *Paulus muß nach Rom. Zur politischen Dimension der Apostelgeschichte*, in: NTS 46 (2000) 75–91 (der über die Textbetrachtung hinaus die Konsequenzen jedoch unberücksichtigt läßt).