Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 72
Neues Testament

Stefan Schreiber

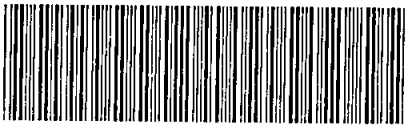
Rand-Perspektiven

Beiträge zur kulturellen Interaktion der ersten Christen mit ihrer Lebenswelt

75/BC 7496 S378

Stefan Schreiber
Rand-Perspektiven

UB Augsburg



08800435280230

Universitätsbibliothek Augsburg

Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 72

Herausgegeben von
Thomas Hieke und Thomas Schmeller

Stefan Schreiber

Rand-Perspektiven

Beiträge zur kulturellen Interaktion der ersten Christen mit ihrer Lebenswelt

kbw bibelwerk

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK
AUGSBURG

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2021
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Druck und Bindung: Sowa Sp. z o.o., ul. Raszynska 13, 05-500 Piaseczno, Polska
Verlag: Katholisches Bibelwerk GmbH, Deckerstraße 39, 70372 Stuttgart
www.bibelwerk.de
Printed in Poland

ISBN 978-3-460-06721-9

K-2104125

Inhaltsverzeichnis

Einführung 7

Schrift-Hermeneutik

Wie bringe ich die Bibel zum Sprechen? Aktuelle hermeneutische und methodische Ansätze in der neutestamentlichen Exegese . . . 13
In: L. Rendle (Hg.), Zur bildenden Kraft der Bibel. Argumente – Zugänge – Rezeptionen. 8. Arbeitsforum für Religionspädagogik 27. Februar bis 1. März 2013, München 2013, 38–59.

Wer bin »Ich«? Die Rolle Adams und die neue Tora-Hermeneutik in Römer 7 39
In: Zeitschrift für Neues Testament 32 (2013) 49–54.

Law and Love in Romans 13.8–10 50
In: M. Meiser (Hg.), The Torah in the Ethics of Paul (LNTS 473), London/New York 2012, 100–119.

Aktualisierung göttlichen Handelns am Pfingsttag. Das frühjüdische Fest in Apg 2,1 73
In: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 93 (2002) 58–77.

Politische Diskurse bei den ersten Christen

Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments 101
In: Biblische Zeitschrift 48 (2004) 65–85.

Der politische Jesus. Die Jesusbewegung zwischen Gottesherrschaft und Imperium Romanum 127
In: Münchener Theologische Zeitschrift 64 (2013) 174–194.

Paulus als Kritiker Roms? Politische Herrschaftsdiskurse in den Paulusbriefen 157
In: Theologie und Glaube 101 (2011) 338–359.

Goldene Zeiten? Politische Perspektiven der lukanischen Geburtsgeschichte 186
In: E. Reinmuth (Hg.), Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 83–97.

Kennzeichen und Struktur der frühen Christus-Gemeinden

Die Diaspora-Situation als Lebenskontext der ersten christlichen Gemeinden 209
In: Lebendiges Zeugnis 74/1 (2019) 19–25.

Das Herrenmahl als Spiegel der Gemeinde. Die Kritik des Paulus in 1 Kor 11,17–34 in ihrer Zeit 218
In: J. Gregur/P. Hofmann/S. Schreiber (Hg.), Kirchlichkeit und Eucharistie. Intradisziplinäre Beiträge der Theologie im Anschluss an 1 Kor 11,17–34, Regensburg 2013, 17–33.

Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6.12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen 239
In: New Testament Studies 46 (2000) 204–226.

Context is King! Ein Nachtrag 267

Könige und Priester. Die Demokratisierung der Christologie in der Offenbarung des Johannes 270
In: M. Bär/M.-L. Hermann/T. Söding (Hg.), König und Priester. Facetten neutestamentlicher Christologie (FS C.-P. März) (EThS 44), Würzburg 2012, 237–250.

Häresie im Kanon? Zum historischen Bild der dritten christlichen Generation 286
In: Biblische Zeitschrift 58 (2014) 186–210.

Stellenverzeichnis (in Auswahl) 316

Einführung

Die Einladung von Thomas Schmeller, ausgewählte Aufsätze aus den vergangenen Jahren in den Stuttgarter Biblischen Aufsatzbänden zu publizieren, habe ich gerne angenommen. Das Vorhaben bedeutet einen Rückblick auf Themen und methodische Zugänge, die für mein Arbeiten wichtig geworden sind. Die meisten meiner Aufsätze untersuchen die Schriften der ersten Christen im Kontext der hellenistisch-römischen bzw. frühjüdischen Religionsgeschichte und Kultur. Darin besitzen die vorliegenden Studien einen inneren Zusammenhang, und sie gewinnen durch die Zusammenstellung vielleicht einen Mehrwert und zusätzliche Plausibilität. Methodisch prägend ist für mich die Einsicht, dass die im Neuen Testament gesammelten Texte nicht kontextlos verstanden werden können, sondern nur in enger Korrelation mit ihrer antiken Lebenswelt. Ereignisse, Bilder und Praktiken, die den ersten Christen in ihrem kulturellen Umfeld begegneten, haben entscheidenden Einfluss auf die Gestaltung und die Rezeption dieser Texte. Ohne Berücksichtigung der Rezeptionsbedingungen bleibt ein Verstehen der Texte zumindest einseitig. Dieser rezeptionsgeschichtliche oder »lebensweltliche« Zugang zieht sich als methodischer roter Faden durch die Arbeiten, die in diesem Band gesammelt sind.

Unter dem Stichwort »Lebenswelt« lässt sich eine Vielzahl von Vorstellungen, Erfahrungen und Motiven zusammenfassen, mit denen ein Mitglied einer Christus-Gruppe im antiken Umfeld täglich konfrontiert war und die das kulturelle Wissen und Milieu bildeten, in deren Rahmen das Verstehen der eigenen Überlieferung und Überzeugung geschah. Als besonders spannend erweist sich die Frage, welche kulturellen Diskurse von den ersten Christen für die Gestaltung der eigenen Identität und Überzeugung herangezogen wurden und welchen man sich angesichts negativer gesellschaftlicher Erfahrungen kritisch gegenüber stellte. Es finden Auseinandersetzungen, kulturelle Interaktionen, der ersten Christen mit ihrer Umwelt statt, die sich in den Texten niederschlagen und ihr Profil ausmachen. Dabei ist der gesellschaftliche Ort der ersten Christen maßgeblich, den wir allerdings aus der historischen Distanz nur in Um-

rissen wahrnehmen können. Immerhin wird erkennbar, dass die Christus-Gruppen nicht zur politischen Elite ihrer Städte zählten und mit ihrer speziellen Art und Weise der Verehrung des einen Gottes Israels, dem sie in seinem Messias Jesus begegneten, kulturell am Rand der Gesellschaft standen – am Rand der jüdischen Synagogen und am Rand der hellenistisch-römischen Stadtgemeinschaften. So dokumentieren ihre Schriften »Rand-Perspektiven« auf ihre Lebenswelt.

Nicht nur mir stellt sich die Grundfrage: Wie liest man biblische Texte, die in einer viele Jahrhunderte von heute entfernten Situation und Lebenswelt entstanden sind? Um dieser Frage methodisch ausweisbar nachgehen zu können, ist für mich der exegetische Rekurs auf die Lebenswelt unerlässlich. Ich bezeichne dies als *historische Exegese*, die die Schriften der ersten Christen als Teil und auf dem Hintergrund der antiken Welt ihrer Zeit versteht. Dieser Zugang ist heute keineswegs selbstverständlich. Er erhält dadurch Komplexität, dass er einem hermeneutischen Zirkel folgen muss: Exegetinnen und Exegeten gehen mit ihren Vorannahmen und Voraussetzungen an die antiken Schriften heran und geben damit selbst die Spur ihres Verstehens vor, und sie müssen ihr Verstehen selbst erst wieder von den antiken Texten her anfragen und verändern lassen. Nur in diesem Prozess können die historisch situierten Aussagen der »alten« Texte für Situationen der Gegenwart aktualisiert werden. Schnelle Antworten auf die Frage nach der existentiellen Bedeutung der heiligen Schrift werden damit schwierig. Die aus den Texten sprechende grundlegende Wahrheit ist gerade – und ausschließlich – über die Form ihrer geschichtlichen Präsentation zugänglich. Was zunächst als Defizit eines solchen historischen Zugangs erscheinen mag, erweist sich aber bei näherem Hinsehen als Gewinn: Eine historische Exegese vermag exemplarisch vorzuführen, wie Theologie *bedeutsam* wird für das Leben konkreter Menschen an ihrem Ort in ihrer Zeit. Damit bewahrt die Theologie der ersten Christen ihre kritische Einspruchskraft als Gegenüber aus der Ursprungszeit, das jede geschichtliche Gegenwart wieder herausfordert.

Historische Exegese ist nicht das Gegenteil und auch nicht das methodische Gegenstück zur kanonischen Exegese. Eine solche Entgegensetzung ist schon deshalb unmöglich, weil der Prozess der Entstehung und Begründung des Kanons selbst ein historisches Geschehen war, das im Gebrauch der anerkannten Schriften in einer Vielzahl frühchristlicher

Gemeinden gründete. Aber anders als die kanonische Exegese, die den Kanon als Primärkontext zum Verstehen einer kanonischen Schrift heranzieht, nimmt die historische Exegese die potentielle Gesamtheit der geschichtlichen Entstehungsbedingungen einer Schrift als Kontext in den Blick. Das geschieht unter der historischen Prämisse, dass die Entstehungs- und Rezeptionsbedingungen eines Textes entscheidend für dessen Verständnis sind. Natürlich sind damit auch die kanonisch gewordenen Schriften umfasst, aber in dem Umfang und in der Intensität, die der Ausgangstext selbst erkennen lässt. Es liegt also im Unterschied zur kanonischen Exegese keine *theologisch* begründete Kriteriologie des Verstehenskontextes vor, sondern eine *historisch* verortete. Der Vorteil dieses Vorgehens liegt m. E. darin, dass so auch die gesamte antike Alltagswelt als möglicher Verstehenshorizont präsent werden kann. Die Voraussetzungen werden geöffnet für verschiedene, weit gespannte Bereiche aus dem kulturellen Wissen der Rezipierenden.

Die Auswahl der vorliegenden Aufsätze entspricht drei großen Bereichen meines Arbeitens, die auch die Gliederung des Bandes vorgeben: Schrift-Hermeneutik, politische Diskurse bei den ersten Christen und Kennzeichen und Struktur der frühen Christus-Gemeinden. Dabei sind die Aufsätze in jedem Bereich so angeordnet, dass sie vom Grundsätzlichen zum Konkreten vorangehen. Ganz am Anfang steht ein Beitrag mit hermeneutischen Überlegungen zur exegetischen Arbeit; ihm entspricht am Ende ein Aufsatz, der die Modelle hinterfragt, mit denen wir die Gruppenkonstellationen der dritten christlichen Generation beschreiben. Die Aufsätze werden unverändert wiedergegeben, an einen Beitrag (»Arbeit mit der Gemeinde«) habe ich einen kurzen Nachtrag angehängt.

Herzlichen Dank sage ich Thomas Schmeller für die Anregung und Begleitung des Bandes, Eva Rünker für ihre Hilfe bei der Konzeption sowie Jeanette Glogger und Lena Zacherle für die redaktionelle Bearbeitung etlicher Aufsätze, Lena Zacherle zusätzlich für die Erstellung des Registers.

Augsburg, 22. 10. 2020 *Stefan Schreiber*

Schrift-Hermeneutik

Wie bringe ich die Bibel zum Sprechen? Aktuelle hermeneutische und methodische Ansätze in der neutestamentlichen Exegese

38 Einführung

Die Frage nach der Relevanz der Exegese für Theologie, Kirche und Gesellschaft – und damit natürlich auch für die Schule – wird seit einigen Jahren häufiger gestellt – und meist negativ beantwortet.[1] Den exegetischen Ergebnissen fehlt die gesellschaftliche Brisanz, sie besitzen nicht mehr die Sprengkraft, alte Traditionen kritisch zu hinterfragen. Historische Untersuchungen setzen kein Befreiungspotential frei, schlimmer noch: Die Texte des Neuen Testaments selbst bleiben sozialethisch hinter dem Stand der gegenwärtigen gesellschaftlichen Diskussion zurück, z. B. in Fragen der Sklaverei, der sozialen Stellung von Frauen oder der Homosexualität.[2]

Die Exegese steht heute vor einer doppelten Problematik. Erstens ist nicht mehr selbstverständlich, welche *Methoden* man zur Textanalyse anwendet. Die Vielfalt neuer Methoden, gerade aus dem humanwissenschaftlichen Bereich (z. B. *cultural studies* oder psychologische Auslegungen), machen eine Vergewisserung des methodischen Zugangs erforderlich. Zweitens stellen sich grundlegende *hermeneutische Fragen*. Warum und mit welcher Absicht treibt man überhaupt Exegese, mit welcher Brille lese ich den Text, welche Relevanz will Exegese beanspruchen?

---

1 E. Reinmuth, In der Vielfalt der Bedeutungen. Notizen zur Interpretationsaufgabe neutestamentlicher Wissenschaft, in: Ders., Neues Testament, Theologie und Gesellschaft. Hermeneutische und diskurstheoretische Reflexionen, Stuttgart 2012, 13–27; J. Kügler, Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft, in: U. Busse (Hrsg.), Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i. Br. 2005, 10–37.

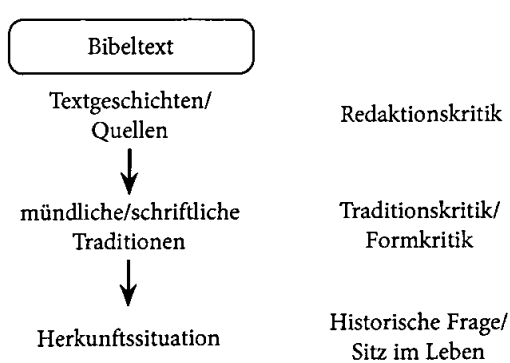
2 Vgl. O. Wischmeyer, Das Selbstverständnis der neutestamentlichen Wissenschaft in Deutschland. Bestandsaufnahme. Kritik. Perspektiven, ZNT 5 (2002) 13–36, hier 29f.

Für das Gespräch mit der Religionspädagogik bedeutet dies, dass es längst nicht mehr darum geht, wie »gesicherte« exegetische Ergebnisse an die Schülerinnen und Schüler gebracht werden können. Wenn ich jetzt versuche, ein Bild der gegenwärtigen Exegese zu entwerfen, werde ich beide Linien – Methodenfrage und Hermeneutik – verfolgen müssen.

Aus theologischer Perspektive tritt eine weitere Frage hinzu: die der Normativität biblischer Texte, auf die ich am Schluss zurückkommen werde. Zu-[39]nächst soll im Rückblick die methodische Verunsicherung der Exegese deutlich werden.

1. Rückblick und Verunsicherung

(1) Die klassische historisch-kritische Exegese stellt in erster Linie Rück-Fragen, die *hinter* den Text zurückgreifen wollen. Das Interesse liegt also beim *diachronen* Wachstum der Texte. Dazu hat sie ein gestuftes Verfahren entwickelt, das jeweils mit eigenen Methodenschritten verbunden ist (siehe Schema 1). So wird der Bibeltext nach Textschichten bzw. Quellen durchleuchtet (Redaktionsgeschichte), dann wird nach schriftlichen oder mündlichen Einzeltraditionen geforscht (Traditionsgeschichte, Formgeschichte) und schließlich die Herkunftssituation rekonstruiert (historische Frage, Sitz im Leben). Die Suche nach dem historischen Jesus ist ein Spezialfall dieser Frageperspektive.



Schema 1

Die Leitfrage der historisch-kritischen Methode richtet sich auf die Ursprünge und die Herkunft biblischer Traditionen. Sie leitet dazu an, die Textentstehung zu erklären, und sie führt zu Theorien über die historische Situation der Gruppen, die die Texte überlieferten. Daher ist diese Methode auch heute noch für die Exegese grundlegend und interessant.[3] Sie hat sich auch breit in den Lehrplänen für den schulischen Religionsunterricht niederge-[40]schlagen – mein Referenzpunkt ist der bayerische Lehrplan für die Gymnasien.[4] Dort ist zum Beispiel die Behandlung einzelner Sprachformen wie Psalm oder Sage, der Zwei-Quellen-Theorie, der Komposition des Markusevangeliums und der Lebenssituation zur Zeit Jesu vorgesehen – typisch diachrone Fragen.

Nicht zu übersehen sind aber auch die Grenzen der historisch-kritischen Frageperspektive: Das Interesse liegt stärker *hinter* dem Text als beim Text selbst (oder seiner Bedeutung für die Gegenwart). Ein bestimmtes Geschichtsbild steht meist unausgesprochen hinter der historischen Kritik, das man als den »Primat des Ursprungs« bezeichnen kann. Im Vordergrund steht die Suche nach den Anfängen, die offensichtlich als wesentlicher Ursprung einer Entwicklung gedacht werden, die einen linearen Geschichtsverlauf freisetzt. Aber was berechtigt dazu, die Geltung der eigenen Rekonstruktionen anzunehmen, und warum sollten die Vorstufen und Überlieferungen authentischer, bedeutungsvoller sein als der Text? Und auch die treibende Kraft der historisch-kritischen Methode, die »Kritik an den großen Traditionen und Institutionen«, ist heute weitgehend an ihr Ende gekommen.[5]

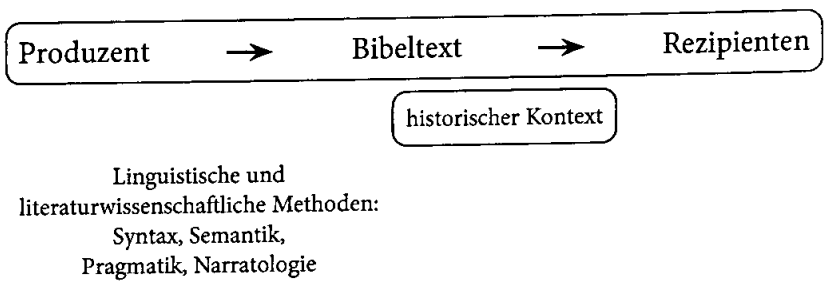
---

3 Vgl. die Methodenbücher von H. Zimmermann, Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode, bearbeitet von K. Kliesch, Stuttgart [7]1982; M. Ebner/B. Heininger, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis (UTB 2677), Paderborn [2]2007. Auch O. Wischmeyer, Die neutestamentliche Wissenschaft am Anfang des 21. Jahrhunderts. Überlegungen zu ihrem Selbstverständnis, ihren Beziehungsfeldern und ihren Aufgaben, in: Dies. (Hrsg.), Herkunft und Zukunft der neutestamentlichen Wissenschaft (NET 6), Tübingen/Basel 2003, 245–271, hier 263f.

4 Quelle: www.isb.bayern.de/schulartspezifisches/lehrplan/gymnasium/fachprofil-ebene-2/katholische-religionslehre/318/ (01.03.2013).

5 O. Wischmeyer, Selbstverständnis 30. Vgl. S. Alkier, Es geht ums Ganze! Wider die geschichtswissenschaftliche Verkürzung der Bibelwissenschaften oder Aufruf zur intensiveren Zusammenarbeit der theologischen Disziplinen, in: M. Rothgangel/E. Thaidigsmann (Hrsg.), Religionspädagogik als Mitte der

(2) Eine einschneidende methodische Veränderung ergab sich mit dem sog. *linguistic turn*. Hier trat der Text als solcher in den Mittelpunkt des Interesses. Die Frage stellt sich, wie das Verstehen eines Textes überhaupt funktioniert, in welchem Verhältnis Sprache zur Wirklichkeit steht.[6] Der Text wird mit verschiedenen linguistischen und literaturwissenschaftlichen Methoden untersucht: Syntaktik, Semantik, Pragmatik, Narratologie. Eher allgemein wird er auch in seiner Entstehungssituation verortet. Textmodelle veranschaulichen die hermeneutischen Voraussetzungen (siehe Schema 2).[7] [41]



Schema 2

Die Leitfrage lautet nun: Wie funktioniert der Text und wie verstehe ich ihn? Sie bedeutet eine klare Priorität der Synchronie (also der Untersuchung auf Textebene) vor der Diachronie. Der geschichtliche Rahmen erscheint eher als »kulturelle Enzyklopädie«, Autor/-innen und Leser/-innen sind nicht als historische Personen(gruppen) fassbar, sondern nur »im Text« sichtbar: implizierter Autor und implizierter Leser. Es ergeben sich aber auch schwerwiegende Folgen für den theologischen Anspruch

---

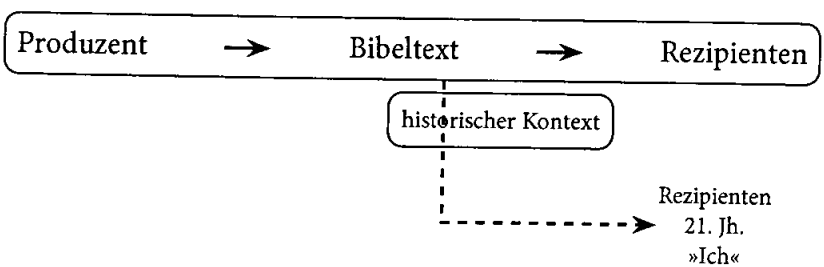
Theologie? Theologische Disziplinen im Diskurs, Stuttgart 2005, 165–170, hier 166f.

6 Dazu J. Schröter, Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft: Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven, NTS 46 (2000) 262–283, hier 264–274.

7 Mit einem solchen Textmodell arbeitet z. B. das Methodenbuch von W. Egger, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg i. Br. ^{5}1999, 34–40; vgl. die Neubearbeitung W. Egger/P. Wick, Methodenlehre zum Neuen Testament. Biblische Texte selbständig auslegen (Grundlagen Theologie), Freiburg i. Br. 2011, 50–58.

der Texte. Wenn Sprache nicht mehr Wirklichkeit *abbildet*, sondern die Rezeption sprachlicher Produkte Wirklichkeit erst *konstruiert*, können die Texte selbst einen theologischen Geltungsanspruch nicht mehr begründen. Die Möglichkeit, autoritative theologische Wahrheit zu vermitteln, geht verloren.[8]

Das Modell erlaubt freilich die Verbindung mit einer Applikation der Ergebnisse, so dass sich das Textmodell erweitern lässt (siehe Schema 3). Applikation bedeutet dabei die Übertragung des fremden antiken Textes auf heute, was als eher einliniger Prozess erscheint. Das Problem bei dieser Applikation besteht darin, dass die Person des Auslegers nur ganz am Rande des Modells und nicht als wesentlicher Faktor des Textverstehens vorkommt. [42]



Schema 3

2. Hermeneutik

Heute wächst die Einsicht unter den Exeget/-innen, dass die Entscheidungen bereits vor der Anwendung der jeweiligen Methoden fallen, also eine grundlegende Hermeneutik gefordert ist, die darüber reflektiert, wie – mit welcher Perspektive und mit welcher dazu passenden Methode – ich an den Text herantrete. Es gilt, die *Voraussetzungen* der Interpretation zu bedenken. Wo komme »ich«, die Auslegerin, der Ausleger, im Prozess der Textinterpretation vor? Nicht mehr das exegetische Monopol der his-

[8] O. Wischmeyer, Selbstverständnis 27; U. Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, NTS 44 (1998) 317–339.

torisch-kritischen Methode, noch eine irgendwie geartete »Objektivität« der historischen Ergebnisse stehen im Vordergrund, sondern die Gestalt des Interpreten. Bereits von der feministischen Exegese konnte »man lernen, seine Person und seinen point of view deutlich zu artikulieren«.[9]

Nur zwei Anstöße aus Literaturwissenschaft und Geschichtsphilosophie für eine Hermeneutik des Neuen Testaments sollen kurz erwähnt werden. Umberto Eco spricht vom Text als einem offenen Kunstwerk und verwendet zur Beschreibung eines Textes das Bild des Netzes: Es sind wie bei einem Netz (nahezu) unendlich viele Verknüpfungen der einzelnen Textelemente möglich; daher ergibt sich eine Vielfalt möglicher Wege durch den Text, eine Vielfalt möglicher Auslegungen (die natürlich nicht unbegrenzt sind).[10] Eine Unterscheidung der »richtigen« von »falschen« Interpretationen wird unmöglich, die Auslegung ist ein offenes Geschehen. Nicht die einzig »richtige« Auslegung, sondern die *Textgemäßheit* der Auslegung ist das Ziel. Der Textsinn ist dann keine feste Größe, die im Text enthalten ist, sondern eine [43] Konstruktion des Lesers; Eco spricht vom »Mitarbeiten« des Lesers.[11] Bei diesem Modell spielt das »Ich« des Auslegers die entscheidende Rolle.

Die postmoderne Geschichtsphilosophie, für die Hayden White exemplarisch stehen soll, betont, dass eine objektive Geschichtsforschung nicht möglich ist; sie ist vielmehr von Vorentscheidungen geprägt, die das »Ich« des Forschers (meist unbewusst) schon getroffen hat.[12] Zudem wird offenkundig, dass es kein ontologisches Geschichtssystem, keinen »Masterplan«, keine »große Erzählung«, keine mit Not-

---

9 O. Wischmeyer, Wissenschaft 267.

10 U. Eco, Im Labyrinth der Vernunft. Texte über Kunst und Zeichen, Leipzig ^{4}1999, 104–106.200.

11 U. Eco, Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten, München ^{2}1994.

12 H. White, Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, übers. v. P. Kohlhaas, Frankfurt a. M. 1991; Ders., Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism, Baltimore 1978; Ders., The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore 1987. Dazu M. Mayordomo/P.-B. Smit, The Quest for the Historical Jesus in Postmodern Perspective: A Hypothetical Argument, in: T. Holmén/S. E. Porter (Hrsg.), Handbook for the Study of the Historical Jesus. Vol. 2: The Study of Jesus, Leiden/Boston 2011, 1377–1409.

wendigkeit verlaufende Entwicklung der Geschichte gibt, sondern nur Zuschreibungen und soziale Konstrukte von Geschichte; eher müsse vom Chaos, der Zufälligkeit und Einmaligkeit geschichtlicher Ereignisse ausgegangen werden. Mag dies auch überspitzt sein,[13] so wird doch die Narrativität zum Merkmal jeder (auch der wissenschaftlichen) Geschichtsschreibung. Um sich die Vergangenheit anzueignen, müssen Sinnzusammenhänge zwischen einzelnen Daten hergestellt werden. Das macht den konstruktiven Charakter der Geschichtsschreibung aus, in dem Fakten und Fiktionen verbunden sind.[14] Daher gibt es verschiedene Geschichtserzählungen, die gleichberechtigte Versuche darstellen, ein Bild einer vergangenen Zeit und Ereignisreihe zu zeichnen. Damit verliert die historische Wissenschaft ihr Monopol, das erzählende Ich des Historikers wird zur entscheidenden Instanz.

Für die Bibelwissenschaft bedeutet dies zwei Anerkennungsprozesse: 1. Sie muss die Berechtigung nicht-historisch-kritischer Zugänge (wie z.B. die Jesus-Bücher von Joseph Ratzinger oder Peter Seewald[15]) anerkennen – was nicht heißt, dass man das darin entworfene Bild von Jesus nicht mit einem anderen, exegetisch-historischen konfrontieren darf. 2. Sie muss anerken-[44]nen, dass es die Entscheidung der Auslegerin/des Auslegers ist, welchen Zugang sie/er wählt – und keine »objektiv« gegebene wissenschaftliche Setzung. Der Exeget ist in die argumentative Begründungspflicht für sein Vorgehen genommen.

---

13 Es existieren wohl Analogien zwischen geschichtlichen Ereignissen, die uns wenigstens prinzipiell einen Zugang zu vergangenen Ereignissen ermöglichen. Zur historischen Relativität vgl. G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ⁴2011, 121f.

14 Vgl. H. R. Jauss, Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte, in: R. Koselleck/H. Lutz/J. Rüsen (Hrsg.), Formen der Geschichtsschreibung (Beiträge zur Historik 4), München 1982, 415–451; H. White, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des literarischen Diskurses, Stuttgart 1991; H.-J. Goertz, Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Reinbek 1995; Ders., Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität, Stuttgart 2001; J. Schröter, Stand 274–281.

15 J. Ratzinger – Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. 3 Bde., Freiburg/Basel/Wien 2007–2012; P. Seewald, Jesus Christus. Die Biografie (Knaur TB), München 2011.

Damit folgt auf die Exegese nicht einfach die Applikation der Ergebnisse für die heutige Lebenswelt, sondern das »Ich« des Auslegers stellt bereits die *Voraussetzung* für die Gewinnung ebendieser Ergebnisse dar. Welche »hermeneutische Brille« trage ich? Was erwarte ich von den Texten? Von welchem Standort aus lese ich sie? Ein einliniger Verstehensprozess ist nicht möglich, möglich ist aber eine *Aktualisierung* eines biblischen Textes bzw. seiner Interpretation, von dem ich weiß, dass ich ihn damit aus seiner Entstehungssituation herausnehme, und den ich als Gesprächsangebot, nicht als wissenschaftlich zwingende Setzung in aktuelle Diskurse der Gegenwart einbringe.

Wichtig wird dabei, sich die eigenen Prägungen und Voraussetzungen, unter denen die Bibellektüre erfolgt, bewusst zu machen. Das gilt auch für Religionslehrer/-innen – und auch für die Schülerinnen und Schüler. Gerade bei den Schülern sind die Voraussetzungen, Texte des Neuen Testaments in ihrem religiösen Gehalt wahrzunehmen, wohl teilweise gar nicht mehr gegeben. Die Texte sind von einem grundlegenden Glauben an den einen Gott geprägt; wie kann ein Verstehen möglich sein, wenn dieser fehlt? Ein Gott, der in der Erinnerung an Jesus Christus Menschen anspricht; wie soll jemand das wahrnehmen, dem diese Überzeugung, diese Beziehung völlig fremd ist?

3. Standortbestimmung einer neutestamentlichen Exegese

Erforderlich wird eine tragfähige Konzeption einer wissenschaftlichen Exegese. Dabei handelt es sich um *meine* Konzeption, die natürlich wieder subjektiv ist. Das Modell, das ich dafür ins Gespräch bringen will, versteht Texte als kulturelle Sprachhandlungen, die in zeitgeschichtlichen Diskursen stehen. Dies wahrzunehmen, ist meine Entscheidung. Ich muss mich z. B. dafür entscheiden, den politischen Kontext der Jesus-Geschichte wahrzunehmen.

(1) Die Basis: historische Exegese. Grundlegend ist für mich die schlichte Beobachtung, dass im Neuen Testament Texte der Antike, genauer der zweiten Hälfte des 1. Jh., gesammelt sind. Dieser Einsicht entspricht eine *historische Exegese*, für die der Entstehungskontext der einzelnen Schriften das entscheidende Kriterium der Auslegung darstellt. Bereits die Tatsache, dass die neutestamentlichen Texte in griechischer

Sprache abgefasst sind, macht die Notwendigkeit einer Übersetzung – und damit einer Interpretation – deutlich; dazu muss ich aber die Semantik des antiken Lexikons und letztlich die gesamte kulturelle Enzyklopädie der Antike kennen und einbezie-[45]hen.[16] Ziel ist das Verstehen der Texte. Wenn das Verstehen des Textsinns eine produktive Konstruktion des Lesers ist, wird eine historische Verortung der Verstehensmöglichkeiten der zeitgenössischen Leser unausweichlich. Nicht anders verfährt auch die Geschichtswissenschaft mit literarischen Texten der Antike, wenn sie zum Beispiel einen Brief Ciceros oder das Geschichtswerk des Tacitus im Rahmen der persönlichen, gesellschaftlichen und politischen Lebensumstände auslegt. So sind auch die Schriften der ersten Christen primär in ihrer Zeit zu verstehen. Sie nehmen an den kulturellen Diskursen ihrer Zeit teil und sind so kulturell in ihre Zeit eingebunden. Gerade dies macht die *Relevanz* der in den Schriften entworfenen Theologie in einer bestimmten Zeit und Situation aus!

Der Vorteil dieses Zugangs besteht m.E. darin, dass die Fremdheit der Texte wahrnehmbar wird, die so ein »Gegenüber«, einen Gesprächspartner für uns darstellen können und nicht einfach im breiten Strom der Tradition aufgehen. Im Unterschied zur »klassischen« historisch-kritischen Methode stehen nicht Rückfragen *hinter* den Text, sondern das Verstehen des vorliegenden Textes in seiner geschichtlichen Zeit im Zentrum. Muster, Motive und Figuren, die der Text enthält, bieten Schlüssel zum Verstehen an, die mit verschiedenen Methoden bearbeitet werden können.

(2) Entfaltungen: differenziertes Methodenspektrum. Was bedeutet das konkret für eine Methodik der Exegese? Wir begegnen heute einer breiten Ausdifferenzierung des Methodenspektrums, aus dem wir unausweichlich auszuwählen haben. Ich unterscheide heuristisch drei Bereiche, die sich aber gegenseitig vielfach durchdringen:

Geschichtliche Zugänge bleiben grundlegend; Stichworte sind Sozialgeschichte, Religionsgeschichte, Politik- und Zeitgeschichte. Dazu müssen aber neuere Ansätze zum Verstehen und Beschreiben von Geschichte in der Geschichtswissenschaft treten.

---

[16] Das betrifft sowohl den frühjüdischen als auch den hellenistisch-römischen Bereich, wenn man dies theoretisch trennen möchte.

Sprachlich-literaturwissenschaftliche Ansätze wie Semantik, Pragmatik, Sprechakttheorie, Rhetorik (v.a. bei den Briefen), Narratologie (Erzähltextanalyse, z.B. die bekannten Aktantenmodelle) bieten Möglichkeiten intensiver Auseinandersetzung mit der Gestalt des Textes.

Human- und kulturwissenschaftliche Methoden erleben gerade einen gewissen Boom, besonders in den USA[17]; hierzu lassen sich ritualtheoretische Ansätze (symbolische Inszenierung und Kommunikation, man denke an den Einzug Jesu nach Jerusalem in Mk 11) und Kulturanthropologie ebenso zählen wie psychologische Auslegungen, religionswissenschaftliche Zugänge oder Performanzstudien.

46 Das Verstehen der vorliegenden biblischen Texte, die Priorität der Synchronie vor der Diachronie stellt dabei die Leitperspektive dar. Geschichtliche Rückfragen, die immer wieder auch gesellschaftliche Aufmerksamkeit erfahren, werden damit nicht hinfällig; sie können bei synchronen Analysen ansetzen und mit historischen Methoden weiterarbeiten. Mit den bekannten Methoden der Literar- und Formgeschichte lässt sich nach Vorstufen und Traditionen hinter einem Text fragen und mit dem Instrumentarium der Quellenkritik die auch heute brisante Frage nach dem historischen Jesus bzw. einer Geschichte der ersten Christen an die neutestamentlichen Texte als unsere Hauptquellen stellen.[18] Auch hier wird immer die zeitgeschichtliche Einordnung wesentlich sein, z.B. das Verständnis Jesu im jüdischen Lebenskontext des 1. Jh. Einen eigenen Zugang bietet die Auslegungsgeschichte, die rezeptionsästhetische Perspektiven aufgreift und entwickelt; sie kann freilich die Arbeit am Text und seiner geschichtlichen Entstehungssituation nicht ersetzen.

Die Gefahr besteht, dass einzelne Methoden isoliert angewendet werden und weitgehend unverbunden nebeneinander stehen, d.h. nicht von einer konstituierenden Mitte ausgehen und zusammengehalten werden.[19] Eine solche methodische Mitte oder Basis kann die historische

---

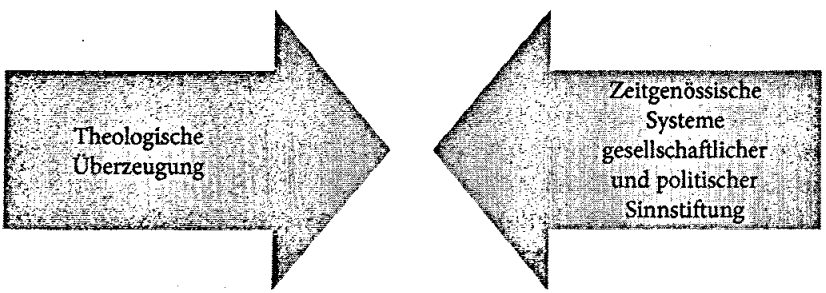
17 Zur Diskussion um kulturwissenschaftliche Methodik vgl. S. Vollenweider, Heilvolle Wende? Exegese im Zeichen der Kulturwissenschaften, in: Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik, Wirkungsgeschichte, Matthäusevangelium (FS U. Luz), Neukirchen-Vluyn 2008, 111–120.

18 Die Forschung zum historischen Jesus hat eigene Kriterien der Rückfrage formuliert; vgl. G. Theißen/A. Merz, Jesus 96–122; S. Schreiber, Begleiter durch das Neue Testament, Ostfildern ²2010, 199–201.

19 Der Sammelband von S. Alkier/R. Brucker (Hrsg.), Exegese und Methodendis-

Exegese bieten. In ihrem Rahmen lässt sich auch eine inhaltliche Mitte (versuchsweise) gewinnen.

(3) Die innere Mitte: alternative Sinnstruktur. Ein Formalprinzip, das sich in den neutestamentlichen Diskursen immer wieder findet und das untrennbar mit dem Entstehungskontext der Schriften verbunden ist, ist die Etablierung eines alternativen kulturellen Werte- und Identitätssystems. Diese gründet in der Erinnerung an die Jesus-Geschichte. Dabei kommt die theologische Überzeugung in ein konstruktiv-kritisches Gespräch mit zeitgenössischen Systemen gesellschaftlicher und politischer (und in der Antike damit immer auch religiöser) Sinnstiftung (siehe Schema 4). [47]



Schema 4

Hier wird der *theologische* Charakter der Exegese deutlich, der sich mit einem sozialgeschichtlichen Zugang verbindet. Die Einbindung der neutestamentlichen Theologien in ihren antiken Lebenskontext zeigt erst die *Relevanz* dieser Theologien. Die Stiftung christlicher Identität durch eine bestimmte Theologie wird sichtbar. Somit ist die historische Exegese nicht nur auf Grund der späteren kirchlichen Kanonisierung ihres Gegenstandes eine theologische Disziplin[20], sondern bereits angesichts der theologischen Diskursstruktur der ihr vorliegenden Texte. Der *theologische* Anspruch der Texte kann dann über die Frage objektiver Wahrheit

kussion (TANZ 23), Tübingen 1998, stellt interdisziplinäre methodische Neuansätze für die Exegese vor (z. B. aus Geschichtswissenschaft, Wissenssoziologie, Sprach- und Literaturwissenschaft, Rhetorik, Filmwissenschaft, Archäologie), die jedoch als Einzelperspektiven nacheinander behandelt werden.

20 Das hebt z. B. J. Schröter, Stand 266f. hervor.

oder lediglich konstruierter Wirklichkeit hinaus in der *Beziehung* zu Gott, die die Texte zur Sprache bringen, verortet werden.[21] In der Beziehung der Ausleger zu Gott werden die Wahrheit und Wirklichkeit, die die Texte selbst voraussetzen und beschreiben, ansichtig und verstehbar.

Die Wahrnehmung der historischen Relevanz der Schriften in ihrem Entstehungskontext bildet die Voraussetzung für ihre Aktualisierung. Unsere Aktualisierungen suchen die Relevanz, die Geltung der Schriften und ihrer Theologien in den Diskursen unserer Zeit und Gesellschaft. Solche Aktualisierungen sind ein offener Prozess – der auch Möglichkeiten für den Religionsunterricht bietet.

Die folgenden Beispiele stellen aktuelle Bereiche einer historischen Exegese vor – und sind alle vom Formalprinzip alternativer Sinnstiftung geprägt.

4. Beispiele

(1) Das erste Beispiel verbindet die klassische Methode der Formgeschichte mit einer konsequenten Einordnung in die antike Literaturlandschaft und führt so zu neuen Einsichten. Es geht um die literarische Gattung der sog. Evangelien. Der Begriff »Evangelium« hat sich als Bezeichnung der vier Je-[48]sus-Erzählungen des Neuen Testaments eingebürgert. In einer theologischen Perspektive impliziert er die einzigartige soteriologische Bedeutung der Christus-Geschichte.

Eine semantische Analyse des griechischen Begriffs *euangelion* zeigt jedoch, dass der Begriff in der Antike die Grundbedeutung »Botenlohn« besitzt; speziell in der frühen römischen Kaiserzeit meint *euangelia* frohe Ereignisse aus dem Leben des Kaisers (z. B. Geburtstag oder Herrschaftsantritt).[22] Der Begriff wird also vorwiegend politisch verwendet – und nirgends als Bezeichnung einer literarischen Gattung.

Heute geht man in der Exegese zunehmend davon aus, dass die vier Jesus-Erzählungen der verbreiteten antiken Gattung der *vita* (oder *bios*, Biographie) zuzuordnen sind. Antike Viten erzählen das Leben *eines* be-

---

21 Vgl. O. Wischmeyer, Selbstverständnis 27.

22 Vgl. M. Ebner, »Evangelium«, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ²2013, 113–125.

deutenden Menschen, eines Kaisers, Feldherrn, Geistesmannes oder Philosophen.[23] Die regelmäßig wiederkehrenden Elemente sind (in unterschiedlicher Gewichtung) Herkunft, Leben/Wirken/Lehre, Tod, evtl. Nachleben. Genau das finden wir auch über Jesus erzählt. Wichtig für das Verständnis einer antiken Vita ist die Tatsache, dass mit der Darstellung immer die Intention der Deutung verbunden ist, sei es als Vorbild, als Bewertung der politischen oder militärischen Leistung oder als bleibend gültige Lehre. Plutarch bringt es auf den Punkt: »Ich schreibe nicht Geschichte, sondern zeichne Lebensbilder« (Plutarch, Alexander 1). In unseren Kategorien gedacht, gehören also Fakten und Fiktionen (Bedeutungs-Zuschreibungen) in der antiken Biographie untrennbar zusammen und sind miteinander verwoben. Diese Einsicht hat Folgen:

Theologisch bedeutet dies: Wenn man über Jesus Viten verfasst, zählt man ihn zu den »Großen« seiner Zeit. Gleichzeitig hebt man ihn unter anderen »Heilsbringern« (wie z. B. den römischen Kaiser oder philosophische Lehrer) heraus: Hinter Jesus (und nur hinter ihm) stehen Gottes Macht und Heilswille! Diese Überzeugung war für die Identität und das Selbstbewusstsein der ersten Christen von immenser Bedeutung: Sie konnten stolz darauf sein, diesem Jesus zuzugehören – obwohl sie faktisch eine gesellschaftlich und politisch bedeutungslose Minderheit darstellten.

Bedeutsam ist, dass die Jesus-Viten *Literatur* darstellen. Sie sind nicht nur historische Quellen oder Gemeindekerygma, sondern literarische Werke im Kontext antiker Literatur. Als Erzähltexte bieten sie sich der Untersuchung mit den Methoden heutiger Erzähltextanalyse an. Konturen des Textes werden sichtbar: Sinnlinien, Aufbau, Personeninventar und Erzählfiguren, Leserlenkung und Pragmatik (z. B. das offene Ende in Mk 16,8), Sprechakttheo-[49]rie. Solche Analyseverfahren können auch im Religionsunterricht angewendet werden, vielleicht sogar im interdisziplinären Austausch mit anderen Fächern, die mit Literatur arbeiten.

---

[23] R. A. Burridge, What are the Gospels? A Comparison With Graeco-Roman Biography, Grand Rapids ²2004; D. Frickenschmidt, Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst (TANZ 22), Tübingen 1997; Th. Schmeller (Hrsg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 69), Göttingen 2009; M. Ebner, »Evangelium«.

Für die *historische* Frage ist schließlich die Einsicht grundlegend, dass sie entgegen der Darstellung der Jesus-Viten Fakten und Fiktionen wieder trennt. Befragt man die Jesus-Viten auf ihren *historischen* Gehalt, ist diese Trennung nötig; die Jesus-Viten wollen genrebedingt nicht als historische Berichte gelesen werden. Denn Ereignisse aus dem Leben Jesu werden im Licht von Ostern in ihrer Relevanz für die Christen der ersten Generationen erinnert. Die historische Frage muss also nach methodisch reflektierten Regeln historischer Quellenkritik vorgehen (Kriterien der Jesus-Forschung).[24]

(2) Das zweite Beispiel wendet sozialgeschichtliche Untersuchungen auf die Parabel vom »Verwalter der Ungerechtigkeit« in Lk 16,1–8 an. Ein Verwalter ist eine Art Geschäftsführer, der das Vermögen und die Besitzungen seines Herrn mit weitreichender Vollmacht zu vermehren sucht. Der Verwalter von Lk 16 gab zu viel Geld aus und gefährdete so den Besitz seines Herrn. Daher droht ihm die Entlassung. Interessant ist, wie er darauf reagiert. Er lässt die Schuldner seines Herrn einzeln (also geheim) zu sich kommen und schreibt »eilig« deren Schuldscheine um (16,6), d.h. er reduziert die Schuldsummen. Und am Ende lobt der Herr ganz unerwartet die Klugheit seines Ex-Verwalters (16,8).

Die Forschung erkennt im Handeln des Verwalters meist eine soziale Dimension: »vom Reichtum profitieren viele Menschen in ihrer Not«, der Herr folge »der Logik des Mammons nicht«, »Liebe und göttliche Großzügigkeit« seien angedeutet; das »Geld stiftet Frieden, schenkt Rettung dem Einzelnen, gibt Lebensmöglichkeiten den gefährdeten Armen«.[25] Es wird sogar eine »Aufforderung zum Almosengeben« gefolgert.[26] Um Almosen und die Lebensmöglichkeiten der Armen geht es in der Parabel aber gerade nicht. Das wird deutlich, wenn man die sozial-

---

24 Siehe oben Anm. 18.

25 Alle Zitate aus S. Pellegrini, Ein »ungetreuer« οἰκονόμος (Lk 16,1–9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu, BZ 48 (2004) 161–178, hier 175.

26 K. Mineshige, Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II/163), Tübingen 2003, 162. Nach N. Neumann, Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (SBS 220), Stuttgart 2010, 90–95, erfüllt der Verwalter die Forderung Jesu, indem er die Priorität nicht auf das Geld legt: er »ist kein Diener des Besitzes« (91), er demonstriere vielmehr »Untreue zum Geld« (92). Das Gegenteil ist der Fall: Der Verwalter macht sich das Geldsystem zunutze.

geschichtlichen Hintergründe genauer analysiert und die Leerstellen des Textes durch kulturelles Wissen füllt.

Dabei ist die Höhe der Schuldnachlässe aufschlussreich: 50 Bat Öl und 20 Kor Weizen (Lk 16,6f.). Die Größe dieser Angaben kann man im Blick auf zeitgenössische Quellen grob einschätzen.[27] 50 Bat Öl entsprechen etwa dem [50] Wert von 73.000 Denaren, und wenn ein einfacher Arbeiter einen Denar pro Tag verdient (Mt 20,2) und man ein Arbeitsjahr zu 300 Tagen rechnet, müsste er für diese Summe 243 Jahre arbeiten! Bei den 20 Kor Weizen handelt es sich um einen Wert von etwa 50.000 Denaren, so dass klar ist: Hier geht es um Großhandelsgeschäfte, wie sie nur von der gesellschaftlichen Elite getätigt werden. Das Handeln des Verwalters ist eindeutig Betrug, der seinen Herrn massiv schädigt.

Aber der Erfolg wird ihm Recht geben: Nach antiken Verhältnissen darf er damit rechnen, nach seiner Entlassung von den Schuldnern »in ihre Häuser aufgenommen« zu werden (16,4). Bezeichnet ist mit dieser Wendung die antike Praxis der Gastfreundschaft als konkreter Beistand in Not.[28] Freunde kann man sich im römischen Gesellschaftssystem nach dem Prinzip von Leistung und Gegenleistung verschaffen. Wer eine Gefälligkeit (*officium*, *beneficium*) erhält, ist moralisch zur Gegenleistung verpflichtet (*fides*). Der Verwalter erkauft sich also die Gastfreundschaft, seine Motivation ist Eigennutz, nicht soziale Solidarität. Die Parabel überzeichnet das antike Wirtschaftssystem. In dessen Rahmen handelt der Verwalter völlig konsequent und daher »klug«. Er treibt die Maximierung des eigenen Gewinns bzw. Erfolgs auf die Spitze.

Doch dieses Gewinn-System wird als ungerecht verurteilt, wenn der Protagonist als »Verwalter der Ungerechtigkeit« apostrophiert wird (16,8).[29] Das Lob, das der – geschädigte! – Herr ausspricht, bedeutet pragmatisch eine Provokation der Hörer/-innen: In welchem System

---

27 Details bei S. Pellegrini, οἰκονόμος 164–171; vgl. L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 206–210. Die Höhe der Summen betont auch M. Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 547.

28 Belege bei M. Wolter, Lukasevangelium 546.

29 Das Syntagma οἰκονόμος τῆς ἀδικίας bedeutet nicht nur, dass der Verwalter persönlich ungerecht ist (Genitivus qualitatis: »ungerechter Verwalter«), sondern allgemeiner, dass das Besitzsystem, der Reichtum an sich ungerecht ist (adnominaler Genitiv, drückt Zugehörigkeit aus: »Verwalter, der zum Ungerechtigkeits-System gehört«).

handeln sie selbst, und sind sie darin ebenso konsequent? Zwei Systeme stehen sich gegenüber:[30] die »Kinder dieser Welt« und die »Kinder des Lichts« (16,8), das antike Wirtschaftssystem und Gottes Option für die Armen. Die Übertragung, was es nun konkret bedeutet, *vor Gott* »klug« zu sein, bleibt die Aufgabe der Hörer/-innen. Die Pragmatik des Textes tritt hervor. Die Parabel motiviert zur Reflexion des eigenen sozialen Verhaltens innerhalb der Christus-Gemeinde. Was ist eigentlich in unserem System anders als in der antiken Gesellschaft? Die hermeneutische Voraussetzung, die Parabel so zu verstehen (und nicht z. B. rein ekklesiologisch als Anweisung zum treuen Umgang mit Besitz und Geld), liegt in der Bereitschaft, die gesellschaftskritische Option wahrzunehmen.

[51] Die Offenheit der Erzählung trifft auch heutige Rezipienten und drängt die Frage der Aktualisierung geradezu auf. Wichtig ist, dass die Parabel keinen Moralkodex mit Einzelanweisungen (Spenden, Almosen etc.) vorgibt, sondern auf *angeeignetes Verstehen* zielt. Dazu braucht man Fantasie und man muss im »System Gottes« verwurzelt sein – damals wie heute.

(3) Das dritte Beispiel hängt wieder an hermeneutischen Voraussetzungen: Bin ich bereit, politische Kritik in den Texten des Neuen Testaments zu hören? Ziemlich deutlich und weithin anerkannt ist das politisch kritische Potential der Offenbarung des Johannes. Die beiden monströsen Tiere von Offb 13 verteufeln den römischen Kaiser und das gesamte, von ihm abhängige Herrschaftssystem. Aber warum? Früher ging man davon aus, dass das Buch den Christen Mut machen will, um in schweren Verfolgungen seitens der römischen Behörden durchzuhalten. Nun haben aber historische Studien gezeigt, dass es am Ende des 1. Jh. gar keine groß angelegten Christenverfolgungen gab.[31]

Die Offb steht vielmehr in einem kulturellen Diskurs. Eine genauere zeitgeschichtliche Verortung der beiden Tiere von Offb 13 und der großen Hure Babylon in Offb 17–18 ergibt neue Einsichten. Die Kritik der

---

30 Vgl. auch L. Schottroff, Gleichnisse 210f., die von zwei unterschiedlichen Sozialsystemen spricht und von »Auferstehungsmenschen«, die eine »ökonomische Solidarität« pflegen (212). Die *Motivation* zu verändertem Handeln bleibt aber unklar. Sie muss m. E. theologisch bestimmt werden.

31 Zu den Hintergründen S. Schreiber, Die Offenbarung des Johannes, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ²2013, 566–593.

Offb richtet sich auf das ganze Gesellschaftssystem Roms, auf die römische Kultur, in der Politik, Religion und Wirtschaft untrennbar verbunden sind. Und weil diese Kultur ausgesprochen attraktiv auf die Bevölkerung und eben auch die Christen wirkt – sie bietet ein sinnstiftendes Weltbild und konkrete Möglichkeiten sozialen Aufstiegs und Wohlstands –, entwirft die Offb im Gegenzug ein so bedrohliches Feindbild.[32] Sie will die Gefahr für die christliche Identität, die in der vordergründig so anziehenden römischen Kultur verborgen liegt, bewusst machen. Sie entwirft die Welt Gottes und seines Christus (u.a. im Bild des Lammes und des himmlischen Jerusalems) als kulturelles Gegenbild zur Kultur Roms, als alternatives Weltbild, das für die Christen Identität stiftet. Methodisch schärfen dabei kulturgeschichtliche Zugänge ebenso den Blick wie in Soziologie und Politikwissenschaft diskutierte Feindbild-Theorien.

Ein eher ungewöhnlicher Blick eröffnet sich, wenn man auch die Geburtsgeschichte in Lk 1–2 politisch liest.[33] Viele bekannte Motive tragen politischen Klang: Zwei Kinder werden geboren, mit denen Gottes neue Herrschaft beginnt, eines davon erscheint als König aus dem Haus Davids, eine Zeit des Friedens, der Freude und der Gerechtigkeit Gottes wird besungen, eine neue [52] Weltherrschaft bricht an. Diese und andere Motive erinnern auffallend an die Herrschaftsrhetorik des Augustus – der als Rezeptionssignal in Lk 2,1 namentlich genannt ist – und seiner Nachfolger: Der römische Kaiser steht für ein Goldenes Zeitalter, das dem ganzen Reich Frieden und Wohlstand bringt. Die Götter binden dieses Goldene Zeitalter an den Kaiser und garantieren seinen Bestand.

Der neugeborene Herrscher Jesus bildet dazu einen deutlichen Kontrast. Er steht in der Tradition des Gottes *Israels*, er stammt aus ärmlichen Verhältnissen, statt Machtinsignien sind Windeln und Futterkrippe seine »Zeichen« (Lk 2,12). Seine Herrschaft bringt vor allem Gerechtigkeit für die Armen und Randständigen, statt Stabilisierung verheißt sie die *Um-*

---

32 Dazu S. Schreiber, Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 74–106.

33 So in S. Schreiber, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009.

kehrung der Macht- und Besitzverhältnisse: Gott »hat Hochmütige (...) zerstreut, Mächtige vom Thron gestürzt und Niedrige erhöht, Hungernde mit Gütern gefüllt und Reiche leer weggeschickt« (1,51–53). Lukas zeichnet die Gottesherrschaft als Kontrast zur römischen Kaiserherrschaft und stellt die Option für die Armen ins Zentrum.

Was will dieser politische Gegenentwurf erreichen? Sicher keine Revolution, keinen Umsturz und die Einsetzung einer neuen Regierung. Es geht vielmehr um ein neues Bewusstsein der eigenen christlichen Identität und damit um eine innere Distanz zu den staatlichen Institutionen Roms. Es geht aber auch darum, innerhalb der Gemeinde – denn nur dort ist dies möglich – ein alternatives soziales Modell tatsächlich zu praktizieren, wie Lk 22,25f. programmatisch sagt: »Die Könige herrschen über ihre Völker, und ihre Machthaber werden Wohltäter genannt. Ihr aber nicht so! Sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Anführer wie der Diener«.

Es bleibt das Problem der Aktualisierung solcher politischer Generalkritiken angesichts der grundlegenden Veränderungen der politischen Verhältnisse in den westlichen Demokratien seit der Antike.[34] Pauschale Kritik wird dann schnell unangemessen. Themen wie soziales Ungleichgewicht, Gottes Option für die Armen oder aber die Kirche als Modell einer alternativen Gesellschaft scheinen mir jedoch auch für gegenwärtige gesellschaftliche und kirchliche Diskurse aktuell.

(4) Auch das letzte Beispiel betrifft die Frage der christlichen Identität – und zwar zur Zeit des Paulus und heute. Wieder tritt die Bedeutung hermeneutischer Voraussetzungen hervor. In der Paulus-Exegese ereignen sich derzeit große Umbrüche. Lange war es unbestritten, dass die sog. Rechtfertigungslehre im Zentrum der Theologie des Paulus steht. Seit der Römerbrief-Auslegung Martin Luthers bildet der Gegensatz von Werken des Gesetzes und Glauben an Christus (verbunden mit der Priorität der göttlichen Gnade) das Herzstück der Rechtfertigung. Und weil man die Werke des Gesetzes in be- [53] stimmten kirchenpolitischen Situationen mit katholischer Frömmigkeitspraxis wie Ablass oder Wallfahrten

[34] Vgl. S. Schreiber, Goldene Zeiten? Politische Perspektiven der lukanischen Geburtsgeschichte, in: E. Reinmuth (Hrsg.), Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 83–97.

in Verbindung bringen konnte, trägt die Rechtfertigungslehre wesentlich zur Stiftung der Identität in den Kirchen, die aus der Reformation hervorgingen, bei.

Nun existiert bereits seit den 1980er-Jahren eine neue Forschungsrichtung, die man als *New Perspective on Paul* bezeichnet und die die Theologie des Paulus neu entwirft.[35] Notwendig waren dafür zwei Voraussetzungen. Die erste ist hermeneutischer Art: Man musste erkennen, wie stark Paulus von der Theologie Luthers her interpretiert wird.[36] Die zweite betrifft die Religionsgeschichte: Man gewann ein neues Verständnis des antiken Judentums, das keineswegs eine »Gesetzesreligion« darstellte, bei der die Menschen unter der drückenden Last der Tora litten – und Paulus in Christus einen Ausweg fand.

Die New Perspective gibt der Paulus-Interpretation neue Orientierungen. Sie erkennt, dass Paulus nicht den Heilsgewinn des Individuums im Blick hat, sondern die Identität eines Kollektivs, nämlich der Christus-Gemeinde. Sie sieht auch, dass Paulus nicht die Trennung von Christen und Juden und die Etablierung einer neuen »christlichen Religion« forciert, sondern eine neue Auslegung der Tora im Licht des Christus-Ereignisses sucht.[37] Diese neue Auslegung war nötig geworden, weil zunehmend auch Nicht-Juden, Menschen aus der paganen Kultur, Chris-

---

35 J. D. G. Dunn, The New Perspective on Paul, BJRL 65 (1983) 95–122. Überblicke bei C. Strecker, Paulus aus einer »neuen Perspektive«. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, KuI 11 (1996) 3–18; M. Wolter, Eine neue paulinische Perspektive, ZNT 14 (2004) 2–9; J. Frey, Das Judentum des Paulus, in: O. Wischmeyer (Hrsg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe (UTB 2767), Tübingen/Basel 2006, 5–43, bes. 35–42; S. Schreiber, Paulus und die Tradition. Zur Hermeneutik der »Rechtfertigung« in neuer Perspektive, ThRv 105 (2009) 91–102. Zur Diskussion M. Bachmann (Hrsg.), Lutherische und Neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion (WUNT 182), Tübingen 2005; I. Bendik, Paulus in neuer Sicht? Eine kritische Einführung in die »New Perspective on Paul« (Judentum und Christentum 18), Stuttgart 2010.

36 Vgl. auch V. Stolle, Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10), Leipzig 2002.

37 Zur neuen Tora-Auslegung vgl. S. Schreiber, Der Römerbrief in seiner Zeit. Aspekte einer historischen Exegese, in: S. Loos/Th. Schumacher/H. Zaborowski (Hrsg.), Paulus. An die Römer. Urtext – Übersetzungen – Philosophische und

tus-Anhänger und Mitglieder der Gemeinden wurden. Juden und Heiden lebten nun in *einer* Gemeinschaft zusammen. Daher wurde die Frage nach dem Umgang mit typisch jüdischen Identitätsmerkmalen wie Beschneidung oder Speisegeboten, die zur Abgrenzung von Juden und Heiden und damit zur jüdischen Identitätssicherung dienten, drängend. »Werke des Gesetzes« werden in der neuen Perspektive als solche *identity markers* (oder *boundary markers*) gedeutet. Paulus schafft also die Tora nicht ab, sondern sucht auf ihrer Basis eine neue Definition für [54] die Identität der Christus-Gemeinden, die er in der festen Beziehung zu Christus (der griechische Begriff dafür ist πίστις, »Glaube«) bestimmt.

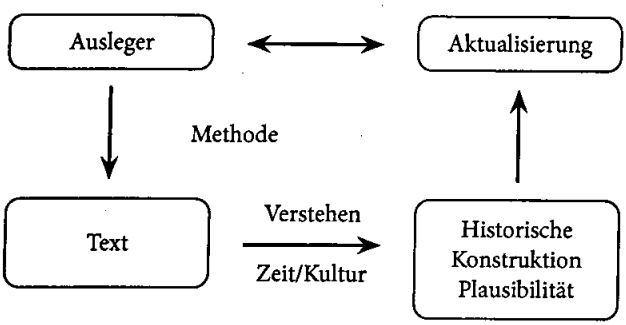
Dass die neue Perspektive für die Exegese gerade des Römer- und Galaterbriefs neue Möglichkeiten der Auslegung eröffnet, liegt auf der Hand. Sie gibt auch Raum für aktuelle kulturwissenschaftliche Zugänge zu den Paulusbriefen, die der Exegese neue Fragerichtungen zeigen können: Phänomene der Ethnizität, *diversity studies* oder Religion als Identitätsfaktor stellen Beispiele für solche Diskurse der Gegenwart dar. Freilich bedeutet das neue Paulusbild auch eine hermeneutische Herausforderung, besonders für die Identität der reformatorischen Kirchen.[38] Es fordert einen neuen Blick auf die Geschichte der ersten Christen und die Anfänge der Kirche.

---

theologische Interpretationen (Interpretationen und Quellen 3), Freiburg i. Br./München 2013, 337–350, bes. 346–350.

38 Im Zusammenhang mit »reformatorischer« Identität muss auch die Kritik an der New Perspective gesehen werden, so bei E. Lohse, Christus, des Gesetzes Ende? Die Theologie des Apostels Paulus in kritischer Perspektive, ZNW 99 (2008) 18–32; er schließt: »Die Botschaft von der Rechtfertigung bildet Mitte und Zentrum der Verkündigung des Apostels Paulus und bleibt für die Christenheit der ›articulus stantis et cadentis ecclesiae‹« (32). Vgl. die Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre bei E. Jüngel, Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, ZThK 94 (1997) 394–406; C. Schwöbel, Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die »Gemeinsame Erklärung«, in: B. J. Hilberath/W. Pannenberg (Hrsg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, Regensburg 1999, 100–128.

Rekapitulieren wir, wie diese Beispiele vorgehen. Sie verwenden weitgehend klassische historische Methoden und erarbeiten Konstruktionen des Textverstehens, indem sie die Texte in ihre Entstehungszeit einbinden. Für diese Konstruktionen gilt das Kriterium der *Plausibilität* – innerhalb des Textes und im zeitgeschichtlichen Kontext. Wichtig ist aber das hermeneutische Bewusstsein, *vor* dem Text zu stehen, d. h. von heute aus den Text zu lesen. Dabei mache ich mir bewusst, unter welchen Voraussetzungen und mit welcher Methode ich arbeite und dass diese Methode dann auch meine Ergebnisse prägt, diese also nicht »objektiv« sind. Ich nehme also von der Gegenwart aus eine geschichtlich plausible *Konstruktion* vor und gehe von da aus wieder auf Fragen der Gegenwart zu – das Verstehen des Textes bewegt sich notwendig in einem hermeneutischen Zirkel (siehe Schema 5). Der Text selbst, dessen Struktur und Semantik mein Verstehen, mein »Konstruieren« leiten, kann dabei als Korrektiv für meine Perspektive dienen. [55]



Schema 5

Damit können die gesellschaftlichen, politischen oder kirchlichen Herausforderungen der Gegenwart der historischen Exegese neue Fragen stellen und zu neuen Erkenntnissen führen. Im Zentrum der exegetischen Arbeit steht jedoch das Verstehen der Texte im Rahmen ihrer Zeit und Kultur. Sie beleuchtet die zeitgenössischen Rezeptionsmöglichkeiten der sog. Erstleser/-innen. Wenn die darin begründete historische Differenz bewusst bleibt, wird der Text zum Gesprächspartner, aber nicht vorschnell vereinnahmt.[39] Eine Aktualisierung wird möglich, wenn wir die

[39] Dazu L. L. Welborn, Vom Unterrichten der Bibel im »Ausnahmezustand«. Re-

Diskurse der Textwelt mit der aktuellen Lebenswelt, mit Fragen der Gegenwart ins Gespräch bringen. Es sind aber immer wir, die diese Bedeutungszuschreibung vornehmen, und wir stehen in der Verantwortung dafür. Und das betrifft akademische Exegeten genauso wie Religionslehrer/-innen.

An dieser Stelle drängt sich nun die Frage auf, was es bedeutet, dass wir das Neue Testament als Ursprungsschriften, als Kanon innerhalb einer Glaubensgemeinschaft lesen. Wie steht es um die Geltung, die Normativität der Bibeltexte?

5. Normativität und Kreativität

Der amerikanische Neutestamentler Laurence Welborn sprach kurz nach den Ereignissen vom 11. September 2001 vom »hermeneutischen ›*ground-zero*‹ [...] inmitten der Ruinen kirchlicher und kanonischer Prinzipien«.[40] Er meint damit, dass der biblische Kanon selbst als Prinzip der Abwertung anderer Religionen fungiert, indem mittels der Vorstellung der Inspiration die Normativität der *biblischen* Offenbarung gegenüber anderen Religionen beansprucht wird. Das führt ihn zu der Frage, »ob die Erhaltung des Kanons ein [56] moralisch zu rechtfertigender Akt ist« (5). Welborns Überlegungen machen deutlich, dass die Normativität biblischer Texte eine Form von Zuschreibung darstellt, die von einer außertextlichen Instanz, in unserem Fall dem kirchlichen Lehramt,[41] vorgenommen wird. Der biblische Kanon bildet so eine sekundäre Leseanweisung für die einzelnen Schriften. Damit erhält der Kanon für die Glaubensgemeinschaft notwendig auch eine Abgrenzungsfunktion, die

---

flexionen über die hermeneutische Aufgabe eines neutestamentlichen Historikers nach dem 11. September 2001, ZNT 5 (2002) 2–12, hier 8.

40 L. Welborn, Unterrichten 6.

41 Dahinter steht freilich eine lange geschichtliche Entwicklung. Zur Kanongeschichte vgl. nur D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1996; H. von Lips, Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung (ZGB), Zürich 2004; M. Ebner, Der christliche Kanon, in: Ders./S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ²2013, 9–52.

klar benannt werden kann und so gerade nicht zur Abwertung anderer religiöser Gemeinschaften, sondern zur Anerkennung von deren Eigenart beitragen kann.

Welborn führt uns eindringlich vor, dass der Ausleger, die Auslegerin Position beziehen muss. Dies schränkt die mögliche Pluralität der Interpretationen nicht ein, sondern macht sie bewusst. Normativität bedeutet dabei eine bestimmte Form der Aktualisierung. Sie gilt innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, die diese Texte als normativ für ihre Überzeugung und ihr Leben versteht. In meinem Modell der Interpretation biblischer Texte mache ich die Normativität dieser Texte an der Person der Auslegerin, des Auslegers fest, die sich selbst als Teil der Glaubensgemeinschaft wahrnehmen kann und selbst – bewusst oder unbewusst – die normativen Einflüsse der Glaubensgemeinschaft und speziell des kirchlichen Lehramts aufnimmt. Dabei kann der Ausleger auch institutionell in die Glaubensgemeinschaft eingebunden sein, z. B. durch ein kirchliches Amt oder kirchliche Zustimmung zur Lehrtätigkeit in Schule und Universität. Er bleibt aber die Instanz, an der potentielle normative Vorgaben Einfluss auf die Auslegung eines biblischen Textes nehmen. Daher verzichte ich auch darauf, eine eigene normative Institution oder Instanz wie das kirchliche Lehramt, die »über« dem Verstehensprozess anzusiedeln wäre, in mein Modell des Textverstehens aufzunehmen.

Wenn wir über normative Vorgaben hinaus nach den *Inhalten* fragen, die als normativ gelten sollen, sind wir wieder auf die Texte selbst und ihre Interpretation verwiesen. Lässt sich in den Texten ein übergreifendes Kriterium finden, das das Verstehen leiten kann? Ein solches Kriterium kann m. E. das genannte Formalprinzip darstellen, das in den Texten des Neuen Testaments ein alternatives Wertesystem etabliert sieht. Oder theologisch ausgedrückt: Die Texte zeigen einen *soteriologischen* Anspruch,[42] sie zielen – anthropologisch konkretisiert – auf die *Befreiung* von Menschen im Bewusstsein und in [57] der sozialen Erfahrung. Sie stehen auf der Seite von Randständigen, Benachteiligten und

[42] Das betonen E. Reinmuth, Vielfalt 20 und O. Wischmeyer, Selbstverständnis 31. Für L. Welborn, Unterrichten 7 stellt »die Gemeinschaft mit den Unterdrückten eine Bedingung von authentischer Interpretation der meisten frühchristlichen Schriften« dar.

Unterdrückten und denen gegenüber, die die Stabilisierung der Institutionen auf Kosten anderer betreiben.

Um die Normativität der biblischen Texte geht es auch einer »Theologie des Neuen Testaments«,[43] denn sie stellt sich in eine kirchliche Rezeptionsperspektive. Daher intendiert sie eine Auslegung des Kanons als der Ursprungsschriften des Christentums. Sie stellt dabei die Frage nach der theologischen Kohärenz der Schriften.[44] Sie kann so jenseits der Frage nach historischer Verifizierbarkeit einzelner Ereignisse grundlegende theologische Einsichten, eine theologische »Wahrheit« des Kanons erarbeiten. Eine historische Exegese, die zeitgeschichtliche Modelle in den Schriften aufweist, bildet die Basis dafür. Auf dieser Basis kann sie sich auch am gegenwärtigen Gespräch über das Verständnis von Welt, Wirklichkeit und Gott beteiligen und dabei den Geltungsanspruch der neutestamentlichen Schriften einbringen. Dieser Anspruch ist freilich nur *eine* Stimme im Rahmen einer auf Pluralität angelegten Wissenschaft und in den kulturellen Diskursen der Gegenwart, denn Exegese kann den *kanonischen* Anspruch – und das heißt den Anspruch auf Gültigkeit und Autorität des Kanons – nicht erheben und nicht verteidigen. Sie kann dazu beitragen, die Texte zu verstehen und ins Gespräch zu bringen, doch die Zustimmung der Gesprächspartner müssen die Texte selbst finden.[45]

Dass den Bibeltexten Normativität zugeschrieben wird, heißt also, dass es Leitlinien ihres Verstehens gibt. Solche Leitlinien kann die Glaubensgemeinschaft vorgeben, aber auch jeder Exeget, jede Exegetin macht bewusst oder unbewusst solche Vorgaben (siehe Schema 6). Ich habe dies gerade mit dem Formalprinzip des alternativen Wertesystems getan. Jetzt stellt sich die Frage der Rezeption. Auf den Kontext schulischen Religionsunterrichts fokussiert heißt das, dass sich die einzelnen Religionspädagog/-innen auf meine Vorgabe einlassen können – oder ihre *eigene* »Normativität« herstellen, ihre eigene Konstruktion dessen, wie sie den

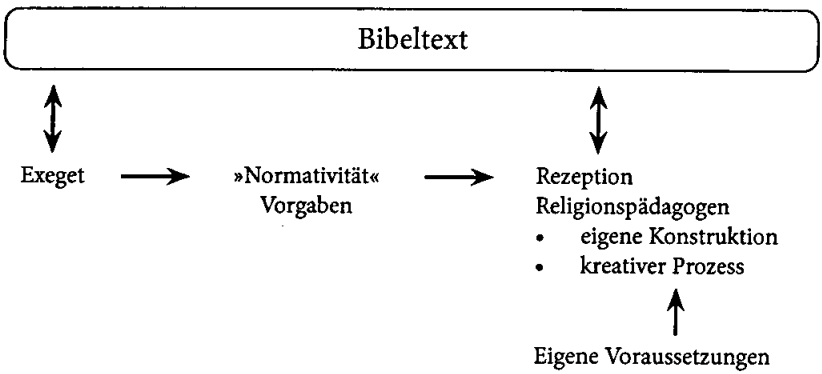
---

43 Neben dem Klassiker R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments (1948–1953), hrsg. von O. Merk (UTB 630), Tübingen ^{9}1984, nenne ich nur F. Hahn, Theologie des Neuen Testaments. 2 Bde. (UTB 3500), Tübingen ^{3}2011 und U. Schnelle, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Göttingen 2007.

44 Zur Exegese als theologischer Disziplin vgl. J. Schröter, Stand 281–283; er spricht von einer »rezeptionsästhetisch orientierte(n) Interpretationstheorie« (282).

45 Dazu O. Wischmeyer, Selbstverständnis 31.

Text verstehen. Dabei können sie meine Beispiele einbinden in das Bild der Bibel, das sie sich längst gemacht haben. So oder so, auf jeden Fall vollziehen sie dabei einen kreativen Prozess – und tragen dafür die Verantwortung. [58]

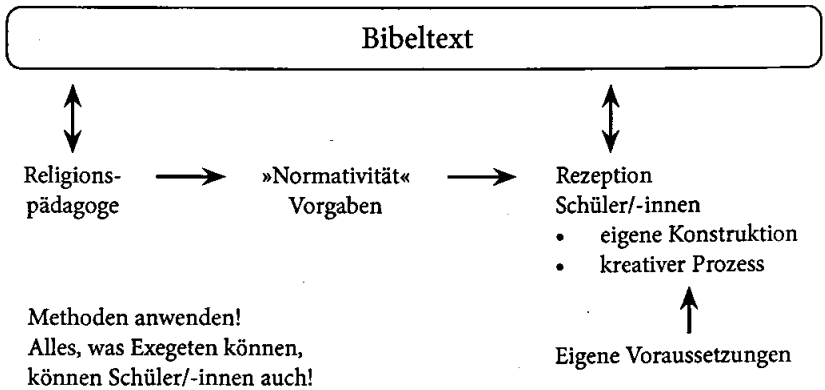


Schema 6

Dieses Schema gilt *mutatis mutandis* auch für den Religionsunterricht (siehe Schema 7). Dort sind es die Religionspädagog/-innen, die die Vorgaben machen, gleichsam die »Normativität« einbringen. Und eine solche starke Vorgabe ist wichtig. Aber die Rezeption liegt dann bei den Schüler/-innen, die diese Vorgaben nicht übernehmen müssen. Denn im Grunde schlüpfen auch die Schüler in die Rolle des Exegeten und nehmen im Laufe ihrer zahlreichen Schuljahre ihre »Konstruktion« des Bibelverstehens vor. Sie bewegen sich dabei im gleichen hermeneutischen Zirkel wie auch die wissenschaftlichen Exegeten (nur dass sie diesen Prozess nicht hermeneutisch reflektieren – aber das tun Exegeten ja auch nicht immer). Aus meiner Perspektive kann hier der Ansatzpunkt liegen, um die Kreativität der Schüler/-innen lebendig werden zu lassen. Sie sollen selbst zu Exegeten werden, die – natürlich im Rahmen altersgemäßer Möglichkeiten – Methoden anwenden.[46] Alles, was Exegeten

[46] Die positiven Möglichkeiten entdeckenden Lernens und eigener exegetischer Versuche der Schüler betont G. Theißen, Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik, Gütersloh 2003, 337f. Vgl. G. Büttner/O. Reis, Wie werden Kinder zu (biblischen) Theologen oder wie ent-

können, können Schüler grundsätzlich auch. Sie brauchen dabei aber auch Raum, um selbst verstehen zu dürfen, damit ihre hermeneutische Kreativität nicht im »Religionsunterrichts-Ich« erstickt. [59]



Schema 7

steht ein kohärentes Bibelwissen?, in: G. Adam u.a. (Hrsg.), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch (Schriften aus dem Comenius-Institut. Studienbücher 2), Berlin ³2009, 92–98 (mit Fokus auf einer kanonisch orientierten »biblischen Theologie«); U. Kropač, Schülerinnen und Schüler als »Exegeten« oder als »Raumfahrer« im biblischen Zeichenuniversum? Bibeldidaktische Suchbewegungen zwischen Entwicklungspsychologie und Semiotik, in: ebd., 152–157. Zur Kreativität als notwendiger Komponente der Interpretation auch S. Alkier, Ganze 168.

Wer bin »Ich«? Die Rolle Adams und die neue Tora-Hermeneutik in Römer 7

[49] Ein offener Text: Das »Ich« und seine Befindlichkeit in Römer 7

Die Auslegung von Römer 7 ist auffallend umstritten. Dabei ist noch nicht einmal klar, worin eigentlich die zentrale Thematik des Textabschnitts besteht. Macht Paulus die Abschaffung der Tora durch das Christus-Ereignis bewusst? Entfaltet er – zum ersten Mal! – eine christliche Anthropologie, die die Spannung des christlichen Lebens zwischen neuer Existenz und alter Welt beschreibt? Schwierigkeiten bereitet die Sprachform ab Röm 7,7, wo unvorbereitet die 1. Person Singular dominiert, also ein »Ich« spricht. Bei der Identifizierung dieses »Ich« hat die Exegese bislang keinen Konsens erreicht.[1]

Zunächst liegt eine biographische Deutung nahe, bei der Paulus selbst als Sprecher angenommen wird. Doch bleibt unklar, ob er seine innere Zerrissenheit in der Zeit vor seiner Berufung rekapituliert, oder ob er seine Erfahrung als Christ in der Gegenwart, die damit auch die Erfahrung anderer Christen einschließt, darstellt: den Widerstreit zwischen Wollen und Misslingen, zwischen Neuwerdung und Sündersein.[2] Das »Ich« lässt sich freilich auch als Stilform im Kontext antiker Rhetorik verstehen, so dass es einen typischen Blick vom Standort des Christen auf die Zeit vor Christus entwirft. Dabei kann man an ein »generisches Ich«

---

1 Zur Auslegung von Röm 7 vgl. H. Lichtenberger, Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7 (WUNT 164), Tübingen 2004; S. Schreiber, Der Römerbrief, in: Ders./M. Ebner (Hgg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ²2013, 281–307, 300f.

2 J. Müller, Willensschwäche und innerer Mensch in Röm 7 und bei Origenes. Zur christlichen Tradition des Handelns wider besseres Wissen, ZNW 100 (2009), 223–246, 236f., denkt an einen Christen, der an sich selbst die Erfahrung der Willensschwäche macht und das neue ethische Handeln noch nicht umsetzen kann.

denken, das die Situation aller Menschen ohne Christus zur Sprache bringt.

Doch bevor das »Ich« spricht, diskutiert Paulus in 7,1–6 ein Fallbeispiel, das den Schlüssel zum Verstehen von Römer 7 bereitstellt.[3]

1. Die neue Lebenswirklichkeit und die Tora: Röm 7,1–6

Das in 7,1–6 diskutierte Fallbeispiel gibt das Thema des ganzen Abschnitts 7,1–25 vor. Es geht um die Geltung des *nomos* (des »Gesetzes«), und aus dem Kontext wird deutlich, dass damit die Tora Israels gemeint ist. Paulus führt mit seinem Beispiel vor Augen, wie die Tora je nach der spezifischen Lebenssituation unterschiedlich angewendet werden muss. Die Erfahrungsaussage in 7,1, dass der *nomos* das Leben eines Menschen in Israel bestimmt, solange der Mensch lebt, spricht grundsätzlich die Voraussetzungen für die Geltung und Anwendung der Tora an. Paulus nimmt also an der jüdischen Toradiskussion seiner Zeit teil, führt sie jedoch in ganz eigener Weise fort. In 7,2f. bringt er die Ehetora ins Gespräch, die die Bindung der Frau an ihren Ehemann festlegt (z.B. Dtn 24,1–4). Diese Bindung endet dann, wenn der Ehemann stirbt. Der Tod des Ehemannes bedeutet eine einschneidende Wirklichkeitsveränderung im Leben der Frau – sie ist nun Witwe –, und damit findet auch die Tora eine andere Anwendung – sie bindet die Frau nicht mehr an ihren verstorbenen Mann. Wichtig ist in diesem Zusammenhang, dass die Ehetora dadurch nicht ungültig wird; sie betrifft das Leben aber nun in anderer Weise. Die Tora ist also auf die Lebenswirklichkeit anzuwenden.

Diese Einsicht überträgt 7,4–6 auf die neue Lebenswirklichkeit der Christen, deren Existenz sich durch die Zugehörigkeit zu Sterben und Erweckung Christi grundlegend verändert hat (vgl. zuvor Röm 6). Die Übertragung basiert auf den Sinnlinien »Sterben«, das existentielle Veränderung schlechthin bedeutet, und »Beziehung«, wobei die Mann-Frau-Beziehung eine besonders intensive Nähe andeutet. Diese Linien laufen

---

3 Ich gliedere den Text in die Abschnitte 7,1–6; 7,7–13; 7,14–25. Dabei stellt 7,13 eine Inklusion mit 7,7 dar: Parallel sind jeweils ein Fragesatz, die klar ablehnende Antwort *mē genoito* und die mit *alla* eingeleitete Begründung; 7,14 bietet einen Neueinsatz mit »wir wissen«.

nun in der Beziehung der Christen zu Christus und der neuen Wirklichkeit in seinem Sterben zusammen. Damit ändert sich aber auch die Anwendung der Tora, und zwar so drastisch, wie es der Veränderung der Wirklichkeit in Christus entspricht. Diese Drastik spiegelt sich in den Formulierungen des Paulus: »Ihr seid dem Gesetz gestorben durch den Leib des Christus«, »ihr gehört einem anderen, dem aus Toten Erweckten« (7,4); »ihr seid losgemacht vom Gesetz, ihm gestorben« (7,6). So bringt Paulus die hermeneutische Distanz zum Ausdruck, die aus der neuen Existenz in Christus resultiert und eine neue Freiheit in der Anwendung des Gesetzes, ein Gegenübertreten zur Tora ermöglicht. Der Jude Paulus praktiziert diese Freiheit *im Rahmen* der Tora und nicht als Freiheit *vom* Gesetz.[4]

Die Gegenüberstellung der alten und der neuen Lebenswirklichkeit in 7,5f. (»als wir im Fleisch waren« – »nun«) macht die veränderte Voraussetzung für die [50] Anwendung der Tora sichtbar. Hier klingt schon ein Gedanke an, der später ins Zentrum rücken wird: Vor dem Christus-Ereignis war man gerade durch das Gesetz in den Unheilszusammenhang von »Leidenschaften der Sünden« und Tod eingebunden (7,5).[5] Das aber hat sich »nun« geändert, und damit ändert sich auch das Verhältnis zur Tora.

Am Ende fasst Paulus seine neue Tora-Hermeneutik in einer prägnanten Opposition zusammen: »dass wir dienen in der Neuheit des Geistes und nicht in der Altheit des Buchstabens« (7,6). Der »Buchstabe« bezeichnet dabei pauschal frühjüdische Tora-Verständnisse, die vom paulinischen Tora-Verständnis abweichen. Der Geist als Instanz des Tora-Verstehens[6] wird zum hermeneutischen Prinzip aus christlicher Perspektive. Auslegungsgeschichtlich bedeutet dies tatsächlich eine »Neuheit«, indem die neue Beziehung zu Gott *in Christus* die neue Tora-Hermeneutik freisetzt. Der Unterschied zur »alten« Auslegung bedeutet

---

4 Das spricht gegen die Forschungsposition, die eine Abschaffung der Tora bei Paulus annimmt; so E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a), Tübingen ⁴1980, 181; vgl. E. Lohse, Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 204–209; mit starker theoretischer Differenzierung U. Wilckens, Der Brief an die Römer. Bd. 2 (EKK 6/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn ³1993, 67–71.

5 Vgl. schon Röm 5,20; ferner 1 Kor 15,56; Röm 3,20; 4,15.

6 Analogien zum Geist als Instanz des gruppenspezifischen Verstehens finden sich in 1QS 3,2b–9a; 4,20–23; 1QH 5,18f. (vgl. 4,26).

einen hohen Anspruch der neuen Interpretation, die aber immer noch im Diskussionsraum des Frühjudentums bleibt.

Die Begründung einer neuen Tora-Hermeneutik lässt sich gut in die historische Gesprächssituation des Römerbriefs einordnen.[7] Heftig umstritten war die paulinische Praxis der Heidenmission, bei der Juden- und Heidenchristen in *einer* Gemeinschaft zusammenlebten, ohne dass jüdische Identitätsmerkmale wie Beschneidung, Speise- und Reinheitsgebote sowie Sabbatobservanz eine Trennungslinie markierten. Diese Toragebote, die der Abgrenzung jüdischer Identität von den Völkern dienen sollten, verloren in den Gemeinden des Paulus ihre Bedeutung. Damit steht die Anwendung der Tora überhaupt in Frage! Hebt Paulus die Tora nicht faktisch auf? Genau das will Paulus nicht, vielmehr bleibt auch für sein Gottesbild, sein Verständnis Christi und seinen Entwurf eines christlichen Ethos die Tora grundlegend. Er muss allerdings seine neue Anwendung der Tora in der neuen Lebenssituation mit Christus gegenüber Vorwürfen, er hebe die Tora auf (vgl. Röm 3,31), begründen.

2. Die Rolle Adams, die Sünde und das Gesetz in Röm 7,7–13

Die Formulierungen in 7,5f. könnten leicht zu einem Missverständnis führen, das Paulus in 7,7a mit der Frage »Ist das Gesetz Sünde?« anspricht. Diese Folgerung lehnt Paulus sofort klar ab. Das Verhältnis von Gesetz und Sünde bleibt aber das Problem, das in den folgenden Ausführungen behandelt wird. Es geht also nicht um Fragen christlicher Anthropologie, wie in der Forschung häufig angenommen.

Der Abschnitt 7,7–13 will den Gedanken plausibel machen: Die Sünde als handelndes Subjekt instrumentalisiert das in sich gute Gesetz und wirkt damit Begierde und Tod. Damit kann Paulus auf der einen Seite ohne Einschränkung die Gültigkeit und Würde der Tora, die Gottes Heilswillen für Israel repräsentiert, festhalten: »das Gesetz ist heilig« und »das Gebot« (gr.: *entolē*) – das hier metonymisch für das Gesetz steht – »ist heilig, gerecht und gut« (7,12). Auf der anderen Seite bereitet Paulus aber schon den Gedanken vor, dass erst das Christus-Ereignis die Macht der Sünde brechen konnte (vgl. 8,3f.).

---

7 Dazu S. Schreiber, Römerbrief, 295f.

Doch welche Sprecherperspektive signalisiert das »Ich« ab 7,7? Meine These ist, dass es sich dabei um ein rhetorisches Stilmittel handelt, das die Hörer/innen des Briefs am abrupten Wechsel zum »Ich« und an dem im Griechischen betonten *egō* in 7,9.10 wahrnehmen konnten. Paulus wendet die aus dem antiken Drama und der Schullektüre bekannte Form der Prosopopoiie an. Bei diesem Rollenspiel repräsentiert das sprechende »Ich« eine andere Person oder einen Rollentypus, um [51] (typische) Standpunkte oder Verhaltensweisen zu demonstrieren.[8] Vor Gericht kann der Anwalt die Rolle seines Klienten übernehmen; so kann Quintilian die Prosopopoiie definieren als »erfundene Reden fremder Personen, wie sie der Anwalt den Prozessierenden in den Mund legt« (Quint. inst. 6,1,25). Er betont dabei auch die emotionale Wirkung dieser Redeweise.

Welche Rolle das »Ich« ab Röm 7,7 spielt, dürfte den Hörer/innen schnell klar geworden sein. Paulus spielt die Rolle Adams, der nach dem »Sündenfall« das Gesetz beurteilt – und typologisch für alle auf der Basis des Gesetzes Lebenden steht. In der Aussage von 7,9 (»ich lebte einst ohne Gesetz«) wird dies deutlich: Das Gebot kam im Paradies hinzu.[9] Die zentrale strukturelle Gemeinsamkeit mit der biblischen Erzählung vom Sündenfall (Gen 3) besteht in der Frage, wie das Böse bzw. die Sünde Einfluss auf den Menschen gewinnt trotz bzw. mittels des Gebots.

»Adam« beantwortet die Frage nach dem Verhältnis von Sünde und Gesetz in 7,7b–10 in drei Schritten: (1) Erst durch das Gesetz erkannte ich die Sünde (7,7b). Durch das Gesetz wird diese in sprachlichen Kategorien fassbar und damit erfahrbar. (2) Durch das Gebot wirkte die Sünde in mir alle Begierde (7,8). Wichtig ist, dass die Sünde als Subjekt die handelnde Macht darstellt und am Menschen aktiv wird; sie instrumentalisiert das Gebot für ihre Zwecke. Man muss den schwierigen Text ge-

---

8 Die Prosopopoiie als rhetorische Technik beschreiben u.a. Cicero und Quintilian. Dazu S. K. Stowers, Romans 7,7–25 as a Speech-in-Character (*prosōpopoiia*), in: T. Engberg-Pedersen (Hg.), Paul in his Hellenistic Context, Edinburgh 1994, 180–202 (mit der Deutung des »Ich« als Heide, der dem Judentum nahe steht); vgl. J. A. Harrill, Slaves in the New Testament. Literary, Social, and Moral Dimensions, Minneapolis 2005, 18–21.

9 Adam als Typos thematisierte bereits Röm 5,12–21; dort ist davon die Rede, dass es für Adam eine Zeit »ohne Gesetz« gab. Die Hörer/innen sind also auf die Rollenfigur vorbereitet.

nau übersetzen: »Anlass nehmend durch das Gebot wirkte die Sünde in mir alle Begierde«. Die Sünde reizte Adam durch das Gebot zu dessen Übertretung.[10] (3) Durch das Gesetz brachte mir die Sünde den Tod (7,9f.). Durch das Gebot lebte die Sünde auf, »Adam« aber starb, d.h. seine Existenz geriet unter die Macht der Sünde und des Todes. Und so führt durch das Wirken der *Sünde* das Gebot, das doch von Gott eigentlich zum Leben gegeben ist, zum Tod. Im jüdischen Kontext bedeutet dies eine Provokation: Die Tora verkörpert doch den Heilswillen Gottes und buchstabiert den Bund Gottes mit Israel aus!

Die frühjüdische Adam-Tradition kennt den Zusammenhang von Gebot/Gesetz, Übertretung und Tod,[11] und auch die Figur eines Verführers (Schlange, Teufel) ist eingeführt. Paulus geht hier aber einen Schritt weiter, indem die Sünde als aktive Macht hinzutritt, die sich der Tora *bemächtigt* und ihre gute Intention zum Tode verkehrt.

In 7,11 fasst »Adam« noch einmal zusammen und greift dabei die Aussage von 7,8 auf: »Die Sünde nahm Anlass durch das Gebot und täuschte mich und tötete mich durch es«. Durch das Täuschen – das Verb *apataō* verwendet auch Gen 3,13(LXX) – übernimmt die Sünde die Rolle der Schlange im Paradiesgarten. Das Gesetz wird von der Sünde instrumentalisiert. So bleibt die gute *Intention* des Gesetzes uneingeschränkt gültig, wie 7,12 folgert. 7,13 hält als Ergebnissicherung fest, dass es die *Sünde* ist, die in mir durch das gute Gesetz den Tod wirkt. Umso verhängnisvoller ist ihre Macht.

3. Der vernichtende Einfluss der Sünde

Die Sünde (gr.: *hamartia*) gehört zum Figureninventar von Röm 7. Analog zur Schlange in der Erzählung vom Sündenfall in Gen 3, hinter der nach ApkMos 16,1–5; 17,4 der Teufel steht, verkörpert sie eine über-

---

10 Dass ein Verbot geradezu seine Übertretung provoziert, war ein in der römischen Literatur verbreiteter Topos. Belege bei K. Haacker, Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig ⁴2012, 143 Anm. 13; M. Theobald, Römerbrief. Bd. 1 (SKK 6/1), Stuttgart ²1998, 207.

11 Gen 2,16f.; 3,17–19; ApkMos 14,2f. (vgl. 7,1; 17,5); 4 Esr 3,7.

natürliche, dem Menschen feindliche Macht. In Röm 7,7–25 erscheint sie als aktiv handelnde Entität, die über den menschlichen Verfügungsbereich hinausgeht. Sprachlich liegt eine Personifikation des Handelns gegen Gottes Heilswillen vor. Im antiken Kontext ist eine Personifizierung konkreter Erfahrungen oder abstrakter Ideen geläufig, die so als übernatürliche Mächte bzw. Gottheiten vorstellbar wurden.[12] Beispiele sind *Thanatos* bzw. *Mors* (»Tod«) oder negative Mächte wie *Febris* (»Malaria«), *Mala Fortuna* (»Unglück«) oder *Asebeia* (»Gottlosigkeit«). Als Gottheiten konnten diese zum Teil anthropomorph dargestellt und kultisch verehrt werden. Dabei leisteten sie eine Integration persönlicher und sozio-politischer Erfahrungen in die Lebenswelt durch eine kultische Rückbindung an verschiedene göttliche Adressaten.

Auch hinter der Personifikation der Sünde in Röm 7 dürfte die Erfahrung bzw. Idee einer übernatürlichen Macht stehen, die die gute Intention der Tora in ihr Gegenteil verkehrt und die menschliche Absicht, das Gute zu tun, scheitern lässt.[13] Die Sünde erscheint so als reale Macht, die von außen auf den Menschen einwirkt, in ihm die »Begierde« wirkt und auch auf die Möglichkeiten der Tora, das Leben Israels zum Guten zu führen, zerstörerischen Einfluss nimmt. Durch ihr Wirken steht die personifizierte Sünde in enger Verbindung mit dem Handeln des Menschen. Die Aussage in Röm 7,7 stellt die Sünde parallel zur »Begierde« (gr.: *epithymia*) und konkretisiert damit ihre Wirkung: Sie setzt im Menschen selbst an. In ethischen Diskursen des Frühjudentums kann die Begier-[52]de, das selbstsüchtige Wollen, das nicht an den Mitmenschen und an Gott, sondern nur an sich denkt, als Ursache allen sündigen Tuns

---

12 Dazu A. Bendlin, Art. Personifikation I. Begriff. II. Historische Entwicklung, in: DNP 9 (2000), 639–643.

13 Gegen die Sünde als Macht kann die *menschliche* Seite der Sünde betont werden: E. Wasserman, The Death of the Soul in Romans 7. Sin, Death, and the Law in Light of Hellenistic Moral Psychology (WUNT II/256), Tübingen 2008, 81–84.148 leitet die Sünde aus der platonischen Moralphilosophie ab und identifiziert sie mit den irrationalen Teilen der menschlichen Seele, während das sprechende »Ich« der »innere Mensch« bzw. die Vernunft sei. G. Röhser, Paulus und die Herrschaft der Sünde, ZNW 103 (2012) 84–110, sieht die Sünde als »›Inbegriff‹ [...] aller menschlichen Sündentaten« und erkennt darin »eine spezifische anthropologische ›Wirklichkeit‹« (97f.).

verstanden werden (z. B. Philo, spec. leg. 4,82.84f.; ApkMos 19,3; 4 Makk 2,5f.). Mittels der Begierde nimmt die Sünde Einfluss auf den Menschen, und sie benutzt dazu selbst die Tora, die hier als zusammenfassendes (und um die jeweiligen Objekte verkürztes) Dekalog-Gebot zitiert wird: »Du sollst nicht begehren« (Ex 20,17; Dtn 5,21 LXX).

Weil in der Welt »Adams« die Macht der Sünde herrscht, steht ihm nach Paulus der Weg zum rechten Tora-Verständnis und zum guten Verhalten nicht mehr offen, was in der Erzählung vom Sündenfall als Urerfahrung Adams typisiert wird. Dass die Sünde durch die Instrumentalisierung des Gesetzes noch an Gefährlichkeit gewinnt, hält 7,13 fest. Das zentrale Thema von Röm 7 bildet die Begründung für die neue Anwendung der Tora. Daher wird die Frage nach der persönlichen Schuld des Menschen (Röm 1,18–32) hier überhaupt nicht gestellt – so sehr der Mensch am Prozess des Sündigens beteiligt ist. Aber er ist letztlich nicht frei, sich gegen die Sünde zu entscheiden, denn diese ist unabänderlich an ihm wirksam. Erst das Christus-Ereignis bringt hier Rettung.

Auch im folgenden Abschnitt wird die Sünde als Macht, die den Menschen beherrscht, gezeichnet: »verkauft unter die Sünde«; »die Sünde, die in mir wohnt«; »dann bin nicht mehr ich es, der handelt, sondern die Sünde, die in mir wohnt« (7,14.17.20).

4. Unter fremder Herrschaft: Die Rolle des »Toratreuen ohne Christus« in Röm 7,14–25

Nach einer kurzen Feststellung im allgemeinen »Wir« beginnt in 7,14 wieder ein »Ich« zu sprechen. Es liegt nahe, dass Paulus damit noch einmal auf die rhetorische Figur der Prosopopoiie zurückgreift. Er nimmt freilich einen Rollenwechsel vor, der am Wechsel des Tempus ins Präsens und an der Bestimmung des »Ich« als »fleischlich« und »verkauft unter die Sünde« kenntlich wird. Es handelt sich demnach um ein zeitgleiches und vorchristliches »Ich«, das ich als die Rolle des »Toratreuen ohne Christus« umschreibe. Der Sprecher kann kein Christus-Anhänger sein, da ein solcher gerade nicht mehr der Sphäre des »Fleisches« zugehört und grundsätzlich von der Macht der Sünde befreit ist (vgl. Röm 3,21–26; 6,1–11; 8,1–17). Das Thema des Abschnitts bleibt weiter die Tora, denn 7,14 beginnt mit der anerkannten Feststellung, dass der *nomos*

»geistlich« ist. Weil das Gesetz zum Geist Gottes gehört, besitzt es höchste Würde.[14]

Der Textteil 7,14b–21 demonstriert die Diskrepanz zwischen Wollen und Tun als Veranschaulichung der Wirkung der Sünde und damit die Ausweglosigkeit des »Ich«. Er erzielt seine rhetorische Wirkung durch eine Doppelung der zentralen Aussagen:

7,14b.15a/18	Negative Voraussetzung: »im Fleisch«
7,15b/19	Diskrepanz Wollen – Tun
7,16a.17/20ab	Sünde wohnt in mir (Ursache)
7,16b/21	Blick auf den *nomos*

Paulus greift dabei einen kulturellen Diskurs der Antike auf, der aus Theater und Schullektüre bekannt war und den ich unter Bezug auf ein klassisches Drama des Euripides als »Medea-Motiv« bezeichne. Die Gestalt der Medea wurde zur Verkörperung eines zerstörerischen Zwiespalts im Menschen, einer unbegreiflichen Machtlosigkeit über sich selbst, die im Tod endet. Medea begreift sehr wohl, dass ihr geplantes Tun böse ist (Mord an ihren Kindern), doch die Leidenschaft (Rache an ihrem untreuen Gatten) ist stärker als ihre rationalen Überlegungen.[15] Ovid lässt seine Medea die Spannung auf den Punkt bringen: »Aber gegen meinen Willen zieht mich eine unbekannte Macht, das eine rät mir das Verlangen, die Vernunft das andere: Ich sehe das Bessere und finde es gut, dem Schlechteren folge ich« (Ov. met. 7,19–21). Diese anthropologische Dramatik macht Paulus zum Bestandteil seiner Argumentation. Doch während in den paganen Texten die Affekte (Zorn, Lust) oder die Natur gegen das gute Wollen stehen, tritt bei Paulus die Macht der Sünde auf den Plan, die im »Ich« wohnt, es besetzt hält. Und daher kann es die Tora nicht erfüllen.

Das »Ich« gibt folglich zu, dass der *nomos* an sich gut ist (7,16), aber es findet sich so mit dem *nomos* konfrontiert, dass ihm, obwohl es das Gute tun will, das Böse nahe liegt (7,21). *Nomos* kann in 7,21 eine allgemeine anthropologische Gesetzmäßigkeit oder konkret die Tora be-

---

14 Das Thema ist nicht die christliche Anthropologie. Anders jedoch E. Käsemann, Römer 201: *jeder* Mensch sei im Blick, »verstrickt [...] in die eigene Lebensgier«; vgl. E. Lohse, Brief 222.

15 Eur. Med. 1077–1080; zu weiteren Belegen H. Lichtenberger, Ich 176–186.

deuten; vielleicht gebraucht Paulus den Begriff bewusst doppeldeutig im Sinne eines Sprachspiels: Was für Medea gilt, gilt auch für die vorchristliche Wahrnehmung der Tora: Gutes Wollen führt *nicht* zum Guten.

[53] Diese Spannung im »Ich« führt in 7,22f. zu zwei unterschiedlichen Weisen der Tora-Anwendung: das Gesetz Gottes bzw. das meiner Vernunft und das andere Gesetz bzw. das Gesetz der Sünde in meinen Gliedern. Die jeweiligen Genitivattribute geben die verschiedenen Existenzweisen an, innerhalb deren die Tora verstanden wird. Für das nichtchristliche »Ich« dominiert das »Gesetz der Sünde« und nimmt das »Ich« gefangen, d. h. die Sünde beherrscht das gute Gesetz. Das »Gesetz Gottes« deutet aber bereits die paulinische Tora-Hermeneutik an – und zugleich den Rettungsweg für das zerrissene »Ich«.

Mit 7,24 gelangt die Prosopopoiie zu ihrem Höhepunkt. Das »Ich« stößt einen Verzweiflungsschrei angesichts seiner aussichtslosen Lage aus: »Wer wird mich retten aus diesem Leib des Todes?« Das Rollen-Ich erkennt, dass Rettung von außen nötig ist. Das Futur belegt, dass diese Rettung für den »Toratreuen ohne Christus« erst noch eintreten muss – womit implizit auf das Christus-Ereignis verwiesen ist. In 7,25a findet ein kurzer Sprung aus der Rolle statt, in dem der Briefverfasser zeigt, wo diese Rettung zu finden ist: Der Dank dieser kurzen Doxologie geht an Gott durch Jesus Christus. So kann Paulus nur aus christlicher Perspektive sprechen, die bereits auf den Beginn der eschatologischen Herrschaft Gottes, zu dem die grundsätzliche Entmachtung der Sünde zählt, zurückblicken kann. In 7,25b kommt – durch betontes »Ich selbst« (gr.: *autos egō*) markiert – noch ein letztes Mal das Rollen-Ich zu Wort, um sein Fazit zu ziehen: Es dient mit der Vernunft dem Gesetz Gottes, mit dem Fleisch aber dem Gesetz der Sünde. Die beiden unterschiedlichen Existenzweisen – im Fleisch meint vor Christus, die Vernunft deutet schon die neue Existenz an – implizieren zwei unterschiedliche Verstehensweisen der Tora.

5. Ausblick auf die neue Tora-Hermeneutik

In Röm 7,14–25 liegt eine kunstvolle Argumentation vor, mit der Paulus in der Rolle eines »Toratreuen ohne Christus« spricht und dabei die Notwendigkeit der Rettung durch Christus und einer damit verbundenen

neuen Tora-Hermeneutik entwirft. Dabei zeigt Paulus zuerst, dass das Wollen und vor allem das Tun des Menschen von der Sünde besetzt sind. Dann wendet er diese Einsicht auf die Tora an, deren bisheriges Verständnis in die Aporie führt. Dass mit Christus ein neues Verständnis der Tora möglich und gefordert ist, deutet 7,22–25 an und entfaltet dann 8,1–11, wo das neue Leben in Christus beschrieben wird. Jetzt spricht Paulus wieder selbst, aber mit der Anrede »dich« in 8,2 antwortet er dem Rollen-Ich von 7,14–25, setzt also das Rollenspiel noch einmal fort. Er betont dabei die in Christus gesetzte neue Gottes-Beziehung, denn durch die Sendung seines Sohnes in die Sphäre des Fleisches verurteilte und überwand Gott (endgültig) die »Sünde im Fleisch« (8,3) und setzte im Leben im Geist eine neue Lebensweise frei (8,5–11). Dem entspricht die neue Tora-Hermeneutik, die Paulus in 8,2 so formuliert: Das »Gesetz des Geistes des Lebens im Christus Jesus« steht dem »Gesetz der Sünde und des Todes«, der von der Sünde gestörten Tora-Deutung, gegenüber. Der Geist und Christus bestimmen nun die Perspektive auf die Tora, weil sie eine neue Wirklichkeit des Lebens brachten – der Kreis schließt sich zum Fallbeispiel von 7,1–6.

Law and Love in Romans 13.8–10

[100] In Romans 13.8–10, Paul places the Law, the Torah, and the commandment to love one's neighbour in a relationship:

> (13.8) Owe nothing to anyone except to love one another; for he who loves his neighbor has fulfilled the law. (9) For the commandment, ›You shall not commit adultery,‹ ›You shall not kill,‹ ›You shall not steal,‹ ›You shall not covet,‹ and any other commandment, is summed up in this word, in the command, ›You shall love your neighbor as yourself.‹ (10) Love does no wrong to the neighbor; therefore the fulfillment of the law is love.[1]

It is notoriously controversial whether a reduction, and that means a superseding, of the Torah in the commandment to love is intended here, or whether the Torah continues to exist as a fundamental authority legitimizing the commandment to love. A look at the research verifies this state of affairs.

1. The Spectrum of Interpretation

A few prominent research positions can suffice to indicate the different views. In an article from 2001, Michael Wolter starts out from broader considerations concerning the ethical identity of the early Christian congregations and diagnoses in general an inclusive ethos over against the Hellenistic world.[2] He explains the relationship of the commandment to love, as stated in Lev. 19.18, and the Torah accordingly: ›An keiner einzigen Stelle wird jedoch [101] die Liebesforderung aus dem Liebesgebot der Tora abgeleitet. Eher ist das Umgekehrte der Fall, insofern es zuallererst

---

1 Translation: J. D. G. Dunn, Romans 9–16 (WBC, 38B; Dallas: Word Books, 1988), pp. 774–5.

2 M. Wolter, ›Die ethische Identität christlicher Gemeinden in neutestamentlicher Zeit‹, in Marburger Jahrbuch Theologie XIII. Woran orientiert sich Ethik? (MThSt, 67; Marburg: Elwert, 2001), pp. 61–90 (74).

das Liebesgebot von Lev 19,18 ist, das eine Integration der Tora auch in die christliche Ethik ermöglicht. In diesem Zusammenhang lässt mindestens Gal 5,14 ... erkennen (vgl. aber auch Röm 13,8–10), dass das Liebesgebot die Tora adelt und nicht umgekehrt die Tora die Liebesforderung autorisiert‹ (p. 82f.). The question for me is whether one may sever the justification of a Christian ethos from the Torah in such a clear way – particularly in this early period and in the face of Paul's Jewish identity. It seems to me that the explicit reference to the Torah in Rom. 13.8–10 is inadequately represented here.

Oda Wischmeyer, who used tradition criticism to examine ›Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus‹ in 1986, goes one step further[3]. That Paul only uses the Law as an ethical foundation represents a ›radikalen Bruch mit dem Judentum jeder Prägung‹; the commandment to love thus has a ›gesetzesüberwindende Funktion‹ (p. 184). Paul places love ›*gegen* das Gesetz‹ which is ›faktisch aufgehoben‹ through the prominent emergence of love (p. 187). Wischmeyer can express the following as a ›*Leitwort*‹: ›*durch das Gesetz das Gesetz aufheben*‹ (p. 182, italics in the original). In his new book on Paul from 2003, Udo Schnelle follows suit here to a great extent: Paul reduces the Torah through his total orientation towards the love commandment; the other commandments and prohibitions lose ›vollends ihre Bedeutung‹ which compels one to conclude: ›Der Apostel verlässt durch seine Argumentation jüdisches Denken.‹[4] With respect to the love command, Schnelle can talk about a ›Neudefinition‹ and a ›Transformation‹ of the Torah (p. 396f., cf. pp. 595–8) which enables Paul ›den Kern des jüdischen und des griechisch-römischen Gesetzesdenkens gleichermaßen aufzunehmen und sein Gesetzesverständnis für alle Gruppen der Gemeinde annehmbar zu machen‹ (p. 397). The question remains for me whether Paul really wants to leave the Jewish world of meaning with this goal in mind.[5]

---

3 O. Wischmeyer, ›Das Gebot der Nächstenliebe bei Paulus. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung‹, BZ NF 30 (1986): 161–87.

4 U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken (Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2003), p. 396.

5 K. Haacker also sees the correspondence to a secular concept of Law: Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK, 6; 2nd edn; Leipzig: Evangelische Verlags-Anstalt, 2002), p. 273.

Universitätsbibliothek

Thomas Söding[6] sees the Christian hermeneutics of Paul as an extensive reform of the understanding of Law (probably in the sense of a reduction [102] to ethics): thus ›im Liebesgebot [wird] der tiefste Sinn und die eigentliche Verpflichtung des Gesetzes zum Ausdruck gebracht‹ (p. 257). Stated more precisely, this means: ›Das Gesetz ist für die Glaubenden mit der Fülle seiner Einzelweisungen, die den Sünder dingfest machen sollen, abgetan, dafür aber – als »Gesetz des Christus« (Gal 6,2) – im Liebesgebot »erfüllt« (Gal 5,14; Röm 13,8ff.)‹ (p. 284). Heikki Räisänen[7] already saw the focus on love as something which contrasts the Law: the ›reference to the law is used simply as an argument to emphasize the significance of love‹ (p. 64); the law has been devalued as a ›supporting argument for something else‹ (p. 65). At the same time, ›Paul seems simply to ignore the ritual part of the Torah as a non-entity‹; this is a matter of ›a radical *reduction* of the law to the love command‹ (p. 27; italics in the original).

In a completely new article from 2003, Philip Esler seeks to reinforce the contrast between Torah and the love commandment on the basis of a social-identity theory: ›The love characteristic of the in-group is contrasted with the law characterizing the Judean out-group. This [Rom. 13.8–10] is a passage forged in the flames of intergroup group differentiation, not out of any irenic attitude on Paul's part toward the Mosaic law.‹[8] Only distinguishing between a (Christian) in-group and a Jewish out-group falls, of course, way too short with respect to social history (see n. 8 below).

In her study from 1996 on the Torah and Pauline ethics, Karin Finsterbusch interprets the text entirely differently than those mentioned up to now: Paul exhorts the Gentile Christians to love their neighbour ›weil dies ein Gebot der Thora und nicht weil es ethisch nützlich und geboten

---

6 T. Söding, Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik (NTA, 26; Münster: Aschendorff, 1995), pp. 255–8.

7 H. Räisänen, Paul and the Law (WUNT, 29; Tübingen: Mohr Siebeck, 1983).

8 P. F. Esler, ›Social Identity, the Virtues, and the Good Life: A New Approach to Romans 12:1–15:13‹, BTB 33 (2003): 51–63 (60). E. Lohse, Der Brief an die Römer (KEK, 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), p. 360, also places ›the letter of the law‹ against ›love‹ which brings the law ›zu seiner eigentlichen Bestimmung‹ and exposes ›den ursprünglichen Willen Gottes‹ (cf. p. 362). A latent devaluation of the Law can be heard here.

ist‹.[9] For the community, the Torah is ›die Basis, von der her Handeln bestimmt wird‹ (p. 107); but this is only valid when the Torah is restricted to its ›gesellschaftlich-ordnende Funktion‹ (p. 101f.) and thus to the conduct of Christians in the state (p. 103). Paul sees ›die Thora als Gesetz, das die Gemeinde zusätzlich zu den Gesetzen des Staates bindet‹ (p. 101). Here we can discern the connectedness of the [103] Pauline statement to its situation; we will still have to ask whether the situation is correctly grasped.

A few commentators try to do justice to the ambivalence of the Pauline statement and to the positive significance of the Torah. Ulrich Wilckens understands the love commandment as a hermeneutical criterion for the Torah as a whole which thus gives a ›verbindliche Weisung zum Leben in Gerechtigkeit‹ for Christians as well.[10] A loss of function of the cultic and ritual precepts of the Torah is an indirect result (p. 70) since, in view of the Christ event as gauge of the Torah, ›große Teile der Tora – nämlich vor allem die gesamte Kulttora – ihre Geltung faktisch verloren [haben]‹ (p. 71).[11] But how does this ›selection‹ fit into the Judaism at the time of Paul, and how does the above-mentioned hermeneutics function socially and provide meaning?

Lastly, in his book *The Theology of Paul* from 1998, James Dunn also detects an opening up of the ethnic boundaries of Judaism. He describes the commandment to love as a higher authority for understanding the Torah, and this requires a substantially new interpretation: the ›love command fulfills the whole law because it fulfills the spirit of the law and, in the given situation of loving the neighbour, indicates what things really matter and what can be treated as nonessentials‹.[12] The passage embodies

---

9 K. Finsterbusch, Die Thora als Lebensweisung für Heidenchristen. Studien zur Bedeutung der Thora für die paulinische Ethik (StUNT, 20; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996), p. 97.

10 U. Wilckens, Der Brief an die Römer. Vol. 3 (EKKNT, VI/3; Zürich: Benziger Verlag / Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1982), p. 71.

11 Similarly M. Theobald, Römerbrief. Vol. 2 (SKK, 6/2; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1993), pp. 102–3, 106. Subsequently also, M. Stowasser, ›Christus, das Ende welchen Gesetzes? Eine Problemanzeige‹, PzB 5 (1996): 1–18 (6–9).

12 J. D. G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle (Cambridge and Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 657.

›the richness of the law as a guide for ethical conduct, but also indicates how the law is to be interpreted through love of neighbour‹ (p. 675); if they oppose this Interpretation, ›the requirements could and should be dispensed with‹ (p. 656). For Paul, the love command means ›an opening out of Judaism itself, to lose its ethnic distinctiveness‹.[13]

The research situation necessitates that we first consider the understanding of the Torah at the time of Paul and our own understanding of the Torah before we can view the text in a social-historical and ultimately theologically differentiated way.

[104] 2. Early Jewish Torah Hermeneutics

I will begin with an example. The community rule found in the caves of Qumran stipulated an oath for admission to the community:

> Whoever enters the council of the Community
> (8) enters the covenant of God in the presence of all who freely volunteer.
> He shall swear with a binding oath
> to revert to the Law of Moses, according to all that he commanded, with whole
> (9) heart and whole soul,
> in compliance with all that has been revealed of it to the sons of Zadok, the priests who keep the covenant and interpret his will ... (10) ...
> He should swear by the covenant to be segregated from all the men of injustice who walk (11) along the path of wickedness. For they are not included in his covenant since they have neither sought nor examined his decrees in order to know the hidden matters (נִסְתָּרוֹת) ... (1QS 5.7–11; cf. CD 15.5–17)[14]

In the Jewish tradition the covenant idea constitutes the overarching system of meaning within which the Torah is to be understood. Therefore the Torah is the controlling principle of life, namely in the interpretation typical of the community as that interpretation is disclosed by its priestly-Zadokite heads. Although those wishing to join are already Jews, they must learn this interpretation – this takes a whole year (CD 15.15) –

---

13 Dunn, Romans 9–16, p. 781

14 Translation: F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls. Study Edition, Vol. 1 (Leiden et al.: Brill, 1997), p. 81. For a Qumran-specific interpretation of the Torah, cf. also 1QH 12.10–11 (and 13.11–12; 14.10–11).

since its contents are ›hidden matters‹ for outsiders (נִסְתָּרוֹת, 1QS 5.11). What is ›hidden‹ to others are the Qumran community's specific insights into the Torah. As a result, however, the interpretation of the Torah entails the function of separating those who belong, the ›observers of the Torah‹ (1QpHab 8.1; 12.4–5), from the ›wicked‹ (1QS 5.11) remaining outside the interpretation who ›have scorned the Torah of God‹ (1QpHab 1.11). Hermann Lichtenberger gets to the heart of the matter: ›An der Tora scheiden sich Gerechte und Frevler, solche, die der Gemeinschaft angehören und solche, die ihr die Gefolgschaft versagen.‹[15]

Ethical consequences are of course unavoidable. Thus it says in the rule of the community: ›To love everything which He [God] has chosen and to hate everything which He has rejected ... To love all the sons of light ... and to hate [105] all the sons of darkness‹ (1QS 1.3–4, 9–10). The will of God itself is claimed in a religiously sanctioning way for the group-specific interpretation (cf. 1QS 5.9). In terms of content, the following can be said – with Lichtenberger – about the Torah interpretation of the Qumran community: it advocates ›in manchen Einzelfragen, etwa in Dingen der Reinheit, der Sabbatheiligung oder der Ehegesetze, eine gegenüber der pharisäisch-rabbinischen Halacha strengere Auslegung‹.[16]

In this context the reconstructed document 4QMMT is particularly interesting.[17] It belongs to the pre-history of the Qumran community and owes its origin and tradition[18] to the founding circle's dispute with

---

15 H. Lichtenberger, ›Das Tora-Verständnis im Judentum zur Zeit des Paulus. Eine Skizze‹, in J. D. G. Dunn (ed.), Paul and the Mosaic Law (WUNT, 89; Tübingen: Mohr Siebeck, 1996), pp. 7–23 (13).

16 Lichtenberger, ›Tora-Verständnis‹, p. 15.

17 Miqçat Ma'aseh ha-Tôrah = 4Q394–9; a reconstruction of three passages, A, B, C, from the fragments, executed by E. Qimron in DJD X 43–63. For understanding מעצי התורה as ›works of the Torah‹ (Greek ἔργα νόμου), cf. J. D. G. Dunn, ›4QMMT and Galatians‹, NTS 43 (1997): 147–53 (150); F. García Martínez, ›4QMMT in a Qumran Context‹, in J. Kampen and M. J. Bernstein (eds), Reading 4QMMT: New Perspectives on Qumran Law and History (SBL.Symposium Series, 2; Atlanta, GA: Scholars Press, 1996), pp. 15–27 (23–6); J. Kampen, ›4QMMT and New Testament Studies‹, in ibid., pp. 129–44 (138–43).

18 From the point of view of social history, the document probably stands at the beginning of an inner-Jewish group-building process around the middle of the second century BCE (likely addressed to the Hasmonaean prince and high priest Jonathan) and characterizes the (radical) position of the Qumran community

the priestly aristocracy of Jerusalem concerning legal questions of a distinctively ritual nature which are also discussed in the Pentateuch. In this dispute fundamental details of the understanding of the Torah come to light, which then became formative for the Qumran group. It is, however, striking that the Pentateuch is not quoted here; instead, the citations are clearly from non-biblical legal collections – as they are also found in the Temple Scroll 11Q19 – and to wit, they are quoted with the preamble ›it is written‹ (e.g., 4Q394 fr. 8, 3.9). The decisive significance of such non-biblical legal clauses for sanctioned ritual practice vis-à-vis the Pentateuch stands out. This means that in Qumran [106] the ›Torah‹ should be more broadly understood than the Pentateuch and its interpretation.[19] Thus even *materialiter* the Torah is not firmly fixed in early Judaism! Leeway for group-specific interpretations remains.

At the same time a tendency towards a strict Torah interpretation is clearly discernible in 4QMMT, for example, in the proscriptions of slaughtering a pregnant animal and of admitting the blind and the deaf and dumb to the Temple, as well as in the determination of when ritual purity is effected.[20] If the letter's addressee orients himself to these ›Torah practices‹, then this action can ›be reckoned to you as justice when you do

---

for the following period. Concerning this document now (with literature), cf. P. Foster, Community, Law and Mission in Matthew's Gospel (WUNT, II/177; Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), pp. 80–93. With respect to the situation at the time of origin, cf. the contributions in Reading 4QMMT (ed. J. Kampen and M. J. Bernstein, see above). The strictness in questions concerning the temple cult and ritual purity became formative for the Torah practice of the Qumran community; cf. L. H. Schiffman, ›The Place of 4QMMT in the Corpus of Qumran Manuscripts‹, in J. Kampen and M. J. Bernstein, (eds), Reading 4QMMT, pp. 81–98, here p. 98: ›It is this legal system which underlies the law of the Dead Sea Scrolls.‹

19 Cf. J. Maier, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer. Vol. 2 (UTB, 1863; Munich and Basel: Reinhardt, 1995), p. 361. Also P. Foster, Community, p. 90. Besides the books of Moses, the Prophets and David, there is mentioned a fourth collection in 4Q398 fr. 14, 1.2–3 + 4Q397 fr. 14–21, 10–11 from which only the allusion to ›(every single) generation‹ is preserved – possibly a group-specific Torah expansion! Josephus, Bellum Judaicum 2.142, knows about the Essenes possessing secret books; the Essenes exert a great effort to care for the writings of the ancients (2.136).

20 Concerning this point, see H. Lichtenberger, ›Tora-Verständnis‹, p. 15.

what is upright and good before Him [God], for your good‹ (4Q398 fr. 14, 2.3, 7).[21] Interpersonal behaviour, admittedly, takes second place to the priority of the ritualized; the relevance of this behaviour is confined to the group's private domain. A tendency towards demarcation is being developed.

To summarize, the Qumran community has a specific hermeneutics of the Torah. This is instructive for today's observer since it shows the possibilities for interpreting the Torah and the breadth of the understanding of the Torah in Judaism before the rabbinical specifications in the wake of the crushing defeat in the Jewish-Roman war. The Qumran community played the role of an outsider, of course, but it undoubtedly belonged to Judaism; the depiction of the Jewish ›schools‹ in Josephus (Bellum Judaicum 2.119) demonstrates the range of traditions in early Judaism. The Pharisees, for instance, developed a different hermeneutics of the Torah. If it is fairly likely that the syntagma, ›the teachers of the glib‹, in 4QpNah 1.2, refers to Pharisees,[22] then their particular interpretation of the Torah is rejected by Qumran as making things easy. [107] Josephus confirms this picture for, according to Ant. 13.297, the Pharisees add laws from the tradition of the fathers to the written laws of Moses.

The situational hermeneutics of the Torah in the Judaism of the Diaspora is of particular significance since it stands in the same social-religious context as early Christianity. The altered living conditions far away from the land of Israel and far away from the Temple, and the daily encounters with pagan religion and culture result in corresponding modifications of the understanding of the Torah. Notwithstanding, the integral and comprehensive fulfilment of the Torah remains a self-evident requirement. As Karl-Wilhelm Niebuhr has explicated, ›verbindet sich

---

21 Translation: F. García Martínez and E. J. C. Tigchelaar, The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Vol. 2 (Leiden et al.: Brill, 1998), p. 803.

22 Concerning this point, see G. Theißen and A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch (3rd edn; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001), p. 134; M. Ebner, Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (2nd edn; SBS, 196; Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 2004), p. 73. Cf. 4QpNah 2.2, 4; 3.3, 6–7; 1QH 10.15, 32; 4Q163 fr. 23, 2.10; CD 1.18–20. The identification gains in plausibility through similarly directed remarks in Josephus, Antiquitates Judaicae 13.376, 380–381, 410.

die Aufforderung zu umfassendem, ganzheitlichem Toragehorsam mit einer spezifischen Auswahl von einzelnen Torageboten, die rezipiert und aktualisiert werden‹.[23] New formulations of Torah commands are oriented towards the tendency, ›in der Tora vorgegebene Zusammenhänge zum Tempelkult, zu Opfer- und Reinigungsvorgängen oder zur Heiligkeit des Landes Israel zu übergehen, aufzulösen oder ... umzuinterpretieren‹ (pp. 437f.). In this spirit, Josephus can understand the Torah in a general way under the philosophical-ethical keywords ›wisdom‹ and ›virtue‹ (Contra Apionem 2.183). The book of Tobit, which also envisages the Diaspora situation, focuses on appropriate, traditionally set Torah directives: compassion towards the needy, burial of the dead, marriage within the bounds of the in-group, brotherly love, [108] and honouring one's parents (as guarantors of the tradition!).[24] The testamentary exhortative passage in Tob. 4.3–19 provides a whole string of such commands. It is not accidental that the framing of the Tobit narra-

---

23 K.-W. Niebuhr, ›Tora ohne Tempel. Paulus und der Jakobusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora‹, in B. Ego et al. (eds), Gemeinde ohne Tempel (WUNT, 118; Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), pp. 427–60 (437); concerning the analysis of the text material, ibid. pp. 430–46. Cf. Räisänen, Paul, pp. 33–41, who recognizes a ›concentration on the moral side of the Torah, but not its reduction to that side only‹ (p. 40) in Aristeas, Philo, Pseudo-Phocylides and the Sibyls; he emphasizes, however, that ›circumcision and ritual law were *very* essential‹ (p. 41, italics in the original). This situationally localized way of looking at things overcomes the extremes in the determination of the scope of the Torah-concept found in the research history. The one extreme has been marked by K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu. Teil 1 (WMANT, 40; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1972), *passim* (material reduction of the Torah), and the other by A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe (WUNT, 15; Tübingen: Mohr Siebeck, 1974), esp. pp. 224–30 (Torah always thought of as a totality). Cf. now the publications of R. Weber, Das Gesetz im hellenistischen Judentum (ARGU, 10; Frankfurt a. M.: Lang, 2000), pp. 236–9, 319–22, and id., Das ›Gesetz‹ bei Philon von Alexandrien und Flavius Josephus (ARGU, 11; Frankfurt a. M.: Lang, 2001), pp. 337–9. Weber diagnoses a moralization of the Torah in Hellenistic Judaism. This hermeneutics of the Torah seeks to enable and to justify Jewish life in the cultural realm of the Hellenistic world.

24 Cf. the references in Niebuhr, ›Tora‹, p. 439: Tob. 4.7–11, 16f.; 7.6; 9.6; 12.8–9; 14.2, 9, 11; then Tob. 4.3–4; 12.12–13; 14.12–13; then Tob. 1.9; 3.17; 4.12–13; 6.12, 16; 7.13; then Tob. 4.13; and finally Tob. 3.10; 5.1; 6.15; 11.17.

tive stresses truth, justice and compassion as hermeneutical models of the all-embracing faithfulness to the Torah (1.3; 14.9, 11).

Thus a fundamental observation for understanding the Torah in early Judaism results, namely that every contact with the Torah occurs under hermeneutical premises specific to a situation so that there is no simple ›Torah observance‹ in the sense of its being recognized with one accord for all.[25]

3. The Torah in a New Perspective

At the same time, it is important in terms of the sociology of knowledge to see how the perspective on the Torah is assessed in the research landscape of exegesis today. The work of E. P. Sanders, published at the end of the 1970s,[26] had a far-reaching influence. It exposes – in a significant break with the prevailing opinion – an essentially positive assessment of the Torah in early Judaism as a directive for life which permits one to live the covenant entered into by JHWH with Israel. Sanders coined the term covenantal nomism for this understanding of the Torah. Here he detects a fundamental common ground of Palestinian Judaism in the first century. In view of the Torah interpretation in Qumran just discussed, I would like to add that quite different Torah *interpretations* are of course possible in particular instances on this basis. The ›New Perspective‹ on Paul, which builds on Sanders work, is connected to the name of James Dunn.[27] Its advantage lies first of all in proving that the classical antith-

---

25 One could compare the Sadducees' understanding, which is focused on the Pentateuch, the allegory (among other things) of Philo of Alexandria (which incorporated Middle Platonic and Stoic influences), but also, for instance, the apocalyptical differentiation between public and secret (and thus hermeneutically fundamental) books according to 4 Esdras 14.45–47, where the possibility of divine revelation is extended beyond the Torah. Cf. additionally the overview in H. Lichtenberger, ›Tora-Verständnis‹, pp. 17–22.

26 E. P. Sanders, Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion (London: SCM Press / Philadelphia: Fortress Press, 1977).

27 J. D. G. Dunn, ›The New Perspective on Paul‹, BJRL 65 (1983): 95–122; id., Romans 1–8 (WBC, 38A; Dallas, TX: Word Books, 1988), pp. LXIII–LXXII; id., Theology, pp. 335–40.

esis of Lutheran theology, ›Gospel *versus* law‹, is false [109] as an interpretive paradigm: Paul stands within the scope of the Judaism of his time. This opens up the possibility of discovering a subtly differentiated assessment of the Torah in Paul's writings that is critical towards an ethnic particularism that ignores God's eschatological action on behalf of the Gentiles (as well). The New Perspective also emphasizes the situation-dependency of Pauline statements about the Torah: Paul does not provide systematic-dogmatic discussions, but reflects from the need to justify offering Gentile Christians full access to Christian communal life. This corresponds to a sociologically oriented approach of the interpreters. The polemic which sounds anti-Jewish is not directed against Judaism in general, but quite pointedly against particular (›Judaistic‹) opponents of the circumcision-free Gentile mission.

The concern that the New Perspective could result in a new one-sidedness in the sociological-situational approach has recently prompted criticism[28] which again gives priority to the *theological* perspective of inquiry. Theology and sociology, however, are closely correlated here: relativizing the identity marker ›circumcision‹, for example, is of course a theological decision, but it has been triggered by a sociologically tangible problem concerning living together, and in this sociological area the theological activity is operative again. But this effect can lead to serious consequences since that which can be discussed theologically can, sociologically speaking, entail dangers for the identity of the group.

Paul's statement in Rom. 13.8–10, which places *nomos* and the command to love in relationship to each other, will now be viewed within the framework of these considerations.

---

28 As in B. Byrne, ›Interpreting Romans Theologically in a Post-»New Perspective« Perspective‹, HTR 94 (2001): 227–41, and id., ›The Problem of Νόμος and the Relationship with Judaism in Romans‹, CBQ 62 (2000): 294–309; cf. also E. Lohse, Römer, pp. 140–5.

4. Romans 13.8–10 in the Context of Roman Society

The passage Rom. 13.8–10 is closely connected to its context.[29] The preceding vv. 13.1–7 attempt to attain a socio-political standpoint by considering the [110] relationship to the Roman Empire.[30] This continues to be at work in 13.8–10 when ὀφειλάς from verse 7 is picked up with ὀφείλετε in verse 8. Therefore the social dimension is also taken into consideration in vv. 8–10.[31] As a result, the situation of the addressees of the letter becomes apparent: the minority of the Christian household communities *(communitas)* live in the dominant Hellenistic-Roman society *(societas)*. In the first place, in this situation there are experiences such as social problems and discrimination that are essentially shared with the synagogues so that this cannot be the proper place for polemics about the law; second, one does not discern the intent to structure a society (a state) as a condition for ethics, but to order the individual or the collective behaviour of a group *within* a society.

The socio-political dimension becomes apparent again in v. 10 since the attitude indicated in the wording ›do no wrong‹ recalls the social

---

29 In this context it is discernible as a defined small unit. Stylistically the fourfold duplication of terms in v. 7 indicates a (relative) conclusion; on the other hand the phonetic word repetition at the beginning of v. 8 is stylistically striking; v. 10b has the character of a summarizing concluding sentence, and v. 1 takes the achieved level of knowledge (τοῦτο) forward to the eschatological perspective (vv. 11–14).

30 Concerning this point, see S. Schreiber, ›Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13‹, in U. Busse (ed.), Die Relevanz der neutestamentlichen Exegese für Theologie und Kirche (QD, 215; Freiburg et al.: Herder, 2005), pp. 131–70.

31 C. Burchard, ›Die Summe der Gebote (Röm 13,7–10), das ganze Gesetz (Gal 5,13–15) und das Christusgesetz (Gal 6,2; Röm 15,1–6; 1 Kor 9,21)‹, in In Dubio Pro Deo (Festschrift G. Theißen; machine printed, Heidelberg, 1993), pp. 28–62, here pp. 35–44, also takes this context as a basis, but continues in a too narrow fashion: one's good behaviour as a subject of the Empire (this also means loving) is grounded in one's own tradition (the Torah) and conforms at the same time to imperial law (esp. p. 43f.). Following in his wake, cf. K. Finsterbusch, Thora, pp. 100–7. K. Haacker, Römer, p. 271, points quite specifically to the ›Rückstand fälliger Zahlungen‹, so that Paul is warning against the ›Gefahren des antiken Kreditwesens für säumige Schuldner‹.

behaviour urged in 13.3–4 towards the state and in 12.17 and 21 towards others. In a Roman context, Cicero, for example, also considers it to be laid down by law that one person may not harm another; it is, however, the law of nature and the laws of the nations that demand this.[32] But according to LetAris 168, the *Torah* demands that you wrong no one. Paul aligns himself with ideas of his surroundings, and yet, in view of the dominant perspective of looking outwards, the negative wording, but above all love as a higher motivation imply that thus ›we‹ live differently (naturally morally ›better‹)[33] than our [111] ›surroundings‹. Hidden social criticism can be heard! (Paul then makes use of this critical function of the Torah, which, after all, is fulfilled in love.)

In vv. 11–14 the socio-political Statement about love and *nomos* (13.8–10) is integrated into the eschatological quality of the present in which it finds its theological empowerment.

5. The Rhetoric of Romans 13.8–10

The rhetorical structure of the text succinctly develops one thesis. In a pointed statement, Paul exposes love of neighbour as fulfilment of the Torah (v. 8); he fits it into the directives of the Torah (Decalogue selection) as a summary (v. 9) and gives it a clear profile in the diction of Hellenistic social ethics (v. 10a); in conclusion, Paul repeats and reinforces the thesis (v. 10b).

---

32 Cicero, De officiis 3.5, 23, 27; in addition 1.7, 20. References from K. Haacker, Römer, p. 273.

33 With respect to how early Christian communities raised their profile by actually fulfilling generally accepted norms which were inadequately put into practice by society, cf. also M. Wolter, ›Identität‹, p. 79. Against the backdrop of the economical structure, M. Bünker, ›»Seid niemand etwas schuldig!« (Röm 13,8). Ein Beitrag zu Theologie und Ökonomie bei Paulus‹, in Gott an den Rändern. Sozialgeschichtliche Perspektiven auf die Bibel (Festschrift W. Schottroff; Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1996), pp. 113–29 (122–3), proposes the following Interpretation: since Christians owe one another love, they do away with the social contradiction between creditors and debtors in the community and overcome ›faktisch ihre gesellschaftlich festgelegten Rollenzuweisungen im Sozialgefüge‹ (p. 123).

His aim in shaping the text betrays a rhetorical intent. As a summary for 12.1–13.10 and in preparation for chapters 14 and 15, the leading sentence indicates the direction for the orientation of behaviour and in this way channels the attention of his listeners.

The exhortation in v. 8a μηδενὶ μηδὲν ὀφείλετε clearly harks back to a formulation common in antiquity[34] which propagates the ideal of freedom from debt, an ideal that can refer to financial dependencies and an underlying social code of honour. This ideal is unexpectedly surpassed here by Paul through ›loving‹, which represents a constant obligation. This commandment applies primarily to the everyday social contacts within the group, but it has the potential to extend beyond the boundaries of the group to all people (these overtones are conjured up by the direct object of loving in v. 8b: τὸν ἕτερον).[35] [112] It also admits of no diminution, but constantly remains a new demand. It thus connotes a great deal more than being free of debt, presenting a challenge to the listeners on a pragmatic level. Moreover, this challenge is accentuated theologically through the repeated thesis that love is the fulfilment of the νόμος (vv. 8 and 10). Here νόμος specifically means the Torah (not a law in the general sense used in antiquity), as becomes clear in the context of the Letter to the Romans and through the quotes in v. 9.[36]

---

34 Cf. the parallels in U. Wilckens, Römer III, p. 67, n. 372, and NW II/I, p. 206.

35 In Rom. 12.9–10 the paraenesis made inner-communal love, which continues to be operative here, the subject of discussion. The oft used object ἀλλήλους (cf. the overview in M. Wolter, ›Identität‹, p. 84f.) is supplemented here with ἕτερον and πλησίον: inner, but also outer, relationships of the community are to be taken into consideration. In Rom. 2.1, 21 ὁ ἕτερος means the other person in general; in 1 Cor. 4.6; 6.1; 10.24, 29; 14.17 and Phil. 2.4 it means the other within the group. Consequently, and against W. Marxsen, ›Der ἕτερος νόμος Röm 13.8‹, ThZ 11 (1955): 230–7 and recently Finsterbusch, Thora, p. 101, τὸν ἕτερον is an object of ἀγαπᾶν, not an adjective for νόμον (albeit, also according to Marxsen, the ›other law‹ means the Torah of Moses, though in contrast to the imperial law, ibid., p. 237).

36 Here νόμος undoubtedly means the Torah of Moses. Concerning Pauline usage, see J. D. G. Dunn, Theology, pp. 131–3. The statement of V. P. Furnish, The Love Command in the New Testament (London: SCM Press, 1973), p. 109, who equates the Law with the ›law of faith‹ (Rom. 3.27), the ›law of the spirit of life in Christ Jesus‹ (Rom. 8.2) and the ›law of Christ‹ (Gal. 6.2), is at the least unclear.

›Fulfil‹ means to do in an appropriate way (and neither to supersede / to replace, nor to fulfil completely / perfectly).[37]

According to the literary form, this is then not only an ethical admonition, but a theological-ethical thesis which intends to challenge in a pragmatic way.

6. Is Paul Taking Up a Saying of Jesus?

In v. 9, Paul quotes the commandment to love one's neighbour from Lev. 19.18 as the basis for his argumentation (cf. Gal. 5.14). Only[38] Mk 12.28–34 and parallels provide a comparable citation where Jesus responds to the question about the ›first‹ of all commandments with the quotes from Sch^{e}ma Israel (Deut. 6.4–5) and the love command (Lev. 19.18; as δευτέρα). Although this synoptic combination of the summary of the Law has early-Jewish roots, no [113] citation occurs there.[39] It is possible that the wording of the Torah is explicitly quoted here because the transmission is due to the discussion about the range and interpretation of the Torah (one need only consider the discussion about the circumcision-free mission to the Gentiles where a nullification of the Torah was not intended on the Christian side). The Christian citation then makes it clear that Christians are undoubtedly operating on the basis of the Pentateuch and thus on the basis of the undisputed centre of the Torah, and that they are developing their own interpretation on this basis.[40]

---

37 The expression ›to fulfil the law‹ is idiomatic, cf. in addition to Rom. 13.8b and 10b also Gal. 5.14; 6.2 (cf. 5.3, ›to keep or observe the law‹; similarly 3.10 and Rom. 10.5); also Rom. 8.4. This undoubtedly denotes the Law as a whole (not only an ›ethical‹ part). Cf. also Gal. 5.14. πᾶς νόμος is fulfilled in the command to love one's neighbour. Cf. J. D. G. Dunn, Romans, p. 777. To fulfil means ›properly perform‹ (not ›exhaustively complete‹).

38 It is true that James 2.8–11 also quotes Lev. 19.18, but it moves counter to Paul: every single command is to be kept. The pericope about the rich young man in Mk 10.17–22 quotes commandments of the Decalogue, intensifying them in the addition to give one's possessions to the poor.

39 Cf. early Jewish thematic analogies to this combination in T. Dan 5.3, T. Iss 5.2; 7.6, LetAris 131; in addition Philo, Spec. leg. 2.63 (two main headings); later Abot 6.1, 6 (R. Meir, 130–60 CE).

40 The critical thrust of the synoptic passage is not directed against the Torah as

Is Paul then taking up the tradition behind Mk 12.28–34? To start with, Paul does not identity his statement as a logion of Jesus. There are also differences in detail which exist in the connection with Sch^{e}ma (Mk 12.29–30) and the Decalogue (Rom. 13.9) respectively, and this, too, argues against a direct tradition-historical derivation.[41] What the two texts have in common is the significance of Lev. 19.18 in early Christian ethics. Leviticus 19.18 was probably lying at the ready in the common ethical ›world of discourse‹.[42]

7. Love of Neighbour and the Torah in Early Judaism

In Rom. 13.9 Paul quotes individual commandments of the Decalogue from Deut. 5.17–21 LXX (cf. Exod. 20.13–17 LXX),[43] which function as a depiction [114] of the entire Torah, and he gives a ›summary‹[44] of the Torah with the logion of love of neighbour from Lev. 19.18. In order to be able to ask the question of where Paul positions himself within early

such, but against a hermeneutics of the Torah which is centred on ritual and cult, as becomes clear in Mk 12.33. Cf. Wischmeyer, ›Gebot‹, p. 178.

41 Cf. Wischmeyer, ›Gebot‹, pp. 179–80. With greater confidence, Dunn, Theology, p. 655, counts Rom. 13.8–10 among the ›probable allusions to Jesus' teaching‹; cf. id., Romans, p. 779.

42 Matthew 19.19 (par. Mk 10.17–22) also adds Lev. 19.18 to the given material (thus to Sch^{e}ma and the Decalogue commandments) which possibly points to the above-mentioned tradition as well; cf. Wischmeyer, ›Gebot‹, p. 180. Wolter, ›Identität‹, p. 81, characterizes love understood as a Hellenistic virtue in relationships among friends and families (cf. Plutarch, Mor. 7de: φίλους ἀγαπᾶν; Dio Chrysostomus, Or. 74.12: ἀλλήλους [μᾶλλον] ὤφειλον ἀγαπᾶν) as a factor for the reception of speech about love in the New Testament. As much as this makes it possible to connect the Pauline statement to the Hellenistic environment, Paul himself refers just as clearly to Lev. 19.18. In contrast, cf. LetAris 229 and Wis. 6.17–18 where love functions as a general ethical principle.

43 Concerning the Decalogue as a meaningful part of the Torah, cf. Rom. 2.21–22 and 7.7–8; concerning its significance in early Judaism, see Berger, Gesetzesauslegung, pp. 38–55. 258–77; Wischmeyer ›Gebot‹, pp. 162–3.

44 The verb ἀνακεφαλαιόω means to summarize, ›to put something in a nutshell‹. As a rhetorical term it can denote the summarizing end of a speech; cf. C. J. Classen, Rhetorical Criticism of the New Testament (WUNT, 128; Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), pp. 30–1.

Judaism with Rom. 13.8–10, we must compare relevant contemporaneous texts in a religious-historical way. The search for summaries of the Torah is the guide.

Summaries of the Torah with respect to the two entities ›God‹ and ›the human being‹ in terms of worship of God and love of neighbour can be found rather frequently. They provide a concise linguistic description of the Torah:

LetAris 131: piety and righteousness

Philo, Spec. leg. 2.63 with the headings εὐσέβεια and ὁσιότης or φιλανθρωπία and δικαιοσύνη (cf. Decal. 108–10; Virt. 95; Her. 168 and 172)

T12P: T. Dan 5.1–3, T. Iss 5.1–2 and 7.6; T. Jos 11.1; T. Benj 3.1–5

Jub. 20.2–3, 7; 36.7–8

In the T. Zeb 5.1, the exhortation to keep the commandments is explicated as mercy towards one's neighbour. Sifra Lev. 19.18 is chronologically later where, according to R. Aqiba, love of neighbour is a ›great comprehensive principle in the Torah‹ (but among / besides others); and in Shab. 31a, R. Hillel cites the Golden Rule as the summary of the Torah, though with the goal of leading one to the study of the Torah.

Additional summaries

Philo, Spec. leg. 4.84: covetous desire with regard to the second tablet of the Decalogue (as ›root sin‹ or ›source of all evils‹)

Cf. Decal. 153; Rom. 7.7; 4 Macc. 2.5–6

LAB 11.10–13: the Golden Rule with regard to the second part of the Decalogue

LetAris 168 says in summary that the Law commands us ›not to injure anyone either by word or deed‹, which is regulated ›with a view to righteousness‹ in order ›to practice righteousness [always] before all men‹; this also applies to the food laws (169).

1QS 8.2–4, the Torah: truth, justice / law / loving solidarity / prudent dealings among one another, faithfulness at home, expiation of guilt, truth, ranking [115]

CD 6.11b – 7.6: conduct in the covenantal community portrayed with excerpts from the Torah, among others commandments concerning

maintaining separateness (l. 14) and ›loving one's brother as oneself‹ (l. 20–21)

Cf. T. Jud 18.2–6: negatively formulated, avoidance of harlotry and avarice (in addition T. Dan 5.5–7; T. Reu 3.3–6, 8, a string of seven spirits who prevent one from understanding the Law)

Emphasis on love of one's neighbour / brother,[45] where a universal expansion to an ethical principle occurs in part:

Sir. 13.15:[46] Every living thing loves its own sort, and every man his fellow man.[47]

Jub. 7.20 (et al.); 36.4

T. Reu 6.9; T. Iss 5.2; 7.6 (›I loved the Lord, likewise also every man with all my strength.‹); T. Zeb 8.4–6; T. Gad 4.2, 6–7; 6.1, 3; 7.7; T. Jos 17.2–3[48]

1QS 1.9–11 in the *yachad:* to love the sons of light and to hate the sons of darkness

Allusions to Lev. 19.18?

Possibly Jub. 36.4: ›let them love each other as their own souls (= as themselves)‹

Possibly CD 6.20–21: ›to love his brother as himself‹

Possibly T. Jos 17.2: common motif with Lev 19.18: overlooking one another's faults, and T. Gad 4.6–7; 6.2–3: common motif: hate

---

45 References in Wischmeyer, ›Gebot‹, p. 164f. Additional text material in Söding, Liebesgebot, pp. 56–66, and Berger, Gesetzesauslegung, pp. 112–34.

46 In Tob. 4.13, love of one's brother is integrated into a series of additional principles for life.

47 Universally envisaged in LetAris 229 (along with 208) and (as love of wisdom, i.e., of the forming and keeping of the laws of wisdom which results in incorruptibility) Wis. 6.17–18; also Philo, Spec. leg. 2.63 (›toward men‹) and Virt. 116 (concerning enemies).

48 Concerning the double perspective of the commandment to love one's neighbour in T12P, the perspective on one's brother and on every person, cf. M. Konradt, ›Menschen- oder Bruderliebe? Beobachtungen zum Liebesgebot in den Testamenten der Zwölf Patriarchen‹, ZNW 88 (1997): 296–310.

To conclude: (1) In emphasizing love of neighbour and in summarizing the Torah (in form and content), Paul situates himself in early Jewish tradition – the summaries serve to articulate the respective hermeneutical premises. [116] (2) By directly quoting Lev. 19.18, Paul is in early Christian tradition (made possible by early Judaism). (3) Distinctively Pauline is the emphasis on love of neighbour according to Lev. 19.18 as fulfilment of the (entire) Torah.

With 13.8–10, therefore, Paul does not want to leave Judaism.[49] He develops instead a specific Torah hermeneutics with which he (pragmatically) strengthens love as a distinguishing feature of the followers of Jesus (to wit, all of them!). While doing so he seeks, on the one hand, the common ground with other Jewish interpretations of the Torah and perhaps also a conciliatory tone towards the end of the letter – with the final mentioning of the Torah in the Letter to the Romans and in view of his sharp statements in 10.4 and 5. In the context of the preceding political aspects (13.1–7), he has the *common* situation (and shared danger) for all Jews (including the Jesus-groups) in view.

On the other hand, Paul preserves the foundations of his particular interpretation of the Law which are based on the Christ event. Love as the principle of God's action was visible in the Christ event (e.g., 5.8 and 8.35), so it now becomes the principle of interpersonal behaviour. As a result, it is structurally analogous to God's action,[50] thus fulfilling God's being and will and therefore, corresponding to an inner logic, also the Torah. This view is based on the understanding of the present as *eschaton* as it is portrayed in the context of 13.11–14.

In addition, the non-Jew who believes in Jesus is capable of *this* fulfilment of the Torah! It is independent of Jewish identity markers! From the

---

49 In opposition to Wischmeyer, ›Gebot‹ (pp. 178, 181). Niebuhr, ›Tora‹, pp. 447–8, stresses the ›weitgehende sachliche Identität der materialen Forderungen‹ (p. 447) of the early Jewish and the Pauline Torah-paraenesis (in note 76 also explicitly for Lev. 19.18).

50 Cf. in addition 2 Cor. 5.14 and Gal. 2.20. According to Rom. 5.5, the human person participates in God's love which ›has been poured into our hearts‹. John 13.34 and 15.12 explicitly formulate the correlation love of Christ-love of one another. According to Gal. 6.2, ›carrying each other's burdens‹ fulfils the ›law of Christ‹ – a further expression of the Pauline hermeneutics of the Torah.

point of view of contemporary history, Paul tests the limits of what it means to be Jewish with this stance.[51]

[117] 8. Group Constellations and Roman Society

At this point the connection of theology with the social-historical circumstances is to be taken into account to a greater degree. With respect to the communicative situation of the Letter to the Romans, we are dealing with a very specific constellation of groups. The Roman communities consist of (1) Jewish Christians and (2) Gentile Christians; as a group (inner relationship) they stand in very close connection (outer relationship) to (3) the totality of ancient Judaism (prima facie to the Roman synagogues); and they all live together (4) in the larger realm of Hellenistic-Roman society.

Paul is only writing for the first two groups here. He is not pursuing a fundamental discussion of the Torah with another Jewish Torah-authority, but creating categories for living, and that means for securing the identity of his addressees in the face of the political, cultural and social supremacy of Rome. Paul is not envisaging a general integration of the Gentiles into Judaism while disregarding the Torah, and he is certainly not pointing the way towards a separation of the church from Israel. In this respect, his remarks are completely conditioned by his time and his situation.

At the same time, Paul resorts to the theological foundation generally accepted on the Jewish side, the Torah, and promotes its practical implementation. Of course he has to say how he understands the Torah, and he does so by means of his summary in the love command. In this respect his remarks are a theological reflection with a fundamental claim to validity.

---

51 Cf. differently, for example, LetAris 139, the Law as delimitation (›impregnable ramparts and walls of iron‹), and 142, the rules of purity (with respect to food, drink, contact, etc.); Jub. 20.2–3, where circumcision and refraining from all impurity and fornication are added to love of neighbour (cf. CD 6.14–21, segregation and love of neighbour); and 1QS 1.9–11, which fortifies the boundary of the group: to love the sons of light, to hate the sons of darkness.

9. Conclusions with respect to Paul's Understanding of Ethics and the Torah

9.1 Ethics

Pauline ethics in the Letter to the Romans are Torah-ethics. The Torah is the authority, providing material orientation, and there is a common ground here with the rest of Judaism. Paul understands the Torah under the hermeneutical premise (as aim, not as a ›replacement‹) of the command to love which is taken from the Torah while simultaneously interpreting it. The emphasis is thus placed on the area of direct interpersonal behaviour.[52]

[118] Love provides the foundation of ethics and points beyond (as does the entire Torah) to God himself (as source); that is, the one making love possible is God (or the Spirit, Gal. 5.13–26). On the behavioural level, *this* ethics promotes the determination of group identity – love-ethics strives to be differentiating! The *consciousness* of being set apart should result.[53] The Jesus-group *(communitas)* operates in society *(societas)* in this way.

---

52 This corresponds to the context of social behaviour which is the topic in Rom. 12 and 13; that is why the commandments of the Decalogue concerning God are not represented in v. 9 – essentially the first long section of the letter in this area. It would be worth considering πίστις (and analogously 8.2 νόμος τοῦ πνεύματος or Gal. 6.2 νόμος τοῦ Χριστοῦ) as a Pauline key word for a hermeneutics of the Torah in terms of one's relationship to God; cf. in Rom. 3.27 the formulation νόμος πίστεως. Gal. 5.6 establishes the connection: πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη; cf. on the connection between faith and love, also Wilckens, Römer III, p. 70f. Wolter, ›Identität‹, p. 83, sees this combination as ›*interpretatio christiana* des traditionellen Kanons der zwei Tugenden‹ (italics in the original).

53 In the areas πορνεία / fornication and εἰδωλολατρία / idolatry, Paul also achieves his delimitation over against Gentile conduct from a Jewish tradition; explicitly 1 Thess. 4.3–5 and 1 Cor. 5.1; cf. 1 Cor. 10.14 and, in terms of early Judaism, Wis. 14.11–12, 24–27 and Philo, Decal. 8. Concerning this background of Jewish ethos, cf. also Wolter, ›Identität‹, pp. 75–6. The Jewish will to mark off its boundaries is expressed in a significant way in LetAris 139, for example.

9.2 The Torah

Its validity is not questioned in any way: the Torah remains the authority,[54] as a matter of course, as it were. The Torah acquires a specific hermeneutical principle: the ethical concentration in the love command. This hermeneutical principle seems (even if not explicitly) to have been obtained once again – analogous to Rom. 3.21–31 in structure – from the figure of Christ: love as the centre of the Torah points back to God's / Christ's love. In content (the love command) and form (the hermeneutical summary), a common base exists here with other Jewish schools of thought, especially with respect to the external relationship of the group which is problematical for all.

It is also undisputed that the Torah, when fulfilled in the love command, has the implicit function of delimiting the group – namely over against the Hellenistic-Roman world (not over against Judaism). That is why the Torah is important in the course of the argumentation. It retains its delimiting function over against Hellenistic-Roman society and the Hellenistic-Roman state since for Paul as well, the entire ›Gentile‹ world is not simply taken into the community of God, but only those who turn to God (and this is JHWH, the God [119] of Israel!) through Christ. Paul facilitates *their* (and only their) incorporation. An opening for Gentiles who believe in Jesus as Christ is integrated into the Pauline hermeneutics of the Torah because the love commandment is also valid for them and can be fulfilled by them (and is emphasized instead of identity markers which are more ethnically and ritually fixed). This opening is made possible theologically by Paul's assessment of the present as *eschaton*.

At this juncture, however, there is the possibility of crossing borders, as is immediately clear when one considers the demarcation practised in Qumran by emphasizing the ritual purity presented in the Torah.[55] The Pauline hermeneutics of the Torah involves extensive implications; in particular, it relativizes ethnic and ritual markers and opens the eschatological relationship to God to those not born as Jews (›Gentiles‹). With-

---

54 Cf. Wilckens, Römer III, p. 71.

55 The martyrs in 2 Macc. 7.1–2, 9, 23 and 37 die in observance of the Law; the immediate reason here, their refusal to eat pork, stresses the ritual aspect that sets Jewish identity apart.

out a doubt, there is need for discussion here since the boundary over against the power of Hellenistic-Roman culture, which is unanimously secured by the Torah in early Judaism, is potentially broken open by Paul. If this appears to be a threat to identity, then potential for conflict arises. In the long term, this theological issue brought about a tangible sociological ›effect‹ in the space of history, producing two distinct groups (Jews and Christians).

In early Judaism the Torah is *theologically* one's access to God, while it grounds and secures one's identity *sociologically*. With Paul, however, Christ steps in front of the Torah in both instances: in Christ there exists eschatologically an access to God which does not oppose the Torah, but points beyond it (since in Christ the conquest of sin and death occur). This demands an eschatological reassessment of the Torah that leads to the Pauline hermeneutics of the Torah.[56]

56 I thank Martha M. Matesich for doing this translation of my paper.

Aktualisierung göttlichen Handelns am Pfingsttag
Das frühjüdische Fest in Apg 2,1

[58] Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς, so beginnt der Auctor ad Theophilum – ich nenne ihn der Konvention folgend Lukas – in Apg 2,1 seine Erzählung von der erstmaligen Geistausgießung über die Jerusalemer Urgemeinde: »Und in dem Erfülltwerden des Tages des Pfingstfestes«. Es folgt die bekannte Schilderung: Ein Getöse wie von einem gewaltigen Sturm erfüllt das Haus, es erscheinen Zungen wie von Feuer, die sich verteilen und auf jeden einzelnen niederlassen, die Anwesenden werden vom heiligen Geist erfüllt und sprechen – und darin zeigt sich die wundermächtige Kraft des heiligen Geistes – in anderen Sprachen, so daß sie von Juden aus den verschiedensten Sprachräumen verstanden werden.

Ich möchte das Interesse auf die Datierung lenken: Das Pfingstfest, der erste Pfingsttag nach Jesu Tod.[1] Das Pfingstdatum konnte eine bis heute andauernde Wirkungsgeschichte im christlichen Pfingstfest entfalten, die in der Liturgie aktuell zugänglich ist. Was das christliche Verständnis des Festes betrifft, kann die Interpretation eines bedeutenden Theologen grundlegende Faktoren aufweisen. Das ist hier am Eingang der Betrachtung wichtig, damit wir uns über unser gewachsenes Vorverständnis im Klaren sind, über die »Brille«, durch die wir den Text lesen. Thomas von Aquin schreibt in einem Kontext, der den Rangunterschied zwischen dem Kult des alten und des neuen Bundes darlegt:

»Der Sabbat aber, der die erste Schöpfung bezeichnete *(significabat)*, wird umgeändert in den Herrentag, der an die neue Schöpfung erinnert, die in Christi Auferstehung begonnen hat. Und auf gleiche Weise folgen den anderen Festfeiern des alten Gesetzes Festfeiern des neuen; denn die jenem Volk erwiesenen Wohltaten bezeichnen *(significant)* die uns durch Christus gewährten Wohltaten. Daher folgt dem Osterfest das Fest des Leidens und der Auferstehung Christi; dem Pfingstfest, an welchem das

---

1 Ich verwende das deutsche Lehnwort »Pfingsten« ganz bewußt für das *frühjüdische* Fest, weil auch Lk von *diesem* Fest spricht.

alte Gesetz gegeben wurde, folgt das Pfingstfest, an welchem das Gesetz des Geistes des Lebens gegeben wurde.«[2]

[59] Hier wird deutlich: 1. Thomas bestimmt das Verhältnis von jüdischem und christlichem Fest in typologischer Methode (vgl. 2 mal das Verb *significare)* so, daß das jüdische Pfingsten zeichenhaft für die christliche Gabe des Gesetzes des Geistes steht und damit vorläufig bleibt. 2. Thomas reflektiert auch den – wie wir heute sagen – religionsgeschichtlichen Hintergrund des Festes: Den jüdischen Festinhalt bildet die Gesetzesgabe an Israel am Sinai. Damit artikuliert er eine Auslegungstradition, die bis heute relevant ist. Die selbstverständliche Voraussetzung der Feier eines christlichen Pfingstfestes wirft überdies die Frage auf, ob dieser liturgische Bezug bereits von Lk intendiert war.

An dieser Stelle scheint es mir notwendig, den Stand der exegetischen Forschung kurz darzustellen.

1. Perspektiven der Forschung

Der neueste deutschsprachige Acta-Kommentar von Jacob Jervell von 1998 interpretiert den Pfingsttermin auf der Linie des Thomas von Aquin: Die Basis bildet der frühjüdische Festinhalt, der des Bundesschlusses und der Gesetzgebung am Sinai gedenkt.[3] Entsprechend versteht Jervell die Theophaniemotive in Apg 2,2f. – ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος, γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός – als »Anspielung auf die Sinaitradition«, die »ganz klar« sei.[4] Nach Jervell wollte Lk »offenbar bewusst eine Entsprechung zwischen Pfingsten und Sinaioffenbarung darstellen«.[5] Die bereits vorgegebene Verknüpfung von Geist und Gesetz – Jervell verweist auf

---

2 Thomas von Aquin, S. th. I-II 103.3 ad 4: *Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novae solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita, significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo Phase succedit festum passionis Christi et resurrectionis, festo Pentekostes, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes in quo fuit data lex spiritus vitae.*

3 J. Jervell, Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen (17)1998, 132f.138f.

4 Ebd. 132.

5 Ebd. 133.

Eph 4,7f. – setze Lk wahrscheinlich selbst mit Pfingsten in Beziehung – für seine Theologie sei wichtig, »dass die Kirche als Gottesvolk wegen des Geistes nun das Gesetz hält, im Unterschied zum unbekehrten Israel«.[6]

Aus dem englischsprachigen Bereich datiert J. A. Fitzmyer in seinem Kommentar aus demselben Jahr das Sinai-Gedenken am Wochenfest wenigstens in Teilen der Bevölkerung bereits in vorchristliche Zeit (wofür er Belege [60] in Jub und Qumran findet) und kann so annehmen, »that Luke was aware of the association of Pentecost with the renewal of that covenant«.[7] Theologisch fruchtbar macht Fitzmyer diesen Hintergrund dann aber kaum; er spricht (235) von Pfingsten als der Gelegenheit (»occasion«) für die Geistesgabe.

Diese Verbindung von Pfingstfest und Sinai-Bund wird in der Forschung häufig hergestellt. Jacob Kremer datiert in seiner Monographie über den »Pfingstbericht« von 1973 diesen Festinhalt bereits ins Judentum des 1. Jh., gelangt aber zu einer Differenzierung: *Lk selbst* mißt den spezifischen Inhalten des Pfingstfestes keine besondere Bedeutung bei, jedoch sei die ihm vorausliegende *Tradition* über das christliche Pfingstereignis von jüdischen Sinai-Überlieferungen beeinflußt.[8] Am Beginn der Tradition stehe ein historisches Ereignis in der Jerusalemer Urgemeinde am ersten Pfingsttag nach Jesu Tod.[9] Alexander Wedderburn

---

6 Ebd. 139; vgl. ebd. 133: Gesetzestreue werde zum wesentlichen Zug der lk Schilderung der Gemeinde – aus der Entsprechung zur Sinaioffenbarung. – Eine Tradition, die Geistempfang und Sinai-Gesetzgebung verbindet, hinter Eph 4,7f. sehen schon J. Kremer, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1–13 (SBS 63/64), Stuttgart 1973, 230–232 und A. Weiser, Die Apostelgeschichte I (ÖTK 5/1), Gütersloh/Würzburg 1981, 78.

7 J. A. Fitzmyer, The Acts of the Apostles (AncB 31), New York u.a. 1998, 233f. (Zitat 234).

8 Kremer, Pfingstbericht (s. Anm. 6), 18f.94.213.251–253.259f.; vgl. ders., Biblische Grundlagen zur Feier der Fünfzig Tage, Heiliger Dienst 48 (1994) 3–15, hier: 11 (er äußert sich ebd. 5 vorsichtiger bzgl. einer frühen Verbindung von Pfingsten und Sinai-Gedenken). Vgl. auch A. Weiser, Art. Pfingsten (I.), TRE 26 (1996) 379–382, hier: 380f.

9 Kremer, Pfingstbericht (s. Anm. 6), 260f. Vgl. auch J. Roloff, Die Apostelgeschichte (NTD 5), Göttingen 1981, 39, der den historischen Kern »durch die Faktoren ›Pfingsten‹ und ›Erfülltwerden mit Geist‹ bestimmt« sieht. – P. Lenhardt/P. von der Osten-Sacken, Rabbi Akiva. Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament (ANTZ 1), Berlin 1987, 152.237f.

erneuert Kremers These in einem Aufsatz von 1994, ohne jedoch auf historische Daten zu schließen.[10] Bei dieser Zuweisung der Sinai-Elemente an die Tradition ist freilich Vorsicht geboten: Es droht ein Zirkelschluß, der in den redaktionellen Anteilen des Lk keine Sinai-Anspielungen finden will und zugleich zur Differenzierung von vor-lk Tradition (die inhaltlich von Sinai-Motiven her bestimmt sei) und Redaktion genau dieses Motivinventar heranzieht.

Auf Georg Kretschmar ist noch hinzuweisen, dessen längerer Aufsatz von 1954/55 häufig rezipiert wurde. Auch er verstand den Sinai-Bund als In- [61] halt des Wochenfestes in vorchristlicher Zeit, wobei nach Jub 6 der *Bund,* noch nicht das *Gesetz,* im Mittelpunkt steht.[11] Das christliche Pfingstdatum habe einen historischen Haftpunkt (248–253) und sei schon in der ältesten Tradition mit dem Wochenfest verbunden gewesen (243); das Verhältnis von Sinai und Pfingsten bestehe für Lk darin, daß Gottes Plan am Sinai noch nicht ans Ziel gelangt sei, sondern sich erst in der Kirche zu vollenden beginne (243) – man erinnert sich an Thomas. – Die meisten neueren Kommentare deuten das lk Pfingsten von der Sinai-Tradition her.[12]

---

gehen von Sinai-Deutungen in rabbinischen Texten aus und sehen bei Lk an Pfingsten die endzeitliche Gemeinde aus allen Völkern begründet wie in einem »endzeitlichen Sinaigeschehen« (152). Auf der Basis rabbinischer Auslegungen zu Ex 20,18 versteht R. Neudecker, »Das ganze Volk sah die Stimmen ...«. Haggadische Auslegung und Pfingstbericht, Bib. 78 (1997) 329–349 »Pfingsten« in der Apg als Fest der Sinai-Offenbarung, so daß damit vielleicht das älteste literarische Zeugnis für diesen Festinhalt von Shavuot vorliege. Das lk Pfingsten deuten weiter von der Sinai-Tradition her: O. Betz, The Eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament, RdQ 6/21 (1967) 89–107, hier: 93; M. Weinfeld, Pentecost as Festival of the Giving of the Law, Immanuel 8 (1978) 7–18, hier: 14–17; B. Berends, What Do We Celebrate at Pentecost?, Vox Reformata 63 (1998) 42–66.

10 A. J. M. Wedderburn, Traditions and Redaction in Acts 2,1–13, JSNT 55 (1994) 27–54, hier: 29–39.

11 G. Kretschmar, Himmelfahrt und Pfingsten, ZKG 66 (1954/55) 209–253, hier: 226.229. Ganz ähnlich B. Noack, The Day of Pentecost in Jubilees, Qumran, and Acts, ASTI 1 (1962) 73–93, hier: 79–81.84–86 (zum historischen Ereignis ebd. 91).

12 G. Lüdemann, Das frühe Christentum nach den Traditionen der Apostelgeschichte. Ein Kommentar, Göttingen 1987, 44.47; E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (KEK III), Göttingen [7]1977, 177; R. Pesch, Die Apostelgeschichte I

Die folgenden Ausführungen werden zeigen, daß sich die Sachlage keineswegs so eindeutig präsentiert.

Bereits die ältere Forschung in Deutschland bestritt, daß Pfingsten *vor* dem 2. Jh. als Fest der *Sinai-Offenbarung* gefeiert wurde; man findet diese Skepsis z. B. im Kommentar von Paul Billerbeck (aus den 20er Jahren), aber auch im Theologischen Wörterbuch zum NT bei Eduard Lohse (1959).[13] – Man kann die Problematik natürlich auch ganz umgehen: So bestreitet Michael Dömer überhaupt jede Verbindung der lk Darstellung zu den Inhalten der jüdischen Pfingstfeier.[14] Lk verwende die Angabe lediglich, »um einen festlichen Rahmen zu schaffen« und eine Beziehung zum Ostergeschehen herzustellen (153); wenn er in diesen Rahmen noch die vierzig Tage der Himmelfahrt einfügt, entsteht eine »ungebrochene Kontinuität in dem heilsgeschichtlichen Ablauf« (153). Auch nach Jürgen Roloff läßt sich weder eine christliche Sinai-Typologie noch eine theologische Funktion von »Pfingsten« erkennen.[15] [62] Entsprechend kann Werner Eiss[16] allein den Charakter als Wallfahrtsfest

---

(EKK V/l), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1986, 101f.108. J. Zmijewski, Die Apostelgeschichte (RNT), Regensburg 1994, 104 betrachtet das Sinai-Gedenken als *einen* Bedeutungsfaktor und interpretiert das lk Pfingsten als Geburtsstunde der universalen Kirche als des Gottesvolkes des neuen Bundes. Auch Weiser, Apg I (s. Anm. 6), 81 scheint diesen Hintergrund vorauszusetzen. – Vorsichtiger Roloff, Apg (s. Anm. 9), 40, der eine Unsicherheit in bezug auf die Verbreitung des Festinhalts »Erneuerung des Sinai-Bundes« beim frühjüdischen Pfingstfest einräumt; er betont einen politischen Charakter des Festes im 1. Jh. (sichtbar am Aufstand 4 v.Chr. nach Josephus, Ant. 17,254). G. Schneider, Die Apostelgeschichte I (HThK V/l), Freiburg u.a. 1980, 246f. steht der Möglichkeit, daß Lk von einer beginnenden Umdeutung des Festes (durch das Sinai-Gedenken) Kenntnis hatte, eher skeptisch gegenüber.

13 Bill. II,601; E. Lohse, Art. πεντηκοστή, ThWNT 6 (1959) 44–53, hier: 47f.

14 M. Dömer, Das Heil Gottes. Studien zur Theologie des lukanischen Doppelwerkes (BBB 51), Köln/Bonn 1978, 152f.; ältere Forschungspositionen führt Dömer ebd. 153 Anm. 45 an. Vgl. auch I. H. Marshall, The Significance of Pentecost, SJTh 30 (1977) 347–369, hier: 365f. (vgl. 349).

15 Roloff, Apg (s. Anm. 9), 38f.40f.

16 W. Eiss, Das Wochenfest im Jubiläenbuch und im antiken Judentum, in: M. Albani u.a. (Hgg.), Studies in the Book of Jubilees, Tübingen 1997, 165–178, hier: 176. – Wenn R. F. O'Toole, Acts 2,30 and the Davidic Covenant of Pentecost, JBL 102 (1983) 245–258 nach Apg 2,30.33 nicht den Sinai-Bund, sondern die David-Verheißung (2 Sam 7,12–16) als für die Pfingsterzählung grundlegend bewertet,

für die Auswahl des Lk verantwortlich machen, der darin die weltweite Mission abgebildet sehe.

Fassen wir zusammen. Durchaus unterschiedlich bestimmen die religionsgeschichtlichen Betrachtungen den Inhalt des frühjüdischen Pfingstfestes: Wird dabei wirklich nachweislich des Sinai gedacht? Oder existierten zeitgeschichtlich andere dominierende Inhalte? Wird der Sinai-Gedanke von den späteren rabbinischen Texten her ins 1. Jh. eingetragen? Die Entscheidung dieser Fragen wirkt sich grundlegend auf die Beurteilung der lk Aussageabsicht aus. Meistens wird versucht, den Inhalt des jüdischen Pfingstfestes zu erheben, ohne daß sich die Auslegung daran dann wesentlich orientieren würde. Ich sehe daher die Aufgabe, die lk Angabe des Datums »Pfingsten« stärker theologisch fruchtbar zu machen, als das in der Forschung in aller Regel geschieht.

Meine implizierte Vorentscheidung besteht in der Orientierung meiner Interpretation an den Gegebenheiten der religiösen Umwelt des Lk; die Berechtigung für dieses Vorgehen liegt darin, daß Lk selbst einen zeitgeschichtlich belegten Terminus technicus verwendet. Diese Methode vermeidet eine potentielle Fehldeutung, die die christliche Tradition von Pfingsten bereits für Lk voraussetzt, und betrachtet Lk in *seiner* Zeit.

Ich stelle zur Orientierung eine doppelte These an den Anfang, die ich zu begründen suche.

(1) Lk beansprucht das frühjüdische Fest Pentekoste für eine an geprägten Zeiten des jüdischen Jahres festgemachte heilsgeschichtliche Aussage.

(2) Er kann dabei die Anschlußfähigkeit einer zeitgenössischen Interpretation des Festes nutzen, die neben dem tradierten Erntedankfest die von Gott gewährte und zugesagte Verbindung mit seinem Volk auf der Basis der mit den Vätern begonnenen und in Bundesschlüssen besiegelten Heilsgeschichte realisiert.

Damit ist zunächst der Festinhalt des frühjüdischen Pfingsten anzufragen.

---

mag dies für die Deutung der Petrus-Rede eine Rolle spielen, gilt aber nicht für die Konnotation von »Pfingsten«.

2. Der Gehalt des frühjüdischen Pfingstfestes

Im griechischsprachigen Judentum fungiert die Bezeichnung πεντηκοστή (sc. ἡμέρα) als Terminus technicus für das Wochenfest. In Tob 2,1 und 2 Makk 12,31f. ist parallel vom »heiligen Fest der sieben Wochen« bzw. vom »Wochenfest« die Rede (jeweils ohne nähere inhaltliche Bestimmung), wobei [63] die darin enthaltene Erklärung zeigt, daß sich der Terminus Pentekoste erst einbürgert. Terminologisch ausdeutend werden die »sieben Wochen«, die dem Festtag Pentekoste vorausliegen, explizit genannt in Philo, Decal. 160; Spec.Leg. II,176;[17] Josephus, Bell. 2,42; Ant. 3,252 (»Woche von Wochen«). Ohne weitere Beschreibung verwendet den Terminus Josephus, Ant. 13,252; 14,337; 17,254; Bell. 1,253; 6,299. Im NT beziehen sich 1 Kor 16,8 und Apg 20,16 mit der Verwendung des Terminus auf dieses frühjüdische Fest.

Zugrunde liegt in der Sache das alttestamentliche Wochenfest, wobei die LXX das hebräische Syntagma חַג שָׁבֻעוֹת mit dem griechischen Äquivalent ἑορτὴ ἑβδομάδων übersetzt (Ex 34,22; Dtn 16,10.16; Num 28,26; 2 Chr 8,13; vgl. Lev 23,15). Festgegenstand sind die ersten Früchte von der Weizenernte, vom neuen Getreide (Ex 34,22; Num 28,26). Als Termin gibt Dtn 16,9 sieben Wochen nach Erntebeginn an, Lev 23,15 zählt sieben Wochen vom Tag nach dem Sabbat an, der in unmittelbarer Nähe zum Passa steht und an dem die erste Erntegarbe (für den Priester) dargebracht wurde, womit das Fest auf den 50. Tag fällt. Dabei sind mit Lev 23,18f. und Num 28,27–30 die Tempelopfer, die zum Ausdruck des Dankes an Jahwe für die Ernte darzubringen sind, detailliert vorgeschrieben. Nach Ex 23,16f. zählt das Fest zu den drei Wallfahrtsterminen im Jahr, an denen alle Männer Israels in Jerusalem vor dem Herrn erscheinen sollen.[18]

Im Frühjudentum hält sich der *Termin des Festes* durch: Es findet 50 Tage nach dem ersten Passafeiertag statt, so Philo, Spec.Leg. II,176

---

17 Philo deutet Spec.Leg. II,176 die »50« im Sinne einer Zahlensymbolik für Gottes Einzigartigkeit und versucht ebd. 177 eine weitere »mathematische« Deutung. Der Versuch einer Deutung läßt auf technischen Gebrauch schließen; gegen Noack, Day (s. Anm. 11), 77f.

18 Der Terminus חַג läßt an sich schon an eine Versammlung am Jerusalemer Heiligtum, also an ein Wallfahrtsfest denken, was Ex 23,16f. explizit aussagt. Vgl. B. Kedar-Kopfstein, Art. חַג, ThWAT 2 (1977) 730–744, bes. 740f.

(vgl. 162); Josephus, Ant. 3,252 (vgl. 250f.); Bell. 2,42.[19] – Josephus (Ant. 3,252) nennt als hebräische Bezeichnung des Pfingstfestes ἀσαρθά, was griechische Transkription des aramäischen עֲצַרְתָּא (hebräisch עֲצֶרֶת) ist, das sich heuristisch mit »Schlußfest« übertragen läßt. In den alttestamentlichen Festvorschriften bezieht sich das vom Verb עצר abgeleitete Nomen עֲצֶרֶת immer auf den *letzten* [64] Tag einer Festzeit, an dem eine rituelle Begehung stattfindet.[20] Die exakte Bedeutung ist umstritten: 1. (feierliche) Zusammenkunft, 2. Arbeitsruhe angesichts festlicher Begehung, 3. Abschlußfeier bzw. daraus entstanden allgemein Zusammenkunft.[21] Aufgrund der angeführten Verwendung scheint mir eine Deutung als Feier des Abschlußfestes plausibel.[22] Die vom Passafest abhängige Zählung begünstigt das Verständnis von Pfingsten als Schlußfest des Passa, womit eine enge Beziehung zum Passa besteht.[23]

---

19 Eine abweichende Terminierung bietet Jub mit dem 15. Tag des 3. Monats (6,17; 15,1; 16,13; 44,1–4), zählt also (in einer alternativen Deutung von Lev 23,15f.) vom ersten Sabbat nach dem siebentägigen Fest der ungesäuerten Brote an; dies setzt – abweichend vom üblichen frühjüdischen Kalender – einen feststehenden 364-Tage-Sonnenkalender voraus. Dem entspricht die Festdatierung in der Tempelrolle von Qumran (11Q19 XVIII,10–13). Dazu Eiss, Wochenfest (s. Anm. 16), 168f. – Zur späteren rabbinischen Diskussion um den Termin des Wochenfestes, aus der jedenfalls der Bezug zum Passa-Fest deutlich wird, vgl. Bill. II,598–600. Den 50. Tag nennen auch TargO Lev 23,15f. und TargJon I Lev 23,11.15; vgl. Bill. II,600.

20 Lev 23,36, Num 29,35, Neh 8,18 achter Tag des Laubhüttenfestes; 2 Chr 7,9 achter Tag der salomonischen Tempelweihe (entspricht dem achten Tag des Laubhüttenfestes); Dtn 16,8 siebter Tag von Mazzot.

21 Dazu D. P. Wright/J. Milgrom, Art. עָצַר, ThWAT 6 (1989) 333–338.

22 Josephus selbst deutet freilich die Etymologie fälschlicherweise als »Fünfzig«. Will er damit dem Charakter als Schlußpunkt entsprechen? – Zu Belegen aus der rabbinischen Literatur, in der das Nomen עֲצֶרֶת zur geläufigen Bezeichnung des Pfingstfestes wird, vgl. Bill. II,597f.; ferner Lohse, ThWNT 6 (s. Anm. 13), 46f. – Ohne Diskussion der Problematik legt sich Fitzmyer, Acts (s. Anm. 7), 234 auf die Bedeutung »solemn assembly« fest.

23 Schwierigkeiten bereitet eine Beurteilung des »Wochenfestes« bei den Therapeuten, von denen Philo in Vit.Cont. 65 berichtet, sie feierten ihr höchstes Fest δι' ἑπτὰ ἑβδομάδων, also »alle sieben Wochen«. Diese Interpretation favorisieren I. Heinemann, Art. Therapeutai, PRE 5A (1934) 2321–2346, hier: 2331f.; C. Burchard, Art. Therapeuten, KlP 5 (1975) 736–738, hier: 737; O. Betz, Art. Essener und Therapeuten, TRE 10 (1982) 386–391, hier: 390. Ein Verständnis als »*nach* sieben Wochen« und damit eine Deutung auf das Wochenfest vertritt

In bezug auf den *Inhalt des Festes* sind drei Dimensionen zu differenzieren.

2.1 Erntefest. An πεντηκοστή werden die ersten Früchte, die Erstlingsgaben vom Weizen der neuen Ernte dargebracht,[24] woraus die Bezeichnung »Fest der Erstlingsfrüchte« (ἑορτὴ πρωτογεννημάτων)[25] resultiert. Nach Philo geschieht die Darbringung zum Dank für Gottes Fürsorge und im Vertrauen auf die weitere Versorgung: Angesichts der potentiellen Gefährdung der Nahrung durch Natur- und Menschengewalt erhält der Dank an Gott für seine Bewahrung Bedeutung (Spec. Leg. I,184f.); die Weizenbrote [65] drücken den Dank an den Geber für seine Gunst aus, sie sind *Zeichen* (σύμβολον), nicht im eigentlichen Sinne *Gabe* (Spec.Leg. II,180). Das Dankopfer besitzt eine doppelte zeitliche Dimension: Die Vergangenheit ließ den Überfluß erfahren und erwies sich frei von Hunger und Bedürftigkeit, für die Zukunft sind Vorräte angelegt, die Hoffnung aufgrund angemessener Nutzung und Verteilung rechtfertigen (Spec.Leg. II,187). Laut Josephus versammelte sich zum Fest eine Menge der Landbevölkerung in Jerusalem.[26] Die Teilnahme wird aber kaum so zahlreich gewesen sein wie bei den großen Wallfahrts-

---

F. H. Colson, Philo. Bd. IX (LCL), Cambridge/London 1967 (Reprint), 152f. (»after seven sets of seven days«, 153); offenbar auch G. Bodendorfer-Langer, Art. Therapeuten, in: LThK³ 9 (2000) 1484. Doch ist der Ausgang der Zählung nicht vermerkt, was gegen diese Auffassung spricht. Liegt bei den Therapeuten eine Vervielfachung und damit überragende Hochschätzung des Festes vor? Der terminologische Anklang ist unüberhörbar, inhaltliche Bezüge (Ernte-, Bundes-, Sinaifest) lassen sich, abgesehen von einer ausführlichen Beschreibung einer Mahlfeier mit vorgängiger Schriftauslegung und Hymnengesang (Vit.Cont. 66–82), nicht erkennen. Eine inhaltliche Auswertung scheint so nicht möglich.

24 Philo, Decal. 160; Josephus, Ant. 3,252. Die Darbringung geschieht nach Philo, Spec.Leg. I,185; II,179 in Form von zwei Weizenbroten.

25 Philo, Spec.Leg. I,183; II,179.

26 Josephus, Ant. 14,337; 17,254; Bell. 1,253; 2,42f. Nach Apg 2,5–11 befanden sich zum Pfingstfest zahlreiche Diasporajuden in Jerusalem, die jedoch dort ansässig geworden sind (κατοικοῦντες, 2,5). Interessant ist die Angabe des Diasporajuden Philo aus Alexandrien, zu seiner Zeit pilgerten unzählige Juden aus unzähligen Städten zu jedem Fest nach Jerusalem (Spec.Leg. I,69) – sollte Lk von solchem Wissen aus seine Notiz geformt haben?

festen Passa und Sukkot, die sich jeweils über eine Woche erstrecken. In Ant. 17,254 differenziert Josephus die Menge nach ihrer geographischen Herkunft aus Galiläa, Idumäa, Jericho, Peräa jenseits des Jordan und Judäa selbst.

Die Tempelrolle von Qumran schließlich greift die alttestamentlichen Vorschriften für das Wochenfest aus Lev 23,15–21 und Num 28,26–31 auf und gibt Termin und Opferregelungen an (11Q19 XVIII,10 – XIX,9); das Fest wird dort zusammenfassend als »ein Fest von Erstlingsgaben zum Gedächtnis für ewi[g]« (XIX,9) bezeichnet.[27] Als Erstlingsfest der Getreideernte handelt es sich um ein Erntefest, das Gottes Wirken in der Natur feiert. Die Makro-Szenerie bildet dabei die göttliche Offenbarung der Tora am Sinai, doch bestimmt dieser Inhalt nicht das Wochenfest, sondern garantiert nur dessen in der Geschichte beständige Gültigkeit.

Die betrachteten Quellen dokumentieren, daß das Erntedank-Thema auch im Frühjudentum die dominante Bedeutung des Festes *pentekoste* darstellt. Die mit den Termini ἀσαρθά (bzw. עֲצֶרֶת/עֲצֶרֶתָא) und πεντηκοστή gegebene Zuordnung zum Passafest signalisiert einen allmählichen Verlust der Eigenständigkeit des Festes,[28] doch muß offen bleiben, ob dieser Prozeß bereits im 1. Jh. entscheidende Auswirkungen hatte. Dieses Ergebnis wird auch durch das Buch der Jubiläen bestätigt, erhält dort aber noch eine weitere theologische Perspektive.

66 *2.2 Erntefest und Bundesaktualisierung.* Die einschlägigen Texte aus dem Jubiläenbuch werden in der Forschung häufig angegeben, aber inhaltlich wenig beachtet. Die Makro-Szenerie des Rahmens (Jub 1,1–4.27–29) gestaltet das Buch als von Gott dem Mose durch einen Engel gegebene Offenbarung am Sinai. Dabei werden die Vätergeschichten in die Sinaioffenbarung integriert, indem Mose – neben der Gesetzesgabe im

---

27 Die hebräische Bezeichnung »Wochenfest« wird weiter verwendet: 11Q19 XIX,9; 4Q320 Fr. 4, III,5; V,4. – Übersetzung von J. Maier, Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer I (UTB 1862). München 1995, 383. Wenn auch der zeitliche Ansatz einer Vorlage von 11Q19 nicht exakt bestimmt werden kann (vgl. ebd. 371f.), so dokumentiert die Abschrift aus herodianischer Zeit sowohl ein Interesse am Wochenfest als auch eine Rezeption der Erntethematik.

28 Zu dieser Entwicklung vgl. Lohse, ThWNT 6 (s. Anm. 13), 47.

engeren Sinne – auch Offenbarungen über vergangene und zukünftige Geschichte empfängt.[29]

In Jub 6,1–11 schließt Gott mit Noah einen Bund, der u.a. Zusagen über die Fruchtbarkeit und die Erntezeiten der Natur umfaßt (6,4).[30] Der mit dem sichtbaren Zeichen des Regenbogens versehene Bund ist als ewiges Gesetz gültig und bedeutet die Gewähr, daß es keine Sintflut mehr geben wird (6,14.16). Dieser Bund wird nun Inhalt des Wochenfestes, das einmal jährlich zu seiner Erneuerung zu feiern ist (6,17). Noah hielt diesen Bund, doch bereits seine Kinder brachen ihn; nur Abraham und seine Kinder beobachteten das Fest bis zu den Tagen des Mose, in denen Israel das Fest wiederum vergaß, so daß es Gott am Berg (sc. Sinai) erneuerte (6,18f.). Mose wird angewiesen, Israel das Halten des Festes zu gebieten, das hier als Fest der Wochen, als Fest der Erstlingsfrucht qualifiziert wird (6,20f.). Deutlich wird nicht das Wochenfest mit dem Sinaigeschehen gefüllt, sondern die Sinai-Offenbarung dient der Festschreibung und Durchsetzung des Festes, das Ernte- und Noahbund-Thematik umfaßt.[31]

Entscheidend für dieses Verständnis erweist sich die Interpretation der Aussage vom Erneuern des Festes am Sinai in 6,19: Daß kein neuer Bundesschluß am Sinai gemeint ist,[32] geht m.E. aus folgenden Beobach-

---

29 Vgl. K. Berger, Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh 1981, 280. Die außertextliche Situation von Jub ist durch die Zerreißprobe zwischen konservativem und sich dem Hellenismus öffnendem Judentum gekennzeichnet, wobei als Trägergruppe des Buches eine gegen hellenistische Einflüsse gewandte, restaurative priesterliche Reformbewegung sichtbar wird (ebd. 279–285.298f.); als zeitlicher Ansatz läßt sich Mitte des 2. Jh. v.Chr. anvisieren (ebd. 300: zwischen 145 und 140 v.Chr.).

30 Der pragmatischen Absicht entsprechend enthält der Bund auch identitätsstiftende Regeln, besonders das Verbot des Blutverzehrs im Kontext tierischer Nahrung für den Menschen (6,6f.), oder die soziale Mindestforderung, keinen anderen Menschen zu töten (6,7f.).

31 Ebenso besagt der Hinweis auf die Kodifizierung des Noah-Bundes »in den himmlischen Tafeln« in 6,17 die Anordnung des Wochenfestes im Sinai-Ereignis, aber nicht die inhaltliche Füllung des Festes mit dem Sinai-Gedenken. Ein Ansatz für eine spätere inhaltliche Verknüpfung in einem weiteren Interpretationsschritt mag dabei freilich schon gegeben sein.

32 Gegen Kretschmar, Himmelfahrt (s. Anm. 11), 226 mit Anm. 78 und Wedderburn, Traditions (s. Anm. 10), 34. Die Erneuerung des *Noah*-Bundes hält hingegen Eiss, Wochenfest (s. Anm. 16), 172 fest. – Wenn man den lk Aufriß schon

tungen her-[67]vor: (1) 6,17 bezieht sich deutlich auf den Noah-Bund, der in V. 10 als Bund in Ewigkeit charakterisiert ist. (2) Die Sinai-Offenbarung wird nirgends in Jub als Bundesschluß ausgewiesen, sondern erhält ihre Valenz als eigene, übergeordnete Erzählebene, die die Anweisung für Geschichtsverständnis, Feste und Sabbate grundlegt. (3) Wenn Abraham nach 14,20 das Fest erneuerte, wird *dort* ein Bundesschluß ausdrücklich genannt. (4) Als Analogie mag das Passa-Fest gelten, das am Sinai angeordnet wird (49,1.7f.14f.18f.22), ohne daß es das Sinai-Geschehen zum Inhalt erhält.

Jub 14,1–20 schildert einen weiteren Bundesschluß, den Gott mit Abraham betreffs seiner Nachkommenschaft (3–7) und des göttlichen Heilshandelns beim Exodus (13–16) begeht. Gott vollzieht den Bundesschluß (V. 18) mit seiner Gegenwart, die sich in geprägten Theophaniemotiven manifestiert: »... Und es war eine Flamme. Und siehe, ein Ofen rauchte. Und eine Feuerflamme ging hindurch, mitten durch das Ausgebreitete«[33] (14,17). Das Feuer verzehrt die Opfergaben, die Abraham darbringt (V. 19). Auf die motivliche Nähe zur lk Pfingsterzählung (Apg 2,3) sei hier schon hingewiesen. Der Bund mit Abraham wird im gleichen Monat wie der Noah-Bund geschlossen und als Erneuerung des Festes bestimmt (Jub 14,20), also offenbar mit dem Wochenfest verbunden, das dadurch den Charakter der je neu wirksamen Bundeserinnerung trägt. Jub 15,1–21 terminiert den Bund der Beschneidung mit Abraham in der Mitte des 3. Monats am Erstlingsfest. Der Bund zeigt dann sozusagen »Früchte«: Am gleichen Tag, am Erstlingsfest, wird laut Jub 16,13 Isaak geboren; auch Judas Geburt fällt auf einen 15. Tag des 3. Monats (28,15). Der exemplarisch mit der Patriarchengestalt geschlossene Bund bezieht sich jeweils auf die zukünftige Geschichte des Volkes Israel, das von Gott her Heil erwarten darf. Das Wochenfest erhält also einen – traditionsgeschichtlich betrachtet – neuen Inhalt: Die auf der Vätergeschichte basierende Bundesfeier und damit die Hoffnung auf Gottes

---

mit dem Sinai-Geschehen in Verbindung bringen will, liegt von Jub 1,1–4 her eher die Zeit zwischen Auferstehung und Himmelfahrt nahe: 40 Tage lang empfing Mose Offenbarungen von Gott (vgl. Apg 1,3); auffällig ist, daß Mose am 16. Tag des 3. Monats auf den Berg gerufen wird und dort erst sieben Tage später Gottes Herrlichkeit schaut (Jub 1,1–3) – das Wochenfest wird dagegen auf den 15. Tag datiert!

33 Übersetzung von Berger, Buch (s. Anm. 29), 403.

heilschaffendes Wirken in der Geschichte seines Volkes. Hinter den Erntegaben steht Gottes Wirken in Natur und Geschichte zugunsten Israels.

Den Charakter des Erntefestes greift Jub 22,1–9 auf, wenn Abrahams Söhne Isaak und Ismael zu ihrem Vater, dessen Sterben bevorsteht (Kap. 20–22 enthalten Abrahams letzte Worte), kommen, um mit ihm das Fest der Wochen zu feiern, das als Fest der Erstlingsfrüchte bestimmt wird (V. 1). Neben der Darbringung von Opfern wird dabei auch Getreidebrot aus der ersten Frucht der Erde verzehrt und der Schöpfer gepriesen, der den Menschen Nahrung schenkt (22,3f.6). Die anschließenden Worte des sterbenden Abraham öffnen den Blick auf Gottes Geschichtsmächtigkeit, indem sie das heilvolle Handeln Gottes an Abraham artikulieren und um dessen Fortsetzung für das auserwählte Volk bitten.

[68] Nach Jub 44,4 feiert Jakob das Fest der Ernte, der ersten Frucht des Getreides, doch muß er dazu in der Zeit der siebenjährigen Erntelosigkeit und der diese bedingenden Unfruchtbarkeit des Bodens (vgl. 43,17) *altes* Getreide benutzen. Die Tatsache, daß er es trotzdem feiert, drückt wohl sein Vertrauen auf Gottes heilsgeschichtliche Zuverlässigkeit aus: Die erfahrene Not stellt Gottes (bundesgemäßen) Heilswillen nicht prinzipiell in Frage. Im Kontext erfolgt daraufhin durch eine Erscheinung Gottes die Zusage des Beistandes Gottes für Jakob in Ägypten (44,5f.), was wiederum den heilsgeschichtlichen Willen Gottes dokumentiert. Dem korrespondiert die Bezeichnung Jakobs durch den göttliche Erwählung signalisierenden Namen »Israel« in 44,1.8f.

Der Verf. der Jub nutzt das Wochenfest als besondere Festzeit, die die Nachvollziehbarkeit der damit korrelierten Inhalte erlaubt. Das entspricht seiner an Kalenderfragen interessierten Darstellung und der Begründung aller Feste in bestimmten Ereignissen der Vätergeschichte.[34] Offenbar will der Verf. dem Wochenfest eine neue Tiefe der Bedeutung verleihen.[35] Er verbindet das traditionelle Erntefest mit Erinnerungen an Bundesschlüsse mit einzelnen Patriarchen und verleiht ihm so heilsgeschichtliche Prägung. In den Gaben der Natur und – vertiefend – im

---

[34] Vgl. auch Berger, Buch (s. Anm. 29), 283.

[35] Lohse, ThWNT 6 (s. Anm. 13), 48 vermutet, die Verankerung des Pfingstfestes in der Vätergeschichte in Jub soll die Bedeutung des Festes heben; er betont dabei die Vorbildfunktion der Väter, wobei diese geschichtliche Situierung des Textes dann nach 70 n. Chr. Bedeutung erlangte.

geschichtlich wirksamen Beistand drückt sich Gottes Heilswille für sein Volk aus – ein Gedanke, den Lk dann mit der Geistesgabe aufgreifen kann, die die Verkündigung vor den jüdischen Repräsentanten aller Völker grundlegt.

Schwierig zu beantworten ist die weiterführende Frage, ob der Festinhalt des Väterbundes auch in anderen zeitgenössischen Schriften bezeugt ist. Der nach 2 Chr 15,8–15 von König Asa mit dem Volk im dritten (!) Monat erneuerte Bund könnte eine Parallele darstellen, doch fehlt ein direkter Bezug auf das Wochenfest (diesen bringt erst das Targum zum Ausdruck).[36] Wenn Josephus, Ant. 17,254 formuliert: ἑορτὴ δὲ ἡμῶν ἐστιν πάτριος τοῦτο κεκλημένη, werden Alter und Würde des Festes aus der ererbten, angestammten Herkunft von den Vätern deutlich – vielleicht ein leiser Anklang an den Festinhalt der Vätergeschichte.[37]

[69] *2.3 Gesetzgebung am Sinai?* Eine Veränderung des Festinhalts wird nach der Zerstörung Jerusalems im Jahr 70 n. Chr. erklärbar, weil ab diesem Ereignis Wallfahrt und Opfer am Tempel unmöglich waren; rabbinische Texte bezeugen als neuen Inhalt das Gedenken an die Gabe der Tora am Sinai. Freilich hat man davon auszugehen, daß eine solche Veränderung nicht plötzlich vor sich geht, zumal in der Diaspora das Fest ja auch schon bisher gefeiert wurde (vgl. Philo), ohne daß jeder Jude die Möglichkeit besaß, zum Jerusalemer Tempel zu pilgern. Solche bestehenden Formen ließen sich zunächst aufgreifen. Sichere Belege für eine Neufüllung des Festes durch das Gedenken der Sinai-Gesetzgebung existieren erst für das 2. Jh. n. Chr.;[38] Philo und Josephus schreiben davon noch nichts.[39]

---

36 Weinfeld, Pentecost (s. Anm. 9), 11 deutet 2 Chr 15,10–15 als Erneuerung des Sinai-Bundes.

37 Der in 1QS I,16 – II,25 thematisierte Eintritt in die Gemeinschaft durch einen Bundesschluß läßt keine gesicherte Verbindung zum Pfingstfest feststellen. Gegen Eiss, Wochenfest (s. Anm. 16), 173–175 (dessen Herleitung zu viele ungeklärte Verbindungen zwischen verschiedenen Texten voraussetzt); A. Weiser, Art. πεντηκοστή, EWNT 3 (²1992) 165f.; Kretschmar, Himmelfahrt (s. Anm. 11), 228; Noack, Day (s. Anm. 11), 89f.; T. Elgvin, The Qumran Covenant Festival and the Temple Scroll, JJS 36 (1985) 103–106.

38 Vgl. Lohse, ThWNT 6 (s. Anm. 13), 48f.; erster sicherer Zeuge ist Rabbi Jose ben Chalaphta um 150, ab dem 2. Jh. wird auch Ex 19 als Toralektion gelesen. Auch

Ansätze dafür sind (1) die schon bekannte (terminologisch greifbare) Verbindung mit dem Passa-Fest; nach der relativ offenen Angabe über die zeitliche Distanz zwischen Auszug aus Ägypten und Sinaigeschehen in Ex 19,1 (»im dritten Monat«) konnte das Sinai-Gedenken auf den 50. Tag festgelegt werden. (2) Auch die Bundestheologie in Jub schafft eine Anschlußmöglichkeit für die rabbinische Sinngebung. Diese Entwicklung braucht freilich Zeit. Eine explizite Verbindung von Wochenfest und Sinai begegnet nur in Jub 6,19, ohne aber das Fest mit dem Sinai-Gedenken zu füllen; dieses dient lediglich der Durchsetzung des Festes. Die spezifische Übernahme des Sinai-Bundes als Festgegenstand mußte erst reflektiert und eingeführt werden, wofür ich als zeitliches Minimum eine Generation ansetzen würde. Die tiefgreifenden Umwälzungen im Judentum in den Jahrzehnten nach 70 erlauben keine nicht belegbare Rückdatierung von Vorstellungen des 2. Jh. in das erste.

In diese Übergangsphase fällt die Abfassung der Apg. Daher ist es zu dieser Zeit noch nicht möglich, das Sinai-Gedenken stillschweigend unter den Terminus πεντηκοστή zu subsumieren, wenn dieser Gedanke nicht *explizit* als Verständnis des Lk deutlich gemacht ist. Die lk Pfingsterzählung liegt vielmehr auf der Linie einer Entwicklung, die sich vom Heilshandeln Gottes in der Natur hinbewegt zur Konkretion des Heilswillens Gottes in der Geschichte seines erwählten Volkes.

3. Der Pfingsttermin bei Lukas

Καὶ ἐν τῷ συμπληροῦσθαι τὴν ἡμέραν τῆς πεντηκοστῆς ... (Apg 2,1). Die Terminierung auf den Pfingsttag steht am Beginn der lk Darstellung der ersten Geistsendung an die gerade konstituierte Jerusalemer Ur-[70]gemeinde. Der Satz stellt gleichsam überschriftartig[40] die Szenerie für dieses Geschehen her, wobei aufgrund der Verankerung der Angabe

G. Stemberger, Art. Pfingsten (I.1), LThK³ 8 (1999) 187 behält die volle Ausprägung des Sinai-Gedenkens an Pfingsten der rabbinischen Zeit vor.

39 Philo, Spec.Leg. II,188 verbindet die Gesetzgebung mit dem Fest der Trompeten.

40 Den Charakter einer Überschrift erhält der als adverbiale Ergänzung konstruierte Infinitiv-Satz durch seine Anfangsstellung und die feierliche, zumindest auffällige Formulierung ἐν + substantivierter Infinitiv.

des Pfingsttages im jüdischen Festkalender vermutet werden darf, daß neben einer zeitlichen Konkretisierung eine sachliche und theologische Konnotation das semantische Profil bestimmt.

3.1 Lukanische Gestaltung und Sprachkompetenz

Die Konstruktion dieses Satzteils schuf der Schriftsteller Lk wahrscheinlich selbst, wofür folgende Indizien sprechen: (1) Die narrative Funktion der Überleitung und des zeitlichen Neueinsatzes. (2) Das Verb συμπληρόω verwendet im NT nur noch Lk in Lk 8,23 und 9,51, auch dort passivisch.[41] (3) Die Formulierung ἐν mit substantiviertem Infinitiv ist typisch lk.[42]

Auch das Datum »Pfingsten« hat Lk mit großer Wahrscheinlichkeit *selbst* mit einer ersten Geistesgabe verbunden und *keiner* urchristlichen Tradition entnommen.[43] Das entscheidende Argument dafür ist die fehlende Bezeugung dieses Datums einer ersten Geistsendung in den übrigen Schriften des NT. Im Gegenteil existieren konkurrierende Traditionen, so wenn in Joh 20,19–23 der Auferstandene unmittelbar bei einer Erscheinung den Jüngern den Geist verleiht, oder wenn in Eph 4,7f. – sofern der Text als Anspielung auf die Gabe des Geistes gelesen werden darf – der Aufstieg Christi in die Höhe und die Geistesgabe korreliert sind. In der lk Erzählung begegnen keine eindeutigen traditionell-frühjü-

---

41 Die Formulierung steht der LXX nahe, vgl. Jer 25,12; Gen 25,24; ferner Lev 8,33.

42 Belege bei Schneider, Apg I (s. Anm. 12), 248 mit Anm. 44; BDR § 404,1.

43 Anders Jervell, Apg (s. Anm. 3), 138: Der Pfingsttermin sei »sicherlich keine lukanische Erfindung«; ein besonderes Geschehen erkläre – wie beim Passa – die Übernahme des jüdischen Festes. Zwischen dem breit bezeugten Passa-Bezug und Pfingsten muß aber historisch differenziert werden, wobei Pfingsten traditionsgeschichtlich auch als sekundäre Bildung erklärbar scheint. Auch Fitzmyer, Acts (s. Anm. 7), 232 geht von einer vor-lk Tradition über eine erste christliche Verkündigung in Jerusalem an Pfingsten aus, die Lk als Geistsendung dramatisch umsetzt; vgl. Kremer, Pfingstbericht (s. Anm. 6), 94.260; Roloff, Apg (s. Anm. 9), 38f.; Pesch, Apg I (s. Anm. 12), 107f.; Wedderburn, Traditions (s. Anm. 10), 39. – Offen Weiser, Apg I (s. Anm. 6), 79f.; Zmijewski, Apg (s. Anm. 12), 103f.; Dömer, Heil (s. Anm. 14), 150. – Für lk Bildung Haenchen, Apg (s. Anm. 12), 176; Lüdemann, Apg (s. Anm. 12), 48; jetzt auch A. Weiser, Art. Pfingsten (I.2), LThK³ 8 (1999) 187–189, hier: 188.

dischen Pfingstmotive, so daß die Angabe als fester Bestandteil einer Tradition stimmig wäre. Auch sonst gibt Lk gerne zeitliche Einordnungen, z.B. in Apg 1,3 den Hinweis auf die 40 Tage, während denen Erscheinungen stattfanden, oder in 1,15 die Einleitung »in diesen [71] Tagen«. Die Reihe ließe sich leicht fortsetzen.[44] Die Angabe »Pfingsten« benutzt Lk auch noch in Apg 20,16, freilich ausschließlich in bezug auf das jüdische Fest und ohne Hinweis auf ein Geistereignis.

Lk spricht in Apg 2,1 sicher absichtsvoll von der Pentekoste, indem er den geläufigen Terminus technicus für das frühjüdische Wochenfest wie auch in 20,16 aufgreift und so die Sprachkompetenz seiner Leser nutzt. Ähnlich bewußt findet in Lk 22,1.7–13.15 Jesu letztes Mahl am Passa-Fest statt und dient in Apg 27,9 »das Fasten« (verpflichtend nur am Versöhnungstag nach Lev 16,29–31; 23,27–32; Num 29,7 und daher bezeichnend für diesen Festtag) als jahreszeitlicher Fixpunkt. Damit setzt Lk den frühjüdischen Festinhalt als gemeinsames außertextliches Basiswissen voraus.

Eine andere Möglichkeit der Ableitung bleibt noch zu bedenken, nämlich ein Rückgriff auf eine schon bestehende *christliche* liturgische Praxis. Eine solche läßt sich jedoch nicht nachweisen. Während nach 1 Kor 5,6–8 ein frühes christliches Passafest zumindest als möglich erscheint, bleibt eine spezifisch christliche Füllung des Pfingstfestes für das 1. Jh. unsicher. Dagegen sprechen die frühen Belege der altkirchlichen Zeit. Der ab der zweiten Hälfte des 2. Jh. gebrauchte Terminus πεντηκοστή dient zur Bezeichnung der österlichen Festzeit, die mit der in der Osternacht gehaltenen Eucharistie beginnt.[45] Die 50 Tage stellen eine *einzige* Festfeier dar, die die Auferstehung Christi und die Sendung des Geistes für die Kirche beinhaltet – hier scheint eher die in Joh 20,19–23 ausgedrückte unmittelbare Verbindung von Erscheinung des Erstandenen und Geistesgabe umgesetzt. In diesen Festrahmen fällt auch die Erinnerung an Jesu Himmelfahrt,[46] wobei man sich korrespondierend in

---

44 Vgl. Apg 2,3 (»dritte Stunde«), 3,1 (»neunte Stunde«), 4,5 (»am Morgen«), 5,7 (»etwa drei Stunden Abstand«) u.a.

45 Vgl. z.B. Tertullian, Bapt. 19 *(proprie dies festus)*. Überblick bei Lohse, ThWNT 6 (s. Anm. 13), 52f.; K.-H. Bieritz, Art. Pfingsten (II.), TRE 26 (1996) 382–387, hier: 383.

46 Tertullian, Bapt. 19 bezieht sich auf Apg 1,10f.

dieser herausragenden Zeit zugleich Jesu Parusie, seine Wiederkunft zur Errichtung der endgültigen Heilszeit erhoffte. Eine seltene typologische Deutung auf das *Ernte*fest bietet Hippolyt: Christus ist als erster in den Himmel hinaufgestiegen, um Gott die Menschen als Gabe darzubringen.[47] Erst später am Ende des 4. Jh. findet der Terminus wieder für ein selbständiges Fest Verwendung, wenn der letzte Tag der Osterfestzeit seinen spezifischen Inhalt erhält: Das Pfingstfest gedenkt der Sendung des Geistes durch den Auferstandenen und Erhöhten.[48]

[72] 3.2 Die theologische Intention des Lukas

Wenn Lk über den Pfingsttermin mit seinen Rezipienten in Kommunikation treten will, kann er das allgemeine und gemeinsame Wissen über dieses Fest abrufen.

3.2.1. Die älteste Sinngebung ist die des *Erntefestes.* Da Lk selbst keine Hinweise auf eine gezielte Anwendung dieser Bedeutungsebene gibt, wird die Interpretation zurückhaltend sein müssen und nur von einem grundsätzlichen Hintergrund ausgehen dürfen. Ein Fest stellt eine besondere Zeit der Gottesbeziehung des Menschen dar. Der gerade an diesem Fest gesandte Geist wird theologisch hoch bewertet als entscheidende Gabe Gottes für die Kirche. Da das Ereignis zeitlich konkret fixierbar ist, wird die Gottesbeziehung »Geschichte«.

Das Erntefest ist der sachlich adäquate Ort, um der heilvollen Zuwendung Gottes dankbar zu gedenken. Gott schenkt seinem Volk die Gaben der Natur. Diese Zuwendung ist in dem durch Christus vermittelten Geist in neuer, endzeitlicher Intensität erfahrbar.[49] Lk fundiert das

---

47 Hippolyt, Fr. IV (aus dem Buch »Auf Elkana und Anna«, GCS I/2,122,9f.).

48 Vgl. A. Adam, Art. Pfingsten (II.), LThK³ 8 (1999) 189; Bieritz, TRE 26 (s. Anm. 45), 383f.; Kretschmar, Himmelfahrt (s. Anm. 11), 209–212. Der 50. Tag konnte auch als Fest der Himmelfahrt bzw. als Kombination beider gefeiert werden.

49 Die von Zmijewski, Apg (s. Anm. 12), 104 genannte Interpretation, an Pfingsten werde der Kirche die erste Ernte geschenkt (vgl. Apg 2,41: etwa 3000 Menschen kommen dazu), verkennt den Skopus der Erzählung, der den *Geist* als Gabe vorstellt.

Bewußtsein und die Verkündigung des Handelns Gottes an den »Seinen« bei seiner Leserschaft.

Eine Frage läßt sich vielleicht noch klären: Sind es Bewohner von Jerusalem oder Festpilger, die das pfingstliche Sprachenwunder erleben dürfen? Die meisten Forscher entscheiden sich für Bewohner[50] und können sich auf Apg 2,5 berufen, wo tatsächlich κατοικοῦντες genannt sind; durch die Völkerliste in 2,9–11 werden diese als Zugezogene aus verschiedenen Gebieten der Erde qualifiziert. Es ist jedoch ein Wallfahrtsfest, das die Kulisse der Szene bietet, und bei einem solchen halten sich generell zahlreiche Festteilnehmer in Jerusalem auf. Die Frage, ob Bewohner oder Festpilger, braucht in diesem Zusammenhang nicht exklusiv entschieden werden. Denn die Nennung von Ἰουδαία in 2,9 – die z.B. Ernst Haenchen textkritisch als späteren Einschub entschärfen wollte[51] – eröffnet die Möglichkeit, entsprechend der Festangabe [73] *auch* Festpilger aus dem Umland von Jerusalem mitzudenken. Die Erzählstruktur macht dies plausibel, denn sie ist durch das Prinzip der Ausweitung des Personenkreises bestimmt: Während in 2,1–4 der engere Kreis der »Jünger« die Protagonisten stellt – eine exakte Bestimmung kann hier offen bleiben –, wird in 2,5–13 der Kreis mit einer neuen Perspektive des Erzählers auf in Jerusalem wohnende Juden aus der Diaspora, auf Zugezogene »aus allen Völkern« ausgeweitet; zu dieser »Menge« (2,6) zählen aber auch die Bewohner von »Judäa« (2,9), die als Festpilger in Jerusalem zeitgeschichtlich problemlos mitzudenken sind. Lk gibt also nur Eckwerte an – eine Menge, Juden, aus verschiedenen Sprach- und Volksgruppen – und bezieht durch diese bewußte erzählerische Offenheit die Hörenden und Lesenden als *Ziel* dieser Ausweitung ein, was dem schon

---

50 Gegen Festpilger Haenchen, Apg (s. Anm. 12), 171; Roloff, Apg (s. Anm. 9), 43; Weiser, Apg I (s. Anm. 6), 87f.; Schneider, Apg I (s. Anm. 12), 251. Jervell, Apg (s. Anm. 3), 134 spricht nicht von Festpilgern, sondern nur von Bewohnern; er deutet »Judäa« in 2,9 speziell auf die in Jerusalem Geborenen, also auf das Zentrum des Weltjudentums. Fitzmyer, Acts (s. Anm. 7), 234.239 denkt dagegen nur an Festpilger aus der Diaspora; vgl. Noack, Day (s. Anm. 11), 91f.

51 Haenchen, Apg (s. Anm. 12), 173; vgl. Varianten und Konjekturen bei Fitzmyer, Acts (s. Anm. 7), 241. Auch der Vorschlag von M. Hengel, Ἰουδαία in der geographischen Liste Apg 2,9–11 und Syrien als »Großjudäa«, RHPhR 80 (2000) 51–68, »Judäa« in Apg 2,9 als »Groß-Judäa« und damit Syrien zu verstehen, geht dann an der Absicht des Lk vorbei.

in Apg 1,8 formulierten Weg entspricht: Der Zeugenschaft in Jerusalem, in Judäa und Samaria und schließlich bis an das Ende der Erde.[52]

3.2.2. Bedeutungsvoll ist weiter der *chronologische Bezug zum Passa-Fest.* Auf dieser Folie vermittelt Pentekoste den inneren Bezug zwischen dem Auferstandenen und der nachösterlichen Geistsendung für die Urgemeinde – von den Ereignissen am Passa führt eine Linie, auf der auch Jesu Himmelfahrt liegt (»40 Tage«), zur Gabe des Geistes. Die Geistesgabe ist also österliches Geschehen, Frucht der Auferweckung Jesu.[53] Ausführlich artikuliert diesen Bezug die anschließende Pfingstpredigt des Petrus in 2,14–36, die den erweckten und erhöhten Jesus zugleich als Empfänger und Geber, also als Mittler des Geistes zeichnet (VV. 32f.). Die gesamte Heilshandlung liegt dabei in den Händen Gottes (vgl. 2,22–24), was lk Theozentrik[54] und letztlich auch dem monotheistischen Prinzip frühjüdischen Denkens entspricht.

Die fünfzig Tage signalisieren auf der Metaebene dabei auch einen zeitlichen Abstand und damit eine qualitative Distanz zwischen der Zeit Jesu und der Zeit der Christenheit. Die Gemeinden stehen über den Geist weiter mit ihrem Herrn in Verbindung und dürfen auf diesen Beistand vertrauen, zugleich sind sie aufgefordert, die ihnen entsprechende Gestalt, die ihrem Standort in der Welt – konkret in der vielfältigen hellenistischen Gesellschaft des ausgehenden 1. Jh. – angemessen ist, zu finden. Die Gemeinden müssen sich die [74] Form geben, die zu einem christlichen Leben und Überleben tauglich ist. Dazu setzt Gott die Gabe

---

52 Damit erübrigt sich die Erklärung von Schneider, Apg I (s. Anm. 12), 254 Anm. 92 für die Einfügung von »Judäa«, Lk sei von einer Sprachdifferenz zwischen Galiläern und Judäern ausgegangen.

53 Auch Zmijewski, Apg (s. Anm. 12), 114 hebt die enge Beziehung der Geistausgießung zum Christusgeschehen hervor. In Lk 24,50–53 steht Jesu Himmelfahrt (noch) in engster Verbindung zu den Erscheinungen; ein zeitlicher Abstand ist nicht markiert.

54 Lk 5,17 Jesus heilt aus der Kraft Gottes; 22,42 Jesus folgt Gottes Willen ins Leiden; Lk 4,43; 8,1; 9,11; 16,16 u. ö. Jesus verkündigt Gottes Königsherrschaft; Lk 22,29 Jesus empfangt die Basileia von Gott und gibt sie weiter; Apg 2,22 Gott tat durch Jesus Zeichen und Wunder; 2,24.32 Gott erweckte Jesus; 2,36 Gott machte Jesus zum Herrn und Christus.

des Geistes an den »Anfang« – ἐν ἀρχῇ –, wie Lk in Apg 11,15 formuliert.

3.2.3. Das *Gedenken des Väterbundes* belegt das Jubiläenbuch als Festinhalt. Dieses kann von Lk bewußt mitgedacht sein,[55] denn möglicherweise dürfen die Theophaniemotive »Feuer« bzw. »Feuerzungen« (Flammen) in Apg 2,3 (auch) als Anspielung auf Jub 14,17 gelesen werden. Nur dort findet sich in der zeitgenössischen Literatur die Verbindung der Motive mit dem Wochenfest. Von dieser – in der Forschung vernachlässigten – Beziehung her fällt die Berechtigung, die Theophaniemotive exklusiv mit dem Sinai-Geschehen zu verbinden.[56] Zudem korrespondiert das Motiv »Feuer« der Verheißung des Täufers in Lk 3,16. Auch wenn sich eine direkte Bezugnahme des Lk auf Jub 14 nicht verifizieren läßt, bleibt doch eine Tradition wahrzunehmen, die Wochenfest, Väterbund und Theophaniemotive korreliert. Damit dokumentiert sich eine im frühjüdischen Raum selbst angelegte Möglichkeit zur Interpretation, zur inhaltlichen Neufüllung des traditionellen Wochenfestes. Mit der lk

---

55 Noack, Day (s. Anm. 11), 90f. sieht dagegen bei Lk keine Anspielung auf den Bundesgedanken.

56 Andere Vorkommen sind auch Ex 3,2 (brennender Dornbusch); Ex 13,21f.; 14,20.24; Num 14,14 (Feuersäule beim Exodus); 1 Kön 18,38 (Elia auf dem Karmel); 1 Kön 19,11f. (Elia am Horeb); Ez 1,13f.27 (Berufungsvision); Jer 23,29 (Wort Gottes wie Feuer); Ps 29,7 (Gottes Stimme sprüht flammendes Feuer); Ps 104,3f. (Sturmwind und Feuer als hoheitliche Insignien Gottes). Sinai: Ex 19,16–19; Dtn 4,11f.36; Philo. Decal. 44.46–49; Hebr 12,18f.; zu spät ist der Beleg über Rabbi Johanan († 279), der 70 Zungen/Sprachen nennt (Bill. II,604f.). Speziell zu den die Gestalt des Feuers beschreibenden Feuerzungen vgl. Jes 5,24 (mit vernichtender Wirkung); äthHen 14,9f.15; 71,5 (göttlicher Ort); ferner Jes 66,15 LXX; 1Q29 Fr. 1, 3; Fr. 2, 3; 2 Thess 1,8; Philo, Decal. 33.46 (πῦρ φλογοειδές; φλόξ); auch 4 Esr 13,10 (Feuer und Sturm aus dem Mund des »Menschen« als quasi göttliche Waffen). – Anders deutet Jervell, Apg (s. Anm. 3), 133.138 die Motive exklusiv auf der Basis der Sinai-Erzählung (Ex 19 LXX). – Die Parallelen bei Philo, Decal. 32f.44–49 (φωνή, ἦχος, ἐξηχέω, πῦρ) verwenden gebräuchliches Theophanievokabular und lassen so keine literarische Beziehung zu Apg 2,2–6 erkennen. Vgl. zu diesem Urteil auch Kremer, Pfingstbericht (s. Anm. 6), 245. – P. W. van der Horst, Hellenistic Parallels to the Acts of the Apostles (2,1–47), JSNT 25 (1985) 49–60, führt 49f. hellenistische Parallelen zum Motiv Feuer (und Wind) als Zeichen göttlicher Gegenwart an. Diese zeigen, daß die lk Symbolik auch für hellenistische Leser prinzipiell verständlich war.

Pfingsterzählung ist kein Einzelereignis eines bestimmten Bundesschlusses angezielt, sondern die in der Geschichte der Väter Israels grundgelegte Zusage Gottes an sein Volk als solche aufgegriffen. Der wiederholt erneuerte Bund Gottes mit seinem auserwählten Volk gilt demnach in der frühen Christenheit weiter und wird durch die Gabe des Geistes ein weiteres Mal neu befestigt. Die christliche Gemeinde erwächst in dieser Hinsicht aus dem Judentum *ohne Bruch*!

[75] Der Bundesgedanke läßt sich im Kontext des lk Doppelwerkes noch präzisieren und zugleich mit dem Bezug zum Passa-Fest kombinieren. Vor dem letzten Mahl Jesu hält Lk in Lk 22,7 in einer ganz parallelen Formulierung der Festangabe wie in Apg 2,1 die Zeit fest: Es kam ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, »der Tag der ungesäuerten Brote«, also das hohe Fest, an dem das Passa geopfert werden mußte. Beim Mahl selbst schließt Jesu Deutewort über den Becher nach dem Mahl in Lk 22,20 einen »neuen Bund« (ἡ καινὴ διαθήκη) in Jesu Blut, wofür der Becher zeichenhaft steht. Wenn nun das chronologisch nächstliegende und auf Passa bezogene Fest, nämlich Pfingsten, frühjüdisch dem Bundesgedanken Raum gibt, darf eine Verbindung in der Aussage des Lk erwogen werden: Der an Passa durch Jesus geschlossene neue Bund realisiert sich nach Jesu Tod und Erweckung – also angesichts und trotz seiner leiblichen Abwesenheit – an Pfingsten in der Gabe des Geistes;[57] der neue Bund ist ein endzeitlich-endgültiger Bund, denn der Geist ist laut der lk Interpretation von Joel 3,1 in Apg 2,17 (Lk fügt das Syntagma ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις ein) die Bundesgabe der Endzeit. Gottes Bundestreue wird bereits an Pfingsten aktualisiert!

3.2.4. Worauf will Lk mit all diesen Bezügen und Anspielungen letztlich hinaus? Oder, anders gefragt: Wo zeigt sich sein *theologisches Proprium?* Ein Signal gibt in Apg 2,1 die auffällige Konstruktion ἐν τῷ + Infinitiv, die die Rede vom »Erfülltwerden« (συμπληροῦσθαι) hervorhebt.[58] Die-

---

57 Vgl. den Hinweis von Pesch, Apg I (s. Anm. 12), 108 auf den neuen Bund im Tod Jesu als Bezug zum frühjüdischen Fest der Bundeserneuerung.

58 Was sich erfüllt, ist nicht der Tag (was den Abend bezeichnen würde), sondern das Eintreten des Pfingstfestes: Wie in Lk 1,57; 2,31; 9,51 gibt der beigefügte Genitiv den Zeitpunkt an, bis zu dem etwas erfüllt sein wird. Vgl. Kremer, Pfingstbericht (s. Anm. 6), 93.

selbe Konstruktion (in Verbindung mit den »Tagen der Hinaufnahme«) begegnet auch in Lk 9,51, wobei diese Entsprechung einen hermeneutischen Hinweis vermittelt: »Erfüllen« bedeutet also mehr als nur das Erreichen eines bestimmten Zeitpunktes – es meint die Erfüllung eines im Heilsplan Gottes von alters her festgelegten Ereignisses, wodurch die Heilsbedeutung sichergestellt ist.[59] Die nun erfüllte Verheißung des Geistes erging am Anfang, in Lk 3,16, durch den Täufer und am Ende des LkEv und zu Beginn der Apg durch den Auferstan-[76]denen selbst (Lk 24,49; Apg 1,5.8); sie greift aber weiter zurück auf alttestamentliche Verheißungen wie Joel 3,1–5 (zitiert in Apg 2,17–21). Jesus selbst empfing den Geist (Lk 3,21f.; vgl. 1,35), der in der Darstellung der Apg auch nach Pfingsten an den Christen wirksam bleibt.[60] Auf diesem Hintergrund bietet die lk Rede von »Pfingsten« in pragmatischer Betrachtung einen Reflexionsansatz für den Gedanken der Heilsgeschichte[61] – eine Konkretion, die der frühjüdische Festinhalt erlaubt. Diese göttliche Heilsgeschichte beginnt nach Lk mit der Zeit Israels, findet ihren Höhepunkt in Leben, Tod und Erweckung Jesu, verläuft kontinuierlich weiter in der Zeit der christlichen Gemeinden und manifestiert sich an dieser Stelle

---

59 Heilsgeschichtliche Deutung als Erfüllung von Verheißung auch bei Jervell, Apg (s. Anm. 3), 132 (die Gemeinde zeige sich als wahres Israel, weil sie das Gesetz im Geist erfüllt); Weiser, Apg I (s. Anm. 6), 81f. (Kontinuität der Heilsgeschichte); Zmijewski, Apg (s. Anm. 12), 103f. (Abschluß und Anfang zugleich; Entsprechung zum Beginn der Hinaufnahme Jesu in Lk 9,51); Fitzmyer, Acts (s. Anm. 7), 237; Lohse, ThWNT 6 (s. Anm. 13), 50.52; Kremer, Pfingstbericht (s. Anm. 6), 94f.178.213; ferner Dömer, Heil (s. Anm. 14), 151f.; Roloff, Apg (s. Anm. 9), 40; Marshall, Significance (s. Anm. 14), 366f. Anders sieht Schneider, Apg I (s. Anm. 12), 248 lediglich das Kommen des Abschlußtages (mit Haenchen, Apg [s. Anm. 12], 170 Anm. 2), aber *keine* Erfüllung einer Verheißung; er räumt jedoch biblischen Klang der Wendung und die Implikation des Erfüllungsgedankens (vgl. Apg 1,5) ein.

60 Apg 4,8.31; 6,5; 7,55; 8,15–17; 9,17; 10,44–48; 11,15–17.24; 13,9.52; 19,6.

61 Zmijewski, Apg (s. Anm. 12), 114 faßt den Gedanken der göttlichen Heilsgeschichte (zu kurz) in der typologischen Überbietung des Sinaigeschehens und der Erfüllung der Verheißungen Jesu. Das Theologoumenon der heilsgeschichtlichen Kontinuität besitzt bei Lk zentrale Bedeutung; vgl. in bezug auf die erzählten Wunder des Paulus in der Apg S. Schreiber, Paulus als Wundertäter. Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen (BZNW 79). Berlin/New York 1996, 153–157.

geschichtlich in der Sendung des Geistes. Solche Heilsgeschichte enthält eine grundlegende Kontinuität des Heilswillens Gottes, denn ebenso wie an Israel und dann in Jesus handelt Gott aktuell an den jungen Christengemeinden.

Genauer gefragt: Inwiefern ist die Geistsendung Heilsgeschichte? Der Geist wirkt die dauerhafte Beziehung der Glaubenden zum erhöhten Christus und damit zu Gott. Der Geist bleibt gerade in einer Zeit, in der der irdische Jesus nicht mehr anwesend und der wiederkommende Parusie-Christus noch nicht eingetroffen ist.[62] Damit bedeutet Geistesgabe keine neue, materialiter gegebene Offenbarung. Vielmehr bewirkt der Geist die Beständigkeit des Lebens in der Nachfolge Christi (vgl. die anschließende Schilderung des »Alltags« der Urgemeinde 2,42–47) – *dazu* den Beistand und die Befähigung zu vermitteln, ist die pfingstliche Gabe Gottes. Möglicherweise war diese Betonung der Wirkmacht des Geistes in pragmatischer Sicht für die Zeit des Lk notwendig, da die lebendige Geisterfahrung verblaßt war und gerade darum von Lk eine neue Sensibilität für das Geistwirken intendiert wurde. Daß darin auch Auswirkungen auf das Verkündigungspotential der Gemeindeglieder gegeben sind – die die Pfingsterzählung mittels der Thematik der Sprachengabe anvisiert (2,5–13) –, bedarf keiner Erörterung.[63]

Die *frühjüdische* Feier des Pfingstfestes bedeutet Aktualisierung des Wirkens Gottes in der Gegenwart zugunsten seines Volkes, sei es in den Gaben der [77] Natur oder in der Geschichte. Das Fest sensibilisiert für die Erfahrung dieses Wirkens *und* aktualisiert die noch immer gültige Zusage Gottes aus der Vergangenheit Israels. *Lk* kann beide Momente aufgreifen: Geist*erfahrung* und Heils*geschichte.* Die je neue Aktualisierung des Gedenkens – im Sinne »christlichen« Gedenkens – ist damit am Pfingsttag möglich, doch zielt Lk v.a. auf alltägliches Bewußtsein und Wahrnehmen. Beides – Geisterfahrung und heilsgeschichtliche Kontinuität – durchzieht sein Werk und bleibt durch stetige Wiederholung

---

62 Weiser, Apg I (s. Anm. 6), 82 bezeichnet den Geist als Garanten der Kontinuität zwischen Jesuszeit und Zeit der Kirche.

63 Wenn man jedoch das christliche Pfingsten mit dem Stichwort »Ausbreitung der Kirche« beschreibt (so z.B. Noack, Day [s. Anm. 11], 90), darf nicht übersehen werden, daß das Geschehen hier noch ganz und gar *innerjüdisch* bleibt.

präsent. Die Bindung an ein bestimmtes Fest liegt außerhalb der Absicht des Lk.

Aus dem bisher Gesagten geht auch hervor, daß Lk kein rituell-liturgisches Interesse im Sinne einer »Kultätiologie« verfolgt, also nicht die Umprägung eines jüdischen Festes in ein christliches intendiert. Nicht zuletzt bleiben für ein solches Ansinnen die liturgisch umsetzbaren Züge viel zu blaß, womit sich auch die Entwicklung in der frühen Kirche deckt. Als entscheidend erweist sich für Lk, daß die Geistsendung *gerade* an dem *jüdischen* Fest geschieht, denn diese kalendarische Bestimmung garantiert den heilsgeschichtlichen Willen Gottes auch und besonders für die christlichen Leser des Lk. Anliegen des Lk ist nicht ein christlich »getauftes« jüdisches Fest, sondern die Wahrnehmung des Geistes in der alltäglichen Lebenssituation derer, die sein Werk lesen, und damit die Offenheit für die Erfahrung göttlichen Heils in der Geschichte konkreter Menschen.

Politische Diskurse bei den ersten Christen

Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments

65 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 Nützlichkeitserwägungen. 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 Rom 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.

[66] 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 Census 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 Apophthegma[2] 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 Anklage[4] gegen ihn zu finden. Diesen Erzählzug tragen die V. 13b – die Absicht, Jesus zu fangen – und 15a – Jesus durchschaut die Heuchelei.[5]

---

2 R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), Göttingen ⁹1979, 25; J. Gnilka, Das Evangelium nach Markus II (EKK II/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn ³1989, 151 (»Schulgespräch mit apoftegmatischem 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, Tübingen ⁶1971, 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

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 [67] 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 unterworfene 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 Standardmünze[8] 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 Er-

---

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 Erzählzug erscheint die Aussage in V. 14 als *captatio benevolentiae*, die nicht ernst gemeint ist und nur eine ungeschützte Antwort provozieren soll.

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 Ἡρῳδιανοί, κῆνσος 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 Typos des kaiserlichen Denars angesprochen; zur Propagandafunktion des Denars ebd. 218–222.

zählsituation, 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:

> [68] 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 *Gold*münze, die Antwort ist christologisch auf die Person Jesu zugespitzt. Dennoch findet die Hypothese eine Stütze, daß

---

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.

11 Übersetzung von H.-G. Bethge, Appendix I: Evangelium Thomae Copticum, in: K. Aland (Hrsg.), Synopsis Quattuor Evangeliorum, Stuttgart [15]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.

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 folgern[16] – damit rückt Jesus sehr in die [69] 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 rö-

---

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 ²1961, 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.

mischer Münzen Abstand zu nehmen[17] – 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 Herr-

---

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 entgeht 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, 289.291f. Vgl. R. Pesch, Mk II (s. Anm. 13) 227f.; J. Gnilka, Mk II (s. Anm. 2) 153f.; ferner M. D. Hooker, The Gospel According to St. Mark (BNTC), London 1991, 280f. U. Mell, Winzer (s. Anm. 2) 253f.265f., 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; traditionsgeschichtlich 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).

schenden, 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]

[70] 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.

---

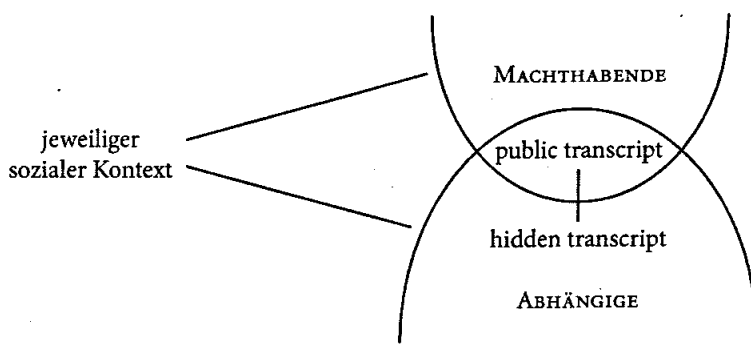
19 W. E. Pilgrim, Uneasy Neighbors (s. Anm. 14) 70–72.

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

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* – »verbor-[71]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. 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.

---

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.

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 entlädt sich in einem imaginären Szenarium der Vernichtung der Unterdrücker. 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 [72] 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 ausschnitthaft 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 machttragenden und abhängigen Gruppen vorprogrammiert.[24]

---

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).

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.

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] [73] 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.

---

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.

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 [74] Not und Bedrückung so-

---

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.AT.E 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

wie 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 Historien[32] 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 Verhaßtsein des jüdischen Volkes bei den Göttern (*deis invisum* 3,1) und einen diametra-

---

(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 folgende Anm.) – das erste Toragebot radikaltheokratisch versteht; dann steht der Kaiser zwischen JHWH und Israel. Dazu U. Mell, Winzer (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 Abgabenpolitik des Prokurators Albinus (62–64) verschärft die Spannungen kurz vor dem Krieg (Bell 2,272f.). Die Lage eskalierte in den Kriegsereignissen 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 (TuscBü), München [4]1979.

len 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* [75] *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 judäisch-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]

---

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.

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 obtinuere terras* 3,2) – ihr Besitzanspruch ist also illegitim, die römische Unterwerfung durchaus legitim. – Vgl. Cicero, QintFrat 1,1,34: Steuern als erforderliche Bezahlung der Unterworfenen für die römische *pax sempiterna*.

Interessant ist schließlich, wie Tacitus eine jüdische Weissagung[36] 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 Flavier – auf die Herrscherwürde des *Vespasian*, der in Judäa zum Kaiser ausgerufen wurde (Bell 6,312f.). Er übernimmt also das römische public transcript. Damit sichert [76] 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 gesamtvorderasiatische 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.

---

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

37 Es handelt sich wohl um eine nicht-biblische Prophezeiung, die aus einer gesamtvorderasiatischen 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 gesamtvorderasiatischen 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.

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.

[77] 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 (...)«

---

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 Accomodation 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.

(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 individualethischen Aussage[42] 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, gegeißelt 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-[78]Beispiels letztlich aufgehoben, die Abwertung der gegenwärtig Herrschenden läßt sich kaum überhören.

---

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 ²1962 (Nachdruck von 1938), 238–241.

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

»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 Demetrius und Quintilian beschreiben.[43] Sie dokumentiert zugleich, daß antike Denker Möglichkeiten verschlüsselter Sprache reflektierten und durchaus bewußt einsetzten. Für Demetrius (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 μεταξύ) 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

---

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; Demetrius, 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.

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-[79]dung 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 ge-

---

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

genüber 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-[80]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:

---

47 P. C. Finney, The Rabbi and the Coin Portrait (Mark 12,15b.16). Rigorism Manqué, in: JBL 112 (1993) 629–644, verkennt 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 Bilderverbots ist unklar, denn nach U. Mell, Winzer (s. Anm. 2) 246–250, existierte lediglich ein *kultisches* Bilderverbot (also bzgl. der Bilder*verehrung*, 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.

– 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 zusteht[51] und [81] 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

---

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 »grundsätzliche(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 Untertanenpflichten, 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

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 10,21[53] – 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) Nützlichkeitserwägungen 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 [82] imperialen Struktur schafft einen geschützten Binnenraum.[56] Hier passiert das Wesentliche.

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.

56 In diese Richtung weist auch die Deutung des mk Geheimnismotivs bei G. Theißen, Evangelienschreibung 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 Ge-

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 Münze[57] 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 Gegen-Welt. Innerhalb der Jesus-Gruppe gelten eigene Regeln.[58] Die

---

heimhaltung 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, Evangelienschreibung (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.

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-[83]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

---

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.), Jesus 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.

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.

[84] 6. Folgerungen

(1) Liest man die Perikope und besonders das Logion Jesu auf dem Hintergrund des Verhältnisses Unterdrückte – Unterdrücker, verliert sie jede staatstheoretische 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 anheimgestellt. 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

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.

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 [85] 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

---

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.

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 lk 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).

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.

Der politische Jesus
Die Jesusbewegung zwischen Gottesherrschaft und Imperium Romanum

[174] Der Artikel klärt zunächst wichtige Voraussetzungen für die Frage nach einem »politischen Jesus«. Er untersucht dann die politischen Implikationen der zeitgenössischen Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes, die im Zentrum der Botschaft Jesu steht. Zu den politischen Institutionen seiner Zeit äußert Jesus nur verhüllte Kritik, entwickelt aber Strategien gewaltfreien Widerstands. Jesu Schülergruppe selbst erscheint als Gegen-Gesellschaft zu den herrschenden soziopolitischen Verhältnissen. Erst die direkte Konfrontation mit dem Tempel, dem Machtzentrum in Jerusalem, führt zu Jesu Tod.

1. Der politische Jesus – Frageperspektiven

1.1 Der Tod eines politischen Verbrechers

Die Frage nach dem politischen Jesus eröffnet eine eher ungewöhnliche Perspektive, denn in der Regel – und das betrifft kirchliche, künstlerische und wissenschaftliche Zugänge – zieht Jesus als religiöse Gestalt, als Gottessohn oder Religionsstifter, das Interesse auf sich. Doch in irgendeiner Weise muss Jesus mit seinem Schülerkreis politisch auffällig geworden sein, denn sein Auftreten endete in einem tödlichen Konflikt mit der politischen Elite in Jerusalem. Nach Ausweis der ältesten Quellen wurde Jesus wohl im Jahr 30 n. Chr. in Jerusalem zusammen mit zwei weiteren Delinquenten durch die römischen Behörden hingerichtet,[1] und zwar in

[1] Die Datierung auf den Freitag, an dem das Pascha-Fest im Jahr 30 n. Chr. begann, kann heute als weithin anerkannt gelten. Abweichungen um wenige Jahre sind möglich. Vgl. exemplarisch Theißen; Merz, Jesus 152–154.

Form der Kreuzigung, der typisch römischen Strafe für Schwerverbrecher, die keine römischen Bürger waren und nicht der Elite zugehörten (Sklaven und *peregrini*).[2] Den Grund für die Hinrichtung würden wir heute als politisch bezeichnen, denn die Tafel mit dem Schuldspruch, die nach Mk 15,26; Joh 19,19 am Kreuz Jesu befestigt wurde, trug die Aufschrift: »König der Juden«. Im zeitgeschichtlichen Kontext, auf den zurückzukommen sein wird, bedeutet dies den Versuch, gegen die römische Besatzungsmacht selbst die Herrschaft im Land zu übernehmen, also einen versuchten Aufstand, was als politisches Schwerverbrechen gewertet wurde. Vorausgesetzt, dass in der Causa Jesu überhaupt ein formeller Prozess durchgeführt wurde – was bei einem Aufständischen niederer Herkunft keineswegs sicher ist –, konnte Jesus im römischen Recht entweder wegen schweren Landesverrats *(perduellio)* [175] oder eines Majestätsverbrechens *(crimen laesae maiestatis)* verurteilt worden sein.[3] Auf jeden Fall zeigen die Umstände der Hinrichtung, dass die Römer in Jerusalem Jesus als politischen Unruhestifter wahrgenommen haben.

Angesichts dieser römischen Einschätzung stellt sich die Frage, ob sich ein politisches Handeln Jesu in seinen Worten und seinem Verhalten in den überlieferten Quellen niedergeschlagen hat und inwiefern sich daraus ein Bild eines »politischen Jesus« konstruieren lässt. Die Frage steht freilich vor einer doppelten Schwierigkeit: Zum einen ist ein *historischer* Jesus in den überlieferten Quellen nicht mehr unmittelbar zugänglich, zum anderen kann unser Begriff von »Politik« nur bedingt auf das Selbstverständnis der Antike angewendet werden. Beides bedarf der Klärung.

1.2 Der politische Jesus und seine Biographien

Die wichtigsten Quellen über das Auftreten Jesu liegen in den vier Viten vor, die uns im Kanon des Neuen Testaments überliefert sind.[4] Diese sind

---

2 Zu den Fakten und rechtshistorischen Hintergründen vgl. Omerzu, Prozess (mit Literatur).

3 Dazu Theißen; Merz, Jesus 401f.; Omerzu, Prozess 315. – Die Bezeichnung »König der Juden« begegnet auffallend häufig auch beim Verhör Jesu durch Pilatus in Mk 15,2.9.12.18.

4 Zur Gattungsbestimmung der Jesus-Erzählungen als antike Viten (*bioi*) vgl.

von der grundlegenden Intention bestimmt, die theologische Bedeutung Jesu darzustellen, und erzählen so ihre je eigenen Jesus-Geschichten, die keine Antwort auf unsere *historische* Frage geben wollen. Die frühe Christologie wird zu einem wesentlichen Einflussfaktor bei der Darstellung des Lebens Jesu, sodass politische und christologische Aspekte eng zusammenspielen. Im Bekenntnis der ersten Christen erscheint die Person Jesu nach Ostern als zur Rechten Gottes eingesetzter, eschatologischer Herrscher und Repräsentant Gottes, der alle Vollmacht über den Kosmos und die politischen Strukturen innehat (vgl. nur 1 Kor 15,20–28; Röm 8,34; Eph 1,20–23; Hebr 1,5–14).

Unsere historische Perspektive wird anders erzählen als die Stellen der Jesus-Viten, die bereits den irdischen Jesus als Herrscher zeichnen. Ein Beispiel dafür bietet die Geburtsgeschichte in Lk 1–2, wo Jesus als überragender Heilskönig aus dem Königsgeschlecht Davids angekündigt wird – bezeichnenderweise durch Engel als himmlische Boten (Lk 1,32f.; 2,11). Der Schluss liegt nahe, dass die nachösterliche Perspektive auf Christus in die Darstellung der Herkunft Jesu Eingang fand.

Interessant ist die Beobachtung, wie vorsichtig die Quellen mit Fragen politischer Kritik umgehen. Das lässt sich bereits bei den christologischen Bekenntnissen erkennen, die den Kontrast, den Christus als universaler Herrscher zum Herrschaftsanspruch des römischen Kaisers unvermeidlich darstellt, nie direkt zur Sprache bringen. In den Passionserzählungen erscheint der römische Präfekt Pilatus merkwürdig ambivalent: Stellt Mk 15,6–15 noch recht knapp dar, wie Pilatus das Todesurteil auf Drängen des Jerusalemer Volkes fällt, hebt Mt 27,22–26 die Schuldverlagerung von Pilatus auf das Volk durch bezeichnende Gesten und Worte hervor; in Lk 23,4.14–16.22–24 erklärt Pilatus gleich drei Mal die Unschuld Jesu und will ihn freilassen, und in Joh 18,38; 19,4–6.16 betont Pilatus ebenfalls drei Mal die Unschuld Jesu und schiebt die Verantwortung für seine Hinrichtung ganz den jüdischen Hohepriestern und dem Volk zu, sodass er ihnen [176] am Ende Jesus gar zur Kreuzigung »übergibt« (19,16). Sosehr Pilatus dadurch auf den ersten Blick von der persönlichen Schuld für Jesu Tod entlastet erscheint – freilich auf Kosten der

---

Burridge, Gospels; Ebner, »Evangelium« 113–116; Schmeller, Historiographie und Biographie.

jüdischen Bevölkerung Jerusalems[5] –, sosehr wird er dadurch, dass er im vollen Bewusstsein der Unschuld Jesu das Todesurteil fällt, als schwacher, skrupelloser und nur am eigenen Machterhalt interessierter Politiker dargestellt, der die Gerechtigkeit ignoriert. Diese Kritik an Pilatus wird aber nur indirekt hörbar.

Die Jesus-Viten spielen also nicht, wie häufig angenommen, alle politisch anstößigen Züge an Jesus aus apologetischen Gründen herunter, aber sie verbergen und verschlüsseln ihre politische Kritik. Dieses ambivalente Vorgehen entspricht der Lebenssituation der ersten Christen, denn gegenüber den römischen Behörden galt Vorsicht, um das ohnehin von Misstrauen und Ablehnung belastete Verhältnis nicht weiter zu gefährden. Wenn also in den Quellen Spuren einer politisch kritischen Haltung Jesu sichtbar werden, gilt diesen meine besondere historische Aufmerksamkeit.

1.3 Der Begriff »Politik« – Verständigung über die Frageperspektive

Unser Begriff der »Politik« entwickelte sich erst in der Neuzeit und bezeichnete im 18. und 19. Jahrhundert die Lehre vom Staat, seinen Zwecken und seiner tatsächlichen Praxis.[6] Die Einsicht in die kulturelle Bedingtheit der politischen Strukturen und die vorherrschende Pluralität von Wert- und Ordnungsvorstellungen führt heute zu pragmatisch ausgerichteten Definitionen von Politik. So kann als Politik »jede Form von Regierung und Herrschaft, jedes Handeln zur Erreichung öffentlicher Zwecke« gelten; der moderne Politikbegriff ist bestimmt »durch die Frage nach den Mitteln zur Durchsetzung seiner Ziele«, was dann auch rein technisch-instrumental verstanden werden kann.[7] Kurz gesagt: Politik

---

5 Im Hintergrund stehen Auseinandersetzungen der ersten Christen mit ihren jüdischen Gesprächspartnern um die Anerkennung der Sendung Jesu (vgl. 1 Thess 2,15; Apg 2,23.36; 3,15).

6 Dazu Alemann, Politik 1803.

7 Maier, Politik 431f. Zum Politik-Begriff auch Münkler, Politik 2. Eine systemtheoretische Definition lautet: »das Politische System ist das Teilsystem der Gesellschaft, in dem die kollektiv verbindlichen Entscheidungen gefällt werden«, so Schultze, Politik 657.

»ist öffentlicher Konflikt von Interessen unter den Bedingungen von Machtgebrauch und Konsensbedarf«.[8]

Umfang und Handlungsfelder dessen, was mit »Politik« bezeichnet werden kann, fächert eine verbreitete Differenzierung auf: Politik besitzt eine institutionelle Dimension (*polity*: das politische System, politische Ordnungen und Institutionen, z. B. Verfassungen, Organe), eine prozessuale Dimension (*politics*: das Austragen von Konflikten, Entscheidungsfindung, Bildung und Durchsetzung des politischen Willens) und eine inhaltliche Dimension (*policy*: Ziele, Aufgaben und Werte des Politischen).[9]

Fehlt in der Antike auch ein Begriff von Politik, der dem heutigen entspricht, so finden sich sowohl eine »politische Theorie« im Sinne von Reflexion und Legitimation politischer Praxis, als auch eine differenzierte politische Philosophie, die grundsätzliche Reflexionen auf den Menschen als Gemeinschaftswesen und mögliche Formen der Ge-[177]meinschaftsbildung anstellt.[10] Im römischen Sprachgebrauch bezeichnet *res publica*, die »öffentliche Sache«, den Staat als auf dem Recht basierende Gemeinschaft der Bürger, wobei die Quelle des Rechts wiederum die (moralische) Gerechtigkeit darstellt (Cicero). Auch einen Begriff des »Staates« als eigener Handlungsträger und als abstrakte, vom Herrscher unterschiedene Staatsidee kennt die Antike nicht, doch existierten politische Gebilde, die sich als Staaten bezeichnen lassen, da sie durch ein Volk, ein Territorium, eine Regierung und Verwaltung, Außenbeziehungen und das Ziel des inneren Friedens gekennzeichnet sind; Begriffe wie *res publica*, *civitas*, *populus* oder *politeia* sowie Bezeichnungen für das Staatsvolk (»Römer« etc.) zeigen, dass dabei eher an einen Personalverbund (Bürger) gedacht wurde.[11] Konkret wird die Bevölkerung weniger ein Abstraktum »Staat«, sondern einzelne »Herren« – Könige, Kaiser, Fürsten, Statthalter, soziale Elite – wahrgenommen haben.

Auf diesem Hintergrund bedeutet die Frage nach dem »politischen« Jesus die Frage nach Jesu Verhalten gegenüber dem Staat, seiner Legitimation, seinen Vertretern und Ordnungen, und seiner Einflussnahme

---

8 Alemann, Politik 1804.

9 Dazu Alemann, Politik 1804.

10 Vgl. Neschke, Philosophie; Münkler, Politik 1–3.

11 Vgl. Eder, Staat 873.

auf die Gestaltung der Gesellschaft. Seit der Einnahme Jerusalems durch Pompeius im Jahr 63 v. Chr. stand Palästina – direkt oder indirekt – unter römischer Oberherrschaft. Für die Zeit Jesu ist dabei zu differenzieren zwischen der direkten römischen Herrschaft über Judäa durch einen ritterlichen Präfekten ab 6 n. Chr. und der Herrschaft des jüdischen Klientelfürsten Herodes Antipas in Galiläa (4 v. Chr. bis 34 n. Chr.). Hinter beiden steht freilich die römische Oberherrschaft über das Land, verkörpert und zentralisiert im Statthalter der Provinz Syria – und natürlich letztlich im Kaiser in Rom.

Wer den Begriff der Politik auf antike Verhältnisse anwendet, muss sich bewusst sein, dass damals politisches Handeln eng mit dem verbunden war, was wir heute als religiöses Handeln bezeichnen. Das richtige Verhältnis zu den Göttern betraf unmittelbar das Gemeinwesen und war nicht auf den Bereich des Privaten beschränkt. Der korrekte öffentliche Vollzug bestimmter Kulte zählte zu den Aufgaben der Herrschenden. Die Zusammengehörigkeit von Politik und Religion wird für die Betrachtung der Verkündigung Jesu von der Königsherrschaft Gottes wesentlich.

2. Königsherrschaft Gottes und Politik

2.1 Römische Herrschaft in Palästina und jüdischer Widerstand

Die militärische und administrative Präsenz Roms war für die Bevölkerung Judäas und Galiläas in ihrem Alltag deutlich sichtbar. Das römische Heer war direkt oder indirekt immer präsent.[12] Über dem Eingangstor zum Jerusalemer Tempel war der Name eines Römers zu lesen: Marcus Vipsanius Agrippa, seinerzeit der mächtigste Mann nach Augustus (Jos. bell. 1,416); römische Meilensteine *(milliaria)*, die den Namen des Kaisers trugen, standen regelmäßig an wichtigen Straßen; römische Rastanlagen machten sicht-[178]bar, wem die Straßen in erster Linie dienen sollen.[13] Die Kapitalgerichtsbarkeit lag exklusiv in römischer Hand und wurde auch zu demonstrativen Inszenierungen römischer Überlegenheit

12 Eck, Rom 102 und 108.

13 Dazu Eck, Rom 75–79. Der früheste erhaltene Meilenstein in Judäa stammt aus dem Jahr 69 n. Chr.

über politische Gegner genutzt.[14] Das omnipräsente Abgabensystem (Steuern, Zölle) ließ die jüdische Bevölkerung ihr Abhängigkeitsverhältnis zu den römischen Machthabenden spürbar wahrnehmen.[15] Jüdische Aufstandsbewegungen wurden von römischen Truppen blutig niedergeschlagen, Dörfer geplündert und niedergebrannt, zahlreiche Bewohner ermordet oder versklavt, sodass die Gewalterfahrungen durchaus »kollektive Traumata« hinterlassen haben dürften.[16] Die in der Forschung bisweilen diskutierte Alternative, die Jesusbewegung als Produkt einer politischen Krise oder als Entwicklung in einer Friedenszeit zu sehen, greift angesichts dieses Befundes zu kurz, weil die zeitgeschichtlichen Wahrnehmungen differenzierter ausfielen und weil sich politische *und* soziale Faktoren nicht trennen lassen.[17] Entfremdungen und Spannungen zur römischen Herrschaft bzw. zum »hellenisierten« Agieren des Herodes Antipas stellten immer wieder Herausforderungen für die sozioreligiöse Identität der jüdischen Bevölkerung dar.[18]

Aufstände ereigneten sich besonders in Zeiten politischer Machtwechsel. Josephus berichtet von Judas ben Ezechias, einem Sklaven Simon und einem Hirten Athronges, Männer aus dem einfachen Volk, die in der instabilen Zeit nach dem Tod Herodes' des Großen 4 v. Chr. jeweils eine bewaffnete Gruppe um sich scharten und in Galiläa und Judäa Angriffe auf die Machtzentren wie Paläste und Waffenlager verübten.[19] Religiöse, politische und soziale Motivationen lassen sich dabei kaum voneinander trennen. Josephus weiß, dass sich alle drei Männer als Könige

---

14 Massenkreuzigungen belegen Jos. ant. 17,295; bell. 5,449–451; Einzelfälle in bell. 7,202; ant. 20,102. Dazu Eck, Rom 103.

15 Vgl. Riedo-Emmenegger, Provokateure 124–139; Horsley, Ordnung; Dunn, Jesus 310f.; Theißen, Konflikte 189–191; Stegemann, Jesus 246f. Udoh, Caesar, kommt in einer neuen Studie zu dem Ergebnis, dass die Steuerlast unter den Herodäern insgesamt nicht zu einem wirtschaftlichen Niedergang führte (Fazit 285). Für die ärmere Bevölkerung bedeuteten die Steuern dennoch eine spürbare, zum Teil existenzbedrohende Belastung (vgl. die Schilderung bei Philo, spec.leg. 3,159–162).

16 Horsley, Powers 24f.; Ders., Politics 108f.; Ders., Jesusbewegungen 42.

17 Zur Diskussion Stegemann, Jesus 246–248. Vgl. Theißen, Konflikte.

18 Historische Daten bei Theißen, Konflikte 177–183.

19 Jos. bell. 2,56–65; ant. 17,271–284. Zu diesen Aufstandsführern vgl. Schreiber, Gesalbter 284–289; Riedo-Emmenegger, Provokateure 232f., 238f.; Jensen, Herod (2006) 150f.

darstellten und damit die göttliche Legitimation eines Königs beanspruchten. In der Forschung spricht man von Königsprätendenten, Banditenkönigen oder *social bandits*,[20] wobei umstritten ist, ob die »Könige« auch Messiaserwartungen auf sich bezogen haben.[21] Wichtig ist die religiöse Inszenierung der Herrschaft, die dabei sichtbar wird.

[179] Deutliche Konturen gewinnen die religiösen Hintergründe im Fall des Judas Galilaios.[22] Als Judäa im Jahr 6 n. Chr. direkt der römischen Verwaltung unterstellt wurde, ließ Quirinius, der zuständige Statthalter der Provinz Syria, eine Steuerschätzung durchführen. Als Reaktion forderte Judas Galilaios eine strikte Verweigerung der Steuerzahlung und begründete diese Haltung aus dem religiösen Überzeugungssystem Israels: König über Israel ist allein der Gott Israels. Diese radikal theokratische Begründungsstruktur setzte er unmittelbar in politisches Handeln um: Für jeden Juden sei es eine religiöse Pflicht, aktiv und durchaus unter Anwendung von Waffengewalt an der Verwirklichung von Gottes Königsherrschaft mitzuwirken.[23] Das Problem der Steuerzahlung an Rom wird auch bei Jesus von Nazaret akut, und ebenso verbindet ihn mit Judas die Überzeugung von Gottes Königsherrschaft. Er setzt freilich gegenüber diesem andere Akzente.

---

20 Auslöser dieser Bewegungen waren u.a. Erfahrungen eklatanten sozialen Ungleichgewichts in der Landbevölkerung Palästinas. Dazu Horsley; Hanson, Bandits; Hanson, Jesus; Horsley, Politics 121f. Das heißt nicht, dass ein genereller Verarmungsprozess in Galiläa anzunehmen wäre. Neue archäologische Ergebnisse deuten eine weitgehende wirtschaftliche Stabilität und eine breitere Stratifikation der Dorfgesellschaften an; vgl. Jensen, Calls 218–229; Moreland, Response. Doch nicht alle Bevölkerungsteile werden von wirtschaftlicher Expansion profitiert haben, und so ist mit erheblichem sozialen Ungleichgewicht zu rechnen.

21 Zur Diskussion Schreiber, Gesalbter 275–317 (bejahend); vgl. auch Horsley, Jesusbewegungen 40–42; Ders., Powers 81–83.

22 Jos. ant. 18,4–6.9f.23–25; vgl. bell. 2,118; 7,253–258.

23 Theißen; Merz, Jesus 140 sprechen von »revolutionärem Synergismus«; vgl. Horsley; Hanson, Bandits 193f.

2.2 Gottes Königsherrschaft – ein frühjüdisches Theologumenon

Judas Galilaios griff nicht ohne Grund auf die Vorstellung von der Königsherrschaft *(basileia)* Gottes zurück, denn diese wurde nicht nur »zu einer zentralen theologischen Kategorie«[24] im Frühjudentum, sondern enthält bereits in ihrer Semantik politische Implikationen. Sprachlich basiert die Vorstellung auf einer politischen Metapher: Gott erscheint in Analogie zu einem antiken (Groß-)König in unermesslicher Machtfülle. Der Thronsitz Gottes wird dabei im Himmel gedacht, von wo aus Gott seine stabilisierende und ordnende Macht über das gesamte kosmische Gefüge von Himmel, Erde und Meer ausübt. Von dieser überzeitlichen Theokratie ist die Erde mittelbar bestimmt; es besteht kein direkter Zugang der Menschen zu Gottes Wirklichkeit, doch kann der Tempel in Jerusalem in einigen Texten als irdischer Ort der Gottesbegegnung fungieren.[25] Die monokratische Macht Gottes verbindet sich speziell mit seinem Heilswillen für sein Volk Israel, womit die Beziehung primär als Herrschaftsverhältnis gedacht ist.

In apokalyptischen Weltbildern wird die machtvolle Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes auf Erden zu einer Erwartung an die endzeitliche Zukunft. Damit verbindet sich die Hoffnung auf Gottes umfassend heilvolle Herrschaft in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Gottes Herrschaft bedeutet die endgültige Manifestation der Macht Gottes und wird die politischen Gewalten ablösen.[26] Das politische Potential dieser Vorstellung besteht primär im Kontrast[27] zu den negativen Erfahrungen mit den bestehenden politischen Machtverhältnissen. Es lässt sich für eine kritische Haltung gegenüber den Fremdmächten, die Israel beherrschen, und zur Selbstvergewisserung der eigenen Identi-[180]tät nutzen –

---

24 Zenger, Herrschaft 187.

25 Textbelege sind z. B. Jes 6,5; die JHWH-König-Psalmen Ps 47, 93, 96–99; 145f.; PsSal 17,1–3.46 und die sogenannten Sabbatlieder von Qumran 0QShirShab MsMasada, 4Q400–407, 11Q17. Auswertung der Quellen bei Schreiber, Gesalbter 41–142; Theißen; Merz, Jesus 226–230; Meier, Jew 237–288.

26 Texte: Dan 2,44; 3,33; 4,31; 6,27; 7,14.27; äthHen 25,3–7; 60; 62f.; AssMos 10; Sib 3,46–61a; 3,556–561.616–623.767–795; schon Jes 24,18–23; 25,6–9; 33,17.22.24; 52,7–9; Sach 14,3–17. Dazu Schreiber, Variationen 132–139.

27 Stegemann, Jesus 314–316 versteht »Königsherrschaft Gottes« als Kontrastbegriff.

aber auch, wie das Beispiel des Judas Galilaios zeigt, zur Motivierung bewaffneter Aufstände.

2.3 Jesus: Die Königsherrschaft Gottes hat begonnen

Die Spannung zwischen der in (naher) Zukunft erwarteten Vollendung von Gottes *basileia* und ihren kleinen Anfängen in der Gegenwart prägte die Botschaft Jesu von Nazaret. Die Vorstellung von der Gottesherrschaft bildete wohl die innere Mitte seiner Verkündigung. Bei dieser Annahme handelt es sich natürlich um eine historische Konstruktion, die aber den Textbefund erklären und viele Einzelzüge der Überlieferung integrieren kann und daher heute in der exegetischen Forschung weitgehenden Konsens gefunden hat.[28] Für Jesus ist dabei charakteristisch, dass der für die (nahe) Zukunft erwartete Einbruch der *basileia* in die Welt[29] bereits im gegenwärtigen Auftreten Jesu begonnen hat. Die Überwindung und der Sturz Satans im Himmel bilden dafür die (mythologisch gedachte) Voraussetzung, die sich in dem visionären Wort Jesu in Lk 10,18 niederschlägt: »Ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel herabstürzen«. Wenn sich Gottes Herrschaft im Himmel durchzusetzen beginnt, ist auch auf Erden ihr Anfang schon wirksam.[30] Diese Gotteserfahrung Jesu wird konkret in der Entmachtung von Dämonen, die sich als ausführende Organe des Satans verstehen lassen: »Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen hinauswerfe, kam also zu euch bereits die Königsherrschaft Gottes« (Lk 11,20). Die Exorzismen bedeuten so eine Verwirklichung der *basileia* Gottes. Nach Lk 10,9 demonstrieren auch Jesu Heilungen die Gegenwart der *basileia*. Die Antwort Jesu auf den Vorwurf, mit Beelzebul (dem Satan) im Bunde zu sein, bringt die Gegenüberstellung der beiden Herrschaften auf den Punkt: Die dämonische Macht wird von Gottes *basileia* bereits jetzt überwunden (Mk

---

28 Vgl. Theißen; Merz, Jesus 232–241; Schenke, Botschaft; Meier, Jew 289–506; Schröter, Jesus 196–213; Wright, Jesus 198–243.463–472; Dunn, Jesus 383–388.

29 Auch dieser Aspekt kommt zur Sprache, vgl. Lk 6,20f.; 11,2; 13,28f.; Mk 14,25.

30 Zur Bildwelt vgl. AssMos 10,1; Jub 23,29; TestDan 5,10f.; 1QM 6,5f.; 12,7–9; 17,5–8; Offb 12,7–10. – Zu Historizität und Bedeutung von Lk 10,18 Theobald, Satan 188–190; Theißen; Merz, Jesus 196–198; Ebner, Jesus 100–104.107f.; Schreiber, Variationen 149.

3,24–27). In der Metaphorik von Mk 3,27 kann man vom einzelnen Exorzismus auf die grundsätzliche Überwindung des Bösen schließen: Wenn der »Starke« (der Satan) bereits »gefesselt« (überwunden) ist, kann sein »Haus« (der vom Dämon besetzte Mensch) »ausgeraubt« (befreit) werden. Jesus repräsentiert und wirkt die eschatologische Gottesherrschaft in der Gegenwart.

Wer in der jüdischen Welt des ersten Jahrhunderts behauptet, die *basileia* Gottes sei schon angebrochen, muss sich an den konkreten Veränderungen der Welt messen lassen, und das betrifft auch den politischen Bereich. Doch die römische Oberherrschaft und soziale Ungerechtigkeiten bestehen weiter. Welche politischen Konsequenzen zieht also Jesus aus seiner Überzeugung, wie verändert sie seine Wahrnehmung der politisch Mächtigen, der Kräfteverhältnisse und Wertigkeiten?

[181] 2.4 Verhüllte Kritik am galiläischen Landesherrn

Dass Jesus seinen Landesherrn Herodes Antipas, von 4 v. Chr. bis 39 n. Chr. Tetrarch von Galiläa und Peräa, mit kritischen Augen gesehen hat, lassen zwei kurze Notizen noch erahnen. Sie zeigen auch, wie vorsichtig Jesus sich politisch äußerte, denn die Hinrichtung Johannes des Täufers, mit dem Jesus in engem Kontakt stand, durch Antipas bildete ein abschreckendes Beispiel. In Lk 7,24f. (par Mt 11,7f.) kontrastiert Jesus Antipas und Johannes und spricht von einem schwankenden Schilfrohr und Menschen in weichen Kleidern, die in Königspalästen leben. Diese verschlüsselte Kritik trifft Antipas, der in seinem Palast in Tiberias einen feinen Lebensstil pflegte und das Schilfrohr als Münzsymbol verwendete.[31] Den politischen Machtverhältnissen und der elitären hellenistischen Lebensart wusste er sich anzupassen. Die prophetische Legitimität des Täufers hält Jesus dabei ausdrücklich fest (Lk 7,26–28/Mt 11,9–11) – obwohl Antipas diesen hatte hinrichten lassen (Jos. ant. 18,116–118; Mk 6,17–29). Jesus stellt sich auf die Seite des politisch Geächteten!

---

[31] Vgl. Theißen, Lokalkolorit 26–41. Zum Verhältnis Jesus – Antipas auch Ebner, Jesus 91.122.124f. Kritik an Herodes könnte auch hinter Mk 8,15 stehen: »hütet euch vor [...] dem Sauerteig des Herodes«; dazu Voigt, Jesusbewegung 231–233. Zur Herrschaft des Herodes Antipas Jensen, Herod (2006); Ders., Herod (2007).

Die nur in Lk 13,31–33 überlieferte Szene deutet einen potentiellen Konflikt zwischen Jesus und seinem Landesherrn Herodes Antipas an, der aber wohl deshalb nicht offen ausbrach, weil Jesus die Residenzstädte Sepphoris und Tiberias mied und sich nur versteckt politisch äußerte. Er nennt Antipas pejorativ »diesen Fuchs« (13,32) und tadelt ihn mittels der Tiersymbolik als zu seinem Vorteil schlau und unterwürfig, also ganz politischem Kalkül ergeben. Die Verbindung der Fuchs-Metapher mit Jesu Dämonenaustreibungen und Heilungen (13,32), in denen sich Gottes Herrschaft machtvoll durchsetzt, relativiert die Bedeutung des Landesfürsten zugunsten der *basileia* Gottes, von deren Anbruch Jesus überzeugt war.[32] Jesus distanziert sich klar von Antipas – ohne ihm z. B. in Fragen der Steuerpolitik offen Widerstand zu leisten.

3. Der Israelbezug der Gottesherrschaft und das römische Imperium

3.1 Der »nationale« Charakter der Gottesherrschaft bei Jesus

Das Verhältnis der *basileia* Gottes zu den tatsächlichen politischen Strukturen wurde in der Jesus-Forschung mit Schlagworten wie Utopie oder Heterotopie beschrieben.[33] Darin wird eine Spannung deutlich, deren konkrete Reichweite jedoch genauerer Betrachtung bedarf. Bereits Johannes Weiß hat klar erkannt, dass die Aufrichtung des Reiches Gottes das Ende der römischen Herrschaft impliziert – freilich als Erwartung an die Zukunft.[34] In jüngerer Zeit wird der national-politische Aspekt, der in der geprägten Metapher der *basileia* Gottes zeitgenössisch hörbar war, wieder wahrgenommen: die Wiederherstellung der staatlichen Eigenständigkeit Israels. So spricht Ed Parish Sanders von der Restauration [182] des Zwölf-Stämme-Volkes Israel, die mit der Scheidung der Auserwählten von den Gottlosen einhergeht.[35] Nicholas T. Wright sieht eine nationale Hoffnung für Israel, die er als Bundeserneuerung und politische

32 Für Awwad, Kingdom 55 ist damit »Herod's reign as demonic« gekennzeichnet.
33 Utopie: Beavis, Jesus; vgl. Moxnes, Putting 109. Heterotopie: Stegemann, Jesus 323.
34 Weiß, Predigt 123.
35 Sanders, Jesus 61–76.91–119; Ders., Sohn 275–277.

Befreiung, aber nicht als gewaltsame Revolution versteht.[36] Richard A. Horsley erkennt in der *basileia* eine konkrete Frontstellung gegen die römische Besatzermacht und betont die anti-imperiale Sinnspitze und das politische Kritikpotential.[37]

Dass das Ziel der vollendeten *basileia* in einem erneuerten, restituierten Israel besteht, demonstriert Jesus mit der Gruppe der »Zwölf«.[38] Bei der Inszenierung dieser Gruppe aus dem engsten Schülerkreis ist die Zwölfzahl entscheidend. Die Zwölf stehen symbolisch für die zwölf Stämme Israels, denn sie treten in die Funktion der zwölf Stammväter ein, die die zwölf Stämme repräsentieren. Faktisch lebten zur Zeit Jesu die zwölf Stämme längst nicht mehr als staatliche Einheit im Land Israel zusammen, sodass deren Restitution als endzeitliches Heilshandeln Gottes an seinem Volk erhofft werden konnte (vgl. Mi 2,12; Sir 48,10; PsSal 17,26). Die Symbolgruppe der Zwölf um Jesus bedeutete also die vorweggenommene Wiederherstellung der politischen Einheit Israels im Zusammenhang mit dem Anbruch der Gottesherrschaft. Dieser endzeitliche Israelbezug wird auch in der Zusage Jesu an seine Schüler sichtbar, denen er das zukünftige Sitzen auf Thronen und Richten über die zwölf Stämme Israels verheißt.[39]

Die politische Tragweite der Konzeption der Zwölf wird für Jesu Zeitgenossen erkennbar gewesen sein. Sie verbürgen symbolisch die mit der *basileia* erfolgende Restitution Israels, und dies impliziert – unausgesprochen – das Ende der römischen Fremdherrschaft. Nur so kann die *basileia* Gottes als von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit geprägte Heilszeit gedacht werden. Indirekt ist damit die politische Semantik des ewigen Bestandes des römischen Imperiums, der *Roma aeterna*,[40] infrage ge-

---

36 Wright, Jesus 171–174.202–209.490–493. Weitere Vertreter bei Beavis, Jesus 79–81.

37 Horsley, Empire; Ders., Powers 98–105. – Kritisch dagegen Beavis, Jesus 94–96.

38 Namenslisten liegen vor in Mk 3,16–19; Mt 10,2–5; Lk 6,14–16.

39 Lk 22,30; Mt 19,28. Eine Analogie bietet die Gerichtsfunktion des Messias in PsSal 17,26.29.

40 Zu diesem Topos Verg. Aen. 1,278f.; Hor. carm. 1,2,45f.; Sen. apocol. 4,1,19–21; Calp. ecl. 4,144f.; Vell. hist. 2,103,4; CIL XI 4170; auch Bildprogramme wie den Brustpanzer der Statue des Augustus aus der Villa der Livia bei Prima Porta (heute im Museo Vaticano; Abbildung und Deutung bei Zanker, Augustus 192–194).

stellt, und damit die Legitimation der römischen Herrschaft überhaupt. Sie wird als vorläufig und vorübergehend delegitimiert und verliert ihre universale Relevanz. Diese Relativierung bedeutet für die Jesus-Bewegung eine innere Distanz im Bewusstsein, bereits jetzt in der anbrechenden *basileia* des eigentlichen universalen Herrschers zu leben.

Eine schlichte Tatsache darf dabei nicht übersehen werden. Jesus sammelte eine Schar von Männern (und Frauen) um sich, und wenn diese auch zahlenmäßig klein gewesen sein dürfte, bildete sie doch eine erkennbare Bewegung. Ein solcher Zusammenschluss galiläischer Männer konnte in einer Zeit, die bewaffnete Aufstände eines Judas Galilaios und anderer noch in lebendiger Erinnerung hatte (siehe 2.1), potentiell politisch verdächtig werden. Damit ist die Frage nach der politischen Selbstdarstellung der Jesusbewegung angesprochen. Welchen Beitrag leistete sie zur Aufrichtung der *basileia*? Zeigte sie sich gewaltbereit?

[183] 3.2 Gewaltverzicht und politischer Widerstand

Jesus lehnte Gewalt gegenüber anderen Menschen strikt ab. Ausweis dafür ist das Gebot der Feindesliebe in Lk 6,27f. (Mt 5,43f.): »Liebt eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen, segnet die, die euch verfluchen, betet für die, die euch schmähen«. Jesus weitet das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 aus auf alle religiösen Gegner, politischen Unterdrücker und persönlichen Feinde.[41] Feindschaft soll einseitig mit Gutem, mit Liebe, mit sozialer Akzeptanz beantwortet werden. Das Prinzip der Vergeltung wird durchbrochen mit dem Ziel der Überwindung gewalttätiger Feindschaft. Dem entspricht auch die Seligpreisung der Friedensstifter in Mt 5,9 – unabhängig von der Frage, ob das Wort auf den historischen Jesus zurückgeht oder eine spätere pointierte Zusammenfassung darstellt: »Glücklich, die Frieden schaffen, denn sie werden Kinder Gottes

41 Dazu Schottroff, Gewaltverzicht; Konradt, Söhne; Schreiber, Rande 101f. – Der Plural »Feinde« und die verbreitete Begriffssemantik (vgl. Lk 1,74; AssMos 10,2.10) schließen *politische* Feinde ein; vgl. auch Theißen, Dimension 117. Nach Horsley, Jesusbewegungen 50.57; Ders., Powers 138–140 hingegen bilden die durch soziale Ausbeutung zerrütteten Dorfgemeinschaften Galiläas den Kontext.

genannt werden«. Der Friedenswille Gottes intendiert die Überwindung destruktiver Gewaltstrukturen, die längerfristig für alle Beteiligten vernichtende Wirkung besitzen.[42] Bedenkt man, dass die Jesusbewegung im politischen Gefüge keinen Einfluss auf politische Entscheidungen nehmen konnte, handelt es sich um eine Art »Feindesliebe der Machtlosen«.[43] Doch als Alternative bliebe zeitgeschichtlich nur der Terror.

Der Aufruf Jesu zum Gewaltverzicht bedeutet jedoch keine Passivität, kein stummes Erdulden und keine Akzeptanz von Gewalt und Unterdrückung. Denn Jesus versteht den überspitzten Verzicht auf gewalttätige Vergeltung als bewusste Provokation der Gewalttäter.[44] In Mt 5,39b–41 par Lk 6,29 greift Jesus konkrete Erfahrungen von umherwandernden Boten der Gottesherrschaft auf: Der Schlag auf die Wange drückt als grobe öffentliche Beleidigung die Ablehnung der Wanderpropheten aus, weil diese als Unruhestifter die altbewährte Ordnung des Dorfes stören. Der Raub des Obergewandes weist auf einen bewaffneten Raubüberfall auf dem Weg,[45] der den Wanderer sein ohnehin dürftiges Hab und Gut kostet. Der Zwang, eine Meile mitzugehen, bezieht sich auf die Praxis der

---

42 Auch zwei überlieferte Notizen ändern an Jesu ablehnender Haltung zur Gewalt nichts. Das Schwert, das die Boten Jesu nach Lk 22,36 mitführen, dient dem Selbstschutz der Wandermissionare zur Zeit des Lukas gegenüber Tieren und Räubern (vgl. Jos. bell. 2,125f. in Bezug auf die Essener), keiner bewaffneten Revolte; den Hinweis der Schüler auf zwei Schwerter, mit denen ohnehin kein Aufstand zu bestreiten wäre, wehrt Jesus strikt ab (22,38). Wenn nach Lk 6,15 unter den Zwölf ein »Simon der Zelot« ist, ordnet dies die Jesus-Bewegung nicht der kriegerischen Zeloten-Gruppe zu, die durch Josephus ohnehin erst für die Zeit ab 66 n.Chr. bezeugt ist; denn das identifizierende Attribut »Zelot« hebt Simon vom Rest des Schülerkreises ab, und überdies besaß es ursprünglich wohl noch keine kriegerische Bedeutung (vgl. die Selbstbezeichnung des Paulus in Gal 1,14). – Mk 14,47 deutet einen einzelnen (hilflosen) Gewaltakt (eines Schülers?) bei der Verhaftung Jesu an.

43 Schreiber, Rande 107. Daher handelt es sich kaum um eine Übertragung der Feindesliebe der Könige, die ihre Milde beweisen (*clementia Caesaris*; vgl. Plut. mor. 218a), auf die Jesus-Gruppe, wie Theißen, Dimension 121f.; Ders., Jesusbewegung (2003) 141f. annimmt.

44 Dazu Dietrich; Mayordomo, Gewalt 203–205, der freilich entschärfend von »Illustrationen für den Verzicht auf Vergeltung« (204) und Übertreibung spricht. Vgl. Schreiber, Rande 100f.

45 So in Lk 6,29. Mt 5,40 denkt hingegen an Rechtsstreitigkeiten: an das Pfänden des Gewandes eines Schuldners durch einen Geldverleiher, womit einem Armen

[184] römischen Besatzungsmacht, dass ein Soldat einen Zivilisten (wenn nötig, mit Gewalt) zum Frondienst, z. B. als Lastträger, zwingen konnte (vgl. Mk 15,21).

Die Weisung Jesu fordert extreme Reaktionen: das Hinhalten der anderen Wange, die freiwillige Abgabe auch des Untergewandes, das Mitgehen einer zweiten Meile. Diese demonstrative Selbstauslieferung an die Unrechtstäter durchbricht die Gewaltspirale, denn die übertriebene Bereitschaft, das Unrecht hinzunehmen, macht das Gewaltpotenzial und das Unrecht erst überdeutlich sichtbar. Die pointierte Wehrlosigkeit provoziert die Gewalttäter – letztlich zum Einlenken und zum eigenen Verzicht auf Gewalt. Der Unterdrückte ergreift die Initiative und leistet aktiv, aber gewaltfrei Widerstand – und behält dadurch seine Würde und die Möglichkeit, gewaltlos politisch zu handeln. Jesus findet damit eine aktive politische Strategie zwischen hilfloser Ergebung und gewalttätigem Widerstand.[46] Josephus überliefert eine Episode, die die Wirksamkeit dieser Strategie provokativer Selbstauslieferung als Mittel politischer Durchsetzung bestätigt:[47] Der römische Präfekt Pontius Pilatus ließ zu Beginn seiner Amtszeit 26 n. Chr. militärische Feldzeichen mit Kaiserbildern nach Jerusalem bringen. Den mehrere Tage andauernden Protest einer jüdischen Delegation gegen diese Maßnahme versuchte Pilatus mit militärischer Gewalt zu brechen. Doch die jüdische Gesandtschaft reagierte völlig unerwartet mit einer demonstrativen Selbstauslieferung: »Die Juden aber warfen sich wie auf Verabredung hin dicht gedrängt auf den Boden, boten ihren Nacken dar und schrien, sie seien eher bereit zu sterben, als die väterlichen Gesetze zu übertreten« (Jos. bell. 2,174). Und Pilatus gab nach.

---

die letzte Existenzgrundlage genommen wird (vgl. das Verbot in Ex 22,25–27; Dtn 24,10–13.17).

46 Wink, Engaging 175–189 spricht von »a third way« Jesu, der als Reaktionen auf Gewalt sowohl »flight« als auch »fight« überschreitet; vgl. Ebner, Jesus 171–174.

47 Jos. bell. 2,169–174; ant. 18,55–59. Vgl. bell. 2,184–203; ant. 18,261–309.

3.3 Konfliktfall: Die Steuerfrage

An der Steuerfrage hatte sich die Widerstandsbewegung des Judas Galilaios entzündet, denn die Steuer verschärfte nicht nur die wirtschaftliche Not der armen Bevölkerung, sondern machte den Abhängigen auch ihr Verhältnis zur römischen Fremdherrschaft bewusst; so spricht Tertullian von den Steuern als *notae captivitatis*, Zeichen der Unterdrückung (apol. 13,6). Beim Census handelt es sich um eine personenbezogene Kopfsteuer, die in Judäa ab der direkten Übernahme der römischen Verwaltung im Jahr 6 n. Chr. eingezogen wurde. Im Streitgespräch Mk 12,13–17 wird nun auch Jesus mit der Steuerfrage konfrontiert. Sieht man von der Kontexteinbindung der Perikope im MkEv ab – eine Fangfrage an Jesus im Konflikt mit den Jerusalemer Autoritäten –, bleibt für den historischen Jesus die Steuerfrage als brisantes Politikum seiner Zeit; auf diesen Aspekt beschränkt sich auch die parallele Fassung in ThEv 100.[48] Die symbolische Valenz der Steuer zeigt, dass dabei die Legitimation der römischen Herrschaft überhaupt infrage steht. Ein Konflikt zwischen der Herrschaft Gottes und der römischen Weltmacht tritt [185] hervor – und unausgesprochen steht die Frage nach bewaffnetem Widerstand im Hintergrund.

Bezeichnend ist die Antwort Jesu in Mk 12,17: »Gebt dem Caesar, was dem Caesar gehört, und Gott, was Gott gehört«. Sehr geschickt spricht Jesus aus der Perspektive der beherrschten jüdischen Bevölkerung, indem er eine subtile Differenzierung einführt. Es gilt genau abzuwägen, was dem römischen Kaiser und was Gott zukommt.[49] Auf der Oberfläche bedeutet diese Aussage eine Befürwortung der Steuerzahlung an Rom. Dieses Zugeständnis schützt die Existenz der Unterworfenen innerhalb der politischen Machtverhältnisse und vermeidet blutige Kon-

---

48 ThEv 100: »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« (Übersetzung: H.-G. Bethge). Zur Historizität Schreiber, Caesar 66–68 und 83.

49 Zur differenzierenden Sprechweise vgl. Schreiber, Caesar 70–83; ferner Herzog, Onstage 55–59. Als *indirekte* Ablehnung deutet Voigt, Jesusbewegung 247–252 und 254f. – Häfner, Verkündigung 97 betont dagegen einseitig die »antizelotische Position«.

flikte. Unterhalb der Oberfläche werden aber kritische Töne laut: Was bleibt noch für den Kaiser im Angesicht Gottes? Diese Delegitimierung der römischen Herrschaft versteht sich im Kontext von Jesu *basileia*-Botschaft, die die völlige Entmachtung der Mächtigen impliziert. In diesem Bewusstsein ist es möglich, die unumgängliche Steuer zu bezahlen, ohne die eigene Identität preiszugeben.

Die damit angestoßene innere Distanz und Freiheit gegenüber den politischen Machtverhältnissen dient der Situationsbewältigung, indem sie eine Relativierung der politischen Macht und eine Art »symbolische Auflehnung« enthält. Kaiser und römische Herrschaft sind dann nicht mehr als ein notwendiges Übel, das hinter die Priorität des Anspruchs Gottes zurückfällt. Die völlige Umgestaltung aller politischen Verhältnisse erwartete Jesus allein von Gottes *basileia*, die bereits begonnen hat. Dieses subversive Bewusstsein mündet bei Jesus nicht in offenen Widerstand, sondern in eine spezifische Lebenspraxis im Binnenraum seiner Bewegung. Dies gilt es nun genauer zu betrachten.

4. Die Gegen-Gesellschaft um Jesus

4.1 Integrative Tendenz: Sammlung Israels

Die anbrechende Herrschaft Gottes umfasst die politischen und sozialen Lebensverhältnisse in Israel. Dazu besitzt sie bereits in der Gegenwart Jesu einen konkreten gesellschaftlichen Ort: Jesus sammelt eine Gemeinschaft um sich. Gruppenbildungen sind in der Antike immer politisch auffällig, schließlich können sie zu politischer Opposition oder gar gewaltbereitem Widerstand führen. Die Jesus-Gruppe fällt vor allem durch ihre eigenartige Lebenspraxis auf, bei der sie geltende Machthierarchien relativiert und die vorherrschende gesellschaftliche Ordnung stört. In der neuen Qualität des Zusammenlebens findet ein impliziter Wille zur Veränderung und Neugestaltung der Gesellschaft Ausdruck, wodurch die Gruppe um Jesus mittelbar politische Relevanz besitzt.

In der Antike können Mahlgemeinschaften als Spiegel der sozialen Struktur einer Gruppe oder der Gesellschaft gelten. Jesus hält Mahl gerade auch mit Zöllnern und Sündern, also sozial Marginalisierten, was ihm von seiner dörflichen Umwelt mit deutlichen [186] Worten zum Vorwurf

gemacht wird.[50] Zu seiner Gruppe zählen darüber hinaus Kranke, die Jesus heilte und die sich ihm daraufhin anschlossen (Lk 8,2; Mk 10,52; vgl. 5,18). Auch Frauen waren auffallend präsent (Mk 15,40f.; Lk 8,1–3). Genau diese Gruppe stellt nun den erfahrbaren Anfang der neuen Ordnung in der Gottesherrschaft dar (vgl. Lk 16,16; 17,20f.). Die geltende religiös-soziale Ordnung eines geregelten Erwerbs- und Familienlebens ist zudem durch den Ausstieg Jesu und seiner Nachfolger aus den wesentlichen sozialen Bindungen an Familie und Dorfgemeinschaft und die Praxis einer (zumindest zeitweisen) Wanderexistenz aufgebrochen.[51] In dieser Gruppe finden auch die Außenseiter, die Kranken und die Unbedeutenden in Israel ihren Platz, womit ihre soziale Isolierung überwunden ist.

Das Miteinander dieser heterogenen Gruppe deutet Jesus theologisch als die Sammlungsbewegung der anbrechenden *basileia*; speziell die Sammlung der Zerstreuten und Verstoßenen in Israel ist konstitutiver Bestandteil dieser Bewegung. Die theologische Begründung für diese Entscheidung liefert Jesus mit den Gleichnissen vom »Verlorenen«, vom Schaf, der Drachme und dem Sohn (Lk 15,4–6.8f.11–24), die jeweils mit der Freude und der Festfeier angesichts des Wiedergewonnenen enden. Gerade für die Verlorenen hat die *basileia* als Gottes große Heilszeit begonnen, und das große Fest, das Hochzeitsfest (Mk 2,19; vgl. Jes 25,6; 62,5) spiegelt die neue Ordnung der Gottesherrschaft. Auf dieser Basis bildet die Gruppe um Jesus faktisch eine subversive Gegen-Gesellschaft zu den herrschenden sozialen und politischen Strukturen.[52]

Eine provozierende Ausstrahlung dieser Gruppenstruktur nach außen war von Jesus offenbar durchaus intendiert, wie die Worte von der Würzkraft des Salzes (Mk 9,50; vgl. Mt 5,13) und der weithin leuchten-

---

50 Lk 7,34; Mk 2,16. Vgl. Lk 14,12–24; 15,1f.; 19,1–10. In den Vorwürfen scheinen mit hoher Wahrscheinlichkeit historische Erinnerungen durch.

51 Zur Durchbrechung des gewohnten Dorflebens vgl. Mk 1,16–20; 3,31–35; 6,1–5; 10,28–30; Lk 9,57–62; 14,26 par Mt 10,37; auch das Wort vom Unfrieden und der Entzweiung innerhalb der Familie Lk 12,51–53 par Mt 10,34–36; ThEv 16. Dazu Ebner, Jesus 145f. und 153–163; ferner Moxnes, Putting 52. Jesu Forderungen kollidieren mit dem Bestreben der Dorfgemeinschaften, Sicherheit und Stabilität des geregelten Lebens zu bewahren; vgl. Moreland, Movement, bes. 174 und 177; Jensen, Calls 230.

52 Dazu auch Theißen, Dimension.

den Lampe (Mt 5,15; Mk 4,21) belegen. Durch ihr soziales Miteinander strahlt die Gemeinschaft Jesu auf ganz Israel aus.

4.2 Ein Gegenbild zur gesellschaftlichen Hierarchie

Innerhalb der *basileia*-Gruppe werden die patriarchalen Gesellschaftsstrukturen und die sozialen Autoritäten relativiert, wie programmatische Aussagen zeigen. Jesus kritisiert und delegitimiert das Verhalten der religiösen Elite, der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mk 12,38–40; Lk 11,39–43.52). Nur *einer* ist Lehrer und Vater aller, Gott selbst (Mt 23,8f.). Alle sind gleichwertige Geschwister (z. B. Lk 6,41f.; 17,3; Mk 3,35; 10,15.25), die Gott als »Vater« ansprechen (Lk 6,36; 11,2.11–13; 12,30; ThEv 3,4; 99). Dieses Miteinander von Menschen, die vor Gott gleichen Status und Würde besitzen, stellt indirekt die politischen Machtverhältnisse des römischen Imperiums infrage, was Mk 10,42–44 zusammenfasst: »Ihr wisst, dass die, die scheinbar über die Völker herrschen, (als Herren) über sie gebieten, und ihre Großen ihre Macht gegen sie ge-[187]brauchen. 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«. Aus der Perspektive der »einfachen Leute« werden gesellschaftliche Statushierarchien nivelliert.[53] Ohne Aggressionspotential oder Waffengewalt, sondern durch die gelebte Praxis des gruppeninternen Miteinanders bezieht die *basileia*-Gruppe um Jesus politisch Stellung. Daher sprechen die Boten der *basileia*, die Jesus in ganz Galiläa aussendet, jedem Haus, das sie betreten, zuallererst »Frieden« zu (Lk 10,4f.).

Die veränderten sozialen Wertigkeiten innerhalb der *basileia* äußern sich auch in ihrem besonderen Bezug zu denen, die um ihre physische Existenz bangen müssen. Angesichts der *basileia* sagt Jesus die Transformation der Lebensverhältnisse gerade den absolut Armen, Kranken, Notleidenden und denen, die extrem eingeschränkte Lebenschancen haben, zu (Lk 6,20f.; 7,22). Die göttliche Herrschaft wirkt zugleich eine veränderte, gerechte soziale Ordnung. Diese ist in Einzelfällen in der Gruppe um Jesus schon verwirklicht, wenn z. B. der geheilte Bettler Bartimäus

[53] Dazu auch Mk 9,35; Lk 14,8–11.

aufgenommen wird (Mk 10,46–52). Kritik am Reichtum, genauer am sozialen Gefälle wird laut.[54] Zeitgeschichtlich tritt dieses Gefälle besonders in den immensen wirtschaftlichen Unterschieden zwischen wenigen Großgrundbesitzern und vielen kleinen Bauern, Pächtern und Tagelöhnern, die sich um ihre Existenz sorgen müssen, hervor.[55] In der Jesusbewegung erhalten die von jeder politischen und wirtschaftlichen Beteiligung Ausgeschlossenen eine Stimme und erfahren sich als politische Subjekte.

Halten wir kurz inne. In der Forschung haben die genannten Textbefunde zu verschiedenen Akzentsetzungen geführt. Dass Jesus nicht als politischer Revolutionär auftrat, der Waffengewalt anwendet, zeigte Martin Hengel bereits 1969 gegen anderslautende Versuche;[56] dies ist seit längerem anerkannt. Richard A. Horsley deutet Jesus als bäuerlichen Sozialrevolutionär, der soziale Gerechtigkeit in den Dörfern Galiläas gegenüber der ökonomischen Ausbeutung durch die jüdische und römische Elite anzielt, und zwar durch Solidarität der bäuerlichen Bevölkerung, die dem Bund Gottes mit Israel entspricht, und bundesgemäße Erneuerung der Familien und Dörfer.[57] Wolfgang Stegemann sieht die Jesusbewegung als Armenbewegung und beschreibt ihre veränderte Sozialform als »Heterotopie«.[58] Gerd Theißen prägt den Begriff der »Symbolpolitik«, mit der Jesus in symbolischen Handlungen (Exorzismen, Zwölferkreis, Einzug in Jerusalem, Tempelaktion) politisch Stellung bezieht, ohne Gewalt anzuwenden. Im Jesuskreis werde ein alternatives antikes Herrscherideal, das humanen Prinzipien folgt und ohne Zwang und Unterdrückung funktioniert, auf einfache Menschen übertragen. Im Verzicht auf Gewalt [188] und Reichtum liege ein »Abwärtstransfer von Oberschichtwerten« vor, was eine soziale Wertrevolution bedeute.[59]

---

54 So in Mk 10,17–27; 12,38–44; Lk 16,1–31.

55 Vgl. Stegemann, Jesus 248–257; Kloppenborg, Tenants; Theißen; Merz, Jesus 164–167; Ebner, Jesus 57–59; Jensen, Calls 222f.

56 Hengel, Revolutionär.

57 Horsley, Sociology; Ders., Powers 88–105.131–153; Ders., Politics 132–136. Vgl. Oakman, Aims.

58 Stegemann, Jesus 345–348.

59 Theißen, Dimension; Ders., Konflikte 183–187.193; Ders., Jesusbewegung (2003); Ders., Jesusbewegung (2004) 248–251. Kritisch zum Begriff »Symbolpolitik« Häfner, Verkündigung 103.

Meines Erachtens stellt die anbrechende Herrschaft Gottes das integrierende Moment dar, in dem das soziopolitische Potential der Botschaft Jesu seinen Grund und seine Ermöglichung findet. Die *basileia* ist theozentrisch gedacht und erschließt den größeren politischen Kontext allein durch die erwartete machtvolle Durchsetzung *Gottes*. Diese Macht fehlt den einfachen Leuten, und so ist deren Feindesliebe nicht Milde, sondern Mittel zur Überwindung von Feindschaft. Vorbild ist *Gottes* Heilswille für alle Menschen. Die *basileia* beinhaltet auch kein Gesellschaftsprogramm, sondern setzt die Erneuerung ganz Israels von Gott her (bald) durch. Im Vorgriff auf diese Durchsetzung ist verändertes, gerechtes soziales Handeln motiviert. Die Jesusgruppe selbst fungiert als gegenwärtiger Vorgriff, als »Symbol« für die neue Gemeinschaft Israels in Gottes Herrschaft und stellt so eine Gegen-Gesellschaft dar. Als Gegen-Gesellschaft wird sie selbst zum lebendigen Ausdruck prophetischer Kritik an den sozialen und politischen Verhältnissen.

4.3 Exorzismen als Bearbeitung politischer Unterdrückung

Kehren wir noch einmal zu Jesu Exorzismen zurück. In ihnen übt Jesus Gewalt aus, wenn er nach antiker Vorstellung in der Vollmacht Gottes die Macht eines Dämons über einen Menschen bricht (so in Mk 1,23–27; 5,1–20; 9,14–27). Ein Exorzismus ist dann ein Machtkampf zwischen Dämon und göttlicher Macht, dramatisch vollzogen auf der gesellschaftlichen Bühne zwischen Dämonisiertem und Exorzisten.

Besessenheit kann im kulturellen Kontext Jesu in kausaler Beziehung zur politischen Wirklichkeit stehen. Es besteht ein Zusammenhang zwischen politischer Unterdrückung und verstärktem Auftreten von Besessenheit in der Bevölkerung, wie z. B. John Dominic Crossan gezeigt hat.[60] Permanente Bedrohung und Angst, die Erfahrung der Folter und öffentliche Demütigungen fördern ein vermehrtes Auftreten von Besessenheit, von psychischem »Kontrollverlust«. Militärische Besatzung oder Kolonialismus bedeuten eine ständige Negation der eigenen Identität der un-

---

60 Crossan, Der historische Jesus 402–468; Crossan, Jesus 116–124; vgl. Hollenbach, Jesus; Kollmann, Jesus 174–215; Schreiber, Rande 102f.; Horsley, Powers 113–129.

terworfenen Volksgruppen und können zu schizoiden Selbst-Erfahrungen bei den Betroffenen führen. Die extreme psychische Spannung zwischen Widerstand und Anpassung, Hass und Bewunderung, Angst und Hoffnung findet in Besessenheitsphänomenen eine öffentliche, anerkannte Sprache und bedeutet eine Art Hilferuf des Betroffenen. In unterdrückten Gesellschaften treten so überproportional häufig psychische Identitätsstörungen (Spaltung der Persönlichkeit) auf, die man in der kulturellen Semantik als dämonische Besessenheit interpretiert.

Auf diesem Hintergrund gewinnt der Dämon aus der Jesus-Tradition, der nach eigenen Angaben den Namen »Legion« trägt (Mk 5,9), politische Konturen. Die Anspielung auf die Truppen der römischen Besatzung ist deutlich.

[189] Die Austreibung und Vernichtung dieses Dämons dürfte dem Wunsch vieler jüdischer Zeitgenossen entsprochen haben. Der Exorzismus bewirkt eine Befreiung des Besessenen von seiner Traumatisierung und bildet so eine Form der Heilung von existentiellen politischen Negativerfahrungen. Wieder wird die Vorläufigkeit der politischen Kräfteverhältnisse sichtbar, und deren Überwindung rückt, zumindest im Einzelfall, in greifbare Nähe. Die Gewalt, die den Dämon besiegt, bedeutet eine Projektion und damit Bearbeitung kollektiver politischer Aggressionen.

5. Das Ende in Jerusalem

5.1 Mit welchen Erwartungen zog Jesus nach Jerusalem?

Wir wissen nicht, mit welchen Erwartungen Jesus zum Paschafest wohl des Jahres 30 mit seiner Schülergruppe nach Jerusalem zog. Kamen sie einfach der Tradition der Festpilger nach? Oder sollte sich dort die angekündigte Vollendung von Gottes Königsherrschaft ereignen? Suchte Jesus bewusst die Konfrontation mit dem religiösen und politischen Zentrum seines Landes (vgl. Lk 13,33)? Zumindest ist vorauszusetzen, dass die politische Relevanz der *basileia*-Botschaft auch dort hörbar war. Da sie letztlich das Ende der politischen und religiösen Institutionen bedeutete, wird die Frage nach ihrer Rezeption in Jerusalem brisant, wo nicht nur die jüdische Aristokratie ihren Sitz hatte und die römischen Behörden präsent waren, sondern auch zum Paschafest eine große Zahl jü-

discher Wallfahrer die Stadt bevölkerte. Am Fest der Befreiung Israels aus Ägypten herrschte regelmäßig eine angespannte Atmosphäre in der Stadt, die sich bisweilen in Tumulten und blutigen Konfrontationen mit der römischen Ordnungsmacht entlud.[61]

Zu diskutieren ist, ob sich Jesus eine besondere Rolle beim Anbruch der *basileia* in Jerusalem zuschrieb, denn hinter der sog. Einzugsperikope in Mk 11,8–10, genauer der Erzählung von der Königsakklamation Jesu vor Jerusalem, vor dem Einzug in die Stadt, könnte die Erinnerung an eine messianische Erwartung an Jesus bzw. eine symbolische messianische Inszenierung durch Jesus stehen. So jubeln ihm die Begleiter zu als dem, der »im Namen des Herrn kommt«, und preisen zugleich die anbrechende »Königsherrschaft unseres Vaters David« (11,9f.).[62] Darin drückt sich eine national-politische Messiashoffnung, die Hoffnung auf die Restauration des davidischen Reiches, aus. Dem entspricht auch das Motiv des jungen Esels, auf dem Jesus reitet, als Anspielung auf Sach 9,9f.: Der Messias erscheint als demütiger Friedenskönig, für den Gott selbst die Herrschaft mit Macht gegenüber den Feinden Israels durchsetzt. Anspielungen auf die politische Praxis der Einzüge von Herrschern in eine Stadt werden darüber hinaus hörbar.[63] Über die Historizität der Episode lässt sich freilich nur schwer eine Entscheidung treffen.[64] Am ehesten könnte hinter der Erzählung eine Erinnerung an eine Atmosphäre [190] gespannter Erwartung im Schülerkreis vor der Ankunft in Jerusalem stehen, näherte man sich doch dem Ort der besonderen Präsenz Gottes in Israel. Der Text lässt offen, wer die »Vielen« (11,8) sind, die ein messianisches Handeln Jesu erwarteten: der Schülerkreis, jüdische Gruppen aus Jerusalem, Pilgergruppen der Landbevölkerung? Unwahrscheinlich ist, dass Jesus die Prophetie von Sach 9,9 auf sich selbst bezogen und in Handlung umgesetzt hat,[65] oder dass er sich als national-politische Messiasgestalt inszeniert hat. Eher hat urchristliche schriftge-

---

61 Vgl. Jos. bell. 2,223–227.280; 5,244f.; ant. 20,106–112.

62 Erst die Fassungen der anderen Evangelien bringen direkt den König-Titel für Jesus und dazu weitere, die national-messianische Ebene überschreitende Interpretamente. Dazu Schreiber, Gesalbter 433.

63 Material bei Ebner, Jesus 196f.

64 Mit positiver Tendenz Theißen, Dimension 120; Sanders, Jesus 306f. Kritisch Ebner, Jesus 194–199.

65 So Schwemer, Jesus 219–221. Voigt, Jesusbewegung 279–285 erkennt eine pro-

lehrte Reflexion nach Ostern die Besonderheit des Königseins Jesu als Friedenskönig, der auf Waffengewalt verzichtet, herausgearbeitet.[66] Denn die wenigen Belege in den Jesus-Viten lassen nicht erkennen, dass Jesus einen messianischen Anspruch erhoben hätte.[67]

Jesus inszenierte seine Bewegung nicht als messianische Bewegung im national-politischen Sinne, die Revolutionspotential freizusetzen geeignet ist. Denkbar ist freilich, dass vereinzelt in der Bevölkerung Galiläas und Judäas messianische Erwartungen mit Jesu Auftreten verbunden wurden, doch blieben diese ein Randphänomen.

5.2 Jesus im Kreuzfeuer der Mächtigen

Erst in Jerusalem geriet Jesus in einen scharfen Konflikt mit den Machthabern. Mit seiner Kritik am Tempel traf er einen wunden Punkt: Er griff das Tempelsystem öffentlich an.[68] Durch sein prophetisches Tempelwort (Mk 14,58; 15,29) und die (in ihrer Historizität freilich umstrittene) Tempelaktion (Mk 11,15–17) sagte er das Ende des Tempelkults und der Funktion des Tempels als Reinigungsinstitution und Stätte der kultischen Gottesbegegnung an. Die Schärfe seiner Tempelprophetie resultierte vielleicht aus der direkten Konfrontation mit dem politisch-religiösen

---

phetische Zeichenhandlung Jesu, die auf die Verwirklichung der *basileia* in Jerusalem gerichtet ist; vgl. Horsley, Powers 169f.

66 Dazu mit Belegen Ebner, Jesus 195f.

67 Vgl. Schreiber, Rande 96–98. Es ist interessant zu sehen, wie man bestimmte semantische Verschiebungen des Messias-Titels annehmen muss, um ihn Jesus selbst zuzuschreiben; als Beispiel Hengel, Jesus 69.76f. und 79. Stegemann, Jesus 338–345 konstruiert einen Anspruch Jesu als davidischer König, der als irdischer Stellvertreter des Königtums Gottes fungiere. Doch Anrufungen Jesu als »Sohn Davids« (z.B. Mk 10,47f.), die Stegemann anführt, sind sowohl in ihrer Historizität als auch ihrer Semantik (salomonischer Heiler? davidischer Messias?) unklar. Es spiegelt sich darin vielleicht eine zeitgenössische Erwartung an Jesus – und/oder das nachösterliche Messiasbekenntnis.

68 Zur Konstruktion der historischen Daten vgl. Schreiber, Begleiter 270–274.278–282; Theißen; Merz, Jesus 387–410; Ebner, Jesus 178–190. Als Präzedenzfall für das politische Zusammenwirken von jüdischen und römischen Behörden vgl. das Vorgehen gegenüber dem tempelkritischen Propheten Jesus ben Ananias in Jos. bell. 6,300–305.

Machtsystem Jerusalems, das am Tempel haftete. Für Jesus war die Zeit des Tempels abgelaufen, denn mit dem Anbruch der Königsherrschaft Gottes richtet Gott selbst neue Möglichkeiten der Gottesbegegnung ein. Das Tempelwort verhieß die Zerstörung des bestehenden Tempels und die Errichtung eines neuen Tempels, der nicht mehr von Menschen gemacht sein würde. Dies ist als eschatologisches Handeln Gottes zu denken. Der Tempel als Symbol der »alten Ordnung« wird von der Gottesherrschaft abgelöst.

Mit dem Tempel griff Jesus jedoch *das* Machtzentrum in Israel an. Der Tempel, die jüdische Priesteraristokratie in Jerusalem und ihre Zusammenarbeit mit der römischen [191] Oberherrschaft verkörperten die herrschende politische Ordnung. Der Tempel garantierte den sozialen Status und eine gewisse politische Autonomie für die jüdische Priester-Elite in Jerusalem. Doch blieb sie von den römischen Statthaltern abhängig, die auch den Hohepriester einsetzten und kontrollierten. Das Machtgefüge zwischen der Priester-Aristokratie und den römischen Behörden war mühsam ausbalanciert und blieb fragil und störanfällig, sodass man sensibel auf Störfaktoren reagierte. Zudem stellte der Tempel einen wesentlichen Wirtschaftsfaktor dar. Jesu prophetische Ansage über den Tempel musste so als Angriff auf die Machtbalance in Jerusalem verstanden werden, zumal Jesus nicht als Einzelgänger auftrat, sondern Anhänger um sich scharte und Rückhalt bei der Landbevölkerung fand. So zog seine Tempelkritik entsprechende Reaktionen nach sich.

Jesus wurde von der hohepriesterlichen Führung verhaftet, verhört und beim römischen Präfekten Pilatus als politischer Terrorist angeklagt. Jeder Angriff auf das Tempelsystem und die davon gewährleistete Ordnung stellte zugleich einen Angriff auf die römische Herrschaft dar. Die Intention Jesu wird in der Anklage freilich auf eine politische, mit Waffengewalt agierende Handlungsebene verschoben, die Jesus selbst exklusiv dem Handeln Gottes vorbehalten hatte. Das Zusammenspiel der politischen Eliten in Jerusalem, der jüdischen und römischen Behörden, funktionierte: Aus Gründen der Sicherheit und der Abschreckung wurde Jesus noch vor dem Paschafest als »König der Juden« hingerichtet.

In dieser Perspektive ist Jesu Tod das Resultat der politischen Relevanz seiner Tempelkritik. Nicht die *basileia*-Botschaft als solche, auch nicht die davon motivierte Bildung einer eigenen Schülergruppe, sondern der konkrete Angriff auf den Tempel als Machtzentrum führte zur

offenen Konfrontation mit den Machthabern und damit zu Jesu Hinrichtung.

Literatur

von Alemann, U., Art. Politik, in: W. Heun (Hg.): Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe, Stuttgart 2006, 1803f.

Awwad, J., The Kingdom of God and the State. Jesus' Attitude to the Power and Governing Structures of His Day, in: ThRv 22 (2001) 35–60.

Beavis, M. A., Jesus and Utopia. Looking for the Kingdom of God in the Roman World, Minneapolis 2006.

Burridge, R. A., What are the Gospels? A Comparison With Graeco-Roman Biography, Grand Rapids ²2004.

Crossan, J. D., Der historische Jesus, München ²1995.

Crossan, J. D., Jesus. Ein revolutionäres Leben (Beck'sche Reihe 1144), München 1996.

Dietrich, W.; Mayordomo M., Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.

Dunn, J. D. G., Jesus Remembered (Christianity in the Making 1), Cambridge 2003.

Ebner, M., Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart ²2004.

Ebner, M., »Evangelium«, in: Ders.; S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ²2013, 113–125.

Eck, W., Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palaestina (Tria Corda 2), Tübingen 2007.

Eder, W., Art. Staat I. Allgemein, in: Der Neue Pauly 11 (2001) 873.

[192] Häfner G., Inwiefern ist Jesu Verkündigung politisch?, in: R. Heinzmann; M. Selçuk (Hg.), Das Verhältnis von Religion und Staat. Grundlagen in Christentum und Islam (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 2), Stuttgart 2009, 83–109.

Hanson, K. C., Jesus und die »Freibeuter«. Eine sozialwissenschaftliche Studie, in: W. Stegemann; B. J. Malina; G. Theißen (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 123–134.

Hengel, M., Jesus der Messias Israels, in: Ders.; A. M. Schwemer, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 1–80.

Hengel, M., War Jesus Revolutionär? (1969), in: Ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (WUNT 211), Tübingen 2007, 217–244.

Herzog, W. R., Onstage and Offstage with Jesus of Nazareth: Public Transcripts, Hidden Transcripts, and Gospel Texts, in: R. A. Horsley (Hg.), Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul (SBL Semeia Studies 48), Atlanta 2004, 41–60.

Hollenbach, P. W., Jesus, Demoniacs, and Public Authorities. A Socio-Historical Study, in: JAAR 49 (1981) 561–588.

Horsley, R. A., Sociology and the Jesus Movement, Crossroad 1989.

Horsley, R. A., Jesus gegen die neue römische Ordnung, in: WUB 2 (2002, Themenheft: Jesus der Galiläer) 27–31.

Horsley, R. A., Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder, Minneapolis 2003.

Horsley, R. A., Die Jesusbewegungen und die Erneuerung Israels, in: Ders. (Hg.), Sozialgeschichte des Christentums. Bd. 1: Die ersten Christen, Gütersloh 2007, 37–62.

Horsley, R. A., Jesus and the Politics of Roman Palestine, in: Journal for the Study of the Historical Jesus 8 (2010) 99–145.

Horsley, R. A., Jesus and the Powers. Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor, Minneapolis 2011.

Horsley, R. A., Hanson, J. S. (Hg.), Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus, Minneapolis – Chicago – New York 1985.

Jensen, M. H., Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and Its Socio-Economic Impact on Galilee (WUNT II/215), Tübingen 2006.

Jensen, M. H., Herod Antipas in Galilee. Friend or Foe of the Historical Jesus?, in: Journal for the Study of the Historical Jesus 5 (2007) 7–32.

Jensen, M. H., Conflicting Calls? Family and Discipleship in Mark & Matthew in the Light of First- Century Galilean Village Life, in: E.-M. Becker; A. Runesson (Hg.), Mark and Matthew I (WUNT 271), Tübingen 2011, 205–231.

Kloppenborg, J. S., The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine (WUNT 195), Tübingen 2006.

Kollmann, B., Jesus und die Christen als Wundertäter (FRLANT 170), Göttingen 1996.

Konradt, M., »... damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet«. Erwägungen zur »Logik« von Gewaltverzicht und Feindesliebe in Mt 5,38–48, in: W. Dietrich; W. Lienemann (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen, Stuttgart 2004, 70–92.

Maier H., Art. Politik I. Geschichte und Systematik, in: Staatslexikon, hg. v. d. Görres-Gesellschaft 4 (7 1988) 431f.

Meier, J. P., A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Bd. II.: Mentor, Message and Miracles (The Ancor Bible Reference Library), New York u.a. 1994.

Moreland, M., The Galilean Response to Earliest Christianity. A Cross-Cultural Study of the Subsistence Ethic, in: D. R. Edwards (Hg.), Religion and Society in Roman Palestine. Old Questions, New Approaches, New York 2004, 37–48.

Moreland, M., The Jesus Movement in the Villages of Roman Galilee. Archaeology, Q, and Modern Anthropological Theory, in: R. A. Horsley (Hg.), Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcripts in Q (Semeia Studies), Atlanta 2006, 159–180.

[193] Moxnes, H., Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom, London 2003.
Münkler, H., Art. Politik/Politologie, in: TRE 27 (1997) 1–6.
Neschke, A., Art. Politische Philosophie, in: DNP 10 (2001) 27–33.
Oakman, D. E., The Political Aims of Jesus, Minneapolis 2012.
Omerzu, H., Der Prozess Jesu im Spiegel des Römischen Rechts, in: I. Fargnoli; S. Rebenich (Hg.), Das Vermächtnis der Römer. Römisches Recht und Europa (Berner Universitätsschriften 57), Bern u.a. 2012, 303–320.
Riedo-Emmenegger, C., Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana. Jesus von Nazaret und andere Störenfriede im Konflikt mit dem Römischen Reich (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 56), Freiburg (Schw.) – Göttingen 2005.
Sanders, E. P., Jesus and Judaism, London 1985.
Sanders, E. P., Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, Stuttgart 1996.
Schenke, L., Die Botschaft vom kommenden »Reich Gottes«, in: Ders. u.a. (Hg.), Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 106–147.
Schmeller Th. (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 69), Göttingen 2009.
Schottroff, L., Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38–48; Lk 6,27–36, in: Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 197–221.
Schreiber, S., Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin – New York 2000.
Schreiber, S., Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: BZ 48 (2004) 65–85.
Schreiber, S., Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod. Zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu, in: M. Labahn; M. Lang (Hg.), Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007, 129–156.
Schreiber, S., Am Rande des Krieges. Gewalt und Gewaltverzicht bei Jesus von Nazaret, in: Biblische Notizen N.F. 145 (2010) 91–112.
Schreiber, S., Begleiter durch das Neue Testament, Ostfildern ²2010.
Schröter, J., Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig ⁴2012.
Schultze, R.-O., Art. Politik/Politikbegriffe, in: Lexikon der Politikwissenschaft 2 (2000) 657f.
Schwemer, A. M., Jesus Christus als Prophet, König und Priester. Das *munus triplex* und die frühe Christologie, in: M. Hengel; Dies. (Hg.), Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 165–230.

Stegemann, W., Jesus und seine Zeit (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010.
Theißen, G., Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 8), Freiburg (Schw.) – Göttingen ²1992.
Theißen, G., Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in: W. Stegemann; B. J. Malina; G. Theißen (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 112–122.
Theißen, G., Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution (1989), in: Ders., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung (FRLANT 202), Göttingen 2003, 135–151.
Theißen, G., Jesus und die symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung (1997), in: Ders., Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung (FRLANT 202), Göttingen 2003, 169–193.
Theißen, G., Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004.
[194] Theißen, G.; Merz A., Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ⁴2011.
Theobald, M., »Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...«. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, in: BZ 49 (2005) 174–190.
Udoh, F. E., To Caesar What Is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E. – 70 C.E.) (BJS 343), Providence/Rhode Island 2005.
Voigt, E., Die Jesusbewegung. Hintergründe ihrer Entstehung und Ausbreitung – eine historisch-exegetische Untersuchung über die Motive der Jesusnachfolge (BWANT 169), Stuttgart 2008.
Weiß, J., Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892, ³1964.
Wink, W., Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination, Minneapolis 1992.
Wright, N. T., Jesus and the Victory of God (Christian origins and the question of God 2), Minneapolis 1996.
Zanker, P., Augustus und die Macht der Bilder, München ⁵2008.
Zenger, E., Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes II, in: TRE 15 (1986) 176–189.

At the outset, the article clarifies relevant presuppositions for the quest for a »political Jesus«. Then it examines political implications of the contemporary idea of the Kingdom of God, which builds the centre of Jesus' proclamation. Referring to the political institutions of his time, Jesus voiced only hidden criticism, but aims at developing strategies of non-violent resistance. The group built of Jesus' disciples is appearing in itself as alternative society to the prevalent socio-political circumstances. Only his direct confrontation with the temple in Jerusalem as pivotal place of power leads to the death of Jesus.

Paulus als Kritiker Roms? Politische Herrschaftsdiskurse in den Paulusbriefen

[338] Kurzinhalt – Summary:

Ausgehend von der politischen Anspielung in 1 Thess 5,3 fragt der Beitrag nach den Voraussetzungen für eine politische Lektüre einzelner Paulustexte. Erörtert werden hermeneutische Bedingungen, die sozialgeschichtliche Stellung der Christen zur Zeit des Paulus, mögliche kritische Wahrnehmungen des Imperium Romanum und die methodische Schwierigkeit, verborgene politische Kritik zu erheben. Die Frage nach der Intention politisch kritischer Aussagen schließt sich an. Die daraus gewonnenen Einsichten werden abschließend an zentralen Texten des Römerbriefs (Röm 1,1–7; 8,18–30; 13,1–7) exemplarisch durchgespielt.

Starting at the political allusion in 1 Thess 5:3, the article asks for the requirements to read some Pauline texts as political statements. It discusses hermeneutical conditions, the social-historical position of Christians at the time of Paul, potential critical perception of the Roman Empire and the methodical problem to ascertain hidden political criticism. This is followed by the question about the intention in politically critical statements. The insight gained from that is finally applied to some exemplary texts from the epistle to the Romans (Rom 1:1–7; 8:18–30; 13:1–7).

Im Zusammenhang mit der Frage, wann der eschatologische »Tag des Herrn« anbrechen wird, warnt Paulus in seinem ältesten erhaltenen Brief, dem 1. Thessalonicherbrief, die Adressaten vor vermeintlicher εἰρήνη καὶ ἀσφάλεια (»Friede und Sicherheit«, 1 Thess 5,3). Das Syntagma »Friede und Sicherheit« wird in der exegetischen Literatur vielfach als Bezugnahme auf einen politischen Slogan des römischen Imperiums gedeutet, der die Segnungen der Pax Romana in einem Goldenen Zeitalter unter dem amtierenden Kaiser bezeichnet.[1] Damit ist aber noch lange

[1] Z.B. Luckensmeyer, David: The Eschatology of First Thessalonians (NTOA 71), Göttingen 2009, 290–292 (mit weiterer Literatur in Anm. 60); Witherington, Ben: 1 and 2 Thessalonians. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids 2006, 146f.; vom Brocke, Christoph: Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen

nicht klar, ob in dieser spezifischen Begriffskombination für die Hörer/innen des Briefes eine politische Stoßkraft lag, und wenn ja, welche Wirkung diese erzielen sollte. Paulus bringt sogleich eine apokalyptische Falsifikation der Schlagworte ins Gespräch. Bedeutet das nun einen scharfen Angriff auf den Anspruch des Impe- [339] rium Romanum,[2] oder eher eine Vergewisserung der Überlegenheit der christlichen Endzeithoffnung?[3] Oder stellt das Syntagma überhaupt keine Anspielung auf den politischen Diskurs dar und verdankt seine Herkunft der Prophetie Israels oder der epikureischen Philosophie?[4] Lässt sich überhaupt auf der Basis von zwei einschlägigen Begriffen auf eine politische Intention schließen?

Die Reichweite möglicher politischer Aktionen, die sich aus den Anspielungen ergeben könnten, scheint auch durch eine weitere Äußerung innerhalb des Briefes eingeschränkt. In 1 Thess 4,11f. liest man die Aufforderung an die Gemeinde in Thessaloniki, unauffällig zu leben und der eigenen Erwerbstätigkeit nachzugehen, »damit ihr anständig lebt gegenüber den Außenstehenden und niemanden nötig habt« (4,12). Eine christliche Gemeinde ist durch ihren Rückzug von paganen kultischen Aktivitäten gesellschaftlich schon auffällig genug (vgl. 1,9). Die dadurch entstehenden potentiellen Verdächtigungen gilt es nicht auch noch zu verstärken, was eine unauffällige und unabhängige Lebensweise erfordert. Eine Haltung politischer Opposition mit einem gewissen Grad an Öffentlichkeit scheint ausgeschlossen. Und doch bleiben die Anspielungen auf die politische Rhetorik Roms hörbar. Steht nun eine politische Kritik im Vordergrund oder die Anpassung an die gesellschaftlichen Verhältnisse?

In neuerer Zeit wurden die Paulusbriefe vermehrt vor dem Hintergrund der politischen Rhetorik Roms interpretiert, was innerhalb der

---

Umwelt (WUNT II/125), Tübingen 2001, 170–184; schon Bammel, Ernst: Ein Beitrag zur paulinischen Staatsanschauung. In: ThLZ 85 (1960) 837–840.

2 Harrison, James R.: Paul and the Imperial Gospel at Thessaloniki. In: JSNT 25 (2002) 71–96. Vgl. Still, Todd D.: Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours (JSNT.S 183), Sheffield 1999, 261–266.

3 Oakes, Peter: Re-mapping the Universe: Paul and the Emperor in 1 Thessalonians and Philippians. In: JSNT 27 (2005) 301–322, bes. 318.

4 So Malherbe, Abraham J.: The Letters to the Thessalonians (AncB 32B), New York 2000, 303–305. Die wenigen Belege zeigen freilich nur geringe Bezüge zum paulinischen Text.

Paulusforschung zu einer wachsenden Zahl an Veröffentlichungen führte, die eine kritische oder widerständige Haltung des Paulus gegenüber den politischen Institutionen des Imperium Romanum erkannten. Nach Anfängen in Deutschland in den 1980er Jahren[5] profilieren besonders im Kontext der nordamerikanischen SBL-Gruppe »Paul and Politics« seit Mitte der 1990er Jahre zahlreiche Studien die kritische, ja antiimperiale Haltung des Paulus gegenüber Rom.[6] Die Diskussion über die Reichweite solcher Lesarten dauert an.[7]

[340] Nachdem es sich bei den Paulusbriefen nicht um politische Traktate handelt und Paulus auch an keiner Stelle *direkt* das römische Imperium der Kritik unterzieht, stehen wir vor einer hermeneutischen Problematik: Auf welchen Voraussetzungen beruht eigentlich unsere Wahrnehmung der paulinischen Aussagen, die möglicherweise eine politische Kritik äußern? Daraus ergeben sich für die exegetische Lektüre zwei Grundfragen: (1) Wie lässt sich eine politische Dimension in den Aussagen des Paulus überhaupt wahrscheinlich machen? (2) Welche Wirkung wollen mögliche Anspielungen auf den politischen Diskurs im römischen Imperium bei den Hörer/innen erzielen? Auf diese beiden

---

5 Wengst, Klaus: Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986; Taubes, Jacob: Die politische Theologie des Paulus, hg. von Aleida und Jan Assmann, München 1993 (Vorträge von 1987).

6 Exemplarisch seien genannt: Horsley, Richard A. (Hg.): Paul and Empire. Religion and Power in Roman Imperial Society, Harrisburg 1997; ders. (Hg.): Paul and Politics. Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation, Harrisburg 2000; ders. (Hg.): Paul and the Roman Imperial Order, Harrisburg 2004; Elliott, Neil: Liberating Paul. The Justice of God and the Politics of the Apostle, Sheffield 1995; ders.: The Arrogance of Nations. Reading Romans in the Shadow of Empire, Minneapolis 2008.

7 Strikt gegen eine antiimperiale Paulusdeutung wendet sich z. B. Kim, Seyoon: Christ and Caesar. The Gospel and the Roman Empire in the Writings of Paul and Luke, Grand Rapids 2008. Forschungsgeschichtliche Überblicke und Problematisierungen bei Strecker, Christian: Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit. In: Reinmuth, Eckart (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie, Stuttgart 2011, 114–161, hier 116–132; Omerzu, Heike: Paulus als Politiker? Das paulinische Evangelium zwischen Ekklesia und Imperium Romanum. In: Logos – Logik – Lyrik (FS Klaus Haacker) (ABG 27), Leipzig 2007, 267–287; ferner Oakes: Re-mapping (s. Anm. 3), 301–307.

Fragen versucht mein Beitrag eine Antwort zu finden, bevor ich exemplarisch den Römerbrief mit erhöhter Aufmerksamkeit für politische Äußerungen lese.

1. Wie lässt sich eine politische Dimension bei Paulus wahrscheinlich machen?

1.1 Hermeneutik

Am Anfang steht wie immer die Frage der Hermeneutik. Dabei ist »unsere« Perspektive – die des Großteils der gegenwärtigen exegetischen Community – als Bürger demokratischer Staaten in Europa oder Nordamerika zu bedenken, die eher zu einer grundsätzlich positiven Wahrnehmung des Staates als Garant von ziviler Ordnung, militärischer Sicherheit und sozialer Absicherung tendiert. An einer Grundsatzkritik an den staatlichen Systemen sind wir in der Regel nicht interessiert. Vielleicht ist uns aber im Bewusstsein des politischen Totalitarismus des deutschen Nazi-Regimes mit seinen katastrophalen Folgen eine Haltung absoluten bürgerlichen Gehorsams dem Staat gegenüber ebenso verdächtig. Wir müssen uns also unsere politischen Positionen bewusst machen, um mögliche Erwartungen von unserer Seite an einen politischen Paulus offenlegen zu können. Und wir müssen bereit sein, die grundlegend unterschiedlichen politischen Verhältnisse der ersten Christen im Rahmen des Imperium Romanum zu thematisieren, die eine Übertragbarkeit politischer Äußerungen eines Paulus in unsere Gegenwart erschweren. Entscheidend sind dabei die Fragen nach der Teilhabe der ersten Christen an der politischen Macht und nach ihrer Wahrnehmung des Imperium Romanum.

1.2 Fehlende Teilhabe der ersten Christen an der politischen Macht

Politisches Handeln in den Städten Griechenlands und Kleinasiens, in denen die paulinischen Gemeinden lebten, oder auf der Ebene des römischen Reiches war ausschließlich auf die gesellschaftliche Elite beschränkt. Zur Elite gehörten das Kaiser-[341]haus, die aus alten Adels-

familien stammenden Senatoren und die Angehörigen des Ritterstandes in Rom sowie die führenden Aristokratenfamilien in den Städten der Provinzen und Klientelstaaten, die über den Großteil der wirtschaftlichen Ressourcen verfügten und die politischen Geschicke lenkten. Zur Elite lassen sich auch Reiche ohne politische Ämter und herausragende Gefolgsleute der Elite, die als Beauftragte ihrer Herren Führungspositionen in Politik und Verwaltung bekleideten, zählen. Zur Zeit des frühen Prinzipats war in Rom also nur eine schmale Machtelite an der Ausübung politischer Macht beteiligt. Sie monopolisierte Grundbesitz und Arbeitskräfte, profitierte vom aus Steuern und Eroberungen gewonnenen Reichtum des Staates, dominierte den Handel entwickelte eine eigene kulturelle Identität. Diese Elite *war* der Staat.[8]

Zu den Christus-Gemeinden der ersten Generationen und speziell zu den paulinischen Gemeinden gehörten keine Mitglieder dieser gesellschaftlichen Elite.[9] Die zeitgenössischen urchristlichen und hellenistisch-römischen Quellen enthalten keine Hinweise auf Christen aus der aristokratischen Oberschicht. Im besten Fall wäre denkbar, dass einige Mitglieder der Gemeinden wie der Hausbesitzer Gaius (Röm 16,23) oder die »Patronin«[10] Phoebe (Röm 16,1f.) zu den Reichen ihrer Stadt und damit zur lokalen Elite zählten; der eigentlich machthabenden Aristokratie gehörten freilich auch sie nicht an. Angesichts ihrer gesellschaftlichen Stellung konnten die ersten Christen nicht als Akteure auf der politi-

---

8 So als Ergebnis seiner sozialgeschichtlichen Studie Mann, Michael: 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.

9 Zum antiken Gesellschaftsmodell und der Stellung der ersten Christen vgl. Stegemann, Ekkehard W./Stegemann, Wolfgang: Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart ²1997, 70–80.249–271; zur neuesten Forschung Schmeller, Thomas: Der erste Korintherbrief. In: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 303–325, hier 318. Speziell zu den römischen Gemeinden Lampe, Peter: Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT II/18), Tübingen ²1989, bes. 135–153.

10 Dazu Klauck, Hans-Josef: Junia Theodora und die Gemeinde von Korinth. In: Ders., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien (WUNT 152), Tübingen 2003, 232–247.

schen Bühne ihrer Lebenswelt tätig werden. Sie besaßen keine Möglichkeit zur aktiven Mitgestaltung politischer Prozesse. Es ist wichtig zu sehen, dass Paulus und seine Gemeinden die politischen Verhältnisse ihrer Zeit aus der Perspektive einer Nicht-Elite-Gruppe betrachteten und dass mögliche Äußerungen zur politischen Situation nicht den Bedingungen des politischen Diskurses der Elite entsprechen. An die Entwicklung einer eigenen christlichen Theorie des Politischen ist unter diesen Bedingungen nicht zu denken.[11]

[342] 1.3 Mögliche Wahrnehmungen des Imperium Romanum

Was die einzelnen Christus-Anhänger/innen in den paulinischen Gemeinden über die politischen Verhältnisse ihrer Zeit und speziell über die Vorzüge der Pax Romana dachten, wissen wir mangels Quellenmaterial nicht. Es ist aber offensichtlich, dass es in der frühen Kaiserzeit nur unter Einsatz des eigenen Lebens möglich war, grundlegende Kritik am Kaiser und seiner Regierung öffentlich zu äußern.[12] Bezeichnenderweise hat die antike Rhetorik über eine spezielle Redeweise reflektiert, die in verdeckter Form kritische Anspielungen auf die politische Wirklichkeit enthält – das sogenannte σχῆμα/*schema*.[13] Demetrios sieht diese »abgesicherte Redeweise« als notwendig bei einer kritischen Äußerung gegen-

---

11 Leppin, Hartmut: Politik und Pastoral – Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum. In: Graf, Friedrich W./Wiegandt, Klaus (Hg.): Die Anfänge des Christentums, Frankfurt a. M. 2009, 308–338, zeigt, dass das Christentum in den ersten Jahrhunderten keine eigenen politischen Ordnungsvorstellungen kennt.

12 Ich weise auf die Viten hin, die über die oppositionellen Senatoren Paetus Thrasea (unter Nero) und Helvidius Priscus (unter Vespasian) zur Zeit Domitians verfasst wurden und die Domitian sicher nicht ohne Grund als Angriff auf seine Alleinherrschaft las, was die Autoren Arulenus Rusticus und Herennius Senecio das Leben kostete; unsere Quelle für diese Vorgänge ist Tac. Agr. 2,1. Dazu Malitz, Jürgen: Helvidius Priscus und Vespasian. Zur Geschichte der »stoischen« Senatsopposition. In: Hermes 113 (1985) 231–246.

13 Grundlegend Ahl, Frederick: The Art of Safe Criticism in Greece and Rome. In: AJP 105 (1984) 174–208; auch Klauck, Hans-Josef: 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–

über einem Tyrannen oder einer anderen gewalttätigen Person an; die Sicherheit des Sprechenden ist das Ziel.[14] Quintilian beschreibt das *schema* als Redeweise, die hinter einem wörtlichen Verständnis weitere Verstehensdimensionen eröffnet, »nicht gerade das Gegenteil wie bei der Ironie, sondern etwas Verstecktes und dem Spürsinn des Hörers zum Suchen Überlassenes«, und empfiehlt das *schema* für Fälle, in denen eine offene Aussage politisch zu unsicher erscheint; die doppeldeutige Sprache dient der Sicherheit gegenüber Tyrannen.[15] Freilich ist bei den Anwendern dieser Redeweise in erster Linie an die gesellschaftliche Elite in politischer Öffentlichkeit gedacht.

Kritik an den politischen Verhältnissen war aber nicht nur eine Angelegenheit der Oberschicht. Ein Spottgedicht auf Kaiser Tiberius, das offenbar in der Bevölkerung tradiert wurde, zeigt, dass keineswegs alle Bewohner des römischen Reiches das Goldene Zeitalter unter dem Nachfolger des Augustus als gewinnbringend erfuhren:

> Die goldenen Jahrhunderte des Saturn hast du verdorben, Caesar:
> Denn solange du existierst, werden immer eisern sie sein.[16]

[343] Mögliche Gründe für eine kritische Haltung gegenüber der als Pax Romana stilisierten Herrschaft Roms legt der Geschichtsschreiber Tacitus den Fürsten unterworfener Volksstämme in den Mund.[17] Dass die Anführer feindlicher Völker solche Kritik aussprechen, steht zu erwarten

---

267, hier 265f.; Bartsch, Shadi: Actors in the Audience. Theatricality and Doublespeak from Nero to Hadrian, Cambridge 1994, 67.93–96.

14 Demetrios, Περὶ ἑρμηνείας (»Über den Stil«) 287–294, Zitat 293. Die Datierung des Werkes ist umstritten (3. Jh. v. Chr. bis Anfang 2. Jh. n. Chr.). Edition: Innes, Doreen C. (Hg.): Demetrius. On Style (LCL 199), Cambridge 1995, 309–525.

15 Quint. inst. 9,2,65–80, Zitat 65. Edition: Rahn, Helmut (Hg.): M. F. Quintilianus. Ausbildung des Redners. Band 2 (TzF 3), Darmstadt ²1988.

16 Suet. Tib. 59: *Aurea mutasti Saturni saecula, Caesar: / incolumi nam te ferrea semper erunt.* Edition und Übersetzung: Martinet, Hans (Hg.): C. Suetonius Tranquillus. Die Kaiserviten/De Vita Caesarum. Berühmte Männer/De Viris Illustribus (Sammlung Tusculum), Düsseldorf ³2006. Spottverse auf Nero tradiert Suet. Nero 39; vgl. Tac. ann. 14,48,1.

17 Zur römischen Inszenierung der Pax Romana in der frühen Kaiserzeit vgl. Schreiber, Stefan: Friede trotz Pax Romana. Politische und sozialgeschichtliche Überlegungen zum Markusevangelium. In: Inquire Pacem. Beiträge zu einer

– Tacitus selbst ist damit vor dem Vorwurf politischer Insubordination geschützt. So benennt der Bataverfürst Civilis die Kehrseite des römischen Friedens aus der Perspektive Unterworfener:

> Zugleich erinnerte er sie in vertraulichen Gesprächen an die Leiden, die sie so viele Jahre ertragen hätten: und deshalb bezeichneten sie ihre armselige Knechtschaft mit falschem Namen als ›Frieden‹.[18]

Und den Britannier Calgacus lässt Tacitus die totale Ausbeutung des britannischen Volkes durch die Römer unter dem Deckmantel des Friedens brandmarken:

> Wegschleppen, morden, rauben nennen sie mit falschem Namen Herrschaft, und wo sie eine Einöde schaffen, sprechen sie von Frieden. Kinder und Angehörige (...) werden uns durch Aushebungen weggenommen, um anderswo als Sklaven zu dienen. Frauen und Schwestern werden (...) geschändet. Unser Hab und Gut wird für Abgaben, die Ackererträge für Getreidelieferungen, unsere Leiber schließlich und unsere Arbeitskraft beim Anlegen von Wegen (...) aufgezehrt. Zur Knechtschaft geborene Sklaven werden einmal verkauft und dann von ihren Herren selbst ernährt: Britannien dagegen kauft seine Knechtschaft täglich, ernährt sie täglich.[19]

Nicht alle Bevölkerungsteile profitierten in gleicher Weise von der römischen Herrschaft, und selbst wenn die als Pax Romana stilisierte militärische Errungenschaft des römischen Prinzipats insgesamt sicher eine Stabilisierung der innen- und außenpolitischen Verhältnisse und damit auch wirtschaftliche Prosperität mit sich brachte, so bedeuteten die Zwangsmaßnahmen und die Steuerpolitik Roms für Teile der Unterschicht schlicht wirtschaftliche Not. Steuern und Abgaben konnten für Ärmere zur existentiellen Bedrohung werden und im Extremfall sogar zur Versklavung führen.[20] Unter der Regierung Neros drohten Unruhen in der Bevölkerung Roms wegen der drückenden Steuerlast und der willkürlichen Übergriffe von Steuerpächtern, so dass der Kaiser sogar über

---

Theologie des Friedens (FS Viktor J. Dammertz), Augsburg 2004, 85–104, hier 85–92.

18 Tac. hist. 4,17,2. Übersetzung: Vretska, Helmuth (Hg.): P. Cornelius Tacitus. Historien, Stuttgart 1984.

19 Tac. Agr. 30,4–31,2. Übersetzung: Städele, Alfons (Hg.): P. Cornelius Tacitus. Agricola. Germania (Sammlung Tusculum), München 1991.

20 Vgl. z. B. Plut. Galba 4.

eine Abschaffung der indirekten Steuern nachdachte.[21] Auch die (römischen) Christen werden die Steuern als mehr oder weniger große Belastung empfunden haben.

Die meisten literarischen und epigraphischen Zeugnisse aus der frühen Kaiserzeit stammen aus dem Umkreis der Eliten und geben entsprechend keine »objektive« [344] Einschätzung der Strukturen der römischen politischen Ordnung. Je nach der Beteiligung an der politischen und gesellschaftlichen Macht und nach der Zugehörigkeit zu politisch einflussreichen Gruppen werden die Urteile tatsächlich sehr verschieden ausgefallen sein. Bedeutende Errungenschaften der römischen Politik im frühen Prinzipat werden von unterdrückten, randständigen oder unterprivilegierten Bevölkerungsgruppen unter Umständen als einschränkend und bedrohlich wahrgenommen worden sein. Die ideologische Einheit des Reiches,[22] die sich vielleicht am umfassendsten in den vielfältigen Formen der Kaiserverehrung und des Kaiserkults manifestierte,[23] hatte auch ihre kaum literarisch artikulierten Schattenseiten: Ausgrenzung, Unterdrückung und Gewalt angesichts Devianz-Phänomenen in einzelnen Bevölkerungsgruppen, die ihrerseits wieder Taktiken der Anpassung bzw. der Abgrenzung und des inneren Widerstands praktizierten.[24]

Je mehr die Christus-Gemeinden im Laufe des 1. Jh. zu eigenständigen gesellschaftlichen Gruppen wurden, umso fragiler wurde ihr Verhältnis zur römischen Gesellschaft und zu den Behörden. In den Augen eines Römers aus der gesellschaftlichen Elite waren Juden und »Christen« (sofern er beide Gruppen überhaupt differenzierte) Anhänger eines orientalischen Aberglaubens *(superstitio)*, die die traditionellen Werte der römischen Gesellschaft missachteten und insofern politisch verdächtig

---

21 Tac. ann. 13,50–51; vgl. Suet. Nero 10.

22 Dazu Ando, Clifford: Imperial Ideology and Provincial Loyality in the Roman Empire, Berkeley 2000; Lobur, John A.: *Consensus, Concordia*, and the Formation of Imperial Ideology, New York/London 2008.

23 Einen Überblick über den aktuellen Forschungsstand zur Frage des römischen Kaiserkults bietet Strecker: Taktiken (s. Anm. 7), 137–144.

24 Vgl. auch Elliott: Arrogance (s. Anm. 6), 27f.33–36. – Fundamentale Kritik an der Regierung Neros entfaltet in aller Offenheit – freilich erst nach Neros Tod – die (Seneca sekundär zugeschriebene) Tragödie *Octavia*; dazu Manuwald, Gesine: Fabulae Praetextae. Spuren einer literarischen Gattung der Römer (Zetemata 108), München 2001, 259–339.

waren.[25] Tacitus z. B. wirft denen, die zum Judentum übertreten, vor: Sie lernen, die Götter zu verachten, das Vaterland zu verleugnen, Eltern, Kinder und Geschwister gering zu achten (hist. 5,5,2); dem Kaiser verweigern sie die Huldigung durch Götterbilder (5,5,4). Konstitutive Elemente römischer Gesellschaft sind verletzt. Der negative Höhepunkt der Entwicklung wurde einstweilen im Jahr 64 erreicht, als Nero im Zusammenhang mit dem Brand Roms eine stadtrömische Christenverfolgung initiierte.[26] Bereits im Jahr 49 ließ Kaiser Claudius Juden, die Unruhe stifteten, aus Rom ausweisen; den Anlass bildeten wohl heftige Auseinandersetzungen zwischen Juden und Judenchristen in Rom um die Bedeutung Jesu und die Frage der Heidenmission, und faktisch mussten wohl die führenden Köpfe [345] der Judenchristen die Stadt verlassen.[27] Zunehmend werden sich die Christen dem Misstrauen der römischen oder hellenistischen Bevölkerung ihrer Heimatstädte und Prozessen der sozialen Ausgrenzung ausgesetzt erfahren haben, was wiederum kaum ohne Folgen auf ihre eigene Wahrnehmung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse geblieben sein dürfte.

1.4 Verborgene politische Kritik – eine methodische Ermöglichung

Die vorgestellten Überlegungen erlauben m. E. die Schlussfolgerung, dass eine kritische Wahrnehmung der politischen Verhältnisse seitens der ersten Christen durchaus wahrscheinlich ist. Damit ist auch die Suche nach

---

25 Misanthropie wirft Tacitus Juden (hist. 5,5,1) wie Christen (ann. 15,44,4) vor; beide Bewegungen bewertet er als *superstitio* (hist. 5,13,1; ann. 15,44,3f.). Zur *superstitio* der Christen auch Plin. ep. 10,96,8; Suet. Nero 16,2. Zur negativen Bewertung der Juden bei Tacitus Schreiber, Stefan: Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments. In: BZ 48 (2004) 65–85, hier 74f.; Schäfer, Peter: Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World, Cambridge 1997, 31–33.39–41.185–192.

26 Tac. ann. 15,38–44.

27 Das sogenannte Claudius-Edikt überliefert Suet. Claud. 25,4. Zu Rekonstruktion und Bedeutung Schreiber, Stefan: Der Römerbrief. In: Ebner, Martin/Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 277–302, hier 289f.; Alvarez Cineira, David: Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission (HBS 19), Freiburg i. Br. 1999, 194–216.

möglichen Niederschlägen einer politisch kritischen Haltung in den urchristlichen Schriften berechtigt, ja gefordert. Zugleich wird man sich vor Augen halten müssen, dass aus Gründen der eigenen Sicherheit kaum mit einer direkt und offen geäußerten Kritik am Kaiser oder an der Herrschaft Roms zu rechnen ist. Dies bringt die methodische Schwierigkeit mit sich, auf Anspielungen und versteckte Äußerungen hören zu müssen, die sich nur mittelbar als politische Kritik verifizieren lassen. Die Suche nach lediglich angespielten und daher weithin verborgenen Tönen in den Texten droht in die methodische Aporie zu führen, das Nichtgesagte behaupten zu müssen. Aber genau diese Ambivalenz zwischen offenen und verborgenen Aussagen entspricht der politischen Lage der ersten Christen. Bezieht man die sozialgeschichtlichen Voraussetzungen der Textentstehung als wesentlichen Faktor in das methodische Instrumentarium ein, wird das Auffinden verborgener politischer Kritik nicht zur exegetischen Willkür, sondern ist gerade im Rahmen der konstruierbaren Kommunikationssituation der Briefverfasser bzw. -adressaten gefordert. Dass man auf der Basis dieser hermeneutischen Option mit Hypothesen arbeiten muss, liegt ebenso auf der Hand, wie es unvermeidlich ist. Die Aufgabe der exegetischen Arbeit besteht dann darin, politische Interpretationen als *sprachlich möglich* und *historisch wahrscheinlich* zu erweisen.

Die hermeneutische Option für eine politische Kontextualisierung der Paulusbriefe muss freilich auch die Grenzen einer politischen Interpretation ausloten. Ob die zentrale Intention der Paulusbriefe sachgerecht erfasst ist, wenn man sie von Anfang bis Ende als oppositionelle Schriften gegenüber der Politik Roms liest, scheint mir fraglich. Richard Horsley z. B. folgert nach einem kurzen Durchgang durch die Paulusbriefe: »In Paul's Letters, Christ and Gospel events stand opposed to Caesar and the Roman imperial order«.[28] Damit verschiebt Horsley [346] in forschungsgeschichtlicher Hinsicht den Fokus von der Frontstellung des Paulus gegenüber dem Judentum seiner Zeit hin zur Opposition gegen-

[28] Horsley, Richard A.: Introduction. In: ders. (Hg.), Roman Imperial Order (s. Anm. 6), 1–23, Zitat 4. Vgl. auch Elliott, Neil: Paul and the Politics of Empire. Problems and Prospects. In: Horsley (Hg.), Paul and Politics (s. Anm. 6), 17–39, hier 25f. Kritisch gegenüber einer politischen Überinterpretation Omerzu: Paulus (s. Anm. 7), 285f.; Oakes: Re-mapping (s. Anm. 3), 314f.321f.; Strecker: Taktiken (s. Anm. 7), 152–161.

über der politischen Macht.[29] Diese Entgegensetzung der beiden Stoßrichtungen der Paulusbriefe ist aber kaum gerechtfertigt, da Paulus sowohl eine Auseinandersetzung um das rechte Tora-Verständnis und die Anwendung der jüdischen Tradition führt, als auch die Stellung des Evangeliums von Christus innerhalb der politischen Wirklichkeit seiner Zeit in den Blick nimmt. Einzelbegriffe der urchristlichen Sprache wie *Euangelion*, *Kyrios* oder *Soter* werden auch in der politischen Rhetorik Roms in Bezug auf den Kaiser verwendet. Aber haben sie deswegen die zeitgenössischen Hörer/innen der Paulusbriefe sogleich als politisch kritisches Gegenmodell verstanden?

Die Suche nach politischen Anspielungen in den Paulusbriefen findet einen methodisch fassbaren Ansatz, wenn sie sich auf Texteinheiten konzentriert, die Herrschaftsdiskurse führen, d.h. Fragen von globalen Herrschaftsstellungen und Machtausübung berühren oder Motive enthalten, die in der politischen Rhetorik des römischen Imperiums konstitutiv für solche Diskurse sind. Es treten also weniger Einzelbegriffe denn Konzeptionen in den exegetischen Fokus. Grundlegend dürfte dabei die verbreitete urchristliche Konzeption von Christus als eschatologischem Herrscher und Richter sein, die sich apokalyptischer Kategorien bedient. Durch seine Erweckung gelangte Christus in die himmlische Herrscherstellung, und mit seiner Erweckung beginnt schon jetzt die Endzeit Gottes, die zukünftig eine politisch-kosmische Neuschaffung der irdischen Verhältnisse bringen wird. Christus fungiert dabei als eschatologischer Herr. Die Darstellung der mit Christus verbundenen Endzeitereignisse in 1 Kor 15,20–28.51f. bildet ein anschauliches Beispiel dafür. Diese Konzeption bedeutet, zumindest theoretisch, tatsächlich einen weltanschaulichen Gegenentwurf zur römischen Kaiserideologie, denn sie verankert alle politisch-kosmische Macht allein im Gott Jesu Christi, dem Gott Israels, und versteht Christus als einzigen Repräsentanten dieser Macht

---

29 Horsley versteht diesen Ansatz als Weiterführung der sogenannten New Perspective on Paul, die Paulus nicht länger *im Gegensatz* zum Judentum, sondern in einer Auseinandersetzung *innerhalb* des Judentums zu verstehen sucht. Zur New Perspective vgl. die Überblicke bei Strecker, Christian: Paulus aus einer »neuen Perspektive«. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung. In: KuI 11 (1996) 3–18; Wolter, Michael: Eine neue paulinische Perspektive. In: ZNT 14 (2004) 2–9; Schreiber, Stefan: Paulus und die Tradition. Zur Hermeneutik der »Rechtfertigung« in neuer Perspektive. In: ThRv 105 (2009) 91–102.

– und nicht den Kaiser als irdischen Stellvertreter der römischen Götter.[30] Es bleibt die Frage, ob [347] ein solcher theoretischer Gegenentwurf auch faktisch politisch intendiert und von den Briefadressaten rezipiert wurde.

In 1 Kor 15 wendet Paulus das Christus-Endzeit-Modell auf ein akutes Problem der Gemeinde in Korinth an: dem Dissens über Gegenwart bzw. Zukunft der Totenerweckung und deren konkrete Form; eine politische Stoßrichtung kann ich dabei nicht erkennen.[31] Für die eingangs angesprochene Wendung »Friede und Sicherheit« aus 1 Thess 5,3 lässt sich eine politische Intention jedoch wahrscheinlich machen. Drei Indizien sind dafür wesentlich: (1) Die Redeeinführung »wenn sie sagen« in 5,3 erweist das Syntagma »Friede und Sicherheit« als Zitat. (2) Nur in 5,3 steht die 3. Person Plural, während in den Sätzen davor und danach die Adressaten in der 2. Person Plural angesprochen werden – die Schlagworte »Friede und Sicherheit« werden offenbar als typisch für außerhalb der Gemeinde stehende Bewohner Thessalonikis gekennzeichnet. (3) Die Begriffe begegnen, auch in Kombination, in der politischen Sprache des frühen römischen Prinzipats[32] und bezeichnen dabei wesentliche Elemente der Konzeptionen von Pax Romana und Goldenem Zeitalter, die umfassende politisch-religiöse Wirklichkeitsdeutungen beinhalten:[33] Die von den Göttern legitimierte und in der Person des Kaisers konzentrierte

---

30 Im römischen Kaiserkult findet dieser Zusammenhang rituellen Ausdruck. Die Paulusbriefe lassen freilich keine Konflikte um den Vollzug dieses Kultes erkennen. Die ersten Christen konnten direkten Konfrontationen mit dem Kaiserkult offenbar weitgehend aus dem Weg gehen. Näheres dazu bei Oakes: Re-mapping (s. Anm. 3), 311–314. Eine »innere« kulturelle Distanz zum Kaiserkult war sicher grundlegend und bereits vom frühjüdischen Gottesbild gefordert; vgl. Röm 1,23–25 auf dem Hintergrund von Weish 14,8–31.

31 Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis gelangt Omerzu: Paulus (s. Anm. 7), 281–284.

32 Z.B. Vell. hist. 2,98,2; 2,103,5; 2,126,3; Sen. ep. 91,2; clem. 1,19,8; Calp. ecl. 1,42; Tac. hist. 2,12,2; 2,21,2; 4,74,4; PsSal 8,18; Jos. ant. 14,158–160.247; OGIS 613; eine Inschrift aus Alexandria Troas (bei vom Brocke: Thessaloniki [s. Anm. 1], 179 Anm. 64). Weitere Belege bei Konradt, Matthias: 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, 145 Anm. 672–673.

33 Zu diesen Konzeptionen vgl. nur Schreiber: Friede (s. Anm. 17), 85–92; vom

Herrschaft Roms bedeutet politischen Frieden und Sicherheit für die Regierten.

In 1 Thess 5,1–11 werden die »Zeiträume und Stunden« des »Tages des Herrn« (5,1f.), also die Vollendung der Endzeit mit der Parusie Christi, und damit die grundsätzliche Frage nach der Berechtigung der eschatologisch ausgerichteten Lebensweise der Christen in Thessaloniki zum Thema.[34] Bereits in 4,13–18 behandelte Paulus die Totenerweckung im Kontext der Parusie Christi. Paulus stellt also die politischen Schlagworte Roms in einen christologisch-eschatologischen Horizont. Er ruft damit genau die christliche Basiskonzeption wach, die quer zum römischen Herrschaftskonzept der Pax Romana bzw. des Goldenen Zeitalters steht. Auf dieser Basis wird ein Grundpfeiler römischer Herrschaftsdiskurse als eschatologisch überholt und damit hinfällig dargestellt: Der Tag des Herrn wird erweisen, dass es sich um eine falsche, trügerische Sicherheit handelt. Auf der Grundlage des christlichen Weltbildes übt Paulus Kritik an politischen Konzepten Roms.[35]

[348] 2. Die Intention politischer Anspielungen

In 1 Thess 5,3 nimmt Paulus eine konfrontative Haltung zu wesentlichen Schlagworten der römischen Politik ein. Damit findet eine *rhetorische* Konfrontation zweier Wahrnehmungen der politisch-gesellschaftlichen Wirklichkeit statt. Doch welche pragmatischen Folgerungen sollen nun

---

Brocke: Thessaloniki (s. Anm. 1), 172–182; Schreiber, Stefan: Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009, 25–62.

34 Vgl. auch Konradt: Gericht (s. Anm. 32), 147f. An die Bildung von Gruppenidentität denkt Luckensmeyer: Eschatology (s. Anm. 1), 314–317.

35 Weniger deutlich fassbar wird eine solche Kritik im Abschnitt zuvor (4,13–18), in dem die ebenfalls politisch besetzten Begriffe κύριος, παρουσία und ἀπάντησις eine eher beschreibende Funktion bei der Darstellung des kommenden Christus erfüllen. Auch dabei steht das christliche Weltbild (der eschatologisch herrschende Christus) dem des römischen Imperiums entgegen. Es bleibt aber unsicher, ob hier eine bewusste Entgegensetzung gehört werden sollte. Zur Diskussion Oakes: Re-mapping (s. Anm. 3), 315–317. Eine politische Frontstellung betont hingegen Donfried, Karl P.: The Imperial Cults and Political Conflict in 1 Thessalonians. In: Horsley (Hg.): Paul and Empire (s. Anm. 6), 215–223, hier 217.

die Hörer/innen aus ihrer Lektüre ziehen? Soll das Fanal zum Aufstand (»resistance«) geblasen werden, mit dem die eigenen christlichen Interessen vielleicht sogar unter Gewaltanwendung durchgesetzt werden?[36] Allein schon die besprochenen sozialgeschichtlichen Verhältnisse einer kleinen Christus-Gruppe in einer römischen Großstadt lassen diese Option als aussichtslos und undenkbar erscheinen. Paulus scheint genau diese Einschätzung der sozialen und politischen Lage der thessalonikischen Gemeinde zu teilen, wie der erwähnte Aufruf zum gesellschaftlich unauffälligen Leben in 1 Thess 4,11f. signalisiert. Dessen Intention stellt die Gewährleistung der Lebensmöglichkeit im Rahmen der von der römischen Politik geprägten städtischen Gesellschaft in Thessaloniki dar, in der die kleine Christus-Gruppe ihren Ort finden muss. Gewaltsamer Widerstand wäre dabei kontraproduktiv, im Gegenteil wird es für die Gemeinde geraten sein, Angriffsflächen für Verdächtigungen und Diskriminierung weitgehend zu vermeiden. Durch die Erwerbsarbeit fügen sich die Christen in den Rahmen ihrer Lebenswelt ein und bewahren zugleich ihre wirtschaftliche Unabhängigkeit.

Das bedeutet freilich keine Abstriche bei der eigenen Gemeindeidentität. Vielmehr unterstützt Paulus die Selbstvergewisserung des eigenen eschatologischen Standorts der Gemeinde[37] als »Endzeit-Gruppe«, die durch Gottes Erwählung unter allen Völkern ausgezeichnet ist (1,9) und daher hohes Selbstwertgefühl besitzt. Wenn im Binnenraum der Gemeinde eine neue, eschatologische Ordnung, d. h. eine alternative soziale Praxis, bereits anfanghaft umgesetzt ist, bedeutet dies in keiner Weise eine politische Revolution. Es bedeutet jedoch eine innere Distanz, eine kritische Haltung gegenüber der politischen und gesellschaftlichen Umwelt. Dabei stehen Wahrnehmungen des Politischen zur Debatte: Wie versteht man das Imperium, den Kaiser, seine Verbindung zu den Göttern, wenn man im Alltag ständig mit symbolischen Repräsentationen der römischen Weltsicht und Herrschaft konfrontiert ist, die bewusst

---

36 Smith, Abraham: »Unmasking the Powers«. Toward a Postcolonial Analysis of 1 Thessalonians. In: Horsley (Hg.): Roman Imperial Order (s. Anm. 6), 47–66, interpretiert 1 Thess 5,1–11 als Kritik an der pro-römisch eingestellten Aristokratie in Thessaloniki (63–66); seine Behauptung, dass Paulus »the diction of resistance« spricht (65), lässt die konkrete Umsetzung jedoch unerörtert.

37 Von »reassurance« spricht Fee, Gordon D.: The First and Second Letters to the Thessalonians (NICNT), Grand Rapids 2009, 190.

oder unbewusst Einfluss auf die Stadtbewohner ausüben. Durch Bauten und Statuen, durch Inschriften und Münzen, durch Kaiserkult und [349] Kult der römischen Götter, durch die Präsenz von Militär und Amtsträgern, durch soziale Mechanismen wie öffentliche Ehrungen,[38] Patronage und Statushierarchien sind Repräsentationen der römischen Kultur und Herrschaft omnipräsent. Die politische Kritik des Paulus schafft demgegenüber symbolische Gegenmodelle, die das kritische Bewusstsein für die politische Ideologie schulen und dazu beitragen, dass die Gemeinde in ihrer sozialen Praxis nicht die Werte und Statushierarchien der römischen Gesellschaft übernimmt.

3. Politik im Römerbrief

Für eine Erprobung und Anwendung dieser Einsichten bietet sich die Lektüre des Römerbriefs erstens deswegen an, weil der Brief an die Christus-Gemeinden in der Hauptstadt des Reiches selbst gerichtet ist und so die politische Wirklichkeit, mit der die römischen Gemeinden täglich unmittelbar konfrontiert sind, kaum ausblenden kann. Und zweitens enthält der Römerbrief in 13,1–7 eine explizite Stellungnahme des Paulus zum politischen Verhalten der Menschen. Ein Bewusstsein für die in der christlichen Überzeugung angelegte Konfrontation mit der römischen Gesellschaft und Kultur spiegelt der Aufruf in Röm 12,2 in aller Deutlichkeit: »Und gestaltet euch nicht diesem Äon gleich, sondern verwandelt euch durch die Erneuerung des Verstandes, auf dass ihr prüft, was der Wille Gottes ist, das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene«. Drei Probebohrungen an zentralen Stellen sollen aufweisen, wie der Römerbrief zu politisch besetzten Motiven Stellung bezieht. Dabei wähle ich das Briefpräskript (Röm 1,1–7), die Ausführungen zur Vorläufigkeit der gegenwärtigen Welt (8,18–30) und natürlich den Abschnitt über das Leben unter der politischen Herrschaft des Imperium Romanum (13,1–7) als Referenztexte. Zu allen drei Texten liegen Studien vor, die ihre politische Sprache und Intention untersuchen und auf die ich mich beziehen kann.

---

38 Smith: Unmasking (s. Anm. 36), 54–58.

3.1 Ein alternatives Evangelium im Briefpräskript

Gerd Theißen hat mögliche Anspielungen auf Sprache und Ereignisse der politischen Zeitgeschichte im ersten Kapitel des Römerbriefs diskutiert.[39] Ich konzentriere mich auf das Präskript des Briefes, da dieses als Eröffnung der Kommunikation grundlegende Parameter des Briefdiskurses einspielt. Im Präskript Röm 1,1–7 stellt sich Paulus den Adressaten als »Paulus, Sklave des Christus Jesus, berufener Gesandter, ausgesondert zum Evangelium Gottes« (1,1) vor. Das Evangelium Got-[350]tes beschreibt er inhaltlich näher als »über seinen Sohn, der aus dem Geschlecht Davids entstand nach dem Fleisch, der eingesetzt wurde als Sohn Gottes in Macht nach dem Geist der Heiligkeit aus der Auferstehung der Toten, Jesus Christus, unseren Herrn« (1,3f.). Diese Aneinanderreihung von Titeln und Attributen der Personen Paulus und Jesus erinnert an die Amtssprache kaiserlicher Edikte, die mit einer ausgesprochen plerophoren Rhetorik die Bedeutung des Kaisers hervorheben. Als Beispiel kann die Absenderangabe in einem Brief des Kaisers Claudius nach Ägypten dienen: »Tiberius Claudius Cäsar Augustus Germanicus Imperator, Pontifex Maximus, im Besitz der tribunizischen Gewalt, designierter Konsul, grüßt die Stadt Alexandria«.[40] Die Autorität des Briefabsenders ist unüberhörbar.

Wenn Paulus das Christus-Ereignis als »Evangelium« bezeichnet, könnten die Hörer/innen unwillkürlich an die Sprache römischer Kaiserpropaganda gedacht haben. Seit Beginn des Prinzipats wurde der Begriff εὐαγγέλια (im Plural) in der politischen Sprache Roms als Terminus technicus für den Herrschaftsantritt bzw. den Geburtstag des neuen Kaisers verwendet.[41] Eine *andere* »Frohbotschaft« bildet die Basis für die

---

39 Theißen, Gerd: Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen im ersten Kapitel des Römerbriefs. In: Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstöße zum Christsein heute (FS Hermann-Josef Venetz), Luzern 1998, 59–68. Vgl. Elliott: Arrogance (s. Anm. 6), 44–46.62–72.

40 CPJ 1,153 (PLond 1912). Deutsch bei Barrett, Charles K./Thornton, Claus-Jürgen (Hg.): Texte zur Umwelt des Neuen Testaments (UTB 1591), Tübingen ²1991, 52.

41 Vgl. das Kalenderdossier aus Kleinasien (sogenannte Inschrift von Priene) OGIS 458, mit Ergänzungen bei Dreyer, Boris/Engelmann, Helmut: Augustus und Germanicus im ionischen Metropolis. In: ZPE 158 (2006) 173–182; Jos. bell.

christliche Existenz, womit eine kulturelle Konfrontation angedeutet ist.[42] Und der »Friede«, den Paulus in der brieflichen Grußformulierung den römischen Christen zuspricht (Röm 1,7), hat in Gott und Christus andere Ursachen und Wirkungen als die Pax Romana.

Im Präskript des Römerbriefs finden sich über begriffliche und stilistische Anspielungen hinaus auch Ansätze eines Herrschaftsdiskurses, wenn man die Darstellung Jesu in 1,3f. als machtvolle Gestalt in eschatologischer Herrscherstellung berücksichtigt:[43] Die davidische Abstammung Jesu weist ihn als Messias Israels aus, doch seine Inthronisation in eine Herrscherstellung findet erst *nach* seinem Tod und seiner Erweckung statt und modifiziert so frühjüdische Messiaserwartungen.[44] Wenn Jesus nun »in Macht« zum Sohn Gottes eingesetzt ist, besitzt er bereits in der Gegenwart eine (himmlische) Herrscherposition in der Vollmacht Gottes. Impli-[351]zit wird Christus damit auf einer tieferen Wirklichkeitsebene zur Kontrastfigur zum römischen Kaiser, indem er die Herrschaft Gottes als Alternative zum so als vorläufig charakterisierten Imperium Romanum verkörpert. Die Herrschaft des Christus endet nicht mit seinem Tod – so wie dies beim römischen Kaiser (trotz aller Versuche einer Apotheose)[45] der Fall ist –, sondern beginnt damit erst richtig.

4,618.655f.; verbal Phil. Legatio ad Gaium 18.99–102.231. Zur politischen Konnotation des Begriffs »Evangelium« Ebner, Martin: »Evangelium«. In: ders./ Schreiber, Stefan (Hg.): Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 112–124.

42 Eine Konfrontation kultureller Maßstäbe wird dann in Röm 1,16 deutlicher hörbar, wenn Paulus sagt, er schäme sich des Evangeliums nicht. Nach römischen Maßstäben einer vom honor and shame-Prinzip durchwirkten Gesellschaft muss ein Evangelium von einem am Kreuz (als politischer Verbrecher) hingerichteten Retter als unsinnig und schändlich erscheinen. Paulus hält die Konfrontation aufgrund seiner Überzeugung aus.

43 Paulus greift in Röm 1,3b.4a eine traditionelle Formel auf. Zum Nachweis vgl. Jewett, Robert: Romans. A Commentary (Hermeneia), Minneapolis 2007, 97f.103–108.

44 Zu frühjüdischen Messiaserwartungen vgl. Schreiber, Stefan: Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin/New York 2000; Chester, Andrew: Messiah and Exaltation. Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology (WUNT 207), Tübingen 2007.

45 Theißen: Auferstehungsbotschaft (s. Anm. 39), findet einen konkreten histori-

In Röm 1,5 erklärt Paulus seine »Gesandtschaft« (ἀποστολή) mit dem Ziel, »Gehorsam im Sinne von Beziehungstreue[46] unter allen Heidenvölkern für seinen (Christi) Namen« zu bewirken. Wenn der Gesandte des endzeitlichen Herrschers Christus auf alle Völker ausgreift, um unter ihnen Menschen in eine existentielle Beziehung mit Christus zu führen, wird das römische Modell umfassender, durch die göttliche Bindung an die Person des Kaisers garantierter Weltherrschaft[47] durch diese Menschen unterlaufen, die sich der Herrschaft des Christus über den Kosmos zugehörig wissen. Die Haltung des Gehorsams steht als Kennzeichen eines Untergeordneten oder Sklaven quer zum sozialen Wertesystem von Ehre und Geltung in der römischen Elite;[48] Paulus konnotiert »Gehorsam« im Sinne der Beziehung zu Christus als dem eigentlichen Herrn der Welt positiv und definiert damit zentrale Werte der römischen Gesellschaft neu.

---

schen Haftpunkt im Tod des Kaisers Claudius im Jahr 54: Christus aber lebt – eine erneute Proklamation der Erweckung Jesu könnte die Folge sein. Theißen erkennt strukturelle Parallelen zwischen Kaiserapotheose und Erweckung Jesu (64); die große Skepsis im Volk gegenüber der Apotheose des Claudius (vgl. Sen. apocol.) könnte auch die Botschaft von der Erweckung Jesu betroffen haben, weswegen Paulus die *Wirklichkeit* der Erweckung betone (»in Macht«). Freilich muss fraglich bleiben, ob die Apotheose des Claudius von den römischen Christen überhaupt als bedeutsam wahrgenommen wurde.

46 Die Genitivverbindung ὑπακοὴ πίστεως wird hier als Genitivus epexegeticus aufgefasst, so dass die Pistis den Gehorsam semantisch eingrenzt und bestimmt. ›Pistis‹ verstehe ich nach allgemeinem griechischen Sprachgebrauch im Sinne von ›Beziehungstreue‹, ›feste, verlässliche Beziehung‹, ›Trauen‹; dazu Schumacher, Thomas: Der Begriff πίστις im paulinischen Sprachgebrauch. Beobachtungen zum Verhältnis von christlicher und profangriechischer Semantik. In: Schnelle, Udo (Hg.): The Letter to the Romans (BEThL 226), Leuven 2009, 481–495. Speziell an die römische Institution der *deditio in fidem*, im Kontext militärischer Operationen die völlige Unterwerfung der Besiegten im Vertrauen auf den zugesagten Schutz durch den Sieger gegenüber Dritten, denkt Strecker, Christian: Fides – Pistis – Glaube. Kontexte und Konturen einer Theologie der »Annahme« bei Paulus. In: Bachmann, Michael (Hg.): Lutherische und Neue Paulusperspektive (WUNT 182), Tübingen 2005, 223–250, hier 244f.

47 Zum Gedanken der Herrschaft über den ganzen *orbis terrarum*, die *oikoumene*, im politischen Diskurs des frühen Prinzipats vgl. Schreiber: Weihnachtspolitik (s. Anm. 33), 59f.63f.

48 Vgl. Jewett: Romans (s. Anm. 43), 110f.

Angesichts dieses Textbefundes lässt sich die These aufstellen, dass das Präskript eine kritische Hintergrundfolie wachruft, auf der die politische Bedeutung des Christus-Ereignisses und der Christus-Gemeinden als solcher in der römischen Hauptstadt Konturen gewinnt. Die Frage, ob Christus (im Vergleich zum Kaiser) überhaupt mächtig ist, kann unausgesprochen im Hintergrund stehen. Der Text gibt eine eindeutige Antwort, indem er Christus als Kontrastfigur zum Kaiser zeichnet: Christus ist als Mitherrscher (»Sohn Gottes«) der universalen Herrschaft Gottes im Zuge seiner Erweckung eingesetzt, so dass von ihm die endzeitliche Herrschafts-[352]übernahme berechtigt erwartet werden kann. Es geht bei diesem Gegenentwurf in erster Linie um eine kritische Wahrnehmung der Grenzen römischer Politik und Kultur und um eine Bewusstmachung des eigenen politischen Gewichts der römischen Gemeinden – gleichsam als »Vorposten« der alternativen Herrschaft Gottes.

3.2 Die Vorläufigkeit der gegenwärtigen Welt – und der politischen Macht Roms

Mit dem Prinzipat des Augustus, das die unheilvollen Jahre der Bürgerkriege abschloss, trat für das römische Reich eine Zeit der politischen Stabilisierung und des Friedens ein, in der sich die Lebensverhältnisse weiter Bevölkerungsteile tatsächlich zum Besseren wandelten. Zur Beschreibung dieser neuen Zeit fand verschiedentlich die alte Vorstellung eines umfassend heilvollen, paradiesischen Goldenen Zeitalters *(aurea aetas, saeculum aureum)* Verwendung, das man als mit der Herrschaft des Augustus wiedergekehrt pries.[49] Dichtung und Literatur, symbolpolitische Inszenierungen (Säkularfeiern), mediale Präsentationen wie Münzabbildungen, künstlerische Darstellungen und große goldene Bau-

[49] Wichtige Belegtexte sind: Verg. ecl. 4; Aen. 6,788–807; Hor. carm. saec.; epod. 16; carm. 4,5; 4,15; Inschriften von Halikarnassos und von Priene; Vell. hist. 2,89.126. Darstellung und Texte bei Schreiber: Weihnachtspolitik (s. Anm. 33), 25–62.106–129. Zur Ikonographie Zanker, Paul: Augustus und die Macht der Bilder, München ⁴2003. Vgl. auch Alkier, Stefan: Leben in qualifizierter Zeit. Die präsentische Eschatologie des Evangeliums vom römischen Novum Saeculum und die apokalyptische Eschatologie des Evangeliums vom auferweckten Gekreuzigten. In: ZNT 22 (2008) 20–33, hier 20–27.

inschriften in Rom trugen erheblich zur Verbreitung der Idee eines »goldenen« Neuanfangs als Interpretationsmuster des politischen Herrschaftswechsels bei. Auch nach Augustus lebte die Vorstellung vom Goldenen Zeitalter fort. Besonders unter Nero wurde sie wieder aufgegriffen und blieb dann Bestandteil der Herrscherpanegyrik bis in die Spätantike.[50] Das »Goldene Zeitalter« wird zu einer politischen Leitidee.

Interessant ist für den Vergleich mit Röm 8,18–30 besonders der Sinnzusammenhang zwischen der tatsächlichen Erfahrbarkeit des Goldenen Zeitalters und seiner Rückbindung an den Willen der Götter über die Person des Princeps. Eine (rhetorisch übersteigerte) *Überfülle in der Natur* stellt ein wesentliches Kennzeichen des Goldenen Zeitalters dar;[51] sie zeigt sich im paradiesischen Tierfrieden ebenso wie in einer üppigen Fruchtbarkeit, die schwere landwirtschaftliche Arbeit überflüssig macht. Die Voraussetzung für ein gefahrloses, idyllisches Landleben bildet umfassender politischer Friede, der Sicherheit vor Kriegen und Bürgerkriegen schafft. Dieser Neubeginn, diese Blütezeit des Glücks und der Freude hängt untrennbar mit der Person des *römischen Princeps* zusammen. Der Herrscher regiert nach dem [353] *Willen der Götter*, wird teilweise selbst als göttlich angesprochen, und bietet so die göttliche Garantie und Legitimation der Weltherrschaft.

Auf dem Hintergrund des römischen Goldenen Zeitalters liest Robert Jewett den Briefteil Röm 8,18–30.[52] Mit 8,18 lenkt Paulus den Blick auf die Realität des Lebens: Die »Leiden der gegenwärtigen Zeit« spiegeln die Alltagserfahrung der römischen Gemeinden in ihrer gesellschaftlich-politischen Umwelt. Wenn dieser Erfahrung die Hoffnung auf die kom-

---

50 Sen. apocol. 4,1f.; clem. 2,1,3f.; Calp. ecl. 1; 4; 7; Lucan. 1,33–66; carm. Einsid. 2; Suet. Aug. 94f. Texte bei Schreiber: Weihnachtspolitik (s. Anm. 33), 128–159.

51 Ein ikonographischer Ausdruck dafür ist das Motiv des Füllhorns. Vgl. Galinsky, Karl: Augustan Culture. An Interpretive Introduction, Princeton 1996, 115–118; Castriota, David: The Ara Pacis Augustae and the Imagery of Abundance in Later Greek and Early Roman Imperial Art, Princeton 1995, 126–132; zur Münzsymbolik Alföldi, Andreas: Der neue Weltherrscher der vierten Ekloge Vergils. In: Hermes 65 (1930) 369–385.

52 Jewett, Robert: The Corruption and Redemption of Creation. Reading Rom 8,18–32 within the Imperial Context. In: Horsley (Hg.): Roman Imperial Order (s. Anm. 6), 25–46; ders.: Romans (s. Anm. 43), 508–520.

mende Herrlichkeit[53] gegenüber steht, spielt der Text implizit ein apokalyptisches Zwei-Äonen-Schema ein, das zwei Wirklichkeiten – politische Herrschaft und Gottesherrschaft – einander kontrastiert. Die in 8,19–22 zum Ausdruck gebrachte Sehnsucht der Schöpfung, mit der hier wohl die außermenschliche Schöpfung, die Natur, gemeint ist,[54] fängt die Erfahrung der Nichtigkeit und der Vergänglichkeit des Lebens ein; die Schöpfung ist »unterworfen«, sie steht in »Sklaverei«, sie »stöhnt und liegt in Wehen bis heute« – ein krasses Kontrastbild zu den Freuden des Goldenen Zeitalters: Während hier die personifizierte »Mutter Erde«[55] ihr Glück genießt, bleibt nach Röm 8,19–22 die ebenfalls personifizierte Schöpfung bedrückt. Die als Hoffnung verheißene »Freiheit« von aller Vorläufigkeit und Unterdrückung winkt den Christen, weil sie »Kinder Gottes« sind. *Alle* Christen sind als Kinder Gottes Träger der endzeitlichen Befreiung; nicht mehr der als *dei filius*, als »Sohn Gottes« gewürdigte Kaiser erscheint als Heilsbringer. Die in 8,23–25 angesprochene Hoffnung der Christen, die selbst (als Teil der Schöpfung) noch »stöhnen« und die »Kindschaft« und die leibhaftige, gesellschaftlich relevante »Befreiung« erst noch erwarten, unterstreicht zugleich, dass die vorfindliche Wirklichkeit in Natur und Politik erst noch der Befreiung bedarf. Die Berufung der Christen durch Gott macht 8,28–30 am »Sohn« fest – und das ist hier eindeutig Jesus Christus und nicht der römische Kaiser.

Die Wahrnehmung der Wirklichkeit, die hinter Röm 8,18–30 steht, lässt sich als Gegenbild zum Goldenen Zeitalter lesen. Statt paradiesischem Überfluss seufzt die Schöpfung und ist der Vergänglichkeit unterworfen, statt umfassendem Frieden steht die Befreiung aus den Gefährdungen der Existenz noch aus; ein Neuanfang zeichnet sich eher in »kleinen« Erfahrungen, im Geist und im Gebet, ab (8,26f.), und er steht auch in Zusammenhang mit einem neuen Herrscher, doch ist dieser nicht der Kaiser, sondern der von Gott zum endzeitlichen Herrscher eingesetzte Christus. Damit wird in gewisser Weise der im Präskript begon-

---

53 In prophetischen Verheißungen kann Gottes sichtbare »Herrlichkeit« mit der Aufrichtung seiner zukünftigen Herrschaft verbunden sein, so in Jes 24,23; 40,5; 60,1–3. Vgl. Jewett: Corruption (s. Anm. 52), 33.

54 Vgl. Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer. Band 2 (EKK VI/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1980, 152f.

55 Ein sprechendes Beispiel bietet das sogenannte Tellus-Relief an der Ara Pacis in Rom. Dazu Schreiber: Weihnachtspolitik (s. Anm. 33), 38f. (mit Abbildung).

nene Herrschaftsdiskurs fortgesetzt und in einer politischen Utopiekritik entfaltet, die implizit die [354] universale Bedeutung des Kaisers radikal nivelliert und stattdessen die Christen in ihrer Bedeutung als Hoffnungsträger für die Schöpfung ins Zentrum rückt. Der Diskurs stärkt einerseits das Selbstbewusstsein der römischen Christen und fordert andererseits zu einer nüchternen und kritischen Perspektive auf die Wirklichkeit römischer Gesellschaft, Kultur und Politik auf der Basis des an Christus orientierten (und apokalyptisch grundierten) Weltbildes auf.

3.3 Unterordnung und kritische Distanz – die Diskussion um »Römer 13«

An der politischen Aussage in Röm 13,1–7 scheiden sich in der gegenwärtigen Auslegung die Geister.[56] Legitimiert Paulus an dieser Stelle ganz im Sinne des zeitgenössischen politischen Diskurses mit theologischer Überzeugung »*prinzipiell* Herrschaft und fordert die Beherrschten *grundsätzlich* zur Unterordnung, d. h. konkret zum Gehorsam gegenüber den Herrschenden, auf«?[57] Verlangt Paulus in den ruhigen ersten Jahren der Regierung Neros die Erfüllung der legitimen Forderungen der Regierung?[58] Oder stellen die Verse ein situationsbedingtes Zugeständnis des Paulus an die christlichen Gruppen in Rom dar, die in der römischen Verwaltung tätig sind und deren Unterstützung bei der geplanten Spa-

---

56 Zur Forschungsgeschichte Schreiber, Stefan: Imperium Romanum und römische Gemeinden. Dimensionen politischer Sprechweise in Röm 13. In: Busse, Ulrich (Hg.): Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i.Br. 2005, 131–170, hier 133–138; Krauter, Stefan: Studien zu Röm 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit (WUNT 243), Tübingen 2009, 5–51. Zur älteren kirchlichen Tradition Wilckens, Ulrich: Der Brief an die Römer. Band 3 (EKK VI/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 43–66.

57 Krauter: Studien (s. Anm. 56), 238 (kursiv im Original), vgl. 272–283. Zu ähnlichen Ergebnissen gelangt Blumenfeld, Bruno: The Political Paul. Justice, Democracy and Kingship in a Hellenistic Framework (JSNT.S 219), Sheffield 2001, 389–396.411–414, auf dem Hintergrund der griechisch-römischen politischen Philosophie.

58 Für viele Witherington, Ben: Paul's Letter to the Romans. A Socio-Rhetorical Commentary, Grand Rapids/Cambridge 2004, 312; vgl. Haacker, Klaus: Der Brief des Paulus an die Römer (ThHK 6), Leipzig ²2002, 264–270; Lohse, Eduard: Der Brief an die Römer (KEK 4), Göttingen 2003, 353.358.

nien-Mission Paulus gewinnen will?[59] Oder schreibt Paulus mit Blick auf die politisch äußerst unsichere Situation der Gemeinden im Zentrum des Imperium Romanum und spielt dabei unterschwellig[60] kritische Töne ein? Die kirchliche Tradition entnahm dem Text bis ins 20. Jh. die von Gott gegebene Autorität des Staates, der sich Christen grundsätzlich unterzuordnen haben. Diskutiert wurden dabei die sogenannte »Schwertgewalt« des Staates und das Verhältnis von Staat und Kirche (»Zwei-Schwerter-Theorie«).

Beim ersten Lesen von Röm 13,1–7 kann sich unwillkürlich der Eindruck einstellen, Paulus fordere ohne jede Differenzierung die Unterordnung unter die staatliche Macht. Er begründet die staatliche Macht schlicht als (1) von Gott stammend (13,1b.2) und (2) dem Guten dienend (13,3.4). Als Konkretion des staatstragenden [355] Verhaltens nennt er in 13,6.7 ausgerechnet das Steuerzahlen. Es fällt freilich auf, dass *kein* spezifisch christlicher Gedanke in die Argumentation eingeht. Ganz zufrieden ist man mit dieser Lektüre von Röm 13,1–7 nicht, setzt sie doch ein weitgehend unkompliziertes Verhältnis zwischen römischen Gemeinden und Imperium Romanum voraus. Genau das war aber keineswegs gegeben, wie verschiedene Maßnahmen der Behörden in Rom gegen die jüdischen Synagogen, mit denen die Christen anfangs im Verbund lebten, und dann auch direkt gegen Christen zeigen. Wir wissen von Vertreibungen römischer Juden unter Tiberius 19 n. Chr.,[61] einem Versammlungsverbot für römische Juden im Jahr 41,[62] Ausweisungen von Juden(christen) im Jahr 49 durch das sogenannte Claudius-Edikt (s. oben 1.3) und der stadtrömischen Christenverfolgung im Jahr 64 unter Nero.[63] Paulus selbst spricht in Röm 12,14 die Begegnung der Gemeinden mit »Verfolgenden« (διώκοντες) an, was sich zwar kaum auf institutionelle Verfolgungen, wohl aber auf soziale Spannungen innerhalb verschiedener Bevölkerungsteile der Großstadt Rom beziehen dürfte. Und der bereits zitierte Aufruf in 12,2 unterstreicht noch einmal, dass die Distanzierung zwi-

59 So Jewett: Romans (s. Anm. 43), 786–803.

60 An Ironie denkt Carter, T. L.: The Irony of Romans 13. In: NT 46 (2004) 209–228.

61 Tac. ann. 2,85; Suet. Tiberius 36; Cass. Dio 57,18,5.

62 Cass. Dio 60,6,6.

63 Tac. ann. 15,44; ferner Suet. Nero 16.

schen Gemeinden und römischer Gesellschaft durchaus bewusst vollzogen wurde.

Wir müssen also damit rechnen, dass die römischen Gemeinden den Schutz unter den rechtlichen Privilegien der Synagogen allmählich verloren, dass sie Misstrauen und Antipathie seitens der römischen Magistrate und vielleicht sogar des Kaisers auf sich zogen, dass sie gesellschaftlich isoliert, verdächtigt, angefeindet und diskriminiert waren, kurz: Es handelte sich um eine marginale, rechtlose Minderheit, die keine »staatsbürgerliche« Stellung in Rom und keinen Rückhalt in der Elite besaß.

Um Röm 13,1–7 unter Berücksichtigung der sozialgeschichtlichen Verhältnisse der römischen Gemeinden angemessen interpretieren zu können, ist ein soziologisches Modell hilfreich, das der amerikanische Soziologe James C. Scott entwickelt hat.[64] Am Beispiel von Sklavenkulturen in den amerikanischen Südstaaten untersucht Scott das öffentliche Verhalten von Abhängigen gegenüber den Machthabenden und unterscheidet dabei zwei Sprechebenen, die speziell in Kontexten politisch-sozialer Unterdrückung wirksam werden. Als *public transcript* bezeichnet er die »angepasste«, d.h. für die Öffentlichkeit taugliche Ausdrucksweise, von der sich das *hidden transcript*, die offene Meinungsäußerung in einem geschützten Raum des Vertrauens innerhalb der Binnengruppe, signifikant unterscheidet. Das public transcript entspricht den Erwartungen der Machthabenden und spiegelt [356] deren Werte- und Organisationssystem. Dabei ist das hidden transcript teilweise subtil in das public transcript eingearbeitet und so latent mitzuhören. Man fühlt sich an die erwähnte Redeform des *schema* in der antiken Rhetorik erinnert. Die soziale Funktion der differenzierten Sprechweise besteht in der Bewältigung einer gesellschaftlich stark eingeschränkten oder bedrückenden Lebenssituation, zu der für die unterdrückte Gruppe keine politische Alternative besteht, so dass sie sich gezwungen sieht, sich an die äußeren

---

[64] Scott, James C.: Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcipts, New Haven 1990. Vgl. meine Darstellung in Schreiber: Imperium (s. Anm. 56), 138–140. Eine Anwendung der Theorie auf neutestamentliche Schriften erproben die Beiträge in Horsley, Richard A.: Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul (SBL.Semeia Studies 48), Atlanta 2004; für den Römerbrief Elliott: Arrogance (s. Anm. 6), 21f.30–43; er interpretiert 152–156 den Text jedoch so, dass sich darin die nicht auflösbaren Spannungen spiegeln, die sich aus dem ideologischen Zwang Roms ergeben.

Bedingungen anzupassen. Durch das hidden transcript erhält sich die Gruppe einen Raum der inneren Freiheit, in dem die eigene Identität »überleben« und gruppenspezifischen Ausdruck finden kann.

Diese Theorie lässt sich nun auf Röm 13,1–7 anwenden, indem sie für eine potentiell verborgene Sprechebene sensibilisiert. Zunächst lässt sich der Text unschwer im Sinne des römischen *public transcript* lesen. Wenn er pointiert gleich zu Beginn πᾶσα ψυχή/»jeden Menschen« anspricht, wird klar, dass die anschließenden Ausführungen tatsächlich für *alle* Bewohner des römischen Reiches gelten – und nicht speziell für Christen.[65] Dann entfaltet der Text eine römische »Weltordnung«, indem er Terminologie und soziale Muster aufgreift, die im politischen, gesellschaftlichen und verwaltungstechnischen Denken Roms prägend sind: Unterordnung unter die Machthabenden (ἐξουσίαι), Magistrate (ἄρχοντες) und untergeordnete »Beamte« (λειτουργοί) ist die Norm, schließlich sind diese göttlich legitimiert; Lob, vielleicht in Form einer offiziellen *laudatio*, erhält man für öffentliches Wohlverhalten, indem man z.B. ein öffentliches Projekt finanziert; die Diskussion um das gute bzw. schlechte öffentliche Verhalten festigt soziale Rollen; das »Schwert« verkörpert die berechtigte staatliche Gewalt; Steuern und Zölle (φόρος/τέλος) fordert das Imperium zur Deckung seiner Ausgaben für den Erhalt der Ordnung und der Pax Romana; Ehrfurcht (φόβος) und Ehre (τιμή) gebühren nach dem honor-shame-Prinzip denen, die die gesellschaftlichen Normen, z.B. als öffentliche Wohltäter, vorbildlich erfüllen.[66] Alle diese Verhaltenselemente tragen zur Stabilisierung der römischen Gesellschaftsordnung bei.

Bedenkt man nun, wer in Röm 13,1–7 spricht und wer den Text liest, werden die leisen Töne eines *hidden transcript* hörbar. Vielleicht werden sich die römischen Christen beim Hören der Zeilen gefragt haben, was dieser Aufruf zur Eingliederung in das politische System eigentlich speziell mit ihnen zu tun hat – und wurden so aufmerksam für Zwischen-

---

65 Formal fällt auf, dass die Verwendung der 3. Pers. bzw. der 2. Pers. Singular dem Text den Charakter einer allgemeinen ethischen Erörterung verleiht – anders als andere paränetische Stellen bei Paulus, die gewöhnlich eine direkte Anrede in der 2. Pers. Plural praktizieren.

66 Zu den terminologischen und sozialgeschichtlichen Hintergründen vgl. Schreiber: Imperium (s. Anm. 56), 146–155; ferner Jewett: Romans (s. Anm. 43), 787–803 passim; Krauter: Studien (s. Anm. 56), 170–237.

töne. Sie könnten daran gedacht haben, dass die Einsetzung der Herrschenden durch Gott (13,1f.4) auch eine Kehrseite besitzt, nämlich die Rückbindung der Herrschenden an Gott verlangt und so offen für [357] eine kritische Perspektive auf die Herrscher ist. Weish 6,3f. ist ein sprechendes Beispiel:[67]

> Der Herr hat euch [sc. den Königen] die Gewalt gegeben, der Höchste die Herrschaft, er, der eure Taten prüft und eure Pläne durchforscht. Ihr seid Diener seines Reichs, aber ihr habt kein gerechtes Urteil gefällt, das Gesetz nicht bewahrt und die Weisung Gottes nicht befolgt.

Für die gemeindlichen Binnengruppen werden weitere kritische Töne hörbar. Der Gott, von dem in Röm 13,1–7 im Singular (!) die Rede ist, kann nur der Gott Israels sein – und nicht die römischen Götter.[68] An öffentlichen Belobigungen hatten die Christen keinen Anteil, da sie mehrheitlich nicht zur Elite zählten. Über Gut und Böse und die Maßstäbe ihres »Gewissens« (13,5) dürften die Christen anders geurteilt haben als die (elitäre) römische Gesellschaft. Wenn die politischen ausführenden Organe als »Diener Gottes« (13,4.6) bezeichnet werden, drängt sich die Frage auf, ob sie diesem Anspruch auch gerecht werden – oder eher gewaltbereit und zur eigenen Bereicherung vorgehen. Die »Notwendigkeit« (ἀνάγκη), sich unterzuordnen, könnte auch schlicht in den militärischen Machtverhältnissen begründet liegen. Die Berechtigung der Steuerzahlung könnten die Christen aus ihrer Erfahrung mit dem römischen Steuersystem heraus hinterfragt haben. Und die Begriffe »Ehrfurcht« und »Ehre« lassen das Objekt offen: Gebühren sie dem Kaiser – oder allein dem Gott Israels?

Wenn die römischen Christen die »doppeldeutige« Sprache in Röm 13,1–7 wahrgenommen haben, impliziert die Sprachform bereits die Wirkabsicht des Textes: Er stellt für die praktische Umsetzung bei der Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens der Gemeinden eine doppelte politische Handlungsanweisung bereit. (1) Im Verhältnis der Gemeinden nach außen muss das Ziel die Vermeidung von Konflikten mit den Behörden und von Reibungsflächen mit der umgebenden Bevölkerung sein.

---

67 Vgl. Sir 4,27; 10,1–18; Dan 5,21; äthHen 46,5; ferner Arist 196.219.224; Jos. ant. 15,374f.

68 Das sehen z.B. auch Jewett: Romans (s. Anm. 43), 789f.; Haacker: Brief (s. Anm. 58), 266.

Dies dient dem Schutz ihrer Lebensmöglichkeiten. Ihre »Loyalität« wird sichtbar, wenn die Gemeindeglieder anstandslos ihre Steuern bezahlen. (2) Die eigene gruppenspezifische Wahrnehmung blendet freilich die staatliche Willkür und die eigene Ohnmacht nicht aus. Dagegen setzt die Gemeinde einen inneren Widerstand, eine innere Distanz, die Gott als letzte Instanz auch der politischen Elite wahrnimmt und von ihm die Durchsetzung politischer Gerechtigkeit erhofft. Wenn die Wandlung der politischen Verhältnisse von Gott erwartet wird, ist kein gewaltsamer Widerstand im Blick. Im geschützten Binnenraum der Gemeinden sind andere Strukturen des Zusammenlebens als die in der römischen Gesellschaft üblichen möglich, wie Röm 12,2–8 veranschaulicht: Wenn die Gemeinde eine besondere Qualität des sozialen Zusammenlebens pflegt und damit ihre Identität entfaltet, wirkt sie längerfristig auch politisch subversiv.

Die differenzierte Sprechweise in Röm 13,1–7 will also die theologisch gebotene kritische Perspektive auf das Imperium Romanum mit der für das Überleben der [358] Gruppe notwendigen Einordnung in die Gesellschaft (zumindest an der Oberfläche) verbinden – als Bedingung der Möglichkeit, im Binnenraum der Gemeinden eine Lebensweise zu praktizieren, die der Beziehung zum erweckten Christus entspricht.

4. Unser Verstehen politischer Paulus-Texte

Der Ort des Verstehens politischer Texte aus den Paulusbriefen sind die heutigen Leser/innen. Sie entscheiden darüber, ob sie die Texte im Sinne einer Kritik an den politischen Zeitverhältnissen des 1. Jh. verstehen wollen. Es ist wichtig, sich diese an sich einfache Tatsache bewusst zu machen: Textverstehen bedeutet nie eine »objektive« Lektüre von Texten, sondern ist immer von individuellen oder kollektiven Voraussetzungen abhängig. Es ist die Aufgabe einer biblischen Hermeneutik, die Wechselwirkungen zwischen dem geschichtlich interpretierten Text und den heutigen Interpret/innen mit ihren je eigenen kulturell bedingten Voraussetzungen zu reflektieren. Grundlegend für eine politische Lektüre ist die Voraussetzung unserer eigenen Wahrnehmung von Politik: die Einsicht, dass wir in den westlichen Demokratien unserer Gegenwart politische Strukturen, die zumindest grundsätzlich in breiten Bevölke-

rungsschichten verankert sind, und verschiedene Partizipationsmöglichkeiten am politischen Geschehen besitzen, und dass durch die gesetzlich festgeschriebene Religionsfreiheit und das Recht auf freie Meinungsäußerung die christliche Existenz politisch gesichert ist. Damit sind die politischen Verhältnisse heute gegenüber der Antike wesentlich verändert.

Mein Beitrag hatte die Absicht, ein politisches Verstehen der Paulus-Texte plausibel zu machen. Eine historische Lesart politisch diskursiver Texte der Paulusbriefe im Rahmen der politischen Bedingungen und Sprechmöglichkeiten ihrer Zeit eröffnet neue Sinndimensionen in bekannten Texten. Die Strategien der Paulusbriefe zur Artikulation von politischen Haltungen werden wir heute nicht mehr nutzen. Doch die geschichtliche Fremdheit der Paulus-Texte kann Veränderungen für unser Textverstehen und Anregungen für unsere politische Wahrnehmung bewirken. Die so interpretierten Texte können uns herausfordern, die politisch-gesellschaftlichen Geschehnisse in unserer Gegenwart kritisch zu beobachten und die Möglichkeiten öffentlicher Kritik wahrzunehmen. Sie konfrontieren uns mit der Frage, auf der Basis welches Gottesbildes, welches Menschenbildes wir Politik heute beurteilen. Sie können uns beispielsweise sensibel machen für die Wahrnehmung von Unterdrückung von Minderheiten, sozialer Ungerechtigkeit und Verletzungen der Menschenwürde. Es ist sicher schwierig, dabei auch heute noch Christus als endzeitlichen Herrscher über alle Wirklichkeit zum Maßstab zu machen, denn zu sehr sind heutige Menschen gegen Alleinherrschaften und absolute Autoritäten allergisch. Und dennoch ist es wesentlich für das christliche Gottesbild, dass Gott die endgültige Herrschaft über alle Wirklichkeit in Händen hält und dass diese Herrschaft eine gute Herrschaft ist, geprägt von Gottes Gerechtigkeit, die alle Strukturen von Unterdrückung und Unheil letztlich überwindet. In Christus findet [359] dieses Gottesbild seinen Repräsentanten. Christliche Gemeinschaften könnten die politische Relevanz dieses Gottesbildes glaubwürdiger verkünden, wenn sie – orientiert am Vorbild der paulinischen Gemeinden – in der Gestaltung ihrer sozialen Ordnungs- und Leitungsstrukturen einen alternativen Umgang miteinander selbst praktizieren würden. Damit innerhalb der Gesellschaft eine Vorreiterrolle einzunehmen, ist vielleicht die bleibende politische Aufgabe der Jesus-Anhänger/innen.

Goldene Zeiten? Politische Perspektiven der lukanischen Geburtsgeschichte

[83] Sowohl der kirchlichen Rezeption als auch der Exegese gilt Lukas als der neutestamentliche Schriftsteller, der einen Ausgleich zwischen Christen und römischem Imperium herstellt, der Rom positiv beurteilt und die Christen als vorbildliche Staatsbürger zeichnet.[1] Augustus werde in der Geburtsgeschichte nur erwähnt, um Jesu Geburt in einen größeren geschichtlichen Rahmen zu stellen.[2] Dagegen möchte mein Beitrag zeigen, dass die lukanische Geburtsgeschichte hoch politisch gelesen werden kann – wenn man wahrnimmt, dass sie die frühkaiserzeitliche römische Rhetorik des Goldenen Zeitalters konterkariert. – Drei Vorbemerkungen seien vorausgeschickt.

(1) Zur Gattungsfrage: In der Forschung mehren sich die Stimmen, die das Lukasevangelium der antiken Literaturgattung der Vita, der Biographie, zuordnen.[3] Je nachdem, wessen Vita erzählt wird (und wie sie

---

1 Vgl. François Bovon, Das Evangelium nach Lukas. Bd. 1 (EKK III/1), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1989, 23; Walter Radl, Das Evangelium nach Lukas. Erster Teil, Freiburg i.Br. 2003, 21; Martin Meiser, Lukas und die römische Staatsmacht, in: M. Labahn / J. Zangenberg (Hg.), Zwischen den Reichen. Neues Testament und römische Herrschaft (TANZ 36), Tübingen 2002, 175–193; mit Bezug auf die Apostelgeschichte Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ⁶2007, 318f.

2 Radl, Evangelium, 110f.; Michael Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 119.121; ähnlich Hans Klein, Das Lukasevangelium (KEK I/3), Göttingen 2006, 126. Ausnahmen bilden z.B. Rainer Dillmann / Cesar Mora Paz, Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis, Stuttgart ²2004, 23; Walter E. Pilgrim, Uneasy Neighbors. Church and State in the New Testament (Overtures to Biblical Theology), Minneapolis 1999, 135–143; André Myre, Christmas and the Confrontation of Empire, in: The Way 44 (2005) 21–32.

3 Richard A. Burridge, What are the Gospels? A Comparison With Graeco-Roman Biography, Grand Rapids ²2004, 185–212; Dirk Frickenschmidt, Evangelium als Biographie. Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst (TANZ

erzählt wird), können Viten durchaus politische Brisanz besitzen. Bekannt ist das antike Beispiel der beiden Viten über die Senatoren Thrasea Paetus und Helvidius Priscus, zwei stoisch inspirierte Kritiker Neros bzw. Vespasians: Domitian las diese Viten als versteckten Angriff auf seine Alleinherrschaft, was die Verfas-[84]ser Arulenus Rusticus und Herennius Senecio das Leben kostete.[4] Lässt sich auch die Jesus-Vita des Lukas als politische Herausforderung lesen? Geburtsgeschichten sind jedenfalls innerhalb einer Vita programmatisch: Sie zeigen bereits die spätere Bedeutung des jungen Helden.[5]

(2) Zur Bedeutung von Zeitschemata: Häufig wurde in der Antike ein politischer Wechsel als Beginn einer neuen Zeitrechnung und damit als epochales Ereignis interpretiert.[6] Die politische Signifikanz ist eindeutig: Die neue Herrschaft bedeutet einen politischen Qualitätssprung. Augustus z. B. inszenierte im Jahr 17 v. Chr. eine Säkularfeier, und das heißt:

---

22), Tübingen 1997, 478–500; Detlev Dormeyer, Augenzeugenschaft, Geschichtsschreibung, Biographie, Autobiographie und Evangelien in der Antike, in: J. Schröter / A. Edelbüttel (Hg.), Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive (TBT 127), Berlin / New York 2004, 237–261. Innerhalb der Viten-Gattung betont Maria Ytterbrink, The Third Gospel for the First Time. Luke within the Context of Ancient Biography, Lund 2004, die Eigenart des Lukasevangeliums. Skeptischer bleibt Christoph Gregor Müller, Διήγησις nach Lukas. Zwischen historiographischem Anspruch und biographischem Erzählen, in: T. Schmeller (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 69), Göttingen 2009, 95–126.

4 Tac. Agr. 2,1; vgl. Tac. ann. 14,49; 16,34f.; hist. 4,5. Dazu Holger Sonnabend, Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta, Darmstadt 2003, 139–141.

5 Ein Beispiel bildet die Metareflexion bei Suet. Aug. 94,1, nach dem bereits die Geburt des Augustus seine große Karriere erkennen lässt.

6 So wurden z. B. in der makedonischen Stadt Thessaloniki wiederholt neue Zeitrechnungen eingeführt: 148 v. Chr., als Makedonien römische Provinz und Thessaloniki deren Hauptstadt wurde, 42 v. Chr. nach der Schlacht bei Philippi (dem Sieg Antonius' und Octavians über die Caesar-Mörder) und 31 v. Chr. nach dem Seesieg von Actium, als Octavian (der spätere Augustus) faktisch die Alleinherrschaft übernahm und der Stadt eine Zeit innenpolitischer Ruhe und Stabilität brachte. Vgl. Christoph vom Brocke, Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus. Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt (WUNT II/125), Tübingen 2001, 14–18.

seine Herrschaft stellt ein neues Zeitalter mit politischem Frieden und gesellschaftlicher Erneuerung dar.[7] Die in der Provinz Asia 9 v.Chr. durchgeführte Kalenderreform ließ das Jahr mit dem Geburtstag des Augustus beginnen, wie u.a. die berühmte Inschrift von Priene bekannt gibt – der Anbruch der neuen Zeit ist nun in der alltäglichen Zeitmessung sichtbar.[8]

(3) Zur Hermeneutik: Für eine politische Lesart ist die Perspektive der Gruppe, in der ein Text entsteht und rezipiert wird, entscheidend. Eine gesellschaftliche Elite-Gruppe, die mehr oder weniger stark an der Macht partizipiert, nimmt die politische Lage anders wahr als eine Gruppe Unterprivilegierter, Ohnmächtiger oder Unterdrückter. Eine unterschiedliche Sprachgestalt politischer Äußerungen ist notwendig die Folge.[9] Das trifft für die zeitgenössische Rezeption des Lukasevangeliums ebenso zu wie für unsere heutige Lektüre. Daher will ich den Charakter des Textes Lk 1–2, der aus der Zeit gegen Ende des 1. Jh.s und aus dem politischen Raum des Imperium Romanum stammt, genauer zu erfassen suchen. Ich komme am Ende des Beitrags auf die hermeneutische Frage und *unsere* Leseperspektive zurück.

[85] 1. Strukturen der lukanischen Geburtsgeschichte

Die Grundstruktur der lukanischen Geburtsgeschichte bilden, orientiert man sich an Personen, Orten und Zeit der Handlung, zwei Erzählstränge,

---

7 Zur Säkularfeier vgl. Karl Galinsky, Augustan Culture. An Interpretive Introduction, Princeton 1996, 100–106; Dietmar Kienast, Augustus. Prinzeps und Monarch, Darmstadt ³1999, 116–118.223–225; Mary Beard / John North / Simon Price, Religions of Rome. Vol. I. A History, Cambridge 1998, 201–206; Werner Eck, Augustus und seine Zeit, München ⁴2006, 61f. Die zentralen Motive spiegelt das eigens zur Feier verfasste *carmen saeculare* des Horaz.

8 Der in den griechischen Städten Kleinasiens übliche lunisolare Kalender wurde unter dem Prokonsul Paullus Fabius Maximus auf den römischen Solarkalender umgestellt. Funde des sog. Kalenderedikts stammen neben Priene aus Apameia, Maionia, Eumeneia, Dorylaion und neuerdings Metropolis; vgl. Stefan Schreiber, Weihnachtspolitik. Lukas 1–2 und das Goldene Zeitalter (NTOA 82), Göttingen 2009, 43f.122–127.

9 Dazu Stefan Schreiber, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: BZ 48 (2004) 65–85.

die sich neben- und miteinander entwickeln. Sie enthalten auffallende Parallelen: zwei kinderlose Frauen, zwei Ankündigungen der Geburt eines Jungen durch einen Engel, zwei Geburten und deren Umstände. Narrativ verbunden sind die beiden Stränge durch die Begegnung der werdenden Mütter in Lk 1,39–56. Diese Begegnung legt das Kompositionsprinzip der Erzähleinheit offen: die Entsprechung der beiden Jungen Johannes und Jesus. Lukas stellt sie in Form einer antiken Synkrisis, eines Vergleichs, einander gegenüber,[10] und es geht dabei nicht um eine Abwertung des Johannes, sondern um eine vergleichende Hervorhebung Jesu.[11] Fortsetzung findet nur der Jesus-Erzählstrang, der Jesus zweimal im Tempel in Erscheinung treten lässt: als Säugling und als Zwölfjähriger. Die ganze komplexe Erzählung hat freilich *ein* Ziel: die Freude über den Neuanfang, das neue Heil, das mit den beiden Geburten beginnt.

Ein wesentliches Strukturmerkmal der gesamten Geburtsgeschichte ist der »Wechsel zwischen Prosa und lyrischen Abschnitten«.[12] In jedem Erzählabschnitt und immer an zentraler Position steht ein »lyrisches« Stück, eine Engelsbotschaft, ein Hymnus, eine Prophetie, wie ein Schema zeigt:

Geburtsankündigung Johannes Lk 1,5–25	Engelbotschaft 1,13–17
Geburtsankündigung Jesus 1,26–38	Engelbotschaft 1,30–33
Begegnung Maria/Elisabet 1,39–56	Lied der Maria 1,46–55 (Magnifikat)
Geburt Johannes 1,57–80	Lied des Zacharias 1,68–79 (Benediktus)
Geburt Jesus 2,1–21	Lied der Engel 2,14 (Gloria)
Säugling Jesus im Tempel 2,22–40	Lied des Simeon 2,29–32 (Nunc Dimittis)

10 In Plutarchs Parallelbiographien wird der Vergleich einer griechischen und einer römischen Persönlichkeit zum Strukturprinzip. Vgl. Christoph Gregor Müller, Mehr als ein Prophet. Die Charakterzeichnung Johannes des Täufers im lukanischen Erzählwerk (HBS 31), Freiburg i. Br. 2001.

11 In Lk 1,41–44 kann die freudige Bewegung des Kindes im Mutterleib der Elisabet beim Besuch der Maria als erstes prophetisches Zeugnis des Johannes über Jesus gedeutet werden, und wenn Elisabet Maria und deren Kind preist und als »Mutter meines Herrn« bezeichnet, tritt ein Bedeutungsgefälle hervor.

12 Radl, Evangelium, 39. Die Geburtsgeschichte greift das alttestamentliche Formschema der Geburtsankündigung und Geburt eines Sohnes (z. B. 1 Sam 1–2) auf und verbindet es mit Elementen einer Berufungserzählung (z. B. Ex 3,7–12); vgl. ebd. 43f.

Die Funktion dieser »lyrischen« Stücke – ich spreche von »Liedern«, ohne eine exakte formgeschichtliche Einordnung vorzunehmen[13] – hebt sie aus dem [86] Erzählfluss heraus: Die Sprecher sind Engel oder vom Geist Inspirierte, und entsprechend bieten sie Deutungen und Sinndimensionen, die über das reine Geschehen hinausweisen – soz. die göttliche Sichtweise auf das Geschehen. Die Leser/innen werden in den Liedern mit einer zweiten Ebene der Darstellung konfrontiert, die bereits mehr sieht, als die Handlung allein erkennen lässt.[14]

Wenn man die einzelnen Aussagen der Lieder (die ich hier nicht im Detail anführen kann) zusammenzufassen versucht, zeigt sich als Hauptsinnlinie: *der Anbruch der neuen, endzeitlichen Herrschaft JHWHs für Israel und die Welt.* Verbunden sind *Befreiung und Rettung* für Israel und die Völker (vgl. 1,68), *Friede und Freude.* Das Vorbild, auf das die Texte zurückgreifen, ist die *Herrschaft Davids* – der Herrscher (in dem die Hörer/innen unschwer Jesus vorausgedeutet sehen) ist von Gott selbst eingesetzt als »Sohn Gottes«, und er bewirkt die *Umkehrung der sozialen und politischen Verhältnisse* (vgl. 1,51b–53). Das sind hochgradig politische Aussagen![15] Und ihre Verwirklichung beginnt mit der Geburt eines Jungen, die der Text erzählt.

---

13 Die Psalmensprache prägt die lukanischen Lieder. Zur formgeschichtlichen Diskussion vgl. Günter Kennel, Frühchristliche Hymnen? Gattungskritische Studien zur Frage nach den Liedern der frühen Christenheit (WMANT 71), Neukirchen-Vluyn 1995, 1–65 und Ulrike Mittmann-Richert, Magnifikat und Benediktus. Die ältesten Zeugnisse der judenchristlichen Tradition von der Geburt des Messias (WUNT II/90), Tübingen 1996, 181–188, sowie die grundlegende Kritik an einer Gattung »Hymnus« bei Ralph Brucker, »Christushymnen« oder »epideiktische Passagen«? Studien zum Stilwechsel im Neuen Testament und seiner Umwelt (FRLANT 176), Göttingen 1997.

14 Es finden sich im Ablauf der Lieder inhaltliche Doppelungen bzw. Entwicklungen, eine Art lexematische Verkettung, die den Eindruck einer eigenen Liedebene innerhalb der Erzählung verstärkt; dazu Norbert Lohfink, Die Lieder in der Kindheitsgeschichte bei Lukas, in: C. Mayer u.a. (Hg.), Nach den Anfängen fragen. FS G. Dautzenberg (GSTR 8), Gießen 1994, 383–404, hier 399f.

15 Zur gesellschaftskritischen Auslegung des Magnifikat in der Befreiungstheologie vgl. den Überblick bei Elisabeth Gössmann, Zur Deutung des »Magnifikat« (Lukas 1,46–55) in Geschichte und Gegenwart, in: J. Flemming u.a. (Hg.), Lesarten der Geschichte. Ländliche Ordnungen und Geschlechterverhältnisse (Studia Castellana 14), Kassel 2004, 133–151, hier 149–151.

Die Frage, der ich nun nachgehen will, ist: Wie konnten die Hörer/innen der Geburtsgeschichte diese politisch aufgeladenen Aussagen wahrnehmen? Auf welchem zeitgeschichtlichen Hintergrund haben sie diese (möglicherweise) verstanden?

Einen ersten Hinweis, ein Rezeptionssignal, gibt der Text selbst, indem er in Lk 2,1 Caesar Augustus ins Gespräch bringt und dessen Befehlsgewalt »über die ganze Oikumene / den ganzen Erdkreis« anführt. Augustus, ein Meister der politischen Propaganda, feierte seine Weltherrschaft als Wiederkehr des Goldenen Zeitalters. Kennt man dieses Rezeptionsmilieu, werden im lukanischen Text politische Töne hörbar.

2. Das Goldene Zeitalter des Augustus (und seiner Nachfolger)

2.1 Der Kontext

Die römischen Bürgerkriege nach Iulius Caesars Tod brachten für die Bevölkerung eine Zeit der politischen Instabilität und existentiellen Bedrohung; der Wunsch nach Frieden und Restauration wurde dringend. Mit der Alleinherrschaft des Augustus ab 31 bzw. 27 v. Chr. änderten sich die Verhältnisse tatsächlich zum Besseren, doch die neue Form eines souverän regierenden, [87] starken Princeps bedurfte – gegenüber den Ordnungsvorstellungen der römischen Republik – der Legitimation. Dazu griff die Gruppe um Augustus auf eine Vorstellung zurück, die bereits in älteren Theorien über Kulturentwicklung und Geschichtsepochen präsent war (z. B. bei Hesiod, Platon): das heilvolle, paradiesische Goldene Zeitalter – *aurea aetas, saeculum aureum* –, mit der Innovation: Dieses ist nun mit der Herrschaft des Augustus wiedergekehrt.

2.2 Die Verbreitung

Berühmt geworden ist – gerade auch wegen der Anklänge an die lukanische Geburtsgeschichte – Vergils 4. Ekloge. Der Dichter preist die Geburt eines Jungen als Neuanfang in Natur und Gesellschaft. Umstritten ist, ob mit dem Lied, das 40 v. Chr. entstand (im Konsulatsjahr des in 4,11 erwähnten Asinius Pollio), überhaupt Augustus gemeint war; später, in

Aen. 6,792f., identifizierte jedenfalls Vergil selbst Augustus als Restitutor goldener Zeiten.

Verg. ecl. 4,1–3[16] setzt betont ein mit der Aufforderung zu singen; Assoziationen an bukolisches Milieu deuten auf ein Hirtenlied:

> Auf, ihr Sizilischen Musen, nun lasst uns Höheres singen!
> Nicht einem jeden genügt ja Gebüsch und niederes Knieholz –
> Sing ich von Wäldern, so seien die Wälder würdig des Konsuls.

4,4–10 preist den zyklisch wiederholten Beginn einer neuen Zeit mit der Geburt eines Knaben:[17]

> Jetzt ist die letzte Zeit nach dem Lied der Sibylle gekommen,
> Und es beginnet von neuem der Zeiten geordnete Folge,
> Jetzt kehrt wieder die Jungfrau, es kommt das Reich des Saturnus,
> Jetzt steigt nieder ein neues Geschlecht aus himmlischen Höhen.
> Du nur blick' auf des Knaben Geburt mit gnädigem Auge,
> Welcher ein Ende der eisernen bringt und den Anfang der goldnen
> Zeit für die Welt, Lucina:[18] jetzt herrscht dein Bruder Apollo.

Der Knabe ist »Juppiters Spross« und daher ein »göttliches Kindlein« (4,48); er verkörpert göttliche Kraft und kann so Frieden für die Welt garantieren (4,15–17):

> [88] Er wird leben als Gott und die Helden der Vorzeit erblicken
> Wandelnd unter den Göttern; ihn werden sie staunend betrachten.
> Frieden bringt er der Welt, mit des Vaters Kraft sie regierend.

Die göttliche Sendung erweist sich in der »automatischen« Überfülle der Natur (4,21f.28–30.42–45):

> Selber kommen nach Hause mit schwerem Euter die Ziegen,
> Nicht mehr fürchten den Löwen der Rinder weidende Herden. (...)

---

16 Übersetzung: Hans Lietzmann, Kleine Schriften I. Studien zur spätantiken Religionsgeschichte (TU 67), Berlin 1958, 27f.; leicht zugänglich in: J. Leipoldt / W. Grundmann (Hg.), Umwelt des Urchristentums II. Texte zum neutestamentlichen Zeitalter, Berlin 1967, 108f. Text: P. Vergilius Maro. Bucolica. Hirtengedichte. Studienausgabe. Lateinisch/Deutsch, übers. und hg. v. M. von Albrecht, Stuttgart 2001, 36–41.

17 Die ganze Welt freut sich über die begonnene Goldene Zeit, die im Willen des Schicksals, verkörpert in den Parzen, bestimmt ist (4,46f.50–52).

18 Gemeint ist Iuno Lucina, so angesprochen in ihrer Funktion als Geburtsgöttin.

Bald bedecket das Feld mit weichem Golde die Ähre,
Rings im wilden Gestrüpp erglüht die dunkelnde Traube,
Honig tauen die Blätter der alten, knorrigen Eiche. (...)
Nicht mehr lernet die Wolle, die Farben künstlich zu täuschen,
Nein, auf der Wiese verwandelt dem Widder in lieblichen Purpur
Bald sich das Vlies, bald schmückt ihn des Safrans prächtige Farbe,
Rötliche Wolle bekleidet von selbst die weidenden Lämmer.

Entsprechend begegnet in der Ikonographie der späten Republik und der Kaiserzeit häufig das Symbol des Füllhorns. Es dürfte die Betrachter an eine Zeit der Fruchtbarkeit, der Fülle und des Wohlstands erinnert haben und fungierte so als Chiffre für das Goldene Zeitalter, das ursächlich mit der Regierung des römischen Princeps verbunden war. Gerade auch verschiedene Münzprägungen, die durch die Hände breiter Bevölkerungsteile liefen, trugen zur Verbreitung des Motivs bei.[19]

Die weite Verbreitung der Konzeption des Goldenen Zeitalters ist gesichert durch weitere Lieder, v. a. von Horaz, und durch Hinweise in Inschriften und im Geschichtswerk des Velleius Paterculus aus der Zeit des Tiberius, des Nachfolgers des Augustus.[20] Erhalten ist auch ein Spottgedicht auf Tiberius, das für sich spricht: »Die goldenen Jahrhunderte des Saturn hast du verdorben, Caesar: Denn solange du existierst, werden immer eisern sie sein« (Suet. Tib. 59). Symbolpolitische Inszenierungen wie die Säkularfeier des Jahres 17 v. Chr. verankern den Anbruch des Goldenen Zeitalters im Bewusstsein einer breiten Bevölkerungsschicht, und mediale Präsentationen wie Münzabbildungen mit Füllhorn oder große goldene Bauinschriften in Rom tragen ein Übriges dazu bei.[21]

Interessant sind zwei Bildprogramme, die die Konzeption des Goldenen Zeitalters ikonographisch umsetzen.

---

19 Vgl. literarisch Hor. carm. saec. 60. Zum Motiv des Füllhorns und ikonographischen Beispielen Schreiber, Weihnachtspolitik 39–42. Zurückhaltender bewertet die Aussagekraft des Motivs Galinsky, Augustan Culture, 111–118.

20 Hor. carm. saec.; epod. 16; carm. 4,5; 4,15; Verg. Aen. 6,788–807; Inschriften von Halikarnassos und kleinasiatisches Kalenderdossier (Inschrift von Priene); Vell. hist. 2,89.126. Texte bei Schreiber, Weihnachtspolitik, 106–129.

21 Siehe Anm. 7.20; zu den Bauinschriften Géza Alföldy, Augustus und die Inschriften: Tradition und Innovation. Die Geburt der imperialen Epigraphik, in: Gymnasium 98 (1991) 289–324; Kienast, Augustus, 263.

[89] (1) Das sog. Tellusrelief an der Ara Pacis Augustae in Rom, dessen Ikonographie eine Symbolwelt zum Thema Fruchtbarkeit, Friede, Fülle der neuen Zeit enthält.[22]

Die mütterliche Figur einer Göttin[23] in klassisch stilisiertem Gewand mit zwei Säuglingen, die auf ihrem Schoß spielen bzw. nach der Brust verlangen, dominiert die Darstellung. Umgeben ist sie von vielfältiger Natursymbolik, die Fruchtbarkeit und Gedeihen und damit die Segnungen der Pax Augusta vermittelt: Rind und Schaf als Chiffren für das Glück des bäuerlichen Lebens, Früchte, Ähren, Mohn und andere Pflanzen als Zeichen der Überfülle der Natur. Allegorien des Meer- und Landwindes symbolisieren die umfassende Geneigtheit der Natur.

(2) Die Panzerstatue des Augustus aus der Villa der Livia bei Prima Porta nördlich von Rom, deren Bildprogramm nach dem »Parthersieg« (der diplomatischen Einigung mit den Parthern, müsste man sagen) 20 v. Chr. eine umfassende »heilsgeschichtliche« Darstellung des Goldenen Zeitalters entfaltet.[24]

Der Partherkönig, der dem römischen Feldherrn die Feldzeichen und den Legionsadler Roms übergibt, steht im Zentrum des Reliefs. Die zu beiden Seiten davon sichtbaren Allegorien weiterer unterworfener Völker symbolisieren die Pax Romana. Kosmische Weite und ewige Dauer der augusteischen Herrschaft werden durch die Erdgöttin mit Füllhorn, Apollo und Diana im unteren Bildteil, Sol, Luna und Caelus im oberen Bildteil zum Ausdruck gebracht – die Götter garantieren die segensreiche Herrschaft. Das Bildprogramm befindet sich auf einem Brustpanzer, den kein Geringerer als Augustus, den die Statue repräsentiert, selbst trägt – er ist Motor und Garant des neuen Zeitalters. Als Zeichen der langen Ankündigung und Erwartung der neuen Zeit sind zwei Sphingen auf den Schulterklappen des Brustpanzers angebracht.

---

22 Abbildung: Paul Zanker, Augustus und die Macht der Bilder, München [4]2003, 175.179 (Abb. 135.136). Zur Ikonographie Daniel Castriota, The Ara Pacis Augustae and the Imagery of Abundance in Later Greek and Early Roman Imperial Art, Princeton 1995, 124–144. Das Relief ist heute restauriert zu sehen im neu konzipierten Ara Pacis-Museum am Tiberufer (Lungotevere in Augusta) in Rom.

23 Die Ikonographie der Frauengestalt weckt Assoziationen an Venus (Gewand), Ceres (Schleier, Ähren) und Tellus (Felsensitz, Umgebung).

24 Abbildung: Zanker, Augustus, 193f. (Abb. 148a.b); zum Bildprogramm ebd. 192–196.

Die Vorstellung des in der römischen Herrschaft verkörperten Goldenen Zeitalters entwickelt sich unter Augustus, um eine Formulierung von Paul Zanker zu gebrauchen, zu einer Art »neuer Staatsmythos«.[25] Diese Vorstellung bricht auch nach Augustus nicht ab. Besonders unter Nero wird sie wieder aufgegriffen und bleibt dann Bestandteil der Herrscherpanegyrik bis in die Spätantike. Das »Goldene Zeitalter« wird zum politischen Schlagwort. Hier sind Texte bei Seneca, bukolische Dichtungen eines Calpurnius Siculus und in den Carmina Einsidlensia, aber auch eine Passage in Lukans Bürgerkriegsepos und Suetons Augustus-Vita einschlägig.[26]

[90] Noch einmal möchte ich ein Textbeispiel vorstellen, jetzt aus den wenig bekannten Eklogen des Calpurnius Siculus. Die 1. Ekloge steht im Kontext des Regierungsantritts des jungen Nero und stammt aus der Zeit Ende 54/Anfang 55 n. Chr. Interessant ist daran bereits die Beobachtung, dass Calpurnius innerhalb des Liedes eine zweite Liedebene einzieht: Am Anfang (1,1–32) schildert der Dialog zweier Hirten (!), wie die beiden ein *divinum carmen*, ein göttliches Lied, eingeritzt in die Rinde einer heiligen Buche, finden – ein »Lied im Lied«, könnte man sagen. Der Hirte Ornytus trägt das Lied sogleich vor, und wir finden darin wesentliche Züge des Goldenen Zeitalters wieder, das mit Nero von neuem beginnt. Einige Texteindrücke:[27]

> Freuet euch! Alles Vieh darf ohne die Sorge des Wächters
> äsend sich ringsum zerstreuen; und nicht mehr soll ängstlich der Hirte
> nachts mit hölzernem Gatter die Hürden verschließen; kein Räuber
> wird es mehr wagen, nach Schafen in ihren Ställen zu lauern,
> nicht wird heimlich die Halfter er lösen und Rinder entführen.
> Goldene Zeit *(aurea aetas)* mit gefahrlosem Frieden wird wiedergeboren.
> Huldreich kehrt endlich zur Erde zurück, ohne Zeichen der Trauer,
> Themis, die Göttin; es folgen glückliche Zeiten dem Jüngling,
> der durch die julischen Ahnen der Mutter den Sieg hat errungen. (...)

---

25 Zanker, Augustus, 171.

26 Sen. apocol. 4,1f.; clem. 2,1,3f.; Calp. ecl. 1; 4; 7; Lucan. 1,33–66; carm. Einsid. 2; Suet. Aug. 94f. Texte bei Schreiber, Weihnachtspolitik, 128–159.

27 Calp. ecl. 1,37–45.52–57.69–76.84–86; Ausgabe und Übersetzung: Dietmar Korzeniewski (Hg.), Hirtengedichte aus neronischer Zeit. Titus Calpurnius Siculus und die Einsiedler Gedichte (TzF 1), Darmstadt 1971, 12–17.

Jeglicher Krieg wird dann in den Kerker des Tartarus stürzen,
wird in Finsternis hüllen sein Haupt und das Tageslicht scheuen.
Strahlend erscheint dann die Göttin des Friedens *(Pax)*, nicht strahlt nur ihr Antlitz,
so wie öfters zuvor, als sie, frei von Kriegserklärung,
Zwietracht mit heimlichem Schwert unter Bürgern verbreitete, während
draußen die Feinde besiegt, aber drinnen die Waffen noch tobten. (...)

Nicht mehr den Schein und den Schatten des Amtes erhandelt der Konsul,
nicht mehr empfängt er leere Bündel der Ruten noch schweigend
machtloses Amt im Gericht; die Gesetze kehren dann wieder,
wieder gilt Recht, und ein besserer Gott gibt dem Forum Gesittung,
alte Gestalt dann zurück und behebt den früheren Schaden.
Alle Völker sollen sich freuen, die unten im Süden
wohnen und oben im Norden, gen Osten und Westen sich dehnen
oder die unter der Mitte des Himmels vor Hitze erglühen. (...)

Sicher wird selber der Gott[28] die Last der römischen Masse
ohne ein Beben mit kraftvollen Schultern so übernehmen,
dass nicht ein Dröhnen erschallt, wenn die Weltmacht wird übertragen.

[91] 2.3 Die Form

Gerade am letzten Beispiel wurde deutlich, dass die Form eines lyrischen Stückes, eines Liedes, offenbar als besonders geeignet empfunden wurde, um die Inhalte des Goldenen Zeitalters zu transportieren. Freude und Feierlichkeit, Lobpreis und Jubel vermitteln intuitiv die Heilsbedeutung des Goldenen Zeitalters für die ganze Welt. Mehr noch: Die Form der Dichtung trägt im Verständnis der Zeit das Moment göttlicher Inspiration in sich; im Lied findet Kundgabe des göttlichen Willens statt.[29]

2.4 Die Topoi

Bestimmte Gedanken und Motive bilden wie ein semantisches Netzwerk das Grundgerüst der textlichen und bildlichen Darstellungen des Golde-

28 Gemeint ist Nero, dessen »Göttlichkeit« die Weltherrschaft ermöglicht.
29 Mit Textbelegen dazu Schreiber, Weihnachtspolitik, 54–56.

nen Zeitalters. Diese Topoi lassen sich mittels eines Textvergleichs unschwer zusammenstellen:

(1) Umfassender *Friede* prägt das Goldene Zeitalter, verstanden als Sicherheit vor Kriegen und Bürgerkriegen (Zeitgeschichte!) und als gefahrloses, idyllisches Landleben – ein Neubeginn, eine Zeit des Glücks und der Freude.

(2) Es herrscht *Gerechtigkeit*, die alte römische Ordnung ist verwirklicht, die Eintracht der Gesellschaft gewährleistet.

(3) Die römische *Weltherrschaft* – ihre Größe und z. T. ewige Dauer – hängt untrennbar mit der Person des *Princeps* zusammen. Der Herrscher regiert nach dem Willen der Götter, wird teilweise selbst als göttlich angesprochen,[30] und bietet so die göttliche Garantie und Legitimation der Weltherrschaft. Das ist auch der Grund dafür, dass der Princeps als σωτήρ/Retter bezeichnet werden kann. Besonders deutlich bringt Sueton in seiner Augustus-Vita den Willen der Götter zum Ausdruck: Vorzeichen, Orakel und Träume verbinden sich mit der Geburt des Augustus.[31]

(4) Das Goldene Zeitalter ist eine konservative Angelegenheit, d. h. es verwirklicht in seiner sittlichen und rechtlichen Ordnung die *alten römischen Werte*. Das zweite Einsiedler Gedicht spricht von der Wiederkehr der »alten Sitten« / *antiquos mores*,[32] und Horaz buchstabiert diese aus:

> Schon wagen es Treue/*fides* und Friede/*pax* und Ehre/*honos* und Scham/*pudor*, die uralte, und die missachtete Tugend/*virtus* zurückzukehren (...).[33]

---

30 Z. B. Calp. ecl. 4,142–145.

31 Suet. Aug. 94,4–6.8–12; 95. – Stefan Alkier, Leben in qualifizierter Zeit. Die präsentische Eschatologie des Evangeliums vom römischen Novum Saeculum und die apokalyptische Eschatologie des Evangeliums vom auferweckten Gekreuzigten, in: ZNT 22 (2008) 20–33, hier 20–27, hebt die positive Konnotation des Goldenen Zeitalters als plausibles religiöses Deutungsmuster hervor. Vgl. seinen Beitrag in diesem Band.

32 Carm. Einsid. 2,24.

33 Hor. carm. saec. 57f. (Übersetzung: Q. Horatius Flaccus. Oden und Epoden. Lateinisch-deutsch [Sammlung Tusculum], hg. und übers. v. G. Fink, Düsseldorf 2002, 267); vgl. 17–19; auch carm. 4,15,9–14.25–32 (12: *veteres revocavit artis*). Vgl. zur Rückkehr der alten Ordnung Vell. hist. 2,89,3f.; Hor. carm. 4,5,20; Sen. clem. 2,1,4 (*pietas, integritas, fides, modestia*). Später Aristeid. or. 26,106.

[92] Der Junge in Vergils vierter Ekloge wird den Erdkreis gemäß den altrömischen Wertvorstellungen, den väterlichen Tugenden *(patriis virtutibus)*, lenken, und was *virtus* bedeutet, lernt er von den Vorbildern der Heroen und der Vorväter.[34] Die *mores maiorum*, die alten sittlichen Werte leiten die Identitätskonstruktion der römischen Gesellschaft.[35]

(5) Weil göttlich gesegnet, spendet das Goldene Zeitalter eine *Überfülle in der Natur.* Das Motiv des Füllhorns ist ikonographischer Ausdruck dafür. Dazu gehört ein paradiesischer Tierfriede ebenso wie eine üppige Fruchtbarkeit, die schwere landwirtschaftliche Arbeit überflüssig macht. Der Wohlstand der Bevölkerung erweist die Regierung des Princeps als göttlich.

3. Der Neubeginn bei Lukas – Jesu Geburt

Blicken wir von hier aus auf die lukanische Geburtsgeschichte, entdecken wir, gerade in den lyrischen Passagen, erstaunliche inhaltliche Übereinstimmungen: eine neue Herrschaft, mit ihr verbunden Friede und Freude, Heiligkeit und Gerechtigkeit, Befreiung und Rettung nicht nur für Israel, sondern für die ganze Welt; Gott selbst bindet diese neue Herrschaft an einen neu geborenen Jungen, der in unmittelbarer Nähe zu Gott steht und so als »Sohn Gottes« bezeichnet werden kann (Lk 1,32.35).

Die literarische Vermittlung dieser Inhalte geschieht mittels der Form des Liedes, das göttliche Inspiration signalisiert. Nicht zufällig sind es gerade *Hirten*, an die sich die Botschaft von Jesu Geburt zuerst richtet – wie in der bukolischen Dichtung des Calpurnius Siculus erfahren sie als erste vom Anbruch der neuen Zeit. Auf diese Koinzidenz hat bereits vor einigen Jahren Michael Wolter aufmerksam gemacht.[36]

Auf dem Hintergrund des Goldenen Zeitalters gelesen, erhebt die lukanische Geburtsgeschichte einen ungeheuren Anspruch: Die Herr-

---

34 Verg. ecl. 4,17.26f.

35 Sie wurden von Augustus gezielt gefördert; zum Programm der *mores maiorum* vgl. Zanker, Augustus, 161–170.172; Castriota, Ara Pacis, 144–169.

36 Michael Wolter, Die Hirten in der Weihnachtsgeschichte (Lk 2,8–20), in: A. v. Dobbeler, Religionsgeschichte des Neuen Testaments. FS K. Berger, Tübingen 2000, 501–517 (jetzt auch in: ders., Theologie und Ethos im frühen Christentum [WUNT 236], Tübingen 2009, 355–372).

schaft des neugeborenen Juden Jesus soll eine Alternative zur Kaiserherrschaft Roms darstellen! Dazu werden die Topoi des Goldenen Zeitalters in einen neuen Zusammenhang gestellt, der die politische Rhetorik des frühen römischen Prinzipats neu buchstabiert und auf diese Weise indirekt, aber grundlegend in Frage stellt.[37]

[93] Dabei ist, wie in den Vorbemerkungen bereits angedeutet, die Wahrnehmungsperspektive der Rezipierenden entscheidend. M.E. handelt es sich bei der sog. lukanischen Gemeinde um eine gesellschaftliche Minderheit, die sich in signifikanter Distanz zum politischen und gesellschaftlichen Zentrum des Imperium Romanum erfährt. Ausgrenzung geschieht einerseits durch den eigenen Verzicht der Gruppe auf die »Besetzung« von sozialen Orten, die für die gesellschaftliche Identität relevant sind (z.B. die verschiedenen Formen des Kaiserkults), andererseits durch Misstrauen und Distanzierung seitens der Bevölkerung und der Behörden (Magistrate etc.) in der unmittelbaren Umgebung gegenüber einer Gruppe, die einen fremden Gott verehrt und eine auffällige Exklusivität pflegt. Einige Aussagen der erzählten Welt des Lukasevangeliums scheinen für die realen Lebensverhältnisse der Erzählebene transparent zu werden. Wenn in Lk 6,22 die Anhänger/innen Jesu, die von den Menschen gehasst, ausgestoßen und geschmäht werden, glücklich gepriesen werden, stehen dahinter wohl Erfahrungen sozialer Beargwöhnung, Ausgrenzung und Anfeindung. Spannungen zu den römischen Behörden können die Folge gewesen sein; nicht ohne Grund dürfte die Aufforderung zu furchtlosem Bekenntnis vor den Synagogen, Anführern und Machthabern in Lk 12,4–12 ergehen.[38]

Für diese Gruppe entwirft Lukas ein Kontrastszenario zur römischen Politik. Wesentlich sind folgende Akzente, die eine *Topologie* der politischen Sinnspitzen in Lk 1–2 bilden:

---

37 Anders versteht Allen Brent, Luke-Acts and the Imperial Cult in Asia Minor, in: JThS 48 (1997) 411–438, die Anspielungen auf das *aureum saeculum* als Versuch zur Integration der Christen in die römische Gesellschaft.

38 Vgl. Lk 21,12–19. Ein Beispiel für eine potentielle Wahrnehmung der lukanischen Gemeinde bietet die Steuerschätzung, die für die Erzählung in Lk 2,1–5 wichtig ist: Aus der Perspektive unterworfener Völker oder sozialer Randgruppen erscheint die Steuer als Instrument politischer Unterdrückung, die das Abhängigkeitsverhältnis gegenüber den Machthabern bewusst macht.

(1) Jesus wird narrativ als Kontrastfigur zu Augustus inszeniert: Augustus besitzt die Herrschaft über alle Welt (Lk 2,1), Jesus besitzt nur »Insignien der Ohnmacht«: geboren in dörflicher Armut (2,7), sind seine »Zeichen« die Windeln und der Futtertrog (2,12). Doch die Erzählung weiß, dass Jesus der eigentliche König über alle Welt ist, weil Gott selbst hinter ihm steht. Am Rande der Macht beginnt Gottes neue Herrschaft. Diese narrative Umkehrung der realpolitischen Verhältnisse enthält ein hohes Kritikpotential.

(2) Das Gottesbild Israels bildet die Basis: Gott vollzieht sein Erbarmen mit Israel (1,49f.54.72.78), er setzt seinen Heilswillen für Israel um (1,55.72f.). Durch die Doppelung der Hauptakteure – zwei Mütter und zwei Söhne – greifen verschiedene Personen und Handlungen absichtsvoll ineinander und zeigen Gottes planvolle Heilsgeschichte. Formal ist die gesamte Geburtsgeschichte von Einspielungen alttestamentlicher Bezüge geprägt.[39]

[94] (3) Lukas bietet auch ein alternatives Herrschermodell: Jesus erscheint als Messias Israels, dessen Herkunft weit in die Königsdynastie Davids zurückreicht.[40] Im Messias-Modell erklärt sich die spezifische

---

39 Zur LXX-Nachahmung in Lk 1–2 vgl. Fearghus O'Fearghail, The Imitation of the Septuagint in Luke's Infancy Narrative in: PIBA 12 (1989) 57–78; zu alttestamentlichen Bezügen in Magnifikat und Benediktus Frederick W. Danker, Jesus and the New Age. A Commentary on St. Luke's Gospel. Completely revised and expanded, Philadelphia 1988, 42–45.47–51; Mittmann-Richert, Magnifikat, 7–33; Thomas Hieke, Ein Psalm, der von der Zuverlässigkeit der Lehre überzeugt: Das Magnificat (Lk 1,46–55) als Brückentext zwischen zwei Geschichten Gottes mit seinem Volk, in: TThZ 116 (2007) 1–26, hier 6–23; Wolter, Lukasevangelium, 101–105.112–118; Schreiber, Weihnachtspolitik, 71f.

40 Vgl. die Rückbindung Jesu (über den Vater Josef) an das Haus Davids in Lk 1,27.32.69; die Geburt findet in der »Davidstadt« Betlehem statt (2,4.11); 1,32f. spielt auf die Natan-Prophezeiung über den ewigen Bestand der David-Dynastie (2 Sam 7,12–16) an – und überbietet sie sogar, denn Jesus an sich wird nun ewiger König sein, was zuvor nur der ganzen Dynastie verheißen war (Lk 1,48.50). Den Titel χριστός verwendet Lk 2,11.26. Zur davidischen Linie frühjüdischer Messiaserwartung Stefan Schreiber, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin / New York 2000, 543.552f. Vgl. die messianische Deutung von 2 Sam 7,12–16 in PsSal 17,21; 4Q174 3,10–13; TestJud 22,3; dazu ebd. 167f.224–226.253f. Zur Aufnahme des Modells eines davidischen Messias in Lk 1–2 vgl. Graham Stanton, Messianism and Christology:

Nähe Jesu zum Gott Israels. Es bildet so faktisch ein Gegenmodell zur Vergöttlichung römischer Kaiser.

(4) Neu definiert wird die gesellschaftlich tragende Traditionsbindung (man denke an die römischen *mores maiorum*): Es ist die Tradition Israels, die hohes Alter besitzt und so mit der römischen Tradition durchaus identitätsbildend konkurrieren kann. Die gesamte Geburtsgeschichte ist von Identitätsmerkmalen Israels geprägt: Die beiden Protagonistenfamilien zeichnen sich durch Tora-Treue aus, lassen ihre Kinder beschneiden und verkehren im Tempel bzw. in Jerusalem; Zacharias ist Priester; Identitätsfiguren Israels wie Jakob, Abraham und die Propheten werden aufgeboten.[41]

(5) Ein Motiv freilich muss als Totalausfall verzeichnet werden: die Überfülle der Natur. Warum? Vielleicht falsifiziert Lukas damit indirekt die imperiale Ideologie. Auf jeden Fall schafft er damit eine Konzentration auf die *soziale* Wirklichkeit – auf die realen Lebenserfahrungen seiner Gemeinde in der römischen Gesellschaft. Statt Stabilisierung verheißt Lukas die *Umkehrung* der Macht- und Besitzverhältnisse: Gott »hat Hochmütige (...) zerstreut, Mächtige vom Thron gestürzt und Niedrige erhöht, Hungernde mit Gütern gefüllt und Reiche leer weggeschickt« (Lk 1,51–53; vgl. 1,48.79). Gott ergreift Partei – sein erstes Interesse gilt den Deklassierten und Benachteiligten, sein Wille ist »soziale Gerechtigkeit«.

4. Die politische Pragmatik des Lukas

Wenn die vorgelegten Beobachtungen und Folgerungen richtig sind, bietet die lukanische Geburtsgeschichte eine *politische Theologie in Erzählform*. Diese entwirft ein Gegenmodell zur imperialen Rhetorik des Goldenen Zeitalters. Bleibt die Frage, wie sich dieses kritische Potential praktisch auswir-[95]ken soll, also die Frage nach der Pragmatik der Er-

---

Mark, Matthew, Luke and Acts, in: M. Bockmuehl / J. Carleton Paget (Hg.), Redemption and Resistance. The Messianic Hopes of Jews and Christians in Antiquity, London 2007, 78–96, hier 87–90.

41 Tora-Treue in Lk 1,16f.54.68.80; 2,10.32.34.38; Beschneidung in 1,59; 2,21; Tempel 1,9; 2,27.37.46; Jerusalem 2,22.25; Jakob 1,33; Abraham 1,55.73; Propheten 1,70; 2,36.

zählung. Was sich m. E. durch die Erzählung verändert, ist nicht die politische Lage an sich (etwa gar durch Stimulierung einer gewaltbereiten Revolution), sondern die *Haltung und Wahrnehmung* der Rezipierenden. Die Jesus-Vita richtet sich nicht an die römische Elite (um diese zur Konfrontation herauszufordern), sondern stellt cum grano salis ein Stück »subversiver Untergrundliteratur« dar. Und das hat Folgen:

(1) Die erste Folge ist primär individuell-psychologischer Art: Politische Aggressionen, wie sie bei Erfahrungen von Unterdrückung auftreten können, werden kompensiert, indem der Anspruch des Princeps völlig relativiert wird: Gott selbst »stürzt die Mächtigen vom Thron« (Lk 1,52), wie der Lobgesang der Maria verheißt.

(2) Die zweite Folge betrifft die soziale Handlungsebene: Der konkrete Ort zur Verwirklichung des Gegenmodells ist die *Gemeinde*. In der Sozialgestalt der Gemeinde ist die neue Zeit, die Endzeit Gottes bereits anfanghaft verwirklicht. Diese Überzeugung muss das soziale Rollenverhalten innerhalb der Gemeinde prägen. Programmatisch formuliert Lk 22,25f.:

> Die Könige herrschen über ihre Völker, und ihre Machthaber werden Wohltäter genannt. Ihr aber nicht so! Sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Anführer wie der Diener.

Gegenüber seiner Vorlage in Mk 10,42–44 verwendet Lukas Begriffe, die noch direkter die politisch-gesellschaftlichen »Normalstrukturen« der römischen Welt spiegeln: Könige (= Kaiser), εὐεργέται/Wohltäter (Bezeichnung einer sozialen Ehren-/Elitestellung[42]), νεώτεροι/Jüngere (den »Älteren« untergeordnet), διάκονοι/Diener. In der Differenz zu den zeitgeschichtlichen politischen Standards gewinnt das lukanische Programm Konturen. Das Rollenverhalten von Personen mit einem vergleichsweise hohen sozialen Status soll in der Binnengruppe dem von Personen mit niederem Status entsprechen;[43] das bedeutet die faktische Nivellierung von Statusgrenzen und damit eine alternative Praxis von Herrschaft und Umgang mit Macht, die auf Vorrangstellungen verzichtet.

---

42 Vgl. Wolter, Lukasevangelium, 712.

43 Die soziologischer Theorie verdankte Differenzierung von »Status« und »Rolle« bringt Wolter, Lukasevangelium, 712, in seiner Auslegung der Stelle zur Geltung.

5. Lk 1–2 und die Zukunft des Politischen

Die Vorstellung des Goldenen Zeitalters zur Charakterisierung der politischen Wirklichkeit erscheint uns heute eher fremd. Wir spüren die tiefgreifende Veränderung der politischen Bedingungen zwischen dem römischen Reich und den westlichen Demokratien der Gegenwart. Damit hat sich auch die politische Position der Christus-Gruppe verändert: Die christlichen Kirchen besitzen eine stabile rechtliche Verankerung im Gemeinwesen, die in [96] Deutschland bis zur Kooperation mit dem Staat in Fragen der Kirchensteuer und des Religionsunterrichts reicht. Die gewandelten Verhältnisse eröffnen christlichen Gemeinschaften auch neue Möglichkeiten politischer Mitgestaltung. Bei Lukas blieb im Grunde nur eine radikal kritische Sicht des Politischen: die Infragestellung der bestehenden politischen Machtverhältnisse. Bei ihm standen die Existenz und die Identität der Gruppe schlechthin auf dem Spiel; die Möglichkeit konstruktiver aktiver Mitgestaltung der Zukunft des Politischen gab es nicht.[44]

Treten wir also in eine Lektüre von Lk 1–2 ein, so bewegen wir uns in einem hermeneutischen Prozess, der von unseren eigenen Voraussetzungen und Voreinstellungen, von unseren Erwartungen und Erfahrungen im Bereich des Politischen seinen Ausgang nimmt. Der Leseprozess vermittelt uns Impulse für die Wahrnehmung des eigenen Lesekontextes und der eigenen Positionen. Momente der Selbstbestätigung und der Selbstveränderung können sich einstellen. Eine *historische* Lesart von Lk 1–2, wie ich sie durchgespielt habe, zeichnet den Text in die politischen Diskursbedingungen seiner Zeit ein und lässt die sozialen und politischen Strukturen, die in der Erzählung favorisiert werden, auf der Folie des zeitgeschichtlich Bekannten und Normgebenden Konturen gewinnen. Gerade wenn uns in diesem historisch konstruierten Zusammenspiel von Textwelt und Zeitgeschichte die Fremdheit des Textes bewusst wird, kann eine historische Lesart dazu beitragen, neue Sinndimensionen in dem aus vorgängigen (eigenen und/oder in der Tradition vermittelten)

---

[44] Hartmut Leppin, Politik und Pastoral – Politische Ordnungsvorstellungen im frühen Christentum, in: F. W. Graf / K. Wiegandt (Hg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt a. M. 2009, 308–338, zeigt, dass das Christentum in den ersten Jahrhunderten keine eigenen politischen Ordnungsvorstellungen kennt.

Lektüren bekannten Text zu erschließen.[45] Aus der Kenntnis der Herkunftssituation kann der Text Tiefenschärfe gewinnen (z. B. im Wissen um geprägte Metaphern), Lektüren können auf mehr oder weniger stark gegebene Textplausibilität hin befragt werden. Veränderungen des eigenen Textverstehens können sich anbahnen.

Ein erster Impuls der vorgetragenen historischen Lesart von Lk 1–2 betrifft im akademischen Binnendiskurs die Lukasforschung. Mir scheint eine Neubewertung der politischen Haltung des Lukas der Exegese heute aufgegeben: Das Bild des romfreundlichen, politisch-apologetischen Lukas bedarf der Revision.[46]

Darüber hinaus enthält der Text Impulse für eine christliche Haltung in der Frage der Zukunft des Politischen.

(1) Gleichgerichtete Erfahrungen: Die im Text auch heute noch »spürbare« Sehnsucht nach besseren Lebensverhältnissen für alle Teile der Bevölkerung, nach Frieden und Gerechtigkeit kann emotional gefärbtes Interesse an der Rezeption der lukanischen Geburtsgeschichte wecken und eröffnet Anschluss-[97]fähigkeit. In dem damit verbundenen Eindruck, dass die Vertreter der politischen Macht dieser Sehnsucht nur bedingt gerecht werden, liegt Potential zur politischen Kritik und Veränderung.

(2) Analoge Topologien des Politischen: Die unter 3. entwickelte Topologie des Politischen in Lk 1–2 verdankt ihre historische Tiefenschärfe der darin artikulierten Differenz des Textes zu seinem geschichtlichen politischen Horizont (Goldenes Zeitalter). An dieser Topologie können Überlegungen zu einem christlichen Beitrag zur Gestaltung der politischen Zukunft anschließen. Anwendungen des biblischen Gottesbildes und des damit verbundenen alternativen Herrschermodells fordern dabei eine kritische Wahrnehmung und Reflexion gegenwärtiger politischer Machtstrukturen. Die Konfrontation mit dem Bild Gottes als des Herrn der Schöpfung und Geschichte und dem Bild des Christus als seines machttragenden Repräsentanten sensibilisiert das Bewusstsein für die

---

45 Zur Fremdheit der neutestamentlichen Texte und der darin liegenden Chance des Verstehens vgl. Eckart Reinmuth, Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments (UTB 2310), Göttingen 2002, 32–35.

46 Dazu Schreiber, Weihnachtspolitik, 84–96.

Grenzen der politischen Macht und gibt Anstoß zur Kritik an politischen Ideologien jeder Art. Die lukanische Erzählung vermittelt hinsichtlich der konkreten Gestaltung von Gesellschaft auf der Basis des (jüdisch-christlichen) Gottesbildes als wesentliches Grundmuster die »Option für die Armen«, den Einsatz für soziale Gerechtigkeit. Diese Option lässt sich von der lukanischen Erzählung her inhaltlich mit Konkretionen füllen, um dem Eindruck einer sozialromantischen Utopie oder einer reinen Schlagwort-Politik vorzubauen: Sichtbarer Ausweis sind die konsequente Relativierung der sozialen Statusdefinitionen innerhalb der Christus-Gemeinde (s.o. unter 4. zu Lk 22,25f.[47]) und der freiwillige Ausgleich von Gütern (ausgehend von der Schilderung der Jerusalemer Gemeinde in Apg 2,42–45; 4,32–5,16). Flankierend dazu kann der lukanische Verzicht auf das Motiv der »Überfülle« bedeuten, dass von Lk 1–2 her Wohlstand als politisches Ziel angesichts der weltweiten Knappheit an Ressourcen relativiert werden muss; ein gesellschaftliches Ethos, das von materialistischen Werten dominiert wird, zieht daher Kritik auf sich. Diese soziale Option kann dort politisch werden, wo eine vom biblischen Gottesbild inspirierte Gruppierung an der Durchsetzung im politischen Raum gegenwärtiger Demokratie arbeitet.

Zur Verwirklichung von Optionen können Christen heute beitragen, ohne dass ihnen von Lukas her ein eigener christlicher Entwurf des Politischen möglich wäre. Und für die Gestaltung von Kirche bleibt die Herausforderung, im christlichen Binnenraum ein lebendiges Beispiel für eine Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit und den Abbau gesellschaftlicher Barrieren zu entwickeln. Dabei eine Vorreiterrolle im Hinblick auf die Entwicklung der Gesellschaft einzunehmen, fordert die Lektüre von Lk 1–2 die Kirchen unserer Tage mit Nachdruck auf.

Diese Überlegungen sind weit davon entfernt, eine eigene – christliche – Theorie des Politischen zu entwerfen. Aber sie wollen einige Markierungen setzen, die einen Raum für den hier unbedingt notwendigen interdisziplinären Diskurs eröffnen.

---

[47] Vgl. auch die Überlegungen zu Handlungsimpulsen bei Dillmann/Paz, Lukas-Evangelium, 383.

Kennzeichen und Struktur der frühen Christus-Gemeinden

Die Diaspora-Situation als Lebenskontext der ersten christlichen Gemeinden

[19] Mein Beitrag zum Europakongress blendet zurück zu den Anfängen des Christentums im 1. Jahrhundert. Die ersten Christen bildeten damals eine verschwindend kleine Minderheit in der griechisch-römisch geprägten Welt. Das erinnert von fern an die Situation heutiger christlicher Diaspora-Gemeinden in Europa und führt zu der Frage, welchen kulturellen Mehrwert, welchen Einfluss eine solche religiöse Minderheit überhaupt haben kann.

1. Die ersten Gemeinden als Minderheiten

Die Anfänge christlicher Gemeinden lassen sich in Jerusalem und Galiläa verorten, wo sich nach dem Tod Jesu und den Oster-Erfahrungen zu Beginn der 30er Jahre des 1. Jh. n. Chr. kleine Christus-Gruppen neu konstituierten. Bald setzte die weitere Ausbreitung mit Gemeindebildungen in Damaskus und Antiochia in Syrien ein. In Antiochia begann die »Heidenmission«, weil in die jüdisch geprägte Christus-Gemeinde ganz bewusst Nichtjuden, Menschen aus den »Heidenvölkern«, aufgenommen wurden (Apg 11,19–26). Die Gemeinde in Antiochia sandte Barnabas und Paulus zu Gemeindegründungen in die südlichen Gebiete Kleinasiens aus (Apg 13–14). Die guten Reisemöglichkeiten im Imperium Romanum auf ausgebauten Straßen und mit dem Schiff trugen zur Ausbreitung des Christentums bei. Wir wissen aus den 50er Jahren von weiteren Gemeinden in Ephesus, Philippi, Thessaloniki, Korinth und Rom, die auch viele Heidenchristen umfassten. Paulus und sein Team trugen entscheidend zur Verbreitung christlicher Hausgemeinden im östlichen Mittelmeerraum bei (Koch 2014, 249–317). Am Anfang umfassten diese wohl nicht mehr als 20 bis 30 Personen und konnten sich in einem kleinen Privathaus, einer Wohnung oder einer Werkstatt versammeln – kleine Minderheiten in einer nichtchristlichen Umwelt.

Neu war die Diasporaerfahrung für die Gemeinden nicht. Sie lebten

nämlich in nächster Nähe zu den schon länger existierenden jüdischen Diasporasynagogen. Der Begriff »Diaspora« bedeutet Zerstreuung und bezeichnete seit dem babylonischen Exil im 6. Jh. v. Chr. die Zerstreuung Israels unter die Völker. Dabei hat Israel wesentliche Merkmale seiner Existenz als Volk Gottes verloren: das Land, das Gott ihm gegeben hat, den Tempel und die davidische Monarchie, also die Eigenstaatlichkeit. Die jüdische Diaspora begreift sich als Interimszustand und wartet auf die erneute Sammlung Israels durch Gott. Im 1. Jh. lebten im ganzen östlichen Mittelmeerraum jüdische Gemeinden als Minderheiten (Barclay 1996; Krüger 2011). Bestimmte [20] Privilegien, die die römischen Behörden ihnen zuerkannten, schützten ihre Existenz und ermöglichten jüdisches Leben: die Befreiung vom Militärdienst und vom Herrscherkult, die Erlaubnis zur Einhaltung des Sabbat (an dem Juden z. B. nicht vor Gericht erscheinen mussten) und eine eigene Verwaltung. Durch Abgrenzungen bewahrten die Synagogen ihre jüdische Identität. Neben der Beschneidung hielten sie Speise- und Reinheitsvorschriften sowie den Sabbat ein und orientierten sich an einer hochstehenden Ethik (z. B. in Ehefragen, wodurch Mischehen vermieden werden sollten).

Paulus selbst war ein Diaspora-Jude, der aus Tarsus stammte und sowohl mit der hellenistisch-römischen als auch der jüdischen Kultur bestens vertraut war (Schreiber 2018, 300–305). Seine Muttersprache war Griechisch, die damals geläufige Weltsprache. Als die ersten Christen als eigenständige Bewegung wahrgenommen wurden, verloren sie die Privilegien der Synagoge. Als Folge der Konversion und ihrer neuen Lebensweise gerieten sie immer wieder in soziale Bedrängnis. »Bedrängnis« meint z. B. in 1 Thess 1,6 und 3,3f. die Erfahrung von Misstrauen, Ablehnung und sozialer Isolation, die Christen seitens ihrer Familie, der Nachbarschaft im Stadtviertel und der Magistrate der Stadt machen mussten.

Erst spät im 1. Jh. wenden Christen den Begriff »Diaspora« auf ihre Lebenssituation an (Jak 1,1; Joh 7,35). Der 1. Petrusbrief beginnt mit den Worten: »Petrus, Apostel Jesu Christi, den erwählten Fremden in der Diaspora in Pontus, Galatien, Kappadokien, der Provinz Asia und Bithynien ...« (1 Petr 1,1). Die römischen Provinznamen weisen auf eine beträchtliche Ausdehnung hin. »Diaspora« ist hier keine historische Beschreibung – die Gemeinden waren nicht zuvor zusammen und sind nun zerstreut –, sondern eine theologische Qualifikation: Die Gemeinden verstehen sich nach dem Modell der Zerstreuung Israels. Die Erwäh-

lung durch Gott bedingt ihre Aussonderung aus der Welt, in der sie nun als »Fremde« leben. Sie dürfen aber darauf hoffen, einst in der Gottesherrschaft ein neues Zuhause zu finden.

2. Das Leben in der Diaspora-Situation

Die Paulusbriefe, die ältesten christlichen Schriften, geben uns Hinweise darauf, wie die ersten Gemeinden ihre Diaspora-Erfahrung bewältigten. Die Gemeinden vor Ort versammelten sich in privaten Räumen. Solche Hausgemeinden (1 Kor 16,19; Phlm 2; Röm 16,7; Kol 4,15; Apg 2,46) boten einen geschützten Lebensraum innerhalb der Stadtgesellschaft, in dem die Gemeinden ihre eigenen christlichen Lebensformen praktizieren konnten.

Darüber hinaus waren die einzelnen Gemeinden untereinander vernetzt. Sie pflegten Kontakte, wussten voneinander und hatten das Bewusstsein, nicht allein in einer fremden Welt zu leben. So hielt Paulus z.B. von Athen bzw. Korinth aus Kontakt zu der neu gegründeten Gemeinde in Thessaloniki, indem er seinen Teamkollegen Timotheus zu ihr [21] sandte (1 Thess 3,1–10). In enger Verbindung mit Paulus wirkte das eigenständige Missionspaar Priska und Aquila in Korinth, Ephesus und Rom und stellte Kontakte zwischen den Gemeinden her.[1] Zudem dienten Paulus seine Briefe als wichtiges Kommunikationsmittel.

Verbindungen zwischen den Gemeinden ergaben sich auch über bekannte Persönlichkeiten wie Petrus, den Herrenbruder Jakobus oder Paulus, die Gemeinden besuchten und so zu ihrem Zusammenhalt beitrugen. Der Verfasser der Offenbarung, Johannes, kannte die Gemeinden, für die er schrieb, weil er sie wohl mehrfach als Wanderprophet besucht hatte.

Theologische Überzeugungen machten die Identität der Gemeinden aus. Die ersten Christen hatten z.B. eine attraktive Antwort auf die (auch) in der Antike bedrängende Frage nach dem Tod. Sie wussten sich Christus zugehörig und vertrauten darauf, jetzt schon Anteil an der zukünftigen Herrlichkeit Gottes zu besitzen. Im Römerbrief sagt Paulus,

---

1 Wie Paulus übten sie den Beruf des Zeltmachers aus. Sie besaßen einen kleinen Betrieb in Rom und Kontakte nach Korinth und Ephesus. Vgl. Apg 18,1–3.18–21.26; 1 Kor 16,19; Röm 16,3f.

»dass die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten im Vergleich zu der Herrlichkeit, die an uns offenbar werden soll. (...) Denn auf Hoffnung hin sind wir gerettet« (Röm 8,18.24). Diese Hoffnung über den Tod hinaus basiert auf der Überzeugung, dass die Christen an der Erweckung Christi teilhaben. Daher nennt Paulus Christus auch den »Erstling der Entschlafenen« (1 Kor 15,20). Die christliche Verkündigung geschah jedoch nicht in der Öffentlichkeit, etwa auf dem Marktplatz oder in einer Philosophenschule. Es ist bezeichnend, dass in Apg 17,22–34 die Rede, die Paulus in Athen öffentlich vor dem Areopag, dem Stadtrat, gehalten haben soll, von einem Misserfolg gekrönt wird. Über persönliche Kontakte wirkten die ersten Christen in die Gesellschaft hinein.

In den meisten Lebensbereichen nahmen die Christen ganz normal am Leben ihrer Stadt teil, z. B. als Handwerker, Händler oder Sklaven. Die römische Gesellschaft zeichnete sich durch weitgehende Offenheit und Toleranz gegenüber der Verehrung verschiedenster Götter und der Zugehörigkeit zu philosophischen Schulen wie der Stoa oder dem Mittelplatonismus aus. Die Christen – wie auch die Juden – fielen allerdings aus dem religiösen Raster heraus, da sie nicht als Kult erkennbar waren: Sie hatten keine Priester, keinen Opferaltar und keine Opfer. Stattdessen organisierten sie sich ähnlich wie antike Vereine, die ebenfalls Versammlungen und Mahle abhielten. Konflikte konnten besonders dort auftreten, wo die jungen Gemeinden ihre eigene Identität sichtbar von der Stadtgesellschaft abgrenzten. Zwei Problemfelder werde ich exemplarisch beleuchten: das Essen von Götzenopferfleisch und die Glaubwürdigkeit des Paulus.

3. Das Problem des Götzenopferfleischs

Unter »Götzenopferfleisch« verstanden die ersten Christen Fleisch, das beim Schlachten mit einem Ritus einer heidnischen Gottheit geweiht wurde. Sie konnten bei Vereinsfeiern der Handwerker oder Kaufleute, bei privaten Einladungen oder beim Einkauf auf dem Fleischmarkt damit in Berührung kommen. Bei städtischen Festen kam es nach einem Schlachtopfer häufig zu öffentli-[22]chen Fleischverteilungen, die, da Fleisch in der Antike sehr teuer war, für die Ärmeren oft die einzige Gelegenheit zum Fleischverzehr boten. In der Gemeinde von Korinth

war der Verzehr von Götzenopferfleisch umstritten: Bedeutete er nicht eine Verletzung der Grenze gegenüber den paganen Göttern, gegenüber der »fremden« Kultur? (1 Kor 8–10) (Schreiber 2018, 136.138; Ebner 2012, 122–131).

Für Paulus ist dies eine Frage des Gottesbildes. Er ist davon überzeugt, dass die paganen Götter keine wirklichen Gottheiten sind, auch wenn sie als solche verehrt werden. Die theologische Grundlage bildet für ihn der Glaube an den *einen* Gott, den Gott Israels, der Macht über die ganze Schöpfung besitzt (1 Kor 8,6). Und dieser Gott hat nun *in Christus* den Menschen einen Zugang zu sich eröffnet. In Christus als dem Herrn, nicht in den paganen Göttern begegnet man Gott. Dann ist auch Götzenopferfleisch letztlich belanglos, und Paulus hat keine theologischen Bedenken gegen den Verzehr (1 Kor 10,25–27). Aus Gründen der Abgrenzung sollen die Christen nur dort verzichten, wo Fleisch eindeutig als Götzenopferfleisch kenntlich ist (1 Kor 8,10; 10,28). Allerdings ergänzt Paulus ein typisch christliches Kriterium: »Wenn eine Speise für meinen Bruder (und meine Schwester) zur Falle wird, esse ich sicher kein Fleisch mehr bis in Ewigkeit, damit ich meinem Bruder (und meiner Schwester) nicht zur Falle werde« (1 Kor 8,13). Das Wohl der anderen bedingt die Anwendung der theologischen Überzeugung – und hält die Gemeinde zusammen.

4. Die Glaubwürdigkeit des Paulus

In einer antiken Stadt existierten viele Heilsangebote und Heilsvermittler, sodass sich die Frage der Glaubwürdigkeit stellte. Paulus macht in 1 Thess 2,3–9 seine Glaubwürdigkeit an den neuralgischen Punkten Betrug, Habgier, Ehrsucht und Schmeichelei fest. Solches Verhalten kann er guten Gewissens zurückweisen. Dafür betont er die persönliche Zuwendung zur Gemeinde: »Wie wenn eine Amme ihre eigenen Kinder hegt und pflegt« (1 Thess 2,7), so verzichtete Paulus auf professionelle Routine und Gewinn. Den Beweis dafür bildete der Verzicht auf Unterhalt, den eine Gemeinde den Verkündern eigentlich schuldete. Für ihren Unterhalt sorgten die Missionare selbst, »indem wir Tag und Nacht arbeiteten, um niemandem von euch zur Last zu fallen« (2,9).

Stand damals die *persönliche* Glaubwürdigkeit der Apostel auf dem

Spiel, ist es heute die der *Institution* Kirche. Besonders die in jüngerer Zeit bekannt gewordenen Missbrauchsfälle stellen die Glaubwürdigkeit von Priesteramt und Zölibat massiv in Frage. Sexueller Missbrauch steht im Zusammenhang mit Missbrauch von Macht. Es dürfte kein Zufall sein, dass im Neuen Testament so häufig der Verzicht auf Status und Macht innerhalb der Gemeinden zum Thema wird. Wenn Jesus z. B. in Mt 18,1–5 als Antwort auf die Frage seiner Schüler, wer »der Größte im Himmelreich« sei, ein Kind in die Mitte stellt, fordert er Unterordnung statt Hierarchie als Strukturprinzip der Gemeinden. Ein Kind besaß in der Antike einen niederen sozialen Status, war den Eltern klar untergeordnet, angewiesen und hatte zu dienen. Wenn in der Gemeinde *alle* die-[23]nen und damit auf einen höheren Status verzichten, ist jede Hierarchie und jeder Machtapparat grundsätzlich ausgeschlossen.

5. Alternative Sozialformen

Damit kommen die charakteristischen Sozialformen der ersten Gemeinden in den Blick (Schreiber 2018, 340–343). Die theologische Grundlage bildete die Überzeugung von der Teilhabe an Christus bzw. dem Geistempfang bei der Taufe. In der Beziehung zu Christus galten alle Christinnen und Christen als grundsätzlich gleichwertig, was sie zugleich von ihrer Umwelt unterschied. »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht männlich und weiblich; denn ihr alle seid einer in Christus Jesus«, hält Paulus in Gal 3,28 programmatisch fest. Die typischen Status- und Rollenmuster der Gesellschaft sind relativiert. Offenbar konnte man genau das in den paulinischen Gemeinden erleben. Nach 1 Kor 12 besitzen dort *alle* die Möglichkeit, *alle* Funktionen und Aufgaben auszuüben. Denn alle in der Gemeinde verfügen über »Charismen«, Geschenke des Geistes, der in den Begabungen jedes Gemeindegliedes wirkt. Aus diesen Geist-Begabungen resultieren die Funktionen in der Gemeinde, die *alle* trotz ihrer Verschiedenheit in gleicher Weise wichtig und bedeutsam sind. Die Charismen bestimmen die Funktionen in der Gemeinde.

Paulus beschreibt Gemeinde im Bild des Leibes Christi, der durch die einzelnen Glieder und ihre Charismen gebildet wird (1 Kor 12,12.27). Die Gemeinde als ganze, als Einheit eines Leibes, repräsentiert Christus

in ihrer Stadt, in ihr als Ganzer ist Christus gegenwärtig. Eine Engführung dieser Repräsentationsfunktion auf eine Einzelperson nimmt Paulus nicht vor, sodass die Gemeinde auch als Ganze die Verantwortung für ihr Glaubensleben selbst trägt. Das macht ihre besondere Bedeutung und Würde aus.

Einen besonderen Ort, an dem eine Gemeinde die Einheit mit Christus und untereinander erfuhr, stellte das Herrenmahl dar. Der Ablauf des Mahls ähnelte einem jüdischen Festmahl: Ein Sättigungsmahl wurde von zwei rituellen Elementen gerahmt, dem Brotbrechen mit Segenswort und dem Trinken eines Bechers Wein mit Dankgebet. Füllte man die Gebete mit christlichen Inhalten, brachten sie das Selbstverständnis der Gemeinde zum Ausdruck. Die Besonderheit des Herrenmahls wurde aber in der sozialen Gestalt der Mahlgemeinschaft sichtbar. Ärmere und Wohlhabendere, Sklaven und Freie saßen gemeinsam an einem Tisch und aßen zusammen dieselben Speisen. Gesellschaftliche Statusunterschiede waren in der Christus-Gemeinschaft aufgehoben. Wird diese Einheit gestört, droht die Eigenart des Herrenmahls verloren zu gehen. Genau diese Gefahr erkannte Paulus in Korinth. In 1 Kor 11,17–34 kritisiert er die Gemeinde scharf dafür, dass sich bei ihrer Herrenmahlfeier die sozialen Unterschiede wieder eingeschlichen haben. Die einen bringen reichhaltige Speisen mit und tafeln üppig, die anderen direkt daneben sehr bescheiden. Die Ärmeren bleiben hungrig und werden vom Überfluss der Wohlhabenderen beschämt. Für Paulus zerstört dieser Gegensatz das Wesen von Gemeinde. Er will der Gemeinde klar machen, dass die Gemeinschaft mit Christus, der sein Leben für die Seinen ohne Unterschied hingegeben hat, ein Festhalten an [24] Statusunterschieden ausschließt. Diese theologische Überzeugung muss in der sozialen Wirklichkeit der Gemeinde konkret werden. Die Fragen nach dem Vorsitz des Herrenmahls oder nach moralischen Ausschlusskriterien spielen demgegenüber keine Rolle.

6. Anpassung an gesellschaftliche Strukturen: die Pastoralbriefe

In den Jahrzehnten nach Paulus wurden die Gemeinden größer, bekannter und dauerhafter. Die Frage wurde drängend, ob und wie sie sich in die Gesellschaft ihrer Zeit integrieren sollten. Die Pastoralbriefe – 1. und

2. Timotheusbrief und Titusbrief – entwerfen dazu eine Gemeindestruktur, die das übliche, patriarchal orientierte Gesellschaftsmodell aufgreift. Dazu schreiben sie die Tradition des Paulus für ihre Zeit fort. Als Bild für die Ortsgemeinde verwenden sie das *Haus*, d.h. die antike Hausgemeinschaft oder Familie (1 Tim 3,15), und übertragen dessen hierarchische Struktur auf die Gemeinde: Wie dort *ein* Hausvorstand, der *pater familias*, die oberste Autorität darstellt, soll auch *ein* Episkopos (»Aufseher«) die Gemeinde repräsentieren und leiten. Eine Art Standesordnung regelte die Stellung der einzelnen Gemeindeglieder und ordnete jedem seine Aufgaben zu: Für Episkopen und Diakone, die Leitungsämter in der Gemeinde, gelten die für antike Funktionsträger üblichen Anforderungen (1 Tim 3,1–13). Die Rolle der Frauen wird auf die Aufgaben im Haus und Kindererziehung eingeschränkt, wobei sie nicht mehr selbständig lehren, sondern sich ihrem Mann unterordnen sollen (1 Tim 2,9–15). Sklaven sollen sich ihren Herren unterordnen (1 Tim 6,1f.).

Als einziges Charisma findet eine Art »Amtscharisma« Erwähnung, das den Amtsträgern bei der Einsetzung durch Handauflegung vom Ältestenkollegium übertragen wird (1 Tim 4,14). Das Amt ist vorgegeben und zu besetzen – anders als bei Paulus, wo die Begabungen aller ihre Funktionen in der Gemeinde bestimmten. In den Pastoralbriefen garantiert das Amt den Bestand und die Identität der Gemeinden in der Diaspora-Situation. Das hat den Vorteil, dass weniger Abgrenzung gegenüber der Umwelt erforderlich ist. Die Integration der Christen und ihre Teilnahme am gesellschaftlichen Leben sind so leichter möglich. Die Gemeinden können für Außenstehende leichter zugänglich werden, was der Verbreitung des Evangeliums dient. Auf der anderen Seite geht jedoch gegenüber Paulus die Vielfalt der Charismen und die gleichberechtigte Rolle von Frauen und damit ein wesentliches christliches Proprium verloren. Die Spannung zwischen Charisma und Amt sollte die weitere Kirchengeschichte prägen.[2]

---

2 Die Spannung zwischen Anpassung an die Gesellschaft und prophetischer Kritik prägt die Offenbarung des Johannes, die Thema meines Workshops auf dem Europakongress war. Der Prophet Johannes greift im Sendschreiben nach Pergamon in Offb 2,12–17 eine Gruppe von Christen, die sog. Nikolaiten, scharf an, weil sie sich der römischen Kultur und Wirtschaft anpassen und das spezifisch Christliche aufgeben. Johannes selbst fordert – in der Tradition jüdischer apo-

Die christlichen Gemeinden wuchsen rasch und breiteten sich aus. In ihrer Zerstreuung unter die Völker konnte die Kirche ihre Sendung auf die gesamte Menschheit ausdehnen. Zugleich hält die Diaspora-Existenz das Bewusstsein [25] der Kirche wach, dass erst Gott selbst sein Volk sammeln und aus der Fremdheit der Welt herausführen wird.

Literatur

Barclay, John M. G. (1996): Jews in the Mediterranean Diaspora from Alexander to Trajan (323 BCE – 117 CE), Edinburgh.

Ebner, Martin (2012): Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1,1), Göttingen.

Häfner, Gerd, Schreiber, Stefan (2016): Pastoralbriefe und Johannesoffenbarung. Kontroverse Einstellungen zu Staat und Gesellschaft, in: Ebner, Martin, Häfner, Gerd, Huber, Konrad (Hg.): Kontroverse Stimmen im Kanon (QD 279), Freiburg i. Br., 10–63.

Koch, Dietrich-Alex (2014): Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen, 2. Aufl.

Krüger, René (2011): Die Diaspora. Von traumatischer Erfahrung zum ekklesiologischen Paradigma, Leipzig.

Schreiber, Stefan (2018): Begleiter durch das Neue Testament, Neuausgabe, Ostfildern.

kalyptischer Literatur – strikte Abgrenzung (Offb 18,4). Dazu Häfner, Schreiber 2016, 10–63.

Das Herrenmahl als Spiegel der Gemeinde
Die Kritik des Paulus in 1 Kor 11,17–34 in ihrer Zeit

17 Einführung

Plutarch, ein jüngerer Zeitgenosse des Paulus, erzählt in seiner Biographie des griechischen Staatsmannes Lykurg, wie dieser in Sparta die Syssitien einführte: gemeinsame Mahlzeiten der Polis-Bürger. Damit waren die Bürger (und nur diese) verpflichtet, täglich gemeinsam zu speisen (Plut. Lycurgos 10–12). Plutarch deutet dies als Maßnahme gegen die gesellschaftliche Bedeutung des privaten Reichtums, denn dieser wird durch die gemeinsamen Mahlzeiten mit einfacher Kost öffentlich »unsichtbar« und damit schlicht nutzlos. Dahinter wird die soziale Relevanz antiker Mahlfeiern erkennbar, bei denen wesentliche Normen und Werte der Gesellschaft Ausdruck finden – hier die Gleichheit der Bürger, die alle den gleichen Anteil am Mahl erhalten, und der Unterschied zu den Nicht-Bürgern, die von der Teilnahme ausgeschlossen bleiben.[1] Das Mahl spiegelt die Struktur der Gesellschaft. Es wird zum Ausdruck der sozialen, ökonomischen und politischen Organisation und Struktur der Gemeinschaft, die es feiert, und wirkt durch seine Inszenierung wieder auf diese zurück. Literarische Idealisierungen und Problematisierungen gesellschaftlicher Strukturen können an den allgemein vertrauten Praktiken des Mahles anknüpfen.[2] Die Reaktion auf die Einführung der Syssitien, die Plutarch erzählt, bestätigt, wie sensibel die Bürger von Sparta das Mahl als zentralen sozialen Ort und die dabei von Lykurg erzwungene

---

1 Dazu P. Schmitt-Pantel, Art. Gastmahl II. Griechenland, in: DNP 4 (1998), 798–803, hier 799f.

2 D. Pauling, Das Mahl als Spiegel: Aspekte utopischer Reflexion in athenischen und römischen Mahlschilderungen, in: M. Klinghardt/H. Taussig (Hrsg.), Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum (TANZ 56), Tübingen 2012, 57–77, erläutert als Beispiele Plat. rep. 2,372b–374a; Aristoph. Eccl. 675–686; Petron. *cena Trimalchionis*. – Eine strenge Rangordnung und Hierarchie spiegelt sich z. B. im Mahl des *Jahad*, wie es 1QS 6,2–6 und 1QSa 2,11–22 beschreiben: Priester als Vorsteher, festgelegte Sitzordnung.

Egalität wahrgenommen haben. Denn gerade die Wohlhabenden gerieten in Zorn über Lykurgs Maßnahmen und griffen ihn verbal und tätlich an, so dass ihm sogar ein Auge ausgeschlagen wurde (Plut. Lycurgos 11).

[18] Kein literarisches Ideal, sondern handfeste Kritik an der Praxis des Herrenmahls in Korinth entfaltet Paulus in dem Briefauszug 1 Kor 11,17–34, der zum ersten Mal im Jahr 54 oder 55 n. Chr. in Korinth vorgelesen wurde. Er dürfte damals einigen Diskussionsbedarf ausgelöst haben, denn Paulus spricht mit deutlichen Worten Unregelmäßigkeiten beim Herrenmahl an: Die Versammlung der ganzen Gemeinde (ἐκκλησία, 11,18) von Korinth dient »zum Schlechteren« (11,17), »Spaltungen« (σχίσματα, αἱρέσεις), d.h. Gruppenbildungen und Ausgrenzungen, treten dabei auf (11,18f.), so dass Paulus der Gemeinde gar abspricht, wirklich das »Herrenmahl« (κυριακὸν δεῖπνον) zu halten (11,20). Das im Neuen Testament einzigartige Syntagma κυριακὸν δεῖπνον verweist aber bereits sprachlich darauf, dass in der Gemeinde das gesellschaftlich übliche Mahl durch den erhöhten Herrn besonders bestimmt sein muss. Die weiterreichende Bedeutung der Gruppenbildungen deutet Paulus an, wenn er sie als Notwendigkeit (»muss«/δεῖ) qualifiziert und als ihre Funktion angibt, dass die Bewährten sichtbar werden (11,19). Damit stellt er das Fehlverhalten in einen eschatologischen, apokalyptisch geprägten Denkhorizont, der von einer unausweichlichen Scheidung unter den Menschen angesichts des Endes ausgeht;[3] mit dem »Urteilsspruch« und der erforderlichen Selbstprüfung wird er den Gedanken in 11,28f.34 aufgreifen.

In 1 Kor 11,17–34 liegt also keine *Beschreibung*, sondern eine *Kritik* vor, und nur gebrochen im Spiegel des Paulus erscheint ein Schlaglicht auf das korinthische Herrenmahl. Daher fehlen uns wichtige Hintergrundinformationen, die für die Ersthörerinnen und -hörer aufgrund ihrer eigenen Teilnahme daran selbstverständlich waren: Wir kennen den genauen Ablauf des Herrenmahls nicht, wir wissen nicht, wo und wie man sich versammelte und wer den Vorsitz übernahm. Um die theologische Antwort des Paulus verstehen zu können, ist also zuerst eine historische Konstruktion des korinthischen Herrenmahls und des Problems, das Paulus sieht, erforderlich.

---

3 Zum Kontrast zur gegenwärtigen Welt vgl. Gal 1,4; Röm 12,2, zum eschatologischen »Muss« 1 Kor 15,25.53; 2 Kor 5,10.

1. Ein Text mit Leerstellen, oder: Wie feierte man in Korinth das Herrenmahl?

Der Text enthält Andeutungen und viele Leerstellen. Er lässt aber zwei Bestandteile des Herrenmahls erkennen: (1) Die Versammelten essen und trinken, es handelt sich also um ein Sättigungsmahl (1 Kor 11,21f.33f.). (2) Man kann »unwürdig« vom Brot essen und aus dem »Becher des Herrn« trinken (11,27f.); offenbar wurden also beim Mahl ein Brot-Ritus und ein Becher-Ritus vollzogen.

[19] In der Forschung ist jedoch umstritten, wie man aus diesen Grunddaten den genauen Ablauf des Herrenmahls und mögliche Probleme konstruieren kann.[4] Denn die Semantik der entscheidenden Verben ist mehrdeutig. So lässt sich προλαμβάνει in 11,21 übersetzen mit »nimmt (seine eigene Mahlzeit) ein«;[5] man kann aber auch mit der verbreiteten temporalen Konnotation übertragen: »nimmt (sein eigenes Mahl) vorweg«. Entsprechend kann man das Verb ἐκδέχησθε in 11,33 übersetzen mit »wartet aufeinander« oder »nehmt euch gastlich auf/nehmt einander an«.[6] Drei wichtige Positionen der Forschung haben sich herausgebildet:

(1) Zuerst findet ein Sättigungsmahl statt, dann die bereits kombinierte Symbolhandlung mit Brot und Becher.[7] Letztere weist schon gewisse Ähnlichkeiten mit der heutigen Eucharistie auf. Das Problem dabei

---

4 Zur Forschung vgl. den Überblick bei 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, 403–416 (votiert für die zweite Position, 411–416); T. Schmeller, Der erste Korintherbrief, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 303–325, hier 319f.; H. Merklein/M. Gielen, Der erste Brief an die Korinther. Kapitel 11,2–16,24 (ÖTK 7/3), Gütersloh 2005, 79–83 (Präferenz der dritten Position).

5 So im neuen Kommentar von D. Zeller, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5), Göttingen 2010, 364.

6 D. Zeller, Brief 364 lässt dies bewusst offen.

7 Z.B. G. Bornkamm, Herrenmahl und Kirche bei Paulus, in: Ders., Studien zu Antike und Urchristentum (BEvTh 28), München ³1970, 138–176; H.-J. Klauck, Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief (NTA 15), Münster 1982, 292–297; Ders., 1. Korintherbrief (NEB 7), Würzburg 1992, 81–83.

wäre dann, dass die wohlhabenden Gemeindeglieder mit Muße ein reichhaltiges Sättigungsmahl halten, während die Ärmeren, z. B. Sklaven, erst später zur Symbolhandlung kommen können; dann gilt der Satz von 11,21: »der eine hungert, der andere ist betrunken«.

(2) Auch bei der zweiten Position halten die Bessergestellten vorab ein eigenes Mahl. Wenn dann alle versammelt sind, findet erst das eigentliche Gemeindemahl statt, gerahmt von Brot- und Becher-Ritus, und mit Brot und Wein (und vielleicht einer Zukost) als einfachen Speisen.[8] Das Problem wäre dann, dass beim eigentlichen Gemeindemahl nur Brot und Wein (bzw. die Reste vom vorangehenden [20] Mahl) verzehrt wurden, während die Bessergestellten schon vorher ein üppiges Mahl bekamen.[9]

(3) Die dritte Position geht von nur einem gemeinsamen Mahl aus, das vom Brot- und Becher-Ritus gerahmt wird, bei dem aber jeder seine eigenen Speisen mitbringt; die einen tafeln dann üppig, die anderen direkt daneben sehr bescheiden.[10] Das Problem des Paulus besteht dann darin, dass die Ärmeren hungrig bleiben und vom Überfluss der Wohlhabenden beschämt werden.

M. E. spricht die größte Wahrscheinlichkeit für die dritte Position, denn damit folgt der Ablauf des Herrenmahls der Mahlform, die in der gesamten hellenistisch-römischen Kultur (einschließlich jüdischer Pra-

---

8 W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther. Bd. 3 (EKK VII/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1999, 14f.; G. Theissen, Soziale Integration und sakramentales Handeln. Eine Analyse von 1 Cor. XI 17–34, in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ²1983, 290–317; P. Lampe, Das korinthische Herrenmahl im Schnittpunkt hellenistisch-römischer Mahlpraxis und paulinischer Theologia Crucis (1 Kor 11,17–34), in: ZNW 82 (1991) 183–213 (als *mensae secundae*/Nachtisch). Die Abfolge von 1 Kor 11,23–25 wird dabei direkt auf die konkreten Verhältnisse bezogen.

9 Die Lösung des Paulus sei es dann, die Sättigung *für alle* zwischen Brot und Becher zu integrieren.

10 O. Hofius, Herrenmahl und Herrenmahlsparadosis. Erwägungen zu 1 Kor 11,23b–25, in: Ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1989, 203–240, hier 216–223; M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen 1996, 275–301; offenbar auch D. Zeller, Brief 367f.379; Zeller schließt aber auch die zeitliche Komponente nicht aus. Dass es Paulus freilich »in erster Linie darum (geht), den Symbolcharakter der eucharistischen Gaben zu wahren« (ebd. 368), unterbewertet m. E. die Bedeutung der sozialen Form.

xis) üblich und verbreitet war (siehe 3.). Auch die in 1 Kor 11,23–25 zitierte Erinnerung an Jesu letztes Mahl entspricht diesem Ablaufschema. Das Verb προλαμβάνει in 11,21 muss dann mit »einnehmen« übersetzt werden.[11] Das Grundproblem ist aber bei allen drei Positionen dasselbe: Soziale Unterschiede zerstören die Einheit beim Herrenmahl. Verschiedene Gruppen in der Gemeinde halten unterschiedlich reichhaltige Mähler – sei es in zeitlichem Nacheinander, sei es räumlich nebeneinander. Wie konnte es dazu kommen? Eine sozialgeschichtliche Analyse kann zeigen: Beim Herrenmahl treffen Gruppen mit unterschiedlichem sozialem Status aufeinander, die in der römischen Gesellschaft nicht zueinander passen. Dies bedarf genauerer Betrachtung.

2. Die soziale Schichtung der korinthischen Gemeinde

Sozialgeschichtliche Forschungen zu den paulinischen Gemeinden haben wahrscheinlich gemacht, dass es sich nicht um statushomogene Gemeinschaften handelte. Demnach müssen wir für die korinthische Gemeinde von einer relativ weiten sozialen Schichtung ausgehen. In der Gemeinde trafen Menschen aus unteren Schichten wie Sklaven und ärmere Freigelassene (die aber weitgehend über dem [21] Existenzminimum lebten) mit wohlhabenderen Menschen wie (kleinen) Handwerkern und Händlern sowie einigen wenigen sogenannten »Gefolgsleuten« der Oberschicht (die im Auftrag ihrer Herren höhere Positionen in Politik und Verwaltung bekleideten) zusammen.[12]

---

11 Lexikalisch ist diese Bedeutung möglich, aber selten. Hier wird sie durch den Zusatz »beim Essen«, der ein gemeinsames (nicht zeitversetztes) Mahl beschreibt, nahegelegt. Eine Inschrift aus Epidauros bildet den einzigen paganen Beleg (SIG 1170, Z. 7–9.15; zur Diskussion über diese Inschrift W. Schrage, Brief 24 Anm. 429). Auch in Gal 6,1 verwendet Paulus das Verb ohne temporalen Aspekt.

12 Vgl. das Modell bei E. W. Stegemann/W. Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart ²1997, 70–74.249–261. Zur Diskussion, die auch Einwände gegen diesen »neuen Konsens« nennt, vgl. T. Schmeller, Korintherbrief 318.

Hinweise auf unterschiedliche Statusgruppen enthält auch der Text 1 Kor 11,17–34. In 11,22 stellt Paulus zwei Personengruppen in Opposition zueinander: »Habt ihr denn nicht Häuser (μὴ γάρ οἰκίας οὐκ ἔχετε)« bezieht sich wohl auf Leute, die Häuser oder Wohnungen besitzen bzw. dauerhaft gemietet haben,[13] was einen gewissen Wohlstand voraussetzt; die Formulierung hebt sich von einem einfachen »zu Hause« (so in 11,34: ἐν οἴκῳ) ab und deutet damit auf geeigneten Wohnraum, um zu essen und zu trinken. Die »nicht Habenden (μὴ ἔχοντας)« wären demgegenüber Gemeindeglieder, die nur unzureichend über solchen Raum verfügen und lediglich die grundlegendsten Nahrungsmittel aufbringen können, also vergleichsweise arm sind.[14] Wenn diese Gruppen jeweils für sich essen, tritt ein unterschiedlicher Grad an Sättigung und Genuss ein, was Paulus rhetorisch zuspitzt: »der eine hungert, der andere aber ist betrunken« (11,21). Die in diesen Aussagen angedeuteten sozialen Gegensätze resultieren aus der gemischten sozialen Zusammensetzung der Gemeinde und brechen offenbar beim Herrenmahl merklich auf.

In der Antike spiegeln Mahlgemeinschaften gesellschaftliche Statusstrukturen. Umso interessanter ist die Frage, ob die Verhältnisse in der korinthischen Gemeinde ihre Ursache in vertrauten Modellen und Strukturen von Mahlgemeinschaften haben, die von den ersten Christen ganz selbstverständlich übernommen wurden.

---

13 Zu korinthischen Beispielen solcher Häuser oder Wohnungen vgl. D. G. Horrell, Domestic Space and Christian Meetings at Corinth. Imagining New Contexts and the Buildings East of the Theatre, in: NTS 50 (2004) 349–369. Zu Versammlungsmöglichkeiten von Hausgemeinden auch D. E. Smith, Hospitality, the House Church, and Early Christian Identity, in: M. Klinghardt/H. Taussig (Hrsg.), Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum (TANZ 56), Tübingen 2012, 103–117; H. J. Stein, Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung (WUNT II/255), Tübingen 2008, 124–127. – Nach D. Zeller, Brief 368 wäre »V. 22a ein Zynismus, wenn er den Armen gesagt wäre«.

14 Dass Arme oft nur das Geld für eine (bescheidene) Mahlzeit am Tag (oder manchmal auch gar keine) aufbringen konnten, ist in der Antike keine Seltenheit; vgl. A. Gutsfeld, Art. Mahlzeiten, in: DNP 7 (1999), 705–707, hier 706.

[22] 3. Antike Festmähler als kultureller Hintergrund

Die wenigen Hinweise, die aus 1 Kor 11,17–34 über den Ablauf des Herrenmahls in Korinth zu entnehmen sind, erinnern im hellenistisch-römischen Kontext an private Gastmähler und Vereinsmähler. Als Form der Gemeinschaftsbildung stellten beide eine verbreitete gesellschaftliche Praxis in der römischen Kaiserzeit dar und prägten selbstverständlich auch die Struktur christlicher Mähler. Diese Beobachtung erlaubt zwei Folgerungen für die Herrenmahl-Praxis in Korinth.

(1) Das Herrenmahl folgt in seinem Ablauf der üblichen Form der Hauptmahlzeit des Tages, des abendlichen Mahls – griechisch *deipnon*, lateinisch *cena* –, wie es von den städtischen Eliten der hellenistisch-römischen Gesellschaft vorgeprägt war. Besonderen Aufwand trieb man bei festlichen Gastmählern in Privathäusern *(syndeipnon, symposion*; lat. *convivium)*, wobei dem eigentlichen Mahl ein Trinkgelage *(symposion*, lat. *comissatio)* folgte. Gerade das private Gastmahl als wesentlicher sozialer Knotenpunkt erfuhr eine starke Ritualisierung, wozu förmliche Einladungen und feste Sitzordnungen zählten.[15] Man kann davon ausgehen, dass die Grundform solcher Mähler reichsweite Verbreitung erfuhr.[16] Das Mahl pflegte mit einer Trankspende (Libation) für bestimmte Götter oder – beim römischen Mahl – für die Hausgeister (Laren) und den Kaiser beschlossen zu werden, bevor sich der Nachtisch bzw. das Trinkgelage mit unterhaltenden Einlagen oder Gesprächen (Symposion) anschloss. Beim Ritus der Libation tranken alle Teilnehmer auch selbst Wein. Die Libation wird von einem Paian, einem Loblied auf die Götter, begleitet. In den Gemeinden könnte die Stelle des Symposions durch Schriftlesung, Auslegung, prophetische Verkündigung etc. besetzt worden sein – eine Art »Wortgottesdienst« (vgl. 1 Kor 14,26–31).

---

15 Vgl. A. Gutsfeld, Mahlzeiten; B. Heininger, Tischsitten, in: NTAK 2 (2005), 34–37; M. Ebner, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen (GNT 1,1), Göttingen 2012, 180–184.

16 So das Ergebnis der Studien von M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl 45–129; D. E. Smith, From Symposium to Eucharist. The Banquet in the Early Christian World, Minneapolis 2003, 1–172; K. Vössing, Mensa Regia. Das Bankett beim hellenistischen König und beim römischen Kaiser (BzA 193), München 2004, 187–264. Vgl. E. Stein-Hölkeskamp, Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München 2005.

Auch frühjüdische Festmähler folgten der üblichen zweiteiligen Mahlstruktur. Man nutzte allerdings die Freiräume, um den eigenen Charakter des Mahles zum Ausdruck zu bringen: Man begann das Mahl üblicherweise mit dem rituellen Brechen eines Brotfladens und einem Segenswort *(beracha)*; über den Schlussbecher wurde ein Dankgebet *(kiddusch)* gesprochen. Beides geschah in der Regel durch den Hausvater. Dazwischen fand das Sättigungsmahl statt.[17] Natürlich richten sich [23] die Gebete an JHWH, den Gott Israels, und die damit gedeuteten einfachen rituellen Elemente sind für das Selbstverständnis wesentlich: Sie stiften die Identität der jüdischen Mahlgemeinschaft; es findet nicht irgendein Mahl statt. Die beiden Riten lassen sich von den ersten Jesus-Anhängern leicht »christlich« konnotieren – es müssen z. B. lediglich die beiden Gebete christlich gefüllt werden. Dann stiften Brot- und Becher-Ritus christliche Gemeindeidentität, das Mahl wird zum »Herrenmahl« (11,20).

(2) Freilich waren es die wirtschaftlich Bessergestellten, die wohlhabenden Eliten (zu denen seit der frühen römischen Kaiserzeit auch reiche Freigelassene gehören konnten), die das Gastmahl pflegten.[18] Dabei trafen sich in der Regel Freunde, Verwandte und Standeskollegen, also eine weitgehend statusgleiche Gruppe, zum Mahl. Horaz erwähnt in einem Einladungsbrief, dass beim Mahl »Gleiche« Gemeinschaft pflegen und dieses so »unter Freunden« *(inter amicos)* stattfindet (Hor. epist. 1,5,24–26). Und nach Lukian ist die Gemeinschaft beim Mahl Ausweis dafür, dass jemand als »treuer Freund« (πιστὸς φίλος) gelten kann (Lukian. Par. 22; vgl. noch Juv. 11,60–62.129–131).

Einerseits besaß die Gemeinschaft unter Freunden, Geschäftspartnern und Einflussreichen die wichtige soziale Funktion, Solidarität im

---

17 Die Quellen zum frühjüdischen Mahl fließen spärlich. Brot und jungen Wein als rituelle Elemente, die gesegnet werden, nennen 1QS 6,4–6 und 1QSa 2,17–21; vgl. das gesegnete Brot und den gesegneten »Becher der Unsterblichkeit« in JosAs 8,5.9; 15,5; 16,16; 19,5 (als rituellen Ausdruck jüdischer Identität). Brote zu Beginn und Gebete vor und nach dem Mahl nennt Ios. bell. 2,130f. (beim Mahl der Essener). Segensgebete werden als wichtiges rituelles Element deutlich (vgl. christlich Did 9–10). Rabbinisches Material bei Bill. IV.2, 611–639. Vgl. E. W. Stegemann/W. Stegemann, Sozialgeschichte 192f.

18 Vgl. P. Schmitt-Pantel, Gastmahl 802; G. Binder, Art. Gastmahl III. Rom, in: DNP 4 (1998), 803–806, hier 803f.

politischen und ökonomischen Leben zu pflegen. Andererseits stellte das Bild des Speisens unter Freunden auch ein die Realität überhöhendes Ideal dar. Denn »privat« im heutigen Sinne waren Gastmähler in Kreisen der gesellschaftlichen Elite nicht. Häufig waren die Eingeladenen Klienten, die von ihrem Patron gespeist wurden; und eingeladene Gäste konnten üblicherweise wiederum einige Abhängige (sog. *umbrae*/Schatten) mitbringen, was zur sozialen Differenzierung der Mahlgemeinschaft führte.[19] Bei Gastmählern, gerade wenn sie in größeren Dimensionen gefeiert wurden, blieb die gesellschaftliche Rangordnung präsent und wurde auch deutlich abgebildet: durch Ehrenplätze, bei mehreren Speisezimmern durch die ranggemäße Verteilung der Gäste, durch qualitativ unterschiedliche Speisen und Getränke.[20] So wurde schnell deutlich, wer zum inneren Zirkel, zum engsten Freundeskreis zählte. In der römischen Gesellschaft galt gerade das Mahl als sensibler [24] Ort für die Pflege sozialer Beziehungen und die Wahrung gesellschaftlicher Hierarchien.[21]

Insofern ist es durchaus bemerkenswert, wenn beim Herrenmahl in Korinth, das wohl in privaten Räumlichkeiten stattfand, »Ärmere« selbstverständlich eingeladen sind. Sie kommen mit den Wohlhabenderen zusammen (1 Kor 11,17f.20), treten also nicht als Klienten oder »Schatten« auf, die sich einmal sattessen wollen, sondern zählen als vollgültige Gäste zur Mahlgemeinschaft. Darüber gibt es offenbar innerhalb der Gemeinde keinerlei Diskussion. Freilich darf dabei nicht vergessen werden, dass die Christen nicht zur gesellschaftlichen Elite zählten. Ihre programmatische Abweichung von der gesellschaftlich normierten Praxis bleibt aber gleichwohl auffällig.

Vielfältiger ist das Erscheinungsbild der antiken Vereine *(collegia)*, die in den Städten der römischen Kaiserzeit eine bedeutende Rolle spielten, da sie auch Menschen, die nicht zur Elite (Senatoren, Ritter, Dekurionen) zählten, also Freien, Freigelassenen und teilweise auch Sklaven, einen gesellschaftlichen Ort boten.[22] Es lassen sich Vereine mit wohl-

---

19 Vgl. K. Vössing, Mensa Regia 195.240–244.

20 Dazu D. E. Smith, Symposium 44f.57f.; M. Ebner, Stadt 182–184; K. Vössing, Mensa Regia 222–234.253–260.

21 In Petrons *cena Trimalchionis* gilt es als Tabubruch, wenn sich am Ende des Mahls die Sklaven und Bediensteten zu den Gästen legen (Petron. 70,8–13).

22 Römische Vereine sind mittlerweile in einer umfangreichen Literatur aufgearbeitet; vgl. T. Schmeller, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Un-

habenden Mitgliedern von solchen aus der ärmeren Bevölkerung, auch von Sklaven, unterscheiden. Aber auch in ihrer inneren Statusstruktur und Hierarchie wiesen Vereine deutliche Unterschiede auf: Es existierten solche mit einer ausgeprägten egalitären Struktur wie auch solche, in denen die gesellschaftlichen Hierarchien weiter dominierten. Gerade in Kultvereinen finden sich häufig flache Hierarchien und ein bemerkenswert hoher Anteil an Sklaven, während in Berufsvereinen kaum Sklaven als Mitglieder erscheinen und die Hierarchien stärker dem gesellschaftlichen Status folgen. Denn gerade in Berufsvereinen von Händlern oder Handwerkern war das Interesse an Einfluss und Anerkennung in der Gesellschaft auf Grund der ökonomischen Ausrichtung groß, was sich z. B. auch in der Suche nach Patronen aus der Elite spiegelt. Solche Vereine fungierten als wichtige soziale Netzwerke, in denen z. B. Preisabsprachen und die Pflege von Geschäftsbeziehungen stattfanden.[23] Zentrale Bedeutung für das Vereinsleben besaß das gemeinsame Mahl, das mit einer gewissen Regelmäßigkeit abgehalten wurde und an dem *alle* Mitglieder teilnahmen. Rangordnungen [25] innerhalb des Vereins konnten dabei in der Sitzordnung oder in größeren Essensrationen für Amtsinhaber zum Ausdruck kommen.[24] Häufig regelten die Vereinsordnungen die Menge der mitzubringenden Speisen und Getränke und die Anteile des Einzelnen am Mahl – gerade wenn es sich um Vereine mit weniger wohlhabenden Mitgliedern handelte.[25]

Vielleicht ohne viel zu überlegen, behielten die Bessergestellten in der Gemeinde manche Rollenmuster des gesellschaftlichen und beruflichen Lebens bei. Für sie war es unüblich, mit Sklaven und Armen Mahl zu halten. Ihre ähnlich gelagerten Interessen führten nahezu »auto-

---

tersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine (SBS 162), Stuttgart 1995, 11–53; J. S. Kloppenborg/S. G. Wilson (Hrsg.), Voluntary Associations in the Graeco-Roman World, London 1996; R. S. Ascough, Paul's Macedonian Associations. The Social Context of Philippians and 1 Thessalonians (WUNT II/161), Tübingen 2003, 47–70; E. Ebel, Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine (WUNT II/178), Tübingen 2004, 12–150; M. Öhler, Antikes Vereinswesen, in: NTAK 2 (2005), 79–86; M. Ebner, Stadt 190–235.

23 Vgl. M. Öhler, Vereinswesen 80; M. Ebner, Stadt 204f.223f.

24 M. Ebner, Stadt 195.213–215; M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl 90–97.

25 M. Öhler, Vereinswesen 80f.; M. Ebner, Stadt 194.

matisch« zu Gruppenbildungen, die sich nicht im Ausschluss der anderen, aber in einem erkennbaren Nebeneinander beim Herrenmahl ausformten. Es ist durchaus denkbar, dass die Wohlhabenderen größere Portionen oder qualitativ hochwertigere Speisen für sich vorsahen, wie dies auch der Praxis von Wohltätern oder Patronen zeitgenössischer Vereine entsprach.[26] Die Gruppenbildung der Wohlhabenderen dürfte Paulus im Blick haben, wenn er schreibt: »jeder (ἕκαστος) nimmt sein eigenes Mahl (τὸ ἴδιον δεῖπνον) ein« (11,21);[27] die Gruppe bleibt beim Mahl unter sich, grenzt sich faktisch ab. Die Elemente des gewohnten Sozialverhaltens schlugen dabei durch: Mähler unter Ihresgleichen dürften für die Bessergestellten schlicht notwendig gewesen sein, um private und berufliche Kontakte zu pflegen. Das weiß auch Paulus, und er will ihnen diese Möglichkeit auch gar nicht nehmen. Aber er verweist sie dazu auf ihre eigenen »Häuser« (so in 11,22.34). Denn beim Herrenmahl der Ekklesia gelten neue Rollenmuster. Wenn hier die gesellschaftlichen Statusunterschiede dominieren, wenn die einen festlich tafeln und die anderen »hungern«,[28] machen die hierarchischen Mahlkonventionen der Gesellschaft das Wesen, die Identität der Gemeinde unsichtbar. Für Paulus ist das soziale Problem ein theologisches Problem. Um dies klar zu machen, greift er auf die Tradition vom letzten Mahl Jesu zurück.

---

26 Vgl. E. Ebel, Attraktivität 176; sie zieht ebd. 152–180 Vergleiche zwischen den Textaussagen von 1 Kor 11,17–34 und den Gepflogenheiten bei Vereinsmählern.

27 Das ἕκαστος ist hier, wie in 1 Kor 1,12; 14,26, offen zu verstehen. Anders geht D. E. Smith, Symposium 195f., von *individuellem* Verhalten (nicht Gruppenbildungen) aus.

28 Möglicherweise brachten die Teilnehmer wie beim antiken Freundschaftsmahl (Eranos) eigene Speisen mit; so P. Lampe, Herrenmahl 194–197; M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl 31–33; J. Schröter, Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart (SBS 210), Stuttgart 2006, 32f. Vielleicht luden aber auch wohlhabendere Gastgeber die ganze Gemeinde ein, oder einige »Wohltäter« stifteten die Speisen (ähnlich wie in Vereinen, vgl. T. Schmeller, Hierarchie 72).

26 4. Tradition und Situation: Die theologische Antwort des Paulus

4.1 Erinnerung an das letzte Mahl Jesu

Nachdem Paulus seine Kritik an der Mahlpraxis der Gemeinde damit bekräftigt hat, dass er sie ganz und gar nicht loben kann (11,22), beginnt er mit der theologischen Argumentation. Dabei zitiert er nach seinen eigenen Worten eine Tradition, die auf den Herrn selbst zurückgeht – was er sonst ausgesprochen selten tut. Mit dieser Tradition, die er in 11,23–25 wiedergibt, verortet Paulus den Ursprung des Herrenmahls in der Erinnerung an Jesu letztes Mahl; diese fungiert als Ätiologie des Herrenmahls. Die Tradition vom letzten Mahl Jesu wird damit zum Meta-Text für die Mahlfeier in Korinth. Das heißt nicht, dass die Worte Jesu über Brot und Becher auch tatsächlich bei den Mahlfeiern der Gemeinde rezitiert wurden.

Die gottesdienstliche Verwendung dieser Worte ist zum ersten Mal im 3. Jh. durch die *Traditio Apostolica* bezeugt.[29] Die Lob- und Dankgebete, die beim jüdischen Mahl üblicherweise zum Brot- und Becherritus gesprochen wurden, konnten auch ohne diese Worte als frei formulierte Gebete christlich konnotiert werden, um dem Herrenmahl seine spezifische Identität zu verleihen. Die Tradition vom letzten Mahl Jesu enthält demgegenüber einen soteriologischen »Überschuss«, der mit der *einmaligen* geschichtlichen Situation des Abends vor Jesu Tod verbunden und so nicht auf Wiederholung angelegt ist; die »Erinnerung« daran geschieht im Brot- und Becherritus, aber nicht notwendig durch Nachsprechen der Worte Jesu. Gegen eine Rezitation beim korinthischen Herrenmahl spricht, dass Paulus in 11,27–29 die Elemente Becher, Leib und Blut des Herrn erst auf die aktuelle Gesprächssituation appliziert. Der argumentative Mehrwert ist jedenfalls größer, wenn Paulus die Bedeutung des letzten Mahls Jesu für das Verständnis des Herrenmahls neu in Erinnerung ruft.[30]

---

29 Dazu J. Schröter, Die Funktion der Herrenmahlsüberlieferungen im 1. Korintherbrief. Zugleich ein Beitrag zur Rolle der »Einsetzungsworte« in frühchristlichen Mahltexten, in: ZNW 100 (2009) 78–100, hier 79–81.

30 Die Forschung ist heute überwiegend skeptisch gegenüber einer Rezitation beim Mahl; vgl. J. Schröter, Funktion 94f.99f.; O. Hofius, Herrenmahl 229; D. Zeller, Brief 374; G. Röhser, Vorstellungen von der Präsenz Christi im Ritual nach 1Kor 11,17–34, in: M. Klinghardt/H. Taussig (Hrsg.), Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum (TANZ 56), Tübingen 2012, 131–158, hier 148f. – Die

Die überlieferten Worte Jesu über Brot und Becher beim letzten Mahl haben als Meta-Text die Funktion, die tiefere, die symbolische Bedeutung des Herrenmahls zu reflektieren. In der Tradition vom letzten Mahl Jesu erhalten die typischen Ritus-Elemente des frühjüdischen Mahls eine ganz spezielle Zeichenhaftigkeit.[31]

[27] (1) Das gebrochene Brot bezeichnet im Sinne einer Metonymie[32] den getöteten Leib Jesu (»das ist mein Leib für euch«, 11,24) und repräsentiert[33] so das in Jesu Tod vermittelte Heil. Im antiken Freundschaftsideal bedeutet das »Sterben für« einen anderen die höchste Form der Liebe, die man einem Freund schenken kann.[34] In Jesu Sterben »für« die Seinen wendet Gott ihnen seine heilschenkende Liebe zu, denn hinter dem Sterben des Christus als des Repräsentanten Gottes steht letztlich Gottes Liebe selbst (vgl. Röm 5,5–8). Also – so wäre zu folgern – stellt die Gemeinde, die sich zur Erinnerung an Jesu Tod versammelt und das Brot isst, die Gemeinschaft der geliebten Freunde Jesu dar. Alle haben in gleicher Weise an Jesu Heilstod Anteil und sind daher gleichwertig, Statusunterschiede dürfen keine Rolle mehr spielen.

(2) Der Becher bezeichnet den »neuen Bund« in Jesu Blut (11,25), den der Gott Israels im Sterben Jesu – dafür steht das »Blut« – mit den Seinen geschlossen hat. Mit dem »neuen Bund« spielt Paulus auf Jer 31,31 (= 38,31 LXX) an, wo der neue Bund Gottes mit Israel als eschatologischer, im Inneren der Menschen selbst verankerter und nicht mehr zerstörbarer Bund verheißen ist. Damit repräsentiert der Becher die umfassende eschatologische Heilsbedeutung des Todes Jesu als Initiation des neuen Bundes, der damit gegenwärtig wirksam ist. Das wiederholte Trin-

---

Überlieferung an sich war den Korinthern nicht neu, wie der Hinweis auf die Weitergabe (beim Erstbesuch) in 11,23a zeigt.

31 Den Zeichencharakter von Brot und Wein betont D. Zeller, Brief 379f.

32 Vgl. M. Wolter, Paulus. Ein Grundriss seiner Theologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 283.

33 So als Interpretation des Verbs ἐστιν; vgl. W. Schrage, Brief 35f.; G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NIC), Grand Rapids 1987, 550; M. Konradt, Gericht 419.

34 Belege bei M. Wolter, Paulus 104; J. Schröter, Sterben für die Freunde. Überlegungen zur Deutung des Todes Jesu im Johannesevangelium, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments (FS K. Berger), Tübingen/Basel 2000, 263–287, hier 272–274.282f.

ken aus dem Becher dient der Erinnerung und gewährt zugleich Anteil daran. Also – so wäre wieder zu folgern – stellt die Gemeinde die eschatologische Bundes-Gemeinschaft dar, in die alle Gemeindeglieder durch das Sterben Jesu in gleicher Weise hineingenommen sind.

Weil die Ritus-Elemente des Mahls auf diese Weise symbolisch aufgeladen werden, verleiht das Essen und Trinken auf einer tieferen Ebene die Gemeinschaft mit dem Tod Jesu; es wird – in den Worten des Paulus – zur Verkündigung des Todes des Herrn (11,26). Erst in der Erinnerung an das Heilsgeschehen des Todes Jesu wird das Mahl zum κυριακὸν δεῖπνον, zum Herrenmahl, in dem dieses Heilsgeschehen vergegenwärtigt wird. Die Gemeinde hat darin teil an Jesu liebender Zuwendung und erfährt sich als eschatologische Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn. Nur in der Gemeinde als Ganzer findet die Vergegenwärtigung des Heils Jesu und damit dessen »Verkündigung« beim Mahl statt. Während üblicherweise zum antiken Gastmahl nur die statushomogene Gruppe der Bessergestellten geladen ist, nehmen daher am Herrenmahl *alle* Christen als Geladene teil –[28] worin ihr neuer eschatologischer Status auch tatsächlich sozial umgesetzt wird.[35] Die Mahlgemeinschaft wird zum Spiegel der Gemeinde und ihres besonderen Selbstverständnisses, das im Tod Jesu begründet ist: Sein Tod stiftet Gemeinschaft – mit Jesus und untereinander.[36]

> Die gesamte Mahlfeier in ihrer durch Rituale, Gebete und Tischgemeinschaft bestimmten Gestalt stellt also die Verkündigung des Todes Jesu dar und spiegelt dabei die Identität der Gemeinde. Damit hält Paulus die Einheit des ganzen Mahles als Ort der Gemeinschaft mit Christus und untereinander fest. Der Akzent, den 11,23–25 auf den Ritus mit Brot und Becher und die dabei gesprochenen Worte legt, hebt deren Sinnpotential für das Verständnis der Mahlfeier als Ganzer hervor. Damit ist aber gerade keine Isolierung des Ritu-

---

35 Sprachlich spiegelt der Gegensatz von κυριακὸν δεῖπνον und ἴδιον δεῖπνον in 11,20f. die soziale Unterscheidung zwischen der Gemeinde und einem hellenistisch-römischen Gruppenmahl.

36 H. Taussig, In the Beginning was the Meal. Social Experimentation and Early Christian Identity, Minneapolis 2009, 131f.137f. hört beim Brot- und Becherritus politische Untertöne (wobei er zu Unrecht den Becherritus als Libation beschreibt); doch steht dies kaum im Vordergrund, denn Paulus verwendet nicht das Vokabular von Hinrichtung oder Kreuz.

als und keine Relativierung des Sättigungsmahls mit dem Ziel, dieses in Privathäuser auszulagern, intendiert.[37]

Diese Theologie der Partizipation am Heilstod Jesu beim christlichen Mahl muss aber auch praktisch verwirklicht werden, nämlich in der tatsächlichen Einheit unterschiedlicher gesellschaftlicher Status-Gruppen beim Herrenmahl. Der dritte Abschnitt der Texteinheit dient der Anwendung auf die konkrete Situation in Korinth.

4.2 Anwendung auf das Herrenmahl in Korinth

In 11,27–32 greift Paulus die Deuteworte Jesu zu Brot und Becher beim letzten Mahl aus 11,23–25 wiederholt auf. Damit bringt er eine neue oder zumindest vertiefende Perspektive ins Gespräch. Der Brot- und Becherritus, den die Gemeinde beim Herrenmahl bereits pflegt, wird vertieft christologisch aufgeladen, indem er mit dem Sterben Jesu verbunden wird. Paulus folgert daraus für die Situation in Korinth: Wer »unwürdig« das Brot isst und den »Becher des Herrn« trinkt – und das bedeutet im Kontext: wer die Einheit beim Herrenmahl zerstört –, »wird schuldig sein am Leib und am Blut des Herrn« (11,27). Das Verbrechen, dessen man sich schuldig macht, besteht darin, dem Leib und Blut des Herrn und damit seinem Sterben die Bedeutung für die Gemeinde zu nehmen.[38]

[29] Paulus formuliert hier sehr genau: Vom Essen und Trinken spricht er nur in Bezug auf das Brot und den Becher (nicht auf Leib und Blut des Herrn); erst auf einer zweiten gedanklichen Ebene verbindet er damit das Schuldigsein am Leib und Blut des Herrn. Man steht also im Essen und Trinken von Brot und Wein in Gemeinschaft mit Christus und der Heilsbedeutung seines Sterbens; diese Heilsbedeutung wird metonymisch in Leib und Becher ausgesagt. *Im Mahl* als solchem vollzieht sich die Gemeinschaft mit Christus und seinem Heilstod.[39]

---

37 Gegen H. J. Stein, Mahlfeiern 138.146–149; S. Al-Suadi, Essen als Christusgläubige. Ritualtheoretische Exegese paulinischer Texte (TANZ 55), Tübingen 2011, 300–308.

38 Das Futur dürfte sich der Sprache eines Rechtssatzes verdanken, wo es die logische Rechtsfolge eines Verhaltens angibt; vgl. D. Zeller, Brief 376.

39 Darüber hinaus erwägt G. Röhser, Vorstellungen, eine realsymbolische Präsenz

Es wird deutlich, dass die Identität der Gemeinde als Gemeinde des Herrn gerade darin sichtbar wird, dass die gesellschaftlich prägenden Unterschiede beim Herrenmahl aufgehoben sind.[40] Die Gemeinde findet ihre Identität allein im Heilshandeln ihres Herrn und muss daher die sozial eingespielten Identitätsfaktoren überwinden. Um sich davor zu bewahren, schuldig am Leib und Blut des Herrn zu werden, empfiehlt Paulus eine Selbstprüfung, bevor man vom Brot isst und aus dem Becher trinkt (11,28). Die folgenden Gedanken bedienen sich forensischer Metaphorik und zielen auf eine Unterscheidung des »Leibes«.

In der Forschung werden 11,29–32 meist so interpretiert, dass das Fehlverhalten beim Herrenmahl in Korinth zum »Gericht« führt und dieses sich konkret als »Züchtigung« in Form der Präsenz von Schwachen, Kranken und Toten in der Gemeinde auswirkt.[41] Doch ist damit ein sachliches Problem verbunden. Zumindest Schwache und Kranke werden gemäß antiken Ernährungs- und Hygienebedingungen vermehrt in den Kreisen der ärmeren Bevölkerung zu suchen sein. Dann würde sich das Gericht genau an der Personengruppe verstärkt auswirken, die ohnehin vom sozialen Ungleichgewicht beim Herrenmahl betroffen ist: an den Ärmeren.[42] Bezahlt Paulus den theologischen Preis, sie als Objekt des Gerichts darzustellen, nur um die Wohlhabenderen aufzurütteln? Mutet er ihnen diese Instrumentalisierung ihres Geschicks zu, die schnell in die Nähe des Zynismus gerät? Darüber hinaus wäre die Schlagkraft des Arguments äußerst gering, da es sich leicht falsifizieren lässt: Kranke und Verstorbene wird es in der Gemeinde immer geben, unabhängig davon, wie sie das Herrenmahl feiert.

Die Semantik des Textes erlaubt auch eine andere Interpretation. In 11,29 meint der Begriff κρίμα nicht das Gericht im Sinne des Gerichtsvollzugs, sondern das Urteil, den Urteilsspruch. In 11,30 können mit

---

Christi in den Mahlgaben; von »sakramental qualifizierten Gaben« spricht D. Zeller, Brief 377.

40 Vgl. M. Wolter, Paulus 284.

41 Z. B. M. Konradt, Gericht 439–451 (der Züchtigungs- und Vernichtungsgericht differenziert); D. Zeller, Brief 378; W. Schrage, Brief 52–55; H. Merklein/M. Gielen, Brief 100–102; H. J. Stein, Mahlfeiern 139.

42 Auch ein korporatives Verständnis der Krankheits- und Todesfälle (11,30) als die ganze Gemeinde betreffend (so u. a. M. Konradt, Gericht 442.450; W. Schrage, Brief 54; G. D. Fee, Epistle 565) neutralisiert den Einwand nicht.

ἀσθενεῖς *sozial* Schwache und Unvermögende bezeichnet sein und mit ἄρρωστοι Menschen, die nicht stark, kräf-[30]tig und mächtig sind.[43] Diese Bedeutung stimmt genau mit dem Kontext des sozialen Ungleichgewichts beim Herrenmahl überein.[44] Das Verb κρίνω schließlich in 11,31f. bedeutet nicht nur ›richten‹, sondern auch ›zur Verantwortung ziehen, anklagen‹, wobei besonders das Partizip ὁ κρινόμενος für den ›Angeklagten‹ verwendet wird.[45] Damit lässt sich eine neue Übersetzung der Passage 11,29–32 versuchen:

> »[29]Denn wer isst und trinkt, isst und trinkt sich selbst den Urteilsspruch, wenn er den Leib nicht unterscheidet. [30]Daher sind unter euch [= gehören zur Gemeinde] viele sozial Unvermögende und Schwache, und etliche entschlafen. [31]Wenn wir uns aber selbst beurteilen,[46] werden wir nicht angeklagt. [32]Als Angeklagte vom Herrn aber werden wir erzogen, damit wir nicht zusammen mit der Welt verurteilt werden.«

Die Argumentation des Paulus erscheint stringent. Leib/σῶμα besitzt im Kontext eine doppelte Semantik, mit der Paulus spielt: Leib des Herrn ist das Brot, in dem Christi Tod beim Mahl metonymisch gegenwärtig ist, Leib des Herrn ist aber auch die Gemeinde, die christologisch begründet ist. Dies illustriert 1 Kor 10,16f., wo Paulus in Bezug auf das Herrenmahl von der »Gemeinschaft des Leibes Christi« spricht und fortfährt: »Denn ein Brot (ist es), ein Leib sind wir vielen; denn alle haben wir Anteil aus dem einen Brot«.[47] Danach sollten die Adressaten wissen, was es heißt, den Leib zu unterscheiden (11,29): Das Brot ist als Leib des Herrn ein

---

43 Vgl. F. Passow, Handwörterbuch der Griechischen Sprache. 2 Doppelbde., Neu bearbeitet von V. C. F. Rost u.a., Leipzig [5]1841–1857, Nachdruck Darmstadt 2008, I/1 413.400; II/2 1356f. (zum Verb ῥώννυμι).

44 Auch in 1 Kor 1,26–29 wird im Kontext sozialer Statusgruppen (Weise, Mächtige, Angesehene) das, was schwach ist vor der Welt, und das, was nichts ist vor der Welt, genannt (in 8,7.9–12 sind dagegen die Schwachen in der Erkenntnis angesprochen).

45 F. Passow, Handwörterbuch I/2 1827f.

46 Διακρίνω heißt nicht nur ›unterscheiden‹, sondern auch ›beurteilen‹; vgl. F. Passow, Handwörterbuch I/1 642.

47 Zur Metaphorik der Gemeinde als Leib vgl. dann ausführlich 1 Kor 12,12–30. Den »Leib« bezieht z.B. M. Klinghardt, Gemeinschaftsmahl 306–315, auf die Gemeinde. Dagegen D. Zeller, Brief 378. Christologisches und ekklesiologisches Verständnis verbinden M. Konradt, Gericht 436f.; W. Schrage, Brief 51f.

besonderes Brot, weil es die Gemeinschaft mit dem Heilstod Jesu bezeichnet. Und die Gemeinde ist als Leib Christi eine besondere Gemeinschaft – sie ist *ein* Leib, wenn sich gleichrangige Freunde zum Mahl treffen.[48] Wer diese Unterscheidung ignoriert, zieht sich selbst den Urteilsspruch in der angesprochenen Frage zu (11,29), konkret: Wer die Einheit beim Herrenmahl zerstört, fällt selbst das Urteil über sein Verhalten.

[31] Mit »daher«/διὰ τοῦτο greift 11,30 auf die am Ende von 11,29 genannte Unterscheidung des Leibes zurück und formuliert deren konkrete Sichtbarkeit in der Gemeinde. Dem Leib des Herrn entspricht eine besondere Konstellation der Gemeinde, in der die gleichwertige und gleichberechtigte Partizipation sozial Unvermögender und Schwacher, die sonst in der Gesellschaft am Rand stehen, wesentlich ist. Die volle Teilhabe dieser Statusgruppen macht die Differenz der Gemeinde zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt erfahrbar. Etwas überraschend zählt Paulus auch Entschlafene dazu. Über den Tod Jesu, der als »Erstling der Entschlafenen« bei Gott lebt (15,20), bleiben auch die Toten über die Hoffnung auf Auferweckung (15,12–19) weiterhin mit der Gemeinde verbunden. In Korinth wird das u.a. darin sichtbar, dass sich einige für ihre (offenbar noch ungetauften) Toten taufen lassen (15,29). Die genannten Gruppen stellen also die Existenz der Gemeinde nicht in Frage, sondern gehören wesentlich zu ihr!

Auf dem Hintergrund der spezifischen Zusammensetzung der Gemeinde rät 11,31 ein weiteres Mal dazu, sein eigenes Verhalten selbst zu beurteilen, so dass keine Anklage nötig ist. Wer die potentielle Klage führt und mit welchem Ziel, gibt 11,32 an. Der Herr selbst klagt an, weil er ja in seinem Tod für die Seinen beim Herrenmahl präsent ist – und missachtet wird. Vermutlich denkt Paulus bei der Anklage konkret an die nicht zu übersehenden Spaltungen beim Herrenmahl in Korinth, die als solche das Fehlverhalten der Wohlhabenderen offenlegen, und an seine eigene Kritik daran. Die Funktion der Anklage besteht jedenfalls in der

---

[48] Für Paulus ist die Gleichwertigkeit aller in der Ekklesia grundlegend; in Gal 3,28 erklärt er programmatisch, dass Statusunterschiede, wie sie in der Gesellschaft selbstverständlich sind, in der Ekklesia keine Rolle mehr spielen; und in 1 Kor 12 führt er aus, wie bei aller Vielfalt der gemeindlichen Begabungen die Einheit des Leibes unter der Voraussetzung grundlegender Gleichwertigkeit aller Gaben des Geistes wesentlich bleibt.

»Erziehung« der Angeklagten. Im frühjüdischen Kontext bedeutet Erziehung des Volkes durch Gott die Zurechtweisung beim Abweichen vom rechten Weg, mit der die Umkehr des Volkes intendiert ist.[49] Dabei kann das erfahrene Leiden des Volkes als Strafe für dessen Sünden verstanden werden, die aber gerade die Bewahrung vor dem vernichtenden Gericht bewirken will (z.B. 2 Makk 6,12–16). Erziehung kann aber auch mehr »geistig« im Herzen oder der Seele der Menschen ansetzen (Sir 23,2f.; PsSal 16). Die pragmatische Funktion besteht in der Motivation zur Verhaltensänderung. Dies ist auch bei Paulus das Ziel: »Damit[50] wir nicht zusammen mit der Welt verurteilt werden«. Erst hier tritt die mögliche Wirkung des Endgerichts in den Blick. Das negative Urteil über die Welt steht offenbar fest und ist – so könnte man aus Röm 1,18–32 ergänzen – in ihrer schuldhaften Gottferne begründet; es betrifft auch ihre sozialen Strukturen und Hierarchien und könnte insofern auch die Gemeinde treffen, wenn sie sich nicht von der römischen Gesellschaft unterscheidet, wenn sie mit den sozialen Differenzen beim Herrenmahl nicht ganz anders umgeht. Diese katastrophale Möglichkeit will die Wohlhabenderen aufrütteln, ihre Praxis beim Herrenmahl in der Gegenwart zu überdenken.

[32] Die den ganzen Text abschließende Folgerung in 11,33f. macht dies klar und zeigt die Lösung in der Praxis: Beim Zusammenkommen zum Mahl sollen die Gemeindeglieder »einander annehmen«. Sie sollen wirklich gemeinsam Mahl halten, und das heißt auch, die Speisen in gleicher Weise allen zukommen zu lassen.[51] Paulus betont den Charakter des Gemeinsamen in Bezug auf das Gemeindemahl, lässt aber gleichzeitig Raum für die Bedürfnisse Einzelner und die gesellschaftlichen Vollzüge, die für einzelne Gruppen notwendig sind: »Wenn einer hungert, soll er zu Hause essen«. Doch das Herrenmahl besitzt eine spezifische Qualität, die die sichtbare Gemeinschaft der Teilnehmer auf Augenhöhe christologisch zwingend voraussetzt. Dass dies im Zentrum steht, schärft

---

49 Vgl. PsSal 16,11; Offb 3,19. Material und Auswertung bei M. Konradt, Gericht 443–447.

50 Die Konjunktion ἵνα ist in 11,32 final zu verstehen.

51 E. Ebel, Attraktivität 174f., verweist auf die integrative Kraft solcher Praxis bei Vereinsmählern.

Paulus am Ende nochmals ein: »Damit ihr nicht zum Urteilsspruch zusammenkommt«.

5. Das Herrenmahl als Spiegel der Gemeinde – ein Fazit

Die Wirklichkeit der gemeinsamen Mahlfeier in der Gemeinde von Korinth, wie sie die Kritik des Paulus zeichnet, spiegelte offensichtlich auf deutlich sichtbare Weise die Statusstrukturen und gesellschaftlichen Hierarchien, die für die Stadtgesellschaft üblich waren. Die Kritik des Paulus ist scharf: Im Grunde handelt es sich nur um ein ganz normales antikes Gastmahl oder Vereinsmahl, aber nicht um ein Herrenmahl. Die Begründung für diesen Tadel bleibt Paulus nicht schuldig, und aus seiner Argumentation wird nicht nur deutlich, was sich an der konkreten Gestalt der Mahlfeier seiner Meinung nach ändern müsste, sondern auch, welches Bewusstsein von Gemeindeidentität dazu erforderlich wäre – ein echtes Herrenmahl spiegelt eine besondere Gemeinschaft. Für diese sind folgende Aspekte wesentlich.

Alle, die zur Gemeinde gehören, sind zum Mahl eingeladen und nehmen sich gegenseitig als »Freunde«, als »Geschwister« an und ernst. Statusunterschiede spielen dann keine Rolle mehr, werden unsichtbar. Das macht das Profil der feiernden Gemeinde aus.

Die Mahlfeier der Gemeinde partizipiert an den üblichen Formen eines antiken Gastmahls oder Vereinsmahls. Das Mahl gewinnt aber seine ihm eigene Identität durch die spezifischen Gebete zu den rahmenden Riten und durch das echte, auf Augenhöhe stattfindende Miteinander der Mahlgemeinschaft.

Das Mahl an sich und damit die feiernde Gemeinde stellt für Paulus den Ort dar, an dem eine existentiell bedeutungsvolle Gemeinschaft mit dem Herrn besteht. Im Mahl findet Erinnerung an den Herrn[52] und spe-

---

52 Eine zeitgeschichtliche Analogie dazu stellt das Gedenken an den verstorbenen Stifter beim Mahl von antiken Vereinen dar; vgl. schon H. Lietzmann, An die Korinther I/II (HNT 9), Tübingen [5]1969, 58.91–94; und z.B. H.-J. Klauck, Herrenmahl 315–317.331f.; M. Ebner, Stadt 228. Dabei konnte der Verstorbene sogar als beim Symposion anwesend gedacht werden; vgl. S. R. Stehmeier, Gemeinschaft über den Tod hinaus. Grabtriklinien als Festplätze römisch-kaiserzeitlicher Collegia, in: I. Nielsen (Hrsg.), Zwischen Kult und Gesellschaft.

ziell an die soteriologi-[33]sche Relevanz seines Sterbens für die Seinen statt, die für die Identität und das Selbstverständnis der Gemeinde als Gemeinschaft der Freunde Christi und des neuen Bundes wesentlich ist.

Beim Herrenmahl der Gemeinde sind keine hierarchischen Strukturen sichtbar. Paulus erwähnt den Vorsteher des Herrenmahls nicht einmal,[53] geschweige denn, dass er ihn als ordnende Instanz ins Gespräch bringt – die Gemeinde als Ganze trägt die Verantwortung für die Gestalt ihres Herrenmahls. Es existiert keine übergeordnete Autorität, die über würdig oder unwürdig entscheidet und Zulassungsbedingungen zum Mahl festsetzt – jeder und jede Einzelne entscheidet, und das Kriterium ist die sichtbare Gleichrangigkeit und Einheit aller. Genau hier – wo Statusungleiche im antiken Sinne zu »Freunden« werden – lag zur Zeit des Paulus auch eine bedeutende Anziehungskraft der Gemeinde auf Außenstehende.

An einen Ausschluss bestimmter Personen wird bei Paulus gar nicht gedacht. Unwürdig ist nicht ein anthropologisch als »sündig« qualifizierter Einzelner, sondern ein bestimmtes Verhalten beim Mahl, das das inklusive Ethos, das der Gemeinde von Gottes endgültiger Heilszuwendung her entspricht, nicht praktiziert, das heißt konkret: das Mitchristen ausschließt oder abwertet.

Kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften (Hephaistos Themenband 24), Augsburg 2007, 215–223, hier 218.

53 Üblicherweise wird der Gastgeber oder die Gastgeberin den Vorsitz übernommen haben, d.h. die Riten mit den entsprechenden Gebeten durchgeführt haben. Im Übrigen handelt es sich beim Herrenmahl nicht um einen Kult im antiken Verständnis: Es gibt keinen Priester, keinen Opferaltar, kein Opfer.

Arbeit mit der Gemeinde (Röm 16,6.12). Zur versunkenen Möglichkeit der Gemeindeleitung durch Frauen*

[204] Seit Adolf von Harnack wird die Bedeutung der von Paulus verwendeten Begrifflichkeit des ›Sich-Mühens‹ in weitgehend unspezifischer Weise als Missionsarbeit und Wirken innerhalb der Gemeinde verstanden, doch läßt sich dies für die vier in Röm 16.6, 12 genannten Frauen präzisieren. Im Blick auf weitere Verwendungen des Verbs κοπιάω an textpragmatisch verwandten Stellen der Paulusbriefe (1 Kor 16.15–18; 1 Thess 5.12–13a) läßt sich als Denotation der Terminologie in Röm 16.6, 12 eine in der römischen Gemeinde praktizierte charismatische Leitungsfunktion von Frauen wahrscheinlich machen. Zugleich mit dieser Beobachtung wird ausschnitthaft der Prozeß der Entwicklung genuin paulinischer Gemeindesprache zur Bezeichnung typischer Sozialstrukturen innerhalb der Gemeinden erkennbar.

> ›Grüßt Maria, die sich viel mühte um euch. ... Grüßt Tryphäna und Tryphosa, die sich Mühenden im Herrn. Grüßt Persis, die Geliebte, die sich viel mühte im Herrn‹ (Röm 16.6, 12).

Harmlose Grüße an fleißige Frauen? Es sind vier Frauen, die Paulus hier grüßen läßt, und gemeinsam ist ihnen die Charakterisierung als Frauen, die sich *mühten*, wofür im Griechischen jeweils das Verb κοπιάω steht. Welche Tätigkeiten erfüllten diese vier Frauen, so daß sie sich damit kennzeichnen lassen? Sorgten sie für Ernährung und Kleidung, für Küche und Kinder, in Unterordnung gegenüber ihren Männern, oder trägt die Begrifflichkeit eine spezifischere Bedeutung im Hinblick auf die römische Gemeinde? Eine übertragene Bedeutung ist uns fremd, aber wir dürfen nicht ungefragt unsere Voraussetzungen an einen ›alten‹ Text anlegen, dessen Kultur und Sprachsystem zu uns in geschichtlicher Dis-

---

* Geringfügig bearbeitete Fassung meines Habilitationsvortrags vom 21. Juli 1999 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg

tanz stehen, wir müssen unser Vorverständnis als von der Erfahrung geprägt wissen, daß Frauen in der katholischen kirchlichen Öffentlichkeit weit weniger als Führungspersonen in Erscheinung treten als Männer und innerhalb der kirch-[205]lichen Weiheamts-Repräsentanz gänzlich fehlen. Die Einheitsübersetzung jedenfalls gibt sich alle Mühe, um jeden Gedanken an eine technische Verwendung der Terminologie von vornherein auszuschließen, indem sie das gleiche Verb je verschieden übersetzt: ›viel Mühe und Arbeit haben‹, ›arbeiten‹, ›sich viel gemüht haben‹. Die Antwort auf die Frage nach dem Inhalt des ›Sich-Mühens‹ liegt in der spezifischen Semantik des Verbs κοπιάω bzw. auch des Substantivs κόπος, die in der Forschung mehrfach Beachtung fand, freilich, wie ich meine, nicht immer in wünschenswerter Präzision.

1. Zum Stand der Forschung

Der Sinn der Wortgruppe in der griechischsprachigen Umwelt des NT ist klar. Im Griechischen der Kaiserzeit und schon vorher bezeichnet das geläufige Wort κόπος – nach Ausweis der Lexika – schwere Mühsal und harte Arbeitsanstrengung, durchaus im Sinne schwerer körperlicher Arbeit wie grober Erdarbeiten, aber auch als geistige und seelische Anstrengung.[1] Eine kaiserzeitliche Grabinschrift aus dem Südwesten Kleinasiens lobt den Gärtner Daphnos dafür, daß er viel gearbeitet hat, und mit einer Inschrift in Rom würdigt eine Frau ihren Gatten, ›der viel gearbeitet hat für mich‹. Die Verbformen meinen körperliche Arbeit, die Lebensunterhalt und Wohlstand sicherte.[2] Der Gebrauch der LXX erweist sich weitgehend bedeutungsäquivalent; speziell spricht Jes 49.4 LXX in übertrage-

---

1 Zur Bedeutung der Wortgruppe in der griechisch-römischen Umwelt des NT und in der LXX vgl. F. Hauck, TWNT 3 (1938) 827–8; A. von Harnack, ›Κόπος im frühchristlichen Sprachgebrauch‹, ZNW 27 (1928) 1–10, hier 1; W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur (ed. K. und B. Aland; Berlin/New York: W. de Gruyter, [6]1988) 901.

2 Die Inschriften finden sich bei A. Deissmann, Licht vom Osten: Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt (Tübingen: Mohr, [4]1923) 265–6: μετὰ τὸ πολλὰ κοπιᾶσαι und τεις (= ὅστις) μοι πολλὰ ἐκοπίασεν.

ner Bedeutung vom Gottesknecht, der sich um sein Volk müht, und Jes 65.23 LXX deutet auf die Heilszeit voraus, in der entgegen der menschlichen Erfahrung von Mühsal und Leiden des pessimistisch verstandenen Lebens keine vergebliche Mühe mehr zu erwarten ist.[3]

Die sich abzeichnende hellenistische Verwendung gibt den *Sinn* des Lexems κόπος zu erkennen. Davon unterscheide ich die *Denotation* als die konkrete Bedeutung des Lexems in der Kommunikationssituation zwischen Paulus und den Briefadressaten.[4] Die Situation ist entscheidend für das Textverstehen, denn sie [206] verursacht die vom Autor intendierte Wirkung seines Textes. Gerade für die Grüße an die arbeitenden Frauen fehlt uns jedoch das situative Feld als Textbedingung Daher wird die Denotation von κόπος erst aus den semantischen Relationen deutlich, in denen die Begrifflichkeit innerhalb der paulinischen Briefe begegnet.

Kein Geringerer als Adolf von Harnack hat sich bereits 1928 mit der paulinischen Verwendung der Begriffe κόπος/κοπιᾶν beschäftigt.[5] Da der neutestamentliche Verwendungsschwerpunkt unübersehbar bei Paulus liegt, schlußfolgert von Harnack, daß Paulus die Begrifflichkeit in den christlichen Sprachgebrauch einführte, um als technischer Ausdruck für Missions- und Gemeindearbeit zu fungieren – die Bestimmung als Missions- und Gemeindearbeit blieb für die Forschung prägend.[6] Dabei kann Paulus zum einen auf seine eigene schwere Handarbeit innerhalb seiner missionarischen Tätigkeit Bezug nehmen, was – nach von Harnack – das paulinische Selbstverständnis in der Weise prägt, daß Paulus einen Arbeitsertrag seiner Mission erwirtschaftet, den er am Gerichtstag aufzuweisen hat.[7] Zum anderen verwendet Paulus die Begrifflichkeit

---

3 Vgl. auch Jes 33.24 LXX.

4 Zu dieser sprachwissenschaftlichen Differenzierung vgl. meine Habilitationsschrift König und Gesalbter. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung im Frühjudentum. Mit einer lexikographischen und forschungsgeschichtlichen Einführung zum König-Titel im Johannesevangelium, 49–53; J. Lyons, Semantik I (München: Beck, 1980) 190–224.

5 Von Harnack, ›Κόπος‹, 1–10.

6 Von Harnack, ›Κόπος‹, 5; vgl. Hauck, TWNT 3.828; ferner H. Fendrich, EWNT 2 (1992) 760–1.

7 Mir scheint der Gerichtsaspekt deplaziert; anstelle dieser forensischen Perspektive meine ich, den Ertrag intentionell ekklesiologisch, also im Blick auf Entstehung und Leben christlicher Gemeinden als Selbstwert aus dem Evangelium, angemessen zu situieren.

auch für die Missions- und Gemeindearbeit anderer, wobei die Basis dafür nach 1 Thess 1.3 in der Liebe besteht. *Nach* Paulus erlosch der technische Gebrauch für das urchristliche Wirken sehr bald.[8] Von Harnack geht noch einen Schritt weiter, wenn er die ›Sich-Mühenden‹ in 1 Thess 5.12 bereits als ›Amtsträger‹, als ›bestellte Gruppe‹ und ›Beamte‹ versteht, wenn auch noch nicht in einem formal-rechtlichen Sinn, sondern aus dem Charisma entstanden, die in spezieller Wertschätzung aus der Gemeinde hervorgehoben sind; es habe sich dabei überwiegend um Presbyter gehandelt.[9] Diese Einsicht macht von Harnack freilich in keiner Weise für die sich mühenden Frauen aus Röm 16 fruchtbar; zudem ist die These verbeamteter Leitung in 1 Thess 5.12 generell anzufragen.

Ganz im Sinne von Harnack faßt auch Wolf-Henning Ollrog in seiner Heidelberger Dissertation von 1979 über die Mitarbeiter des Paulus die Bedeutung von κοπιάω als Terminus technicus für Missionsarbeit, die von Paulus als [207] Schwerarbeit, die die ganze Existenz beansprucht, betrachtet wird; eine weitere inhaltliche Spezifikation finde sich nicht.[10]

Ich bringe lediglich schlaglichtartig noch weitere signifikante Forschungspositionen. Adolf Deissmann scheint in seinem klassischen Werk *Licht vom Osten* von 1923 das Lob der Maria in Röm 16.6 ganz im Rahmen körperlicher Arbeitsanstrengung zu verstehen, die die auch zum Erwerb des Lebensunterhaltes dienende Arbeit als Wert an sich dar-

---

8 So von Harnack, ›Κόπος‹, 6–7; als Grund vermutet er, daß das geistliche Wirken nicht mehr als ›Sklavenarbeit‹ empfunden wurde, besonders ›als die Geistlichkeit zu einem übergeordneten Stande wurde‹ (7). Der Sprachgebrauch der Wortgruppe κοπιάω in der ersten Hälfte des 2. Jh. belegt das Erlöschen einer technischen Bedeutung: Barn. 10.4 (Arbeitsanstrengung zur Nahrungsbeschaffung), 19.10 (Mühe christlicher Ermahnung); Ign. Pol. 6.1 und 2 Clem. 7.1 (allgemein christliches Leben; in semantischer Nähe zu ›kämpfen‹); Herm. 11.2; 59.2 und 81.8 (schwere Arbeitsanstrengung als Bild); 27.4 und 101.2–3 (Erwerbsarbeit).

9 Von Harnack, ›Κόπος‹, 7–10; vgl. auch Hauck, TWNT 3.828. Die Past verwenden die Begrifflichkeit für Amtsträger: 1 Tim 5.17.

10 W.-H. Ollrog, Paulus und seine Mitarbeiter: Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (WMANT 50; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1979) 71, 75. Vgl. B. Byrne, Romans (Sacra Pagina 6; Collegeville: Liturgical, 1996) 451 (›apostolic activity‹; weites Aufgabenfeld). M. Theobald, Römerbrief II (SKK 6.2; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1993) 228, 233, ordnet das ›Mühen‹ der urchristlichen Missionsterminologie zu, die hier auf Arbeit *in* der Gemeinde bezogen sei.

stellt.[11] Ernst von Dobschütz füllt den Begriff κοπιάω im Sinne einer die Mission begleitenden Handarbeit und konkretisiert mit dem Hinweis auf Armen- und Krankenpflege.[12] In seinem Paulus-Buch von 1996 begnügt sich Joachim Gnilka mit der lapidaren Auskunft, daß die in Röm 16 Gegrüßten und als ›Sich Mühende‹ Bezeichneten als ›Missionshelfer‹ des Paulus in Frage kommen, betrachtet diese also ganz aus der Perspektive der Zuordnung zu Paulus;[13] das Verb κοπιάω betone den Aspekt der *Mühe* der Arbeit (144–5), eine weitere Bedeutungsebene über diesen Wortsinn hinaus erkennt Gnilka offenbar nicht, fügt aber später noch an, daß andere Mitarbeiter ›gleichrangig und selbständig neben‹ Paulus wirkten (145).

Alfons Weiser zitiert Ollrog, wenn er das Verb ›sich mühen‹ mit der Missionsarbeit als ›schwere, die ganze Existenz beanspruchende Arbeit‹ in Beziehung setzt;[14] die spezielle Bedeutung in Röm 16.6, 12 sei im einzelnen undeutlich, man könne aber ›an einen verschiedene Dienstarten umfassenden missionarischen Einsatz‹ denken, ähnlich wie bei Paulus selbst;[15] Weiser merkt an, daß nicht gleich Gemeindevorsteher anzunehmen [208] seien.[16] Ähnlich unspezifisch klassifiziert Gerhard Dautzenberg

---

11 Deissmann, Licht, 226. P. Richardson, ›From Apostles to Virgins: Romans 16 and the Role of Women in the Early Church‹, TJT 2 (1986) 232–61, bes. 239 mit Anm. 22, fasst κοπιάω nicht als technischen Begriff und sieht eine bedeutende, aber unspezifische Funktion bezeichnet. Ganz allgemein bleiben auch O. Michel, Der Brief an die Römer (KEK 4; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1963) 379, 381; D. J. Moo, The Epistle to the Romans (NIC; Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1996) 921, 925; W. Schmithals, Der Römerbrief: Ein Kommentar (Gütersloh: Mohn, 1988) 577–8 (Maria sei nicht besonders einflußreich gewesen); J. A. Fitzmyer, Romans (AB 33; New York: Doubleday, 1993) 737, 741.

12 E. von Dobschütz, Die Thessalonicher-Briefe (KEK 10; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1909; Nachdruck 1974) 216.

13 J. Gnilka, Paulus von Tarsus: Apostel und Zeuge (Freiburg: Herder, 1996) 143 u.ö.

14 A. Weiser, ›Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission‹, Die Frau im Urchristentum (QD 95; ed. G. Dautzenberg u.a.; Freiburg: Herder, 1983) 158–81, hier 178.

15 Ebd., 178–9, Zitat 179.

16 Ebd., 179 Anm. 63. Auch T. R. Schreiner, Romans (Baker Exegetical Commentary on the NT 6; Grand Rapids: Baker, 1998) 793–4, deutet als aktiven Dienst in der Mission, nicht aber als Leitungsaufgabe. Betont wendet sich N. Baumert,

das ›Sich-Abmühen‹ als Missionsarbeit.[17] Schon nach Ernst Käsemann meint das Verb κοπιάω ›technisch die mit der Missionsarbeit verbundene Mühe‹, der Sprachgebrauch sei aber nicht sicher auf Paulus selbst rückführbar.[18] Auch Ulrich Wilckens geht nicht über die allgemeine technische Bedeutung für Missionsarbeit hinaus, Persis bezeichnet er als ›Missionsgehilfin‹.[19] Mit Akzent auf Gemeindefunktionen deutet Walter Radl, wenn er in bezug auf Röm 16 von Frauen spricht, die Gemeinden gründen oder verantwortlich in ihnen arbeiten;[20] das Verb κοπιάω bezeichne bei Paulus allgemein ›die Missionsarbeit und das Wirken in der christlichen Gemeinde‹ (228), in Röm 16 begegnet ›eine ganze Reihe von Frauen in amtlichen Funktionen‹, diese ›arbeiten gleichrangig neben und mit Männern‹ (232).

Frau und Mann bei Paulus: Überwindung eines Mißverständnisses (Würzburg: Echter, 1992) 183, gegen eine durch ›mühen‹ bezeichnete Leitungsfunktion.

17 G. Dautzenberg, ›Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden‹, Die Frau im Urchristentum (QD 95; ed. G. Dautzenberg u.a.; Freiburg: Herder, 1983) 182–224, hier 185. T. Holtz, Der erste Brief an die Thessalonicher (EKK 13; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986) 242, faßt unter ›sich mühen‹ jeglichen Einsatz um die Gemeinde; ein solcher ist als harte Arbeit zu begreifen. B. Witherington, Women in the Earliest Churches (SNTSMS 59; Cambridge: Cambridge University, 1988) 114, gibt in bezug auf Maria (Röm 16.6) nur an, daß ihr Tun nicht auf karitative Arbeit zu beschränken ist.

18 In bezug auf Priska (Röm 16.3) spricht Käsemann vom ›Anteil der Christin an der frühesten Gemeindebildung‹. E. Käsemann, An die Römer (HNT 8a; Tübingen: Mohr, [4]1980) 397.

19 U. Wilckens, Der Brief an die Römer (EKK 6; 3 vols; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978–82) 3.135, 136–7.

20 W. Radl, ›Nur Männer als Priester? Zu einem Argument im Apostolischen Schreiben »Mulieris Dignitatem«‹, Sendung und Dienst im bischöflichen Amt (FS J. Stimpfle; St Ottilien: EOS, 1991) 219–39, hier 227. E. Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge (Gütersloh: Mohn, [2]1993) 217, wendet sich gegen die Klassifizierung als ›Gehilfinnen‹; dies., ›Missionaries, Apostles, Coworkers: Romans 16 and the Reconstruction of Women's Early Christian History‹, Word and World 6 (1986) 420–33, hier 430, spricht von missionarischen Mitarbeitern und ›leaders of the community‹, wobei in dem vorausgesetzten je unterschiedlichen Aktionsbereich eine gewisse Unausgeglichenheit liegt. J. D. G. Dunn, The Theology of Paul the Apostle (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 1998) 588, stellt eine Verbindung zu Diensten und Leitungsfunktionen her.

Resümierend stellt man fest, daß heute die Bedeutung des Verbs κοπιάω allgemein und unspezifisch als missionarische Arbeit und Wirken innerhalb der Gemeinde verstanden wird. Ich meine, unter Berücksichtigung der Wortverwendung an sachlich und formal verwandten Stellen der Paulusbriefe eine präzisere Denotation der Begrifflichkeit erheben zu können, die zu der *These* führt: die Terminologie des κοπιᾶν in Röm 16.6, 12 bedeutet eine in der [209] Urchristenheit praktizierte charismatische Gemeindeleitung durch Frauen. Diese These muß ich nun begründen. Ich frage dazu die Bedeutung des Verbs κοπιάω in seinen semantischen Relationen an, zunächst im immanenten Kontext der Grußliste Röm 16.1–16, bevor ich die Untersuchung auf den Makrokontext der paulinischen Briefe ausweite; eine Ergebnisformulierung beinhaltet zugleich einen Ausblick auf die damit verbundene Problematik.

2. ›Sich-Mühen‹ im Kontext der Grußliste Röm 16.1–16

2.1 Die einzelnen Grußaufträge in Röm 16.6, 12, die das Verb κοπιάω enthalten, bilden kurze syntaktische Einheiten, die auf den ersten Blick kaum weitere Informationen über die Bedeutung des Verbs vermitteln. Die Rufnamen Maria, Tryphäna, Tryphosa und Persis[21] referieren eindeutig auf Personen weiblichen Geschlechts. Die exponierende Prädizierung der Persis als ἡ ἀγαπητή, ›Geliebte‹, wendet ein in der Grußliste häufig eingesetztes Prädikat an (vgl. 16.5, 8, 9), um in der gemeinsamen Tätigkeit aus dem Evangelium eine besondere, persönliche Beziehung zu Paulus anzuzeigen.[22] Zweimal wird das ›Sich-Mühen‹ durch das Adverb πολλά/viel gesteigert (VV. 6, 12b), was großes persönliches Engagement

---

21 Der Name ›Persis‹ ist typisch für eine Sklavin (vgl. Michel, Römer, 381; Theobald, Römerbrief, 243), auch Tryphäna und Tryphosa deuten auf Sklavenmilieu (Moo, Romans, 925), was aber nicht ausschließlich zu fassen ist (Gegenbeispiele!); es kann sich auch um Freigelassene handeln; darin spiegelt sich die Möglichkeit für Sklaven und Freigelassene, innerhalb der christlichen Gemeinde führende Funktionen zu erlangen. Eine prosopographische Analyse der Namen in Röm 16.1–16 bietet P. Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten zwei Jahrhunderten (WUNT 2/18; Tübingen: Mohr, ²1989) 135–53.

22 In Röm 16.8 spricht Paulus vom ›Geliebten *im Herrn*‹. Zum Prädikat ἀγαπητός vgl. auch Ollrog, Paulus, 77.

voraussetzt. Das Partizip Präsens κοπιώσας (V. 12a) bezeichnet gegenwärtiges Tun, die finite Aoristform ἐκοπίασεν (VV. 6, 12b) lenkt den Blick auf vergangene Aktivität der jeweiligen Frauen zurück, wovon Paulus Kenntnis hat – im Fall der Persis sicher, im Fall von Maria möglicherweise aus eigener Erfahrung. Das verwendete Tempus des Aorist schließt aber keineswegs eine in der Gegenwart andauernde Fortsetzung der Tätigkeit aus, denn der Vergangenheitsaspekt betrifft in erster Linie die Erfahrung oder Kenntnis des Paulus. Als Objekt der Mühe bestimmt V. 6 mit εἰς ὑμᾶς die Adressaten, also die angeredete römische Gemeinde;[23] [210] die Mühe steht in funktionalem Bezug zur Gemeinde. In V. 12ab erfolgt eine Qualifizierung der Mühe durch die Präpositionalphrase ἐν κυρίῳ/im Herrn, so daß die gemeindliche Tätigkeit der Frauen in ursächlichem Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu als des erhöhten Herrn erfolgt.

In diesen Beobachtungen deutet sich bereits an, daß die verbale Formulierung ›sich mühen‹ geprägte Sprache darstellt, die eine Tätigkeit im Raum der Gemeinde und mit Bezug auf den erhöhten Herrn konnotiert; die Verwendung in Röm 16 beschränkt sich exklusiv auf Frauen, ohne daß inhaltliche Tätigkeitsmerkmale präzisierend genannt werden. Die angeschriebene Gemeinde kennt offensichtlich die Bedeutung der paulinischen Terminologie, und sie kennt die genannten Frauen, so daß keine Erläuterung nötig ist.

2.2 In der Grußliste Röm 16.1–16 finden sich weitere Aussagen über herausragende gemeindliche Tätigkeiten von Frauen. Diese Einsicht ist wichtig; sie zeigt ein situatives Textfeld, einen sozialen Kontext, in den die

---

23 Röm 16.1–23 ist am sinnvollsten als ursprünglicher Bestandteil des Röm zu betrachten und als solcher an die römische Gemeinde gerichtet. Dazu U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1996) 143–7; Wilckens, Römer, 1.24–7; 3.133–4; Theobald, Römerbrief, 218–20; W.-H. Ollrog, ›Die Abfassungsverhältnisse von Röm 16‹, Kirche (FS G. Bornkamm; Tübingen: Mohr, 1980) 221–44; M. Müller, Vom Schluß zum Ganzen: Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses (FRLANT 172; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997) 210–11, 214–16; J. A. D. Weima, Neglected Endings. The Significance of the Pauline Letter Closings (JSNTSup 101; Sheffield: JSOT, 1994) 215–17. Anders z. B. Käsemann, Römer, 393–400; Schmithals, Römerbrief, 544–53 (16.1–20 als selbständiger Empfehlungsbrief nach Ephesus).

Bedeutung des ›Sich-Mühens‹ passen muß. Die in 16.1–2 ausgesprochene Empfehlung der Phoebe bezeichnet diese als ›Schwester‹ des Paulus und redet sie darin als Christin an, die durch ihre innere Verbindung mit Christus in Beziehung zu Paulus und der römischen Gemeinde steht. Zudem wird sie als διάκονος der Gemeinde in Kenchreä, einem der beiden Häfen von Korinth, klassifiziert, wobei sich die berechtigte Frage stellt, ob damit bereits ein Gemeindeamt denotiert ist,[24] etwa im Sinne von Phil 1.1, wo Paulus aus dem Kreis der Gemeinde speziell Episkopen und Diakone hervorhebt. Die als Femininum zu fassende Form διάκονος wäre dann als Titel für ein funktionell fest umschriebenes Amt verwendet. Für eine feste Funktion spricht jedenfalls die Näherbestimmung durch den objektiven Genitiv ›der Gemeinde in Kenchreä‹, die einen exklusiven lokalen Bezug zu einer bestimmten Ortsgemeinde herstellt, innerhalb deren die genannte Funktion ausgeübt wird. Bringt man dies mit dem Wortsinn des ›Dienstes‹, der allgemein einen Einsatz für andere meint, in Verbindung, könnte Phoebe die Unterstützung Bedürftiger und die Aufnahme von Fremden organisiert haben.[25] Walter Radl denkt weiter an Phoebe als [211] Kontaktperson der Hafengemeinde, vielleicht sogar als deren Leiterin, wobei die Amtsbezeichnung freilich inhaltlich undeutlich bleibe.[26] Ganz offenbar bedeutet διάκονος hier eine einigermaßen

---

24 Der Begriff ›Amt‹ läßt sich durch folgende Merkmale charakterisieren: (1) einen festgeschriebenen Kompetenzbereich, (2) eine auf (eine gewisse) Dauer übertragene Tätigkeit, (3) eine Sonderstellung innerhalb der Gruppe (Gemeinde), die Autorität impliziert und Anerkennung verlangt, (4) eine offizielle Übertragung der Funktionen und (5) die Einbettung in das Gesamt der Gemeinde als Sicherung der Kontinuität und Kontrolle der Amtsausübung. Dazu U. Brockhaus, Charisma und Amt: Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen (Wuppertal: Brockhaus, ²1975) 24–5 Anm. 106.

25 Vgl. Wilckens, Römer, 3.131; Radl, ›Nur Männer‹, 229–30; Ollrog, Paulus, 31 Anm. 136. Schmithals, Römerbrief, 555 schränkt zu sehr ein auf eine ›Kirchendienerin‹, zuständig für die Ausrichtung des Abendmahls.

26 Radl, ›Nur Männer‹, 229–30. Wilckens, Römer, 3.131 spricht von einer ›festen Amtsbezeichnung‹; vgl. Radl, ›Nur Männer‹, 229–30. Wilckens, Römer, 3.131 spricht von einer ›festen Amtsbezeichnung‹; vgl. ähnlich Witherington, Women, 113 (›a definite church office‹); nach Weiser, ›Rolle‹, 175–7 übte Phoebe einen ›ständigen, anerkannten Fürsorge-, Verkündigungs- und Leitungsdienst in der Gemeinde‹ (176) aus, was eine Vorstufe zum Amt darstelle. Zur Leitungs-

fest umrissene Gemeindefunktion, die ich aber noch nicht als Amt bezeichnen möchte, da über eine offizielle Einsetzung der Phoebe in diese Funktion nichts bekannt ist; Röm 12.7 kann vielmehr die διακονία unter die Charismen zählen, womit die theologisch als Gabe des Geistes qualifizierte Begabung die Basis für die Ausübung der Tätigkeit darstellt. Phoebe übte also eine charismatisch begründete, mit ihrer Person verbundene gemeindliche Tätigkeit der Organisation und Repräsentation aus und zeigt sich damit als christliche Frau in verantwortlicher, führender Stellung in der Gemeinde.

Direkt im Anschluß grüßt Paulus Priska und Aquila (16.3–5a).[27] Priska ist ein weiblicher Name, und so dürfte es sich bei den beiden um ein Paar, wohl um Eheleute handeln. Paulus kann sie als seine συνεργοί/ Mitarbeiter in Christus Jesus bezeichnen, was sie im Blick auf die sonstige paulinische Verwendung des Lexems deutlich als prinzipiell gleichgestellte Mitarbeiter in der missionarischen Tätigkeit des Apostels, in der Verkündigung des Evangeliums, erweist; man könnte von *apostolischen* Mitarbeitern sprechen.[28] Auffällig ist die unübliche Voranstellung der

---

funktion auch Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 218–19, 232–3; dies., ›Missionaries‹, 425–6; Müller, Schluß, 215; Theobald, Römerbrief, 225–6; Byrne, Romans, 447–8; Dunn, Theology, 587. Baumert, Frau, 186–7 will dagegen den Titel ›Diakon‹ geschlechtsspezifisch differenzieren. Auch E. Lohse, Paulus: Eine Biographie (München: Beck, 1996) 136 spricht nur vom ›christlichen Liebesdienst‹ der Phoebe; zurückhaltend auch Moo, Romans, 914.
Vielleicht darf die Bezeichnung προστάτις in V. 2 im technischen Sinne des römischen Patronatssystems als *patrona* einer größeren Hausgemeinschaft verstanden werden, was eine Leitungs- und Schutzfunktion denotiert; dazu C. F. Whelan, ›Amica Pauli: The Role of Phoebe in the Early Church‹, JSNT 49 (1993) 67–85; Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 232–3; dies., ›Missionaries‹, 426–7; ferner Müller, Schluß, 215; Byrne, Romans, 448; Fitzmyer, Romans, 731; R. Jewett, ›Paul, Phoebe, and the Spanish Mission‹, The Social World of Formative Christianity and Judaism (FS H. C. Kee; Philadelphia: Fortress, 1988) 142–61, hier 149–50. Zu Phoebe als Gesandter des Paulus zur Vorbereitung der Spanien-Mission vgl. Jewett, ›Paul‹, 142–61. Eher aber verfolgte Phoebe eigene Anliegen.

27 Näheres zu diesem Missionarspaar bei Ollrog, Paulus, 24–7; Wilckens, Römer, 3.134; Theobald, Römerbrief, 226–7; Schüssler Fiorenza, ›Missionaries‹, 428–30; jüngst (hypothesenfreudig) G. K. Barr, ›Romans 16 and the Tent Makers‹, IBS 20 (1998) 98–113, bes. 101–5, 108–9.

28 Dazu Ollrog, Paulus, 63–72: Mitarbeiter ist, ›wer mit Paulus zusammen als Beauftragter Gottes am gemeinsamen »Werk« der Missionsverkündigung arbeitet‹

Frau Priska vor dem Mann Aquila, was den Schluß nahelegt, in [212] Priska die bekanntere, in ihrer Tätigkeit bedeutendere Mitarbeiterin zu sehen.[29] Eine die konkrete Tätigkeit des Missionarspaares spiegelnde Notiz bietet der korrelierte Gruß der christlichen Gruppe im Haus von Priska und Aquila in V. 5a. Der gemeinsame Besitz eines Hauses deutet wiederum auf ein Ehepaar, das angesichts dieser räumlichen Voraussetzung wohl als Leiter der entsprechenden Hausgemeinde fungierte.[30] Eine sozial gewachsene Rolle bedingt die Funktion in der christlichen Gemeinde. Die beiden waren als Paar in der Urchristenheit bekannt (vgl. noch 1 Kor 16.19; 2 Tim 4.19; Apg 18.2, 18, 26), ragten also gewiß durch die engagierte Erfüllung ihrer Aufgabe hervor. Auch sonst konnte Paulus Frauen als apostolische Mitarbeiterinnen betrachten, wie das Beispiel von Euodia und Syntyche aus Phil 4.2–3 zeigt, die Paulus mit anderen Mitarbeitern für das Evangelium gleichstellt.[31]

In 16.7 grüßt Paulus Andronikus und Junia. Junia ist eine Frau. Sowohl Einheitsübersetzung als auch Lutherrevision vermitteln den falschen Eindruck, daß es sich um zwei Männer handelt, deren zweiter Junias heißt. Die Absicht ist klar: die beiden werden als Apostel bezeichnet, und Apostel können natürlich nur Männer sein. Die Ursache der Mißdeutung liegt in der fehlenden Akzentsetzung der ältesten griechischen Majuskeln, die theoretisch sowohl maskuline als auch feminine Betonung der vorliegenden Akkusativ-Form erlaubt. Entscheidend jedoch ist, daß in der Antike lediglich der weibliche Name Junia bezeugt

---

(67, Original kursiv). In 2 Kor 6.1 bezeichnet sich Paulus selbst als Mitarbeiter Gottes. Zu den ›Mitarbeitern‹ auch Weiser, ›Rolle‹, 177; J. Hainz, Ekklesia: Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (BU 9; Regensburg: Pustet, 1972) 34–7, 48–51, 295–310. Anders spricht Baumert, Frau, 184–5 gegen eine Gleichheit der ›Mitarbeiter‹.

29 So schon A. von Harnack, ›Über die beiden Recensionen der Geschichte der Prisca und des Aquila in Act.Apost. 18.1–27‹, SPAW (10. Januar 1900) 2–13.

30 Vgl. auch 1 Kor 16.19; 2 Tim 4.19: Besaßen in Ephesus ein Haus, in dem sich eine Hausgemeinde versammelte. Das Ehepaar mußte nach Apg 18.2–3 wegen des Claudius-Edikts Rom verlassen und arbeitete zusammen mit Paulus in Korinth als Missionare; es ging dann mit Paulus nach Ephesus und missionierte dort (Apg 18.18–19, 26).

31 Witherington, Women, 112 votiert für die Beteiligung der beiden Frauen an der missionarischen Evangeliumsverkündigung; vgl. auch Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 217–18.

ist und die kirchliche Tradition von den Vätern bis zu den Kommentaren des Mittelalters von Junia als einer Frau ausgeht; der lateinische Name ›Junia‹ ist zeitgenössisch geläufig. Das ist in der gegenwärtigen Forschung längst aufgewiesen und nahezu Allgemeingut.[32] Vermutlich handelt es sich um ein Ehepaar, das Paulus persönlich [213] gut kennt und in besonderer Beziehung zu sich selbst beschreibt: Sie sind ›Stammverwandte‹, also wie er selbst Judenchristen hellenistischer Prägung, und ›Mitgefangene‹, die ebenfalls um ihres Christus-Glaubens willen Verfolgungen zu erleiden hatten. Andronikus und Junia werden als ἀπόστολοι klassifiziert, die Frau Junia ist Apostel!

Den speziellen Titel ›Apostel‹ legt sich Paulus selbst in allen erhaltenen Briefen bei. Der Apostelbegriff wird nun freilich in den paulinischen Briefen nicht völlig einheitlich gebraucht.[33] Auf Boten in Gemeindeange-

---

32 Vgl. Wilckens, Römer, 3.135–6 mit Anm. 647; Radl, ›Nur Männer‹, 230; B. Brooten, ›»Junia ... hervorragend unter den Aposteln« (Röm 16.7)‹, Frauenbefreiung: Biblische und theologische Argumente (ed. E. Moltmann-Wendel; München/Mainz: Kaiser, ³1982) 148–51 (ebd. 149: zuerst spricht Aegidius von Rom [1245–1316] von zwei Männern; Durchsetzung mit Martin Luther); Witherington, Women, 115; Richardson, ›Apostles‹, 238–9; E. Schüssler Fiorenza, ›Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung‹, Concilium 7 (1976) 3–9; Baumert, Frau, 187; Moo, Romans, 922–3; Schmithals, Römerbrief, 557; Theobald, Römerbrief, 228–30; Byrne, Romans, 453; Dunn, Theology, 587 mit Anm. 114; Schreiner, Romans, 795–6. Minuskelhandschriften ab dem 9. Jh. lesen dann bereits die maskuline Form (bemerkenswerte Ausnahme: Minuskel 33); vgl. P. Lampe, ›Junia/Junias: Sklavenherkunft im Kreise der vorpaulinischen Apostel (Röm 16.7)‹, ZNW 76 (1985) 132–4, hier 132. Der alte Papyrus 46 liest den Frauennamen ›Julia‹, ohne eine Frau im Kontext von Röm 16.7 als problematisch zu empfinden. Die bedeutendsten Zeugen bieten die feminine Akzentsetzung: B² (6./7. Jh.), D² (9. Jh.), 33 (9. Jh.). Die Transkription der koptischen Überlieferung deutet ebenfalls eher auf eine Frau. Dazu U.-K. Plisch, ›Die Apostolin Junia: Das exegetische Problem in Röm 16.7 im Licht von Nestle-Aland[27] und der sahidischen Überlieferung‹, NTS 42 (1996) 477–8; J. Thorley, ›Junia, a Woman Apostle‹, NT 38 (1996) 18–29: R. S. Cervin, ›A Note Regarding the Name »Junia(s)« in Romans 16.7‹, NTS 40 (1994) 464–70.

33 Vgl. zum Folgenden auch Radl, ›Nur Männer‹, 225–6, 231–2. Zum Gegenstand des urchristlichen Apostelbegriffs auch Wilckens, Römer, 3.135; R. Schnackenburg, ›Apostles Before and During Paul's Time‹, Apostolic History and the Gospel (FS F. F. Bruce; Exeter: Paternoster, 1970) 287–303. Moo, Romans, 923–4 will einschränken: der Titel ›Apostel‹ bedeute hier nur ›travelling missionary‹ (924).

legenheiten bezieht sich der Terminus in 2 Kor 8.23 und Phil 2.25, doch genügt dieser allgemeine Gebrauch hier nicht. Nach 1 Kor 9.1 und 15.7–10 setzt die Berufung zum Apostel die Erscheinung des auferstandenen Herrn voraus, doch kann daraus nicht mit Sicherheit gefolgert werden, daß dies generell für jeden Apostel gilt. Sollte es für Andronikus und Junia zutreffen, wären sie schon vor Paulus Apostel gewesen, vielleicht sogar zu den vor ihm berufenen Aposteln (Gal 1.17: πρὸ ἐμοῦ) in Jerusalem zu zählen; beweisen läßt sich dies nicht. Inhaltlich zentral ist für den Träger des Terminus ›Apostel‹ in jedem Fall der missionarische Dienst am Evangelium, der aus einer von Gott her verstandenen Berufung folgt (vgl. 1 Kor 4.9) und sich in Gemeindegründung und -aufbau erweist. Durch den auf sie angewandten Apostelbegriff zählen Andronikus und Junia zu den führenden Missionaren, die als Apostel besondere Autorität besitzen, und sind auch durch die Tatsache ihrer Ehegemeinschaft[34] durchaus mit den anderen Aposteln vergleichbar (vgl. 1 Kor 9.5 [214] das Recht der Apostel, eine ›Schwester als Frau‹ auf die Missionsreisen mitzunehmen). Die apostolische Tätigkeit besitzt einmalig wichtige, da fundamentale Bedeutung, denn der Apostel bringt das Evangelium erst zu den Menschen,[35] das dort seine gemeindegründende Kraft entfaltet; durch das Evangelium wird Gemeinde erst zur Gemeinde. Daher erscheint das Charisma des Apostels in der Charismenliste 1 Kor 12.28 auch ausdrücklich an die erste Position gesetzt. Und ein solcher Apostel war auch die Frau Junia!

Aber gerade die Verkündigung des Evangeliums ist die fundamental wichtige Aufgabe des Apostels! Auch Schreiner, Romans, 796–7 spielt die Bedeutung unsachgemäß herunter auf Wandermissionare und Frauenmission als bevorzugtes Aufgabenfeld, so daß er behaupten kann, Frauen besaßen keine Autorität über Männer (797). Schmithals, Römerbrief, 557 deutet im Sinne des ursprünglichen Apostelbegriffs (Berufung durch den Auferstandenen, Gemeindegründung); vgl. Brooten, ›Junia‹, 151; Theobald, Römerbrief, 230–1; Byrne, Romans, 453; Dunn, Theology, 587 mit Anm. 115; Schüssler Fiorenza, ›Missionaries‹, 430–1.

34 Die am besten als Eheleute erklärten Paare Andronikus und Junia sowie Priska und Aquila sprechen deutlich gegen die Annahme von H. Moxnes, ›Social Integration and the Problem of Gender in St. Pauls Letters‹, ST 43 (1989) 99–113, hier 106, 111, der die Führungsrollen von Frauen von 1 Kor 14.33b–36 her auf unverheiratete Frauen eingeschränkt sieht.

35 2 Kor 5.18–20 ortet den apostolischen Dienst in der Aufgabe, den Menschen die Botschaft der Versöhnung zu bringen.

Mehr noch: Paulus beschreibt Andronikus und Junia als ἐπίσημοι/ hervorragend unter den Aposteln, was auf eine besonders verdienstvolle Weise der Evangeliumsverkündigung hindeutet. Beide waren schon vor Paulus ἐν Χριστῷ, was sie als Christen der ersten Generation auszeichnet.

Die pragmatische Situierung der Texte läßt sich unschwer erkennen: Paulus will sich mit seinem Brief an die römische Gemeinde dort einführen (vgl. Röm 15.23–4).[36] Er empfiehlt dazu seine Vertraute Phoebe und richtet über die Gemeinde als ganze Grüße an ihm persönlich oder vom Hörensagen Bekannte in Rom aus, womit er sein Verhältnis zu den Rezipienten auf eine persönliche Basis stellt und mittels exemplarischer Grußaufträge die Nähe zur gesamten Gemeinde insinuiert.

Ziehen wir ein kurzes Fazit. In der Grußliste von Röm 16.1–16 setzt Paulus wiederholt eine selbständige, verantwortliche Tätigkeit von Frauen in der Verkündigung des Evangeliums voraus, was eine herausragende Stellung innerhalb der Gemeinde impliziert. Diese Erkenntnis eröffnet einen Fragehorizont in bezug auf eine technische Bedeutung des Verbs κοπιάω im Sinne der Funktion der Gemeindeleitung. Um eine begründete Antwort zu finden, sind nun die anderen paulinischen Briefe auf die Verwendung der Terminologie des ›Sich-Mühens‹ hin zu befragen. Da Texte situationsbedingte Sprechhandlungen darstellen, gebührt dabei den Texten der Vorrang, die in eine vergleichbare Situation sprechen, nämlich Verhältnisse von Einzelpersonen oder Subgruppen innerhalb der Gemeinde zur gesamten Gemeinde berühren.

3. Der Makrokontext des paulinischen Schrifttums

3.1 Mit 1 Kor 16.15–18 liegt eine Texteinheit in thematischer Kohärenz vor, in der Paulus in seiner Diktion deutlicher wird. Gegenstand der Ermahnung an die Gemeinde in Korinth ist das ›Haus des Stephanas‹, eine christliche Hausgemeinschaft in Korinth, deren Angehörige als ›Erstlingsgabe der (Provinz) Achaia‹ bezeichnet werden und damit zu den

[36] Dazu Schnelle, Einleitung, 135–8, 145–6; sowie die Kommentare. Auch Weima, Endings, 222–30 (Paulus erweist seine Autorität als Apostel und damit die Legitimität seines Evangeliums).

ersten gehörten, die dort den Glauben annahmen. Diese haben sich selbst (ἑαυτούς) in den Dienst (διακονία) [215] der Heiligen, also der christlichen Gemeinde gestellt.[37] Die Folgerung, die Paulus (mit finalem ἵνα) daraus zieht und die gleichzeitig eine Näherbestimmung dieses Dienstes impliziert, besteht in der Mahnung an die korinthische Gemeinde, sich diesen unterzuordnen (ὑποτάσσησθε). Semantisch entsteht eine Gegenüberstellung von Leitung und Unterordnung, die aber in keiner Weise hierarchisch qualifiziert wird. Paulus weitet den Gedanken im unmittelbaren Anschluß auf alle aus, die mitarbeiten und sich mühen (παντὶ τῷ συνεργοῦντι καὶ κοπιῶντι) – das von Paulus hier verwendete Vokabular ist uns bereits aus der Grußliste Röm 16 bekannt, was auf eine zumindest in der Sprache des Apostels bereits geprägte Terminologie schließen läßt.

Das Verhältnis des Hauses des Stephanas zur Gemeinde in Korinth besteht demnach darin, daß die Mitglieder dieses Hauses ihren Dienst an der Gemeinde ausüben, der in etwa dem Mitarbeiten und Sich-Mühen entspricht, und die Gemeinde sich ihnen unterordnet. Die Tätigkeit des Dienens, des Mitarbeitens und des Sich-Mühens beinhaltet eine gemeindliche Führungsaufgabe, also Funktionen der Gemeindeleitung.[38]

---

37 Ollrog, Paulus, 100 bezieht dagegen den ›Dienst‹ auf die Reise der drei Männer zu Paulus. Die selbständige Übernahme einer Tätigkeit ›für die Heiligen‹ klingt in V. 15 aber allgemeiner, die Mahnung zur Unterordnung in V. 16 ergibt nur im Blick auf eine innergemeindliche Funktion Sinn und die Ausweitung auf die, die ›mitarbeiten und sich mühen‹ deutet ebenfalls auf eine gemeindliche Führungs- und Verkündigungstätigkeit. Anders werden dann in 1 Clem 42.2 die ›Erstlinge‹ als Bischöfe und Diakone *eingesetzt*.

38 Ollrog, Paulus, 86 spricht gegen Stephanas als Gemeindeleiter, da seine Tätigkeit die διακονία sei, wobei er – unsachgemäß – einen Gegensatz zwischen Leitung und Dienst aufbaut; statt Leitung bevorzugt er die Rede von ›Autoritätspositionen‹, was aber in der Sache keinen Unterschied darstellt, da Leitung auch erst inhaltlich zu füllen ist. H.-J. Klauck, 1. Korintherbrief (NEB 7; Würzburg: Echter, ³1992) 126, erkennt die Funktionen von ›Führungskräften‹. Vgl. ferner Witherington, Women, 108, 110; S. J. Kistemaker, Exposition of the First Epistle to the Corinthians (NTC; Grand Rapids: Baker, 1993) 606–8; C. Wolff, Der erste Brief des Paulus an die Korinther (HTK 7; Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1996) 435; G. D. Fee, The First Epistle to the Corinthians (NIC; Grand Rapids: Eerdmans, 1987) 829–30, 833; F. Lang, Die Briefe an die Korinther (NTD 7; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986) 248. J. Kremer, Der Erste Brief an

Es zeichnet sich ein semantisches Feld ab, das zur Denotation gemeindlicher Leitungsfunktionen zur Verfügung steht. Mitarbeiten und Sich-Mühen scheinen nahezu synonym gebraucht, doch wird im Kontext des paulinisches Schrifttums eine gewisse Differenzierung plausibel: der Begriff ›Mitarbeiten‹ läßt mehr an die *missionarische* Verkündigung, das ›Sich-Mühen‹ stärker an die innergemeindliche Anwendung des Evangeliums und damit an Führung und Weisung der Gemeinde denken.[39] Die entsprechende [216] Haltung gegenüber dem Sich-Mühen ist also das ὑποτάσσεσθαι, was die Denotation des Begriffs κοπιάω im Sinne der Aufgabe der Gemeindeleitung prägt.

Vom Haus des Stephanas spricht Paulus durchgängig im Plural, es umfaßt damit eine ganze Hausgemeinschaft, wozu selbstverständlich auch Frauen zählen. Die bedeutende Funktion der Gemeindeleitung wird also auch von Frauen ausgeübt. Die sich mühenden Frauen in Röm 16.6, 12 lassen sich auf diesem Hintergrund unter Annahme einer technischen Bedeutung des Verbs κοπιάω als Gemeindeleiterinnen wahrnehmen. Die folgenden Sätze in 1 Kor 16.17–18 bestätigen dieses Verständnis gemeindeleitender Funktionen, wenn Paulus am Ende der Sinneinheit über das Haus des Stephanas nochmals zu deren Anerkenntnis mahnt (ἐπιγινώσκετε). Daß diese Aufforderung sich nicht exklusiv auf diese spezielle Hausgemeinschaft beschränken läßt, sondern generell derartige Funktionsträger erfaßt, zeigt die Formulierung mittels des verallgemeinernden Demonstrativpronomens τοιοῦτοι/solche Leute (VV. 16, 18).[40] Interessant ist der Hinweis in V. 18, die Genannten haben Paulus und die Ge-

---

die Korinther (RNT; Regensburg: Pustet, 1997) 376, 380, spricht von Autoritäten der Gemeinde, denen seitens der Gemeinde die Haltung der Unterordnung entspricht, ohne daß schon eine Amtsstruktur zugrundeläge.

39 Nach Radl, ›Nur Männer‹, 228 erläutern sich συνεργέω und κοπιάω in 1 Kor 16.16 gegenseitig und weisen auf verantwortliche Mitarbeiter. Witherington, Women, 111 erwägt Äquivalenz der Begriffe. Fee, 1 Corinthians, 831 füllt beide Begriffe als Dienst am Evangelium.

40 Stephanas und zwei andere Gemeindeglieder (die vielleicht auch der Hausgemeinschaft angehören) halten sich zur Zeit der Abfassung des 1 Kor bei Paulus auf und ersetzen ihm die persönliche Anwesenheit der ganzen Gemeinde. Als herausragende Gemeindeglieder erfüllen sie eine gewisse Repräsentationsfunktion für die korinthische Gemeinde.

meinde ›erquickt‹ (ἀναπαύω); demzufolge hätte Leitung etwas mit Freude-Bereiten und Aufbauen zu tun.

Und noch ein weiterer wichtiger Aspekt wird aus der Mahnung zur Unterordnung unter das Haus des Stephanas in 1 Kor 16 erhebbar. Es stellt sich doch unwillkürlich die Frage, auf welcher Grundlage die Übernahme leitender Aufgaben innerhalb der Ortsgemeinde erfolgt, wobei als eine potentielle Antwortalternative die gemeindliche Einsetzung in ein bestehendes Amt vorstellbar wäre. Das Zeugnis des Paulus erhellt jedoch einen fundamental andersgearteten Hintergrund. Die Mitglieder der Hausgemeinschaft haben *sich selbst* (ἑαυτούς) zum Gemeindedienst bereitgestellt, sind also weder von einer höheren Instanz berufen noch von der Basis demokratisch gewählt worden. Dann aber handelt es sich um eine *charismatische* Leitungsfunktion, die in erster Linie von einer vorhandenen Begabung – die theologisch als Gabe des Geistes zu verstehen ist – ausgeht, diese erkennt[41] und zum Wohl der Gemeinde einsetzt. Nach 1 Kor 12 versteht Paulus Gemeinde in diesem charismatischen Sinn, wobei die unterschiedlichsten Charismen zum Aufbau und zur Auferbauung der Einheit Gemeinde jeweils in ihrer Eigenart grundlegend beitragen.[42] So nennt Paulus [217] denn auch innerhalb der Charismenliste 1 Kor 12.28 κυβερνήσεις/Leitungsgaben als ein Charisma unter zahlreichen anderen. Auch wenn die Begrifflichkeit sich unterscheidet, wird inhaltlich im Sinne organisatorischer und weisungsgebender Aufgaben an äquivalente Funktionen zu denken sein.

Damit läßt sich festhalten: die mit dem Verb κοπιάω als Terminus technicus umschriebene Tätigkeit kann nach 1 Kor 16.15–18 als charismatische Gemeindeleitung bestimmt werden, für die eine einschlägige

---

41 Die Differenzierung zwischen charismatischer Wirkung und eigener Entscheidung der Funktionsträger, die Holtz, 1 Thess, 248 aufrichtet, ist sachlich falsch, denn das Charisma (die Begabung) setzt zu seiner gemeindlichen Anwendung voraus, daß es erkannt, akzeptiert und praktiziert wird.

42 Zum paulinischen Gemeindeverständnis auf der Basis der Charismen vgl. z. B. T. Söding, ›Kooperation in den paulinischen Gemeinden: Eine neutestamentliche Perspektive‹, BiLi 71 (1998) 108–16, hier 109–11; H.-J. Klauck, Gemeinde zwischen Haus und Stadt: Kirche bei Paulus (Freiburg: Herder, 1992) 83–92; S. Schreiber, Paulus als Wundertäter: Redaktionsgeschichtliche Untersuchungen zur Apostelgeschichte und den authentischen Paulusbriefen (BZNW 79; Berlin/New York: W. de Gruyter, 1996) 176–84.

Begabung zu dieser Aufgabe das entscheidende Kriterium bildet. Hinzu können weitere persönliche Qualifizierungsmerkmale – wie im Falle des Stephanas-Hauses die lokale Erstbekehrung – oder korrelierte soziale Strukturen – wie die Verfügung über den Versammlungsraum eines Hauses – treten.[43] Die Autorität resultiert aus der qualifizierten Ausübung des Dienstes; ihr korrespondiert die freiwillige Unterordnung und Anerkennung der Gemeinde. Organisation, Repräsentation und aktuelle Weisung aus dem Evangelium bezeichnen inhaltliche Tätigkeitsmerkmale. Wie die verschiedenen Termini und die Zuweisung an eine ganze Hausgemeinschaft zeigen, liegen gemeindeleitende Funktionen in Korinth in den Händen mehrerer Personen, deren Begabungen dazu befähigen. Eine in einer Person konzentrierte Leitung läßt sich nicht wahrnehmen.

3.2 Auch die kleine Texteinheit 1 Thess 5.12,13a, mit der Paulus gegen Ende des 1 Thess seine Mahnungen in bezug auf das Zusammenleben der Gemeinde in Thessalonich einleitet, enthält eine Partizipform des Verbs κοπιάω. Paulus bittet die Gemeinde, die sich um sie Mühenden anzuerkennen (εἰδέναι), wobei die präpositionale Bestimmung ἐν ὑμῖν deutlich den wesentlichen Bezug der Mühenden zur Gemeinde kommuniziert. Daran schließt Paulus mit der kopulativen Konjunktion καί zwei weitere Partizipialkonstruktionen parataktisch an, die das Vorstehen der Gemeinde im Herrn (προΐσταμαι) und deren Anleitung und Zurechtweisung (νουθετέω) beinhalten. Unwahrscheinlich ist dabei eine Abgrenzung dreier verschiedener Gruppen, also von Sich-Mühenden, Vorstehern und Anleitern, da sich diese drei Funktionen nicht strikt voneinander abheben und die bisher eruierte Bedeutungsbreite von κοπιάω die Tätigkeit des Vorstehens und Anleitens einzuschließen scheint; der bestimmte Artikel vor κοπιῶντας, der [218] vor den anderen Partizipien nicht wiederholt wird, weist ebenfalls auf eine einzige Gruppe.[44] So fasse ich die Konjunktion καί als καί *explikativum*, wobei die beiden Partizi-

---

43 Im Kontext der sich anschließenden Grüße begegnet in 1 Kor 16.19b übrigens ein Hinweis auf das Paar Priska und Aquila, das die korinthische Gemeinde vielmals grüßen läßt, was mit den Grüßen der Gemeinde in ihrem Haus verbunden wird. Auch hier finden wir – ähnlich wie in Röm 16.5a – einen Hinweis auf eine im Haus von Priska und Aquila versammelte Hausgemeinde, der die beiden offenbar vorstehen; wiederum erscheint eine Frau mit Leitungsaufgabe.

44 Vgl. von Dobschütz, Die Thessalonicher-Briefe, 215; Holtz, 1 Thess, 241; von Harnack, ›Κόπος‹, 8.

pialkonstruktionen erläuternden Charakter tragen und der Konkretisierung des ›Mühens‹ dienen.[45] Es handelt sich um *eine* Gruppe von Personen, die in ihren Funktionen näher erklärt wird. Die Sich-Mühenden sind also diejenigen, die der Gemeinde vorstehen im Herrn und die sie anleiten und zurechtweisen.

Welche Tätigkeit beschreibt das προΐσταμαι, das ich bisher ohne Begründung mit ›vorstehen‹ wiedergab? Die Sache ist umstritten. Traugott Holtz favorisiert in seinem Kommentar zum 1 Thess die alleinige Bedeutung als Fürsorge für andere, doch dagegen spricht die voraufgehende Mahnung zur Anerkennung.[46] Warum sollte einer Fürsorge, von der man doch nur profitieren kann, die Anerkennung verweigert werden? In der griechischsprachigen Umwelt des NT ist sowohl die Bedeutung von Fürsorge und Schutz als auch von Vorstehen und Leiten belegt, letztere findet auch titulare Verwendung im hellenistischen Vereinswesen.[47] Diese Sinnelemente müssen auch für den paulinischen

---

45 Auch Holtz, 1 Thess, 242 sieht eine Überordnung des ›Mühens‹, begründet aber anders: da dieses das umfassendste Prädikat darstelle; die beiden anderen Prädikate heben dann lediglich zwei wichtige Teilgebiete heraus, sollen aber nicht das ›Mühen‹ inhaltlich näher bestimmen. Anders faßt Ollrog, Paulus, 87 die Konstruktion als gemeinsame Ergänzung der drei Bestimmungen untereinander, steht aber in der Auffassung der Autorität als Ermahnen, Trösten und Zurechtweisen meiner Sicht nahe.

46 Holtz, 1 Thess, 243; Holtz räumt aber ein, daß sich aus der Sorge ›auch eine repräsentierende und leitende Funktion‹ ergeben konnte, was hier nicht im Blick sei; das leitende Amt dürfte sich aus der Fürsorgefunktion ›vorzüglich herausgebildet haben‹, hier aber sei die Funktion noch nicht fest mit Einzelpersonen verbunden (244). Das Gegenteil ist der Fall: die Begabungen einzelner bestimmen ihre Funktion, die dann gerade von diesen ausgeübt wird. Sonstige Merkmale eines Amtes aber fehlen noch. Gegen von Harnack, ›Κόπος‹, 7–10. Hervorhebung der Bedeutung der Fürsorge auch bei B. Reicke, TWNT 6 (1959) 701–2. Vgl. R. F. Collins, ›The Function of Paraenesis in 1 Thess 4.1–12; 5.12–22‹, ETL 74 (1998) 398–414, hier 411 (mit weiterer Literatur in Anm. 66). Ollrog, Paulus, 87 spricht von ›Autoritäten der Gemeinde‹.

47 Belege bei Reicke, TWNT 6.700–1, der ›vorstehen‹ als wichtigste übertragene Bedeutung nennt (700); auch bei Bauer/Aland, Wörterbuch, 1415–16, wo für 1 Thess 5.12 beide Bedeutungen erkannt werden. Zum Vereinswesen M. Hengel, ›Proseuche und Synagoge‹, Tradition und Glaube (FS K. G. Kuhn; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971) 157–84, hier 171 mit Anm. 60. Vgl. später 1 Tim 3.4–5, 12 (Episkopen und Diakone, die dem eigenen Haus gut vorstehen).

Wortgebrauch vorausgesetzt werden. Die προϊστάμενοι erfüllen demnach eine Funktion des Vorstehens und der Führung nicht im Sinne von Machtausübung und Herrschaft über andere, sondern als seelsorgerliche und karitative Sorge um die Gemeinde, als Anleitung zum christlichen Leben, Ermahnung und Rat in Problemfällen, auch Organisation praktischer Hilfeleistungen und Repräsentation nach außen. Ohne eine sachliche [219] Autorität ist die Erfüllung dieser Aufgaben nicht vorstellbar. Solche Führungspersonen verdienen Anerkenntnis durch die Gemeinde.

In Röm 12.8 wird das ›Vorstehen‹ ausdrücklich als Charisma, also als vom Geist verliehene Gabe zum Wohl der Gemeinde, angeführt. Der προϊστάμενος steht dabei zwischen einem Gebenden (μεταδιδούς) und einem Barmherzigkeit Übenden (ἐλεῶν), also bei sozialen Hilfsdiensten. Will man die Bedeutungen nicht völlig ineinander aufgehen lassen, kann der προϊστάμενος allein vom Wortsinn her von den beiden anderen Gruppen darin unterschieden werden, daß ihm besonders Ordnung und Organisation der Hilfeleistungen obliegen, was sich als praktisch orientierte Führungsaufgabe innerhalb der Gemeinde verstehen läßt.[48] Damit werden Aufgaben der Gemeindeleitung wiederum als charismatische Funktionen innerhalb des Gesamtgefüges Gemeinde deutlich. Die präpositionale Apposition ›im Herrn‹ in 1 Thess 5.12 verbalisiert dabei das wesengebende Fundament, auf dem sowohl Leitende als auch alle anderen Gemeindeglieder gemeinsam stehen.

Das dritte Verb in 1 Thess 5.12, νουθετεῖν, zielt auf Ansprache des νοῦς, des Verstandes und der Gesinnung, und will diese in eine bestimmte Richtung lenken; es beinhaltet entsprechend die Elemente von Zurechtweisung, Ermahnung und Lehre.[49] Grundlage dafür ist das Evangelium, dessen Kenntnis und Verstehen die Qualität der Lehre ausmacht. In den Charismenlisten von Röm 12.6–8 und 1 Kor 12.8–10,

---

48 Gegen das Element des Vorstehens und für Fürsorge und Schutz als Denotation in Röm 12.8 spricht Holtz, 1 Thess, 243; Wilckens, Römer, 3.15 tendiert ebenfalls zu dieser Bedeutung. Reicke, TWNT 6.701–2 sieht eine neutestamentliche Verbindung beider Bedeutungen, favorisiert aber hier ›Fürsorge‹. Klauck, Gemeinde, 89 erkennt einen ›Vorsteher‹; auch Schreiner, Romans, 659–60 (›leader‹), da die Liste keine thematisch geordnete Struktur aufweist; vgl. Fitzmyer, Romans, 649. Zur technischen Bedeutung *patronus* vgl. Byrne, Romans, 370, 373–4.

49 Zum Begriff vgl. Holtz, 1 Thess, 244.

28–30 spielt der weite Bereich des Lehrens jeweils eine bedeutende Rolle, wenn er auch terminologisch differenziert artikuliert wird.[50] Nach 1 Thess 5.12 umfaßt das ›Sich-Mühen‹ um die Gemeinde also eine charismatische Leitungs- und Lehrfunktion innerhalb der Ortsgemeinde.[51] Die paulinische Formulierung ist dabei so unspezifisch gehalten, daß eine Bezugnahme auf männliche oder weibliche Personen in diesen Funktionen nicht deutlich wird und damit offen bleibt; von Röm 16.6, 12 her darf an Beteiligung von Frauen gedacht werden.

In 1 Thess 5.13a erweitert Paulus die Infinitivkonstruktion von V. 12 mit einem weiteren dem Hauptverb ἐρωτῶμεν untergeordneten Infinitiv, so daß die geäußerte Bitte über die Anerkennung der Sich-Mühenden hinaus deren funk-[220]tional begründete Wertschätzung intendiert. Geistbegabung realisiert sich in der praktischen Tätigkeitsausübung, die so von Paulus als wahrnehmbares Qualifikationsmerkmal akzentuiert wird. Die in V. 13b angeschlossene Mahnung an die Gemeinde, untereinander[52] Frieden zu halten, deutet an, daß die sich entwickelnden Strukturen der Gemeindeorganisation keineswegs unumstritten sind. Friede wird zur charakteristischen Qualität des Gemeindelebens auf der Basis des Evangeliums, und diesem Frieden dient die Anerkennung der Sich-Mühenden, die selbstverständlich auch zur Einheit der Gemeinde zählen.[53]

---

50 Röm 12.7–8: διδασκαλία, παράκλησις; 1 Kor 12.8, 10: λόγος σοφίας, λόγος γνώσεως, ἑρμηνεία γλωσσῶν.

51 Vgl. sachlich ähnlich auch Ollrog, Paulus, 87, der freilich die Begriffe zu wenig differenziert. Eine leitende Funktion im weiteren Sinne sieht auch Witherington, Women, 111.

52 Von Harnack, ›Κόπος‹, 8 Anm. 1 bevorzugt aus inneren Gründen (die thematische Aufeinanderfolge 5.12–13 und 5,14–15) die Lesart αὐτοῖς, da sonst der Zusammenhang unterbrochen werde. Die Variante ἑαυτοῖς kann als schwierigere Lesart verstanden werden, da sie unerwartet einen gewissen Neueinsatz bringt. Andererseits ist der Zusammenhang zum Voraufgehenden darin gegeben, daß die Mahnung zum Frieden die Gemeinde als ganze betrifft, wobei auch die Leitenden zur Gemeinde gehören. Für diese Variante auch Holtz, 1 Thess, 245.

53 Zum Gedanken der Einheit der Gemeinde, die die Funktionsträger integriert und die sich in der Übernahme vergleichbarer Aufgaben durch die ganze Gemeinde äußert, vgl. Holtz, 1 Thess, 249. Collins, ›Function‹, 411–12 legt den Akzent auf die Gegenseitigkeit der Sorge der Gemeindeglieder füreinander.

Die Leitung wird dabei als *Charisma*[54] verstanden, noch nicht als *Amt*, denn auch wenn es sich um eine personell klar abgrenzbare Gruppe mit charakteristischen und regelmäßigen Funktionen handelt – was von Harnack[55] als Berechtigung versteht, von ›Amtsträgern‹ zu sprechen –, fehlt jede rechtliche Struktur und institutionelle Bestellung in bezug auf die Leitenden. Genau das aber wäre für ein festes Amt vorauszusetzen. Beim Charisma begründet hingegen einzig die spezifische Begabung die Ausübung der entsprechenden Tätigkeit, die sich aus Situation und Begabung selbst konstituiert.

3.3 Eine ähnliche Explikation oder Erweiterung des Begriffs κοπιάω begegnet in Röm 16 nicht, so daß sich zur Erklärung dieses Textbefundes die Folgerung nahelegt, in der Verwendung der paulinischen Gemeindesprache habe in den [221] Jahren zwischen beiden Briefen eine gewisse Entwicklung und Festigung stattgefunden. Die begriffsgeschichtliche Entwicklung tritt an den besprochenen Texten zutage. Während sich in 1 Thess die technische Bedeutung von κοπιάω erst langsam im Sinne von praktizierter charismatischer Gemeindeleitung als Organisation und Anleitung herausbildet und noch der stützenden Explikation bedarf, weiter im speziellen Fall des Stephanas-Hauses in 1 Kor 16 in Verbindung mit flankierenden Begriffen begegnet, genügt in Röm 16 das Stichwort allein zur Bezeichnung einer bestimmten Tätigkeit und belegt so eine fortgeschrittene semantische Prägung als Terminus technicus der

---

54 Vgl. auch Holtz, 1 Thess, 247–8.

55 Von Harnack, ›Κόπος‹, 8–10. Gegen von Harnack ist weiter festzuhalten, daß der Begriff ἔργον allgemein für Missionsarbeit gebraucht wird und kein Amt voraussetzt; auch die Funktion des νουθετεῖν ist charismatisch begründbar; daß es sich um eine *bestellte* Gruppe und vorwiegend um Presbyter handle (10), ist reine Phantasie. Freilich räumt auch von Harnack das Fehlen des formalrechtlichen Attributes und das Stehen und Fallen der Funktion mit dem Charisma ein, spricht aber trotzdem von ›Beamten‹ und ›Amtspersonen‹ (10). Damit aber verwischt ein klarer Amtsbegriff, und das Wesen des Charismas als konstitutive Begabung für eine bestimmte Aufgabe geht verloren. Von Dobschütz, Die Thessalonicher-Briefe, 215–17 hingegen faßt die Denotation im Sinne ›freiwilliger Sonderleistungen‹ (215) einzelner, nicht als Gemeindeleitung, da ›Vorstehen‹ als koordinierte Funktion zu ›Mühen‹ zu verstehen sei. Beide Verben bezeichnen richtiger eine weder amtlich noch institutionell strukturierte Führungsaufgabe. Gegen ein Amt der Leitung auch Holtz, 1 Thess, 243–4, 246–7, 248–9.

Leitung. Auch die situativ zugrundeliegende Notwendigkeit in 1 Thess und 1 Kor, zu Anerkennung und Unterordnung zu mahnen, deutet auf einen erst begonnenen Durchsetzungsprozeß und ein Entwicklungsstadium der hinter den Begriffen stehenden Tätigkeitsformen.

Die in ihrer inhaltlichen Füllung nicht strikt voneinander abgrenzbaren Sprachformen des κοπιᾶν, der συνεργοί und der διάκονοι lassen keine damit bezeichneten feststehenden Tätigkeitsformen im Sinne ausgebildeter Ämter der Gemeinde in rechtlich fixierter Aufgabenbeschreibung und institutioneller Einordnung erkennen. Vielleicht entspricht es den Wirklichkeitsverhältnissen der paulinischen Zeit am ehesten, von Vor-Strukturen verbeamteter gemeindlicher Leitungsformen zu sprechen, an denen Frauen jedenfalls nennenswerten Anteil besaßen. Und um nochmals klarzustellen: Leitung meint nicht in einer Person konzentrierte Herrschaft und Ausübung institutioneller Autorität, sondern praktische Arbeit in Lehre und Beratung, in Organisation und Fürsorge, wobei Autorität aus der gelungenen Ausübung der Tätigkeiten resultiert.

Diese offene Vorstellung gemeindlicher Leitungsstrukturen entspricht der spezifischen paulinischen Gemeindesituation, denn in den charismatischen Gemeinden begegnet eine sowohl für jüdische als auch für hellenistische Verhältnisse ungewohnte, ja neuartige Sozialform, die sich auf der Basis des Evangeliums von Jesus als heilbringendem Herrn der Gemeinde entwickelte, theologisch konstitutiv für diese Form zeigt sich die Aussage in Gal 3.27–8, die den existentiellen Wirklichkeitswandel durch die Taufe auf Christus mit dem Bild des Anlegens eines Gewandes beschreibt und als Konsequenz die Überwindung ethnisch-religiöser, sozialer und geschlechtsspezifischer Fundamentaldifferenzierungen der hellenistischen Welt in der neuen Gemeinschaft Christi programmatisch formuliert: ›Es gibt nicht mehr Juden noch Griechen, nicht mehr Sklaven noch Freie, nicht mehr männlich und weiblich‹ (Gal 3.28). Die auf Gleichrangigkeit basierende Einheit der neuen Gemeinde steht im Vordergrund.[56] In der christlichen Gemeinde ist die neue Welt in Christus im Sinne einer neuen [222] Schöpfung bereits angebrochen,[57]

---

[56] Vgl. auch 1 Kor 12.4–31a; Röm 12.4–6a, 16.

[57] Vgl. 2 Kor 5.17; Gal 6.15. Das letzte Gegensatzpaar in Gal 3.28 zitiert deutlich Gen 1.27 LXX, so daß innerhalb der eschatologischen neuen Schöpfung die Unterschiede der alten überwunden sind; dazu auch Radl, ›Nur Männer‹, 232–3,

was die Voraussetzung für die Überwindung geschlechtlich fundierter Unterordnung innerhalb der Gemeinde bildet. Die so im Evangelium grundgelegte neue Sozialform fordert adäquate Binnenstrukturen und entsprechend eine neue Terminologie zur Bezeichnung der praktizierten Aufgaben. Die Begrifflichkeit des ›Sich-Mühens‹ wirft Licht auf einen Ausschnitt dieser Entwicklung und gewährt Einblick in einen Prozeß, der kirchenhistorisch erst mit der Ausbildung und Festschreibung kirchlicher Ämter und Organisationsstrukturen zu einem gewissen Abschluß gelangt.

3.4 Einige weitere lexikographische Beobachtungen zur Wortfamilie des ›Mühens‹ in den Paulusbriefen müssen noch genannt werden. Mittels des Verbs κοπιάω beschreibt Paulus auf der Linie des gängigen griechischen Wortgebrauchs in 1 Kor 4.12 seine eigenhändig verrichtete Arbeit zum Erwerb seines Lebensunterhaltes. Die drei weiteren Belege paulinischer Verwendung lassen sich in der Bedeutung des Sich-Mühens im Rahmen der Evangeliumsverkündigung als Apostel zusammenfassen (1 Kor 15.10; Gal 4.11; Phil 2.16). Der Gemeindebezug ist deutlich: Paulus müht sich auf der Basis des Evangeliums um die Gemeinde, die spezifisch vorliegende Situation ist die der apostolischen Mission. – Das Substantiv κόπος ist in seiner Bedeutung breiter gestreut. Während in 1 Thess 2.9 wiederum die körperliche Arbeit des Paulus für seinen Lebensunterhalt gemeint ist, bleiben die ›Mühen‹ des Apostels in 2 Kor 6.5 und 11.23, 27 recht unbestimmt, wobei die um Christi bzw. Gottes willen erlebten Gefahren und Notlagen den Kontext bilden. Drei Belege entfallen nachweisbar auf die Missionsarbeit des Paulus, also seine Evangeli-

der von der Aufhebung der unterschiedlichen Behandlung der Gruppen im Gemeindeleben spricht; Dautzenberg, ›Stellung‹, 214–21 denkt an Gleichrangigkeit und Gleichberechtigung innerhalb der Gemeinde. Theobald, Römerbrief, 244 liest Gal 3.28 von Röm 16.1–16 her und erkennt ausgeglichene Relationen zwischen Frauen und Männern (vgl. ebd. 248). Zu eingeschränkt Witherington, Women, 76–8, der 77 den Skopus der Aussage darin faßt, daß Frau und Mann nicht notwendig zum Zwecke der Vermehrung verbunden sein müssen, sondern eine Frau auch außerhalb der Funktionen von Ehefrau und Mutter Rollen in der Gemeinde einnehmen kann. Moxnes, ›Social Integration‹, 106, 109–10 übersieht die theologische Begründung mit der Taufe als neue Schöpfung. Baumert, Frau, 264–76 lehnt eine soziale Gleichstellung ab und beschränkt sich auf die Bedeutung für die Beziehung zu Christus.

umsverkündigung innerhalb einer konkreten Ortsgemeinde (1 Kor 3.8; 2 Kor 10.15; 1 Thess 3.5). In zwei weiteren Texten denotiert das Substantiv κόπος in allgemeiner Weise das Leben im christlichen Glauben innerhalb der Gemeinde, wobei es beidemale in Parallelität zu ἔργον steht (1 Kor 15.58; 1 Thess 1.3). Die Anwendung der Wortgruppe auf Paulus selbst und auf gemeindliche Funktionsträger läßt eine prinzipielle Gleichwertigkeit der [223] Funktionen erkennen, die auf eine strukturell adäquate Plazierung innerhalb der Gemeindeorganisation hinweist.

Damit bahnt sich insgesamt beim Gebrauch der *verbalen Form* eine technische Prägung der Denotation an, die ausgehend von der apostolischen Erstverkündigung des Evangeliums eine gemeindliche Leitungsaufgabe umfaßt, zu der die auslegende Verkündigung des Evangeliums als Basis des Gemeindelebens zählt. Nicht mehr auf Paulus selbst, sondern auf gemeindliche Funktionsträger angewandt, nimmt das Verb die spezifische Bedeutung leitender Aufgaben an. Die Verwendung des *Substantivs* κόπος bleibt offener.

3.5 Ein Ausblick auf die erst etwa zwei Generationen nach Paulus verfaßten Past zeigt, daß die spezifische Bedeutung des κοπιάω für gemeindliche Führungsaufgaben auch nach Paulus nicht völlig in Vergessenheit geraten ist. In 1 Tim 5.17 hebt der *Auctor ad Timotheum* diejenigen Mitglieder des Ältestenkreises hervor, die der Gemeinde gut ›vorstehen‹, wobei eine Form des schon besprochenen Verbs προΐσταμαι Verwendung findet. Die damit thematisierte leitende Gemeindearbeit[58] wird näher qualifiziert als Tätigkeit derer, die sich ›mühen in Wort und Lehre‹.[59] Anders als in 1 Thess 5.12, wo das ›Vorstehen‹ das ›Mühen‹ erläutert,[60] wird hier die Leitungsaufgabe durch die gemeindliche Lehraufgabe bestimmt. Leitung ist also bereits eine feste Funktion

---

58 Näheres dazu bei J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK 15; Zürich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1988) 307–8, der die Aussage im Rahmen des von ihm als für die Past grundlegend beschriebenen Modells des Episkopenamtes, an das der Verfasser des 1 Tim auch die Ältesteninstitution angleichen will, erklärt. Reicke, TWNT 6.702, hebt die Fürsorge als Bedeutungsinhalt hervor. Doch davon ist hier gegenüber einer stärker autoritativ geprägten Funktion nicht die Rede. Vgl. weniger spezifisch 1 Tim 4.10.

59 V. 17b: οἱ κοπιῶντες ἐν λόγῳ καὶ διδασκαλίᾳ.

60 Zu Unrecht beschreibt Roloff, 1 Tim, 307 das κοπιᾶν in 1 Thess 5.12 als Funktion der προϊστάμενοι.

mit amtlichem Charakter und kann inhaltlich definiert werden. Die Lehre bedarf offenbar eindringlicher Betonung, was auf einen Mangel hinweist. Die Verwendung des Verbs ›mühen‹ greift paulinischen Sprachgebrauch auf und konnotiert damit eine Führungsaufgabe der Gemeinde mittels des Instrumentes der Lehre. Daß das wesentliche Element der Führung in der Weitergabe, Auslegung und Anwendung des Evangeliums besteht, ist auch paulinischem Denken nicht fremd, wohingegen die Funktion der Fürsorge und Hilfeleistung zurückzutreten scheint. Die Verheißung ›doppelten Lohnes‹ für die sich so Mühenden repräsentiert ein Übergangsstadium zu einer hauptamtlichen Tätigkeit, zum Beruf des Verkündigers, des Theologen, der damit seinen Lebensunterhalt verdient. Eine charismatische Grundlegung läßt sich nicht mehr erkennen, Frauen kommen für die Übernahme des Amtes nicht mehr in Betracht.

[224] 4. Ergebnis und Ausblick

4.1 Wir gingen von der Frage aus, welche konkrete Tätigkeit hinter dem ›Sich-Mühen‹ verschiedener Frauen in der Grußliste Röm 16 steht. Die Betrachtung einschlägiger Parallelverwendungen des Verbs κοπιάω zeigte eine zunehmende technische Bedeutung des Begriffs im Sinne charismatischer Gemeindeleitung. Diese Leitungsfunktion wurde nach Röm 16 von Frauen ausgeübt,[61] und zwar auffallenderweise *nur* von Frauen, denn nur auf diese wird eine entsprechende Verbform bezogen. Darf man daraus schließen, daß die römische Gemeinde ausschließlich von charismatisch dazu begabten Frauen geleitet wurde? Geben die erhaltenen Zeugnisse auch ein so weitreichendes Ergebnis nicht her, wird doch ein Vorrang von Frauen als Gemeindeleiterinnen innerhalb der Sozialstruktur der römischen Gemeinde erkennbar, und das in einer vorherrschenden Gesellschaftsstruktur, deren Ordnung des öffentlichen Lebens patri-

[61] Nimmt man diese terminologische Präzisierung ernst, wird man vorsichtig sein gegenüber Äußerungen wie der von Theobald, Römerbrief, 244–5, daß in der römischen Gemeinde (neben einzelnen Hausgemeinden und anders als in 1 Thess 5.12–13; 1 Kor 16.15–16) keine übergreifenden Leitungsfunktionen sichtbar seien.

archal bestimmt war.[62] Sollten sich Frauen etwa besser für diese Aufgabe geeignet erwiesen haben, sollte diese Vermutung gar eine Erfahrung des Paulus aus der persönlichen Bekanntschaft mit den genannten Frauen spiegeln und sollte die sich daraus ergebende strukturelle Eigenart der römischen Gemeinde vom Apostel selbst gebilligt und gefördert worden sein? Die Angaben der Grußliste lassen ein solches Verständnis durchaus zu.

Es waren *mehrere* Frauen, die innerhalb der römischen Gemeinde eine leitende Funktion ausübten. Demnach handelt es sich noch nicht um ein in seinen Ausübungsformen institutionell festgeschriebenes Amt in monepiskopaler Struktur, sondern um eine charismatisch geprägte Leitungstätigkeit, die sich an aktuellen Fähigkeiten, Begabungen und Notwendigkeiten orientiert, je neu auftritt und situativ um die konkrete Form zu ringen hat. – In jedem Fall enthält die Grußliste aus Röm 16 alte Überlieferung, die von der urchristlichen Praxis der Gemeindeleitung durch Frauen Zeugnis gibt. Rudimente dieser Überlieferung haben sich indirekt auch in der Notiz vom Haus des Stephanas 1 Kor 16.15–18 erhalten. Selbst die gerade das öffentliche Sprechen der Frau im Gottesdienst verbietende nach-paulinische Anweisung in 1 Kor 14.33b–36 – das bekannte *mulier taceat in ecclesia* – deutet *via negativa* auf eine gegenteilige urchristliche Praxis.

4.2 Sehr bald jedoch sind die offenen Leitungsstrukturen der paulinischen [225] Gemeinden, die selbstverständlich auch Frauen integrierten, im Fortgang der Geschichte versunken. Dieser Prozeß findet seinen Niederschlag bereits im NT. Er zeigt sich sehr deutlich in der nach-paulinischen Interpolation 1 Kor 14.33b–36, die angesichts des inneren Widerspruchs zu 1 Kor 11.2–16, wo das öffentliche Sprechen von Frauen im Gottesdienst selbstverständlich vorausgesetzt wird, mit hoher Wahrscheinlichkeit sekundär ist.[63] Er zeigt sich weiter an all den Aussagen

---

62 Vgl. nur folgende römische Grabinschrift: *Incomparabilis coniux, mater bona, avia piissima, pudica, religiosa, laboriosa, frugi, efficaxs, vigilans, sollicita, univira, unicuba, [t]otius industriae et fidei matrona.* Text und Übersetzung: Römische Grabinschriften (Gesammelt und ins Deutsche übertragen von H. Geist; München: Heimeran, 1969) 31 (Nr. 22).

63 Dazu die sorgfältige Untersuchung von Dautzenberg, ›Stellung‹, 193–205 (mit griechisch-römischen, jüdischen und christlichen Parallelen); auch Schnelle, Einleitung, 86; Roloff, 1 Tim, 128–30; Klauck, 1 Kor, 105–6; ders., ›Vom Reden

der nach-paulinischen Briefe, die zur Unterordnung der Frauen gegenüber ihren Männern mahnen, so in Kol 3.18; Eph 5.21–4; 1 Tim 2.11–15; Tit 2.3–5 und 1 Petr 3.1–6. Es entsteht eine patriarchal strukturierte Gemeindeordnung, in der eine leitende Funktion von Frauen nicht mehr möglich ist. Das ›Sich-Mühen‹ bestimmter Frauen in der Grußliste Röm 16.6, 12 erfuhr – anders als der Name der Junia – keine spätere Korrektur. Der Wortsinn konnte offenbar so allgemein ausgelegt werden, und er

---

und Schweigen der Frauen in der Urkirche‹, Gemeinde – Amt – Sakrament: Neutestamentliche Perspektiven (ed. ders.; Würzburg: Echter, 1989) 232–45; ders., Gemeinde, 62–9; Fee, 1 Corinthians, 699–708 (bzgl. 14.34–5); Lang, Briefe, 199–200; A. Strobel, Der erste Brief an die Korinther (ZBK 6.1; Zürich: Theologischer Verlag, 1989) 222–4; H. Conzelmann, Der erste Brief an die Korinther (KEK 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ²1981) 289–90.
Etliche neuere Arbeiten vertreten freilich wieder die Ursprünglichkeit des Textstücks 1 Kor 14.33b–36. So z.B. Witherington, Women, 90–104 (bes. 101–4): Als Situation konstruiert er respektlose Fragen von Frauen, die den Gottesdienst unterbrechen und Chaos erzeugen; gegen diese Unordnung im Gottesdienst verbietet Paulus nun die Fragen der Frauen, die im Rahmen der Beurteilung von Prophetie stehen, so daß sich die Frauen nicht über die Männer erheben; der Ehemann wird zum alleinigen Fragepartner. Der Autor unterbewertet die allgemeine Formulierung des Schweigegebotes und die sachliche Nähe zu nach-paulinischen Briefen (bes. 1 Tim 2.11–12); in VV. 28, 30 ist das ›Schweigen‹ konditional bestimmt, in V. 34 dagegen allgemein gehalten. Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 287–90 hält an der Authentizität fest mit der Annahme, die Verse seien nur auf christliche Ehefrauen bezogen, stehen also nicht in Widerspruch zu 1 Kor 11.2–16, sondern fügen sich in die paulinische Bevorzugung des ehelosen Standes (1 Kor 7.32–35); ganz ähnlich Dunn, Theology, 591–2. Der Text sagt diese Spezifizierung aber in keiner Weise aus. Nach Baumert, Frau, 178–80 gilt 1 Kor 14.33b–36 für öffentliche Beratungen, 1 Kor 11.2–16 hingegen für den Gottesdienst. Für Authentizität auch A. C. Wire, The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric (Minneapolis: Fortress, 1990) 149–58, 229–32; E. E. Ellis, Pauline Theology: Ministry and Society (Grand Rapids: Eerdmans/Exeter: Paternoster, 1989) 67–71; Kremer, 1 Kor, 311–14 (betreffe nur Glossolalinnen und Prophetinnen); Wolff, 1 Kor, 341–5 (nur auf Dazwischenfragen und eigenmächtiges Reden bezogen). Alle diese Versuche zur Begründung der Ursprünglichkeit müssen eine eingeschränkte Geltung des Schweigegebotes postulieren, die der Text selbst jedoch nicht hergibt; daher resultiert auch die Vielzahl der Lösungsvorschläge. M.E. bleibt entscheidend, daß das generell formulierte Schweigegebot in die Zeit nach Paulus eingeordnet werden muß.

wird bis heute so interpretiert, daß keine Leitungsfunktion von Frauen sichtbar wird. Die erkennbare Tendenz der Verdrängung berechtigt und nötigt [226] dazu, selbst kleinste Hinweise auf den praktizierten Leitungsdienst von Frauen innerhalb der Gemeinde historisch als verifikable Indizien auszuwerten. Das erhaltene Material muß als ›Spitze des Eisbergs‹,[64] als Minimum an Information betrachtet werden und erlaubt den Schluß auf eine wesentlich breiter angelegte urchristliche Praxis.

Geschichtlich betrachtet, haben sich die nach-paulinischen Briefe in ihrer jeweiligen Situation mit Bezweiflern und Gegnern des Gemeindeglaubens auseinanderzusetzen, und die daraufhin entstehende Ordnung dient der sozialen Sicherung und Stabilisierung des Glaubens angesichts von Fehldeutungen. Der Druck der Geschichte bewirkt die Abwendung von der anfänglichen Gemeindegestalt, der Druck der Geschichte verändert aus dem Evangelium erwachsene Sozialformen christlicher Gemeinden. Aber – und mit dieser Frage muß ich schließen – verschwindet mit dem Versinken gemeindeleitender Tätigkeiten von Frauen nicht ein wesentliches Element der sozialen Verwirklichung des Evangeliums aus dem Raum der Kirche? Verzichtet die Kirche nicht auf eine Möglichkeit, die gesellschaftliche Relevanz des Evangeliums auch in ihrer Sozialstruktur sichtbar zu zeigen?

Context is King! Ein Nachtrag

In der *Biblischen Zeitschrift* von 2016 hat Hildegard Scherer eine Kritik an meiner These aus dem Jahr 2000 vorgelegt.[65] Sie bringt folgende Einwände (269–272): 1. Die Belege, die ich für ein Verständnis des Verbs κοπιάω als *terminus technicus* für Gemeindeleitung anführe, sind nicht genügend eindeutig. 2. Paulus charakterisiert besondere Tätigkeiten von Frauen in der Grußliste von Röm 16 sonst genau, bei den vier Frauen, die sich mühen, aber nicht. 3. Der Begriff »Gemeindeleitung« beinhaltet die

---

64 Vgl. auch Schüssler Fiorenza, ›Missionaries‹, 422–3, die angesichts häufig ›inklusiver‹ neutestamentlicher Sprache eine sehr ähnliche Bewertung des überlieferten Textmaterials anrät.

65 H. Scherer, Die Mühe der Frauen. »Charismatische Gemeindeleitung« in Röm 16,6.12, in: BZ 60 (2016) 264–276.

Gefahr einer Rückprojektion heutiger Verhältnisse, da der Begriff Leitung sowohl im katholischen Kirchenrecht als auch in (pastoralen) Managementdiskursen mit hierarchisch strukturierten Großinstitutionen verbunden sei. In den paulinischen Gemeinden liegt keine Leitung vor, die eine »Richtlinienkompetenz mit Sanktionsmacht gegenüber einer Gemeinde« besitzt (270). Das Verb κοπιάω bezeichne die »Qualität eines Tuns, nicht seinen Inhalt« (272). Um einen Alternativvorschlag zu entwerfen, greift Scherer auf einige antike Inschriften und Texte zurück, die das »Mühen« für das eigene Auskommen bzw. für das Gemeinwohl als Ideal stilisieren (272–275). Die Belege zeigen, dass das »Mühen« für das Gemeinwesen positiv besetzt ist und ein vorbildliches Verhalten darstellt. Nach Scherer will Paulus dieses Ideal in Röm 16,6.12 auch in seinen Gruppen etablieren. Sie resümiert, »dass uns nicht mehr zugänglich ist, *was* die Frauen getan haben«; entscheidend sei, dass Paulus die Frauen »wegen der Intensität ihres Engagements« hervorhebe (275, kursiv i. O.).[66]

Überzeugt bin ich davon nicht. Dass der Begriff der »Leitung« nicht anachronistisch von den Leitungsstrukturen heutiger Großinstitutionen her zu verstehen ist, sollte selbstverständlich sein. Ich verwende ihn so unspezifisch wie Paulus in 1 Kor 12,28 den Begriff der »Leitungsfunktionen« (κυβερνήσεις). Nur: »Leitung« meint im Gegensatz zur Zuarbeit oder zur Ausführung von Anordnungen eine *eigenverantwortliche* Tätigkeit in den Gemeinden. Diese Bedeutung ist gerade in Bezug auf die Tätigkeit von Frauen wichtig, weil sie signalisiert, dass weibliche Rollenmuster der Unterordnung, wie sie in der antiken Welt üblich waren, in den Gemeinden nicht reproduziert wurden. Das »Engagement«, das Scherer betont, ist an der Matrix antiker Ideale orientiert. Bedeutet es eine Anpassung an die üblichen sozialen Strukturen? Einmal mehr zeigt sich, dass der *Kontext* der Aussagen für das Verständnis entscheidend ist. Standen die Belege von Scherer im Kontext des »Mühens« um das eigene Auskommen oder des öffentlichen Engagements für das Gemeinwohl, stellt Röm 16 das »Mühen« in den Kontext des Lebens der römischen Gemeinden. Was das »Mühen« dabei näherhin bedeutet, kann man von

---

66 M. Wolter, Der Brief an die Römer. Band 2 (EKK VI/2), Ostfildern – Göttingen 2019, 472 mit Anm. 39 schließt sich – gegen meinen Vorschlag – ausdrücklich der Kritik und dem Ergebnis von Scherer an.

den urchristlichen Texten her beleuchten, die das Verb κοπιάω in einem vergleichbaren Kontext der Gestaltung früher Gemeinden verwenden: 1 Thess 5,12, 1 Kor 16,15f. und 1 Tim 5,17. In der Anwendung des »Mühens« auf vier Frauen in den römischen Gemeinden wird darüber hinaus deutlich, dass nicht nur das Ideal öffentlichen (oder privaten?) Engagements hervorgehoben wird, sondern gerade *Frauen* die damit umrissenen Tätigkeiten ausüben. In Scherers Belegen sind dies allesamt Männer! Es wäre nicht das erste Mal, dass sich in Christus-Gemeinden Gegenstrukturen zu gesellschaftlichen Rollenmustern etablierten (vgl. nur Gal 3,28). Frauen üben in den Gemeinden nicht die typischen, d.h. auf das Haus konzentrierten Rollen aus, sondern übernehmen eigenverantwortliche Funktionen für die Gemeinden – eben im weiteren Sinne Leitungsfunktionen.

Es greift zu kurz anzunehmen, Paulus hebe die Frauen »wegen der Intensität ihres Engagements« hervor, das »den anderen als vorbildliches Verhalten vor Augen geführt« wird (Scherer 275). Paulus will in Röm 16 nicht zur Hochleistungsethik anstacheln und kein Sich-Verausgaben als Ideal zeichnen. Der im Wirken des Geistes begründete charismatische Entwurf von Gemeinde in 1 Kor 12 und Röm 12,3–8 spricht eine andere Sprache. Natürlich liegt in dem spezifischen Gruß eine gewisse »Auszeichnung« (274) der vier Frauen, aber die primäre Intention der Grußliste besteht in der Beziehungspflege des Paulus mit den Gemeinden in Rom, die er nicht gegründet hat, die ihm größtenteils persönlich unbekannt waren, die er aber für sein Anliegen einer handfesten Unterstützung seiner Missionspläne im Westen gewinnen will. Die vier Frauen, deren Tätigkeiten in den römischen Gemeinden längst anerkannt und für Paulus mit den Syntagmen »mühen für euch/im Herrn« hinreichend charakterisiert sind, nennt er im Kontext der langen Grußliste um zu zeigen, dass er von ihrer besonderen Tätigkeit innerhalb der Gemeinden weiß. Es liegt also gerade kein »Anerkennungsdiskurs« (Scherer 274) vor. Vielleicht gewinnt Paulus diese einflussreichen Frauen als Fürsprecherinnen für seine Sache. Für uns hebt sich durch die Bemerkungen des Paulus der Schleier der Geschichte nur ein klein wenig – aber er enthüllt im Kontext der Grußliste doch mehr, als dass Paulus nur ein griechisch-römisches Ideal gesellschaftlichen Engagements in die Gemeinden eintragen will.

Könige und Priester
Die Demokratisierung der Christologie in der Offenbarung des Johannes

[237] Am Anfang soll eine These stehen: Die Christologie der Offenbarung zielt nicht auf eine theologische Beschreibung des Wesens und der Bedeutung Christi um ihrer selbst willen, sondern auf die Begegnung mit dem erhöhten Christus – also auf seine Bedeutung für die Seinen. Auf die Person des Verfassers, des Propheten Johannes, fokussiert, bedeutet die ausführlich geschilderte Beauftragungsvision in Offb 1,9–20 eine persönliche, visionäre Begegnung mit einer Gestalt, die »ähnlich einem Sohn eines Menschen« erscheint (1,13) und hinter der die Hörer Christus erkennen. Aus dieser visionären Begegnung gehen unmittelbar die sieben Sendschreiben an die Gemeinden in Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea hervor, die von dem Menschensohn-Ähnlichen diktiert werden (2,1–3,22), und längerfristig die gesamten Visionen der Offenbarung. Der Verfasser denkt »Christologie« also in der Kategorie der Beziehung zwischen Christus und sich selbst.

Diese Christus-Beziehung reflektiert Johannes aber auch im Hinblick auf alle Adressaten seiner Schrift, für deren Lebenssituation die Gestalt des Christus unmittelbar Bedeutung gewinnt. An drei Stellen innerhalb seiner Schrift setzt Johannes diesen Gedanken in spezifischer Weise um. Die Formulierungen sind sprachlich unspektakulär und unauffällig, so dass man sie fast überlesen könnte. In der Sache freilich sind sie knallhart: Er schreibt den Christen eine endzeitliche (Königs-)Herrschaft und ein Priestertum zu. Nur an den drei Stellen 1,6; 5,10 und 20,6 erwähnt die Offenbarung »Priester« *(hiereis)*, und zwar immer als Würdebezeichnung für die Christus-Anhänger, und immer in Kombination mit einer Herrschaftsfunktion, die mit dem Wortstamm *basileu-* sprachlich ausgedrückt wird. Königsherrschaft und Priesterwürde sind Metaphern für die einzigartige Bedeutung der Christus-Anhänger, und sie verbinden diese unmittelbar mit der Gestalt des Christus selbst. Denn Christus wird in der Offenbarung in erster Linie als Herrschergestalt gezeichnet – frei-

lich als Herrscher von durchaus eigener Art. Eine Untersuchung der drei Belege wird die Zusammenhänge beleuchten.

238 In der Offenbarung geschieht alles in Bildern – so auch die Christologie.[1] Mag man dieses Charakteristikum als Schwäche oder Stärke bewerten, es erfordert jedenfalls eine bestimmte Art der Rezeption, die sich auf metaphorische Sprache innerhalb der »Theologie« einlässt und mit Phantasie und Vorstellungskraft die Bildwelten vor dem geistigen Auge lebendig werden lässt und nach ihrer Deutung fragt. Meine Beobachtungen versuchen, einen kleinen Ausschnitt dieser Bildwelten auf ihrem historischen Rezeptionshintergrund zu verstehen. Damit grüße ich den geschätzten Kollegen Claus-Peter März herzlich, den ich mir angesichts seiner Fachkompetenz in den angesprochenen Fragen der Christologie und Priester-Metaphorik als kritisch-interessierten Erstleser vorstelle.

1. Der Herrschaftswechsel in Offb 1,4–6

Nach dem Vorwort (1,1–3) gibt Johannes seine Schrift als Rundbrief an die genannten sieben Gemeinden in der römischen Provinz Asia zu erkennen, indem er mit einem typischen Präskript in 1,4–8 ein wesentliches Formelement eines Briefes einspielt.[2] Dabei geht Johannes mit einer umfangreichen Erweiterung des Grußes über die übliche Briefform (Absender, Adressat, Gruß) hinaus.[3] Als stilistisches Gestaltungsmittel des Grußes (1,4b.5a) und der sich anschließenden christologischen Doxologie (1,5b.6) wählt er syntaktische Reihen von drei Gliedern, von denen manche wieder mit drei Elementen gefüllt sind, so dass ein komple-

---

1 Vgl. nur Huber, K., Jesus Christus – der Erste und der Letzte. Zur Christologie der Johannesapokalypse, in: Frey, J./Kelhoffer, J. A./Tóth, F. (Hg.), Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption (WUNT 287), Tübingen 2012, 435–472; Karrer, M., Sprechende Bilder. Zur Christologie der Johannesapokalypse, in: Frey, J./Rohls, J./Zimmermann, R. (Hg.), Metaphorik und Christologie (TBT 120), Berlin – New York 2003, 111–129.

2 Dem korrespondiert am Ende in Offb 22,21 ein Schlussgruß.

3 Anders erkennt Satake, A., Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 127, Anklänge an Wechselrede im Gottesdienst. – Vgl. die Erweiterung der Absenderangabe in Röm 1,1–7.

xes Satzgefüge entsteht. Eine Segmentierung veranschaulicht die Struktur:

[4]Johannes den sieben Gemeinden, die in der Asia sind.
Gnade euch und Friede von:
der Seiende und der war und der Kommende,
und von den sieben Geistern, die vor seinem Thron sind,
[5]und von Jesus Christus,
der treue Zeuge,
der Erstgeborene der Toten
und der Herrscher der Könige der Erde.
[239] Ihm,
der uns liebt
und uns aus unseren Sünden löste in seinem Blut
[6]und uns zu einer Königsherrschaft, zu Priestern machte für seinen Gott und Vater,
sei die Herrlichkeit und die Gewalt in die Aionen der Aionen. Amen.

Der Gnaden- und Friedenswunsch entspringt im innersten Zentrum des Thronsaals Gottes; Offb 4–5 wird dieses Bild, das hier nur angedeutet ist, detaillierter entfalten. Der Gott Israels, durch die sog. Drei-Zeiten-Formel als universaler, Zeit und Geschichte und Eschaton umgreifender und damit unbegrenzter Herrscher ausgewiesen,[4] ist umgeben von sieben Geistern, den sieben Thronengeln,[5] die seine obersten Exekutivorgane und damit seine direkte Wirkmacht über die Erde verkörpern. Auch Christus ist nahezu selbstverständlich in diesen innersten Machtbereich Gottes integriert. Seine Bedeutung wird allerdings durch drei Prädikate näher erläutert und dabei auf seine eschatologische Funktion zugespitzt; die Formulierungen können sich an Ps 89,28.38 (LXX) anlehnen, die Bedeutung ergibt sich aber aus dem Christus-Ereignis: (1) Als treuer Zeuge hat er Zeugnis gegeben von der endzeitlichen Wirklichkeit Gottes und dies in Treue durchgehalten – trotz des drohenden Todes durch die

4 Der Formelcharakter ist deutlich durch die undeklinierten Nomina nach der Präposition *apo*. Dass dabei auf das kulturelle Weltwissen der Hörer zurückgegriffen wird, zeigen religionsgeschichtliche Parallelen wie Plut. De Iside et Osiride 9, die sog. Isisformel von Sais: »Ich bin alles, was geworden ist, was ist und was sein wird«; Paus. 10,12,5: »Zeus war, Zeus ist, Zeus wird sein, o großer Zeus«; Ov. met. 1,517: Apollon als Enthüller dessen, was sein wird, war und ist.

5 Vgl. Tob 12,15; äthHen 20,1–7/8; auch Sach 4,2.10.

ablehnenden Mächte in Gesellschaft und Politik, wird man ergänzen dürfen.[6] (2) Mit ihm als dem »Erstgeborenen der Toten« hat die Endzeit Gottes bereits begonnen. Denn nach einem apokalyptischen Denkmodell steht am Anfang der Aufrichtung eines neuen Äons, der Königsherrschaft Gottes, die Totenerweckung, die das endzeitliche Gericht ermöglicht, in dem Gott seine Gerechtigkeit zugunsten der Getreuen verwirklicht (z.B. Dan 12,2). (3) Als »Herrscher der Könige der Erde« kommt Christus die endzeitliche Macht über alle politischen Herrscher (und damit über alle städtischen, provinzialen und römischen Eliten) zu. Bei der end-[240]zeitlichen Herrschermacht Christi handelt es sich um ein Leitmotiv der Offenbarung, das gerade in der konkreten Lebenssituation der Adressaten wichtig ist.

Diese Adressaten treten in der anschließenden Doxologie ins Zentrum: Der Lobpreis Christi ergeht wegen seiner Funktion für »uns«. Theologisch gesprochen, geht die »Christologie« sogleich in »Soteriologie« und »Ekklesiologie« über. Wieder beschreiben drei Aspekte die Zusammenhänge. (1) Dass Christus »uns« liebt, bedeutet seine unbedingte Annahme der Seinen in der Gegenwart. Lieben *(agapein)* meint im Gebrauch des antiken Judentums ein leidenschaftliches Interesse am anderen, Engagement für ihn.[7] (2) Zugespitzt wird das Lieben im Tod Jesu – das »Blut« bezeichnet metonymisch den gewaltsamen Tod. In der Verbindung von Liebe und Sterben klingt das Modell des antiken Freundschafts-Ideals an, das das Sterben für einen Freund als höchste Form der

---

6 Vgl. Roloff, J., Die Offenbarung des Johannes (ZBK 18), Zürich ³2001, 33. Anders A. Satake, Offenbarung, 130: Christus als Zeuge der heilschaffenden Offenbarung, die im Buch des Johannes verkörpert ist; vgl. Müller, U. B., Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh – Würzburg ²1995, 73; Schüssler Fiorenza, E., Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (NTA 7), Münster 1972, 238–248. Dagegen spricht im Kontext die Rede vom »Blut« (1,5), die logische Folge der drei Prädikate und die Pragmatik des Textes, der zu Standhaftigkeit in der eigenen Überzeugung motivieren will.

7 *Agapē* begegnet v.a. in der Septuaginta und in anderen frühjüdischen Schriften und bezeichnet in seiner Grundbedeutung die erotisch-emotionale Liebe als menschliche Grundkraft; davon ausgehend findet eine Ethisierung im Sinne von Nächsten- oder Bruderliebe und als Tugend statt; dazu Wischmeyer, O., Vorkommen und Bedeutung von Agape in der außerchristlichen Antike (1978), in: dies., Von Ben Sira zu Paulus (WUNT 173), Tübingen 2004, 91–115.

Liebe versteht.[8] In den Vordergrund tritt aber eine andere Bildwelt. Das Verb *lyein* mit der Grundbedeutung ›lösen‹ konnotiert besonders ›losmachen, befreien‹ aus Gefangenschaft, übertragen aus Not und Übel, auch ›loskaufen‹ von Gefangenen bzw. Sklaven um einen bestimmten Preis.[9] Die Metapher der Befreiung, des Loskaufs greift die antike Praxis des Freikaufs von Kriegsgefangenen oder Sklaven auf und liefert mit diesem Hintergrund eine Interpretation des Sterbens Jesu in theologischer Perspektive: Jesu gewaltsamer Tod bedeutet die Befreiung aus der Versklavung durch »unsere Sünden«, durch die Verstrickung in die Strukturen und Mächte des Bösen in Politik und Gesellschaft. Im Blick ist ein *personales* Handeln Christi (kein Opfer- oder Sühnetod), das im Auftrag Gottes geschieht und so Gottes Willen für »uns« umsetzt. Die Befreiung bedeutet einen *Herrschaftswechsel*, wie das dritte Glied der Reihe ausführt. (3) »Zu [241] einer Königsherrschaft, zu Priestern für seinen Gott und Vater« machte Christus die Adressaten. Die Zusage bedeutet eine ungeheure eschatologische Statusaufwertung bereits in der Gegenwart. *Alle* sind sie Priester – ohne Unterscheidung ihrer gesellschaftlichen Stellung oder ihres Geschlechts. Das ist im antiken Kontext auffällig.

Priester sind sowohl in der jüdischen Tradition des Zweiten Tempels (515 v. Chr. bis 70 n. Chr.) als auch in der römischen Kultur immer eine besondere gesellschaftliche Gruppe, die durch Abstammung oder Einset-

---

8 Vgl. Gal 2,20; Röm 5,5–8; 8,32; 2 Kor 5,14; Joh 15,13. Prominentes Vorbild für die Hingabe des Lebens als höchste Form der Liebe ist Euripides' Tragödie Alkestis. Dazu Breytenbach, C., »Christus starb für uns«. Zur Tradition und paulinischen Rezeption der sogenannten »Sterbeformeln«, in: NTS 49 (2003) 447–475, hier 457f.; Bremmer, J. N., The Atonement in the Interaction of Greeks, Jews, and Christians, in: ders./García Martínez, F. (Hg.), Sacred History and Sacred Texts in Early Judaism (Contributions to Biblical Exegesis and Theology 5), Kampen 1992, 75–93. Zum griechisch-römischen Hintergrund des »Sterbens für« Speyer, W., Religionen des griechisch-römischen Bereichs. Zorn der Gottheit, Vergeltung und Sühne, in: ders., Frühes Christentum im antiken Strahlungsfeld (WUNT 50), Tübingen 1989, 140–159, bes. 154f.

9 Vgl. Passow, F., Handwörterbuch der Griechischen Sprache. 2 Doppelbde. Neu bearbeitet von V. C. F. Rost u.a., Leipzig [5]1841–1857, Nachdruck Darmstadt 2008, II/1, 99–101. Zur römischen Praxis des Freikaufs von als Sklaven betrachteten Kriegsgefangenen Elert, W., Redemptio ab hostibus, in: ThLZ 72 (1947) 265–270.

zung in die priesterliche Funktion aus der Gesellschaft herausgehoben ist und spezifische Aufgaben im Bereich des Kultischen bzw. Sakralen übernimmt. Ihnen obliegt in besonderer Weise der öffentliche Kontakt mit den Göttern. Durch seine öffentlichen Funktionen besitzt das Priesteramt hohen gesellschaftlichen Status, so dass es zum Symbol für die politische Macht der führenden Familien – in Jerusalem wie in Rom – werden konnte. Der Hohepriester in Jerusalem konnte als Mittler zwischen Gott und Israel gelten (Lev 16f.). In der römischen Kultur war der Staat für die Beziehungen zwischen Göttern und Menschen verantwortlich und regelte daher Kompetenzen und Verpflichtungen der Priester, die als »bedienstete Vermittler dieser Beziehung galten«.[10] In der Stadt Rom besaßen die traditionellen Priester-Kollegien (v. a. *pontifices*, *augures* und *[quin]decemviri*) hohes Ansehen. Ihre Organisation wirkte auch in die Provinzen des Ostens hinein, denn die Übernahme der römischen Konzeption der Priester, ihrer Rollenmodelle und gesellschaftlichen Funktionen, besonders im Zusammenhang mit dem Kaiserkult, förderte und verstärkte die Anschlussmöglichkeiten der Städte im Osten an das politische Zentrum. So gab es in jeder größeren Stadt *(municipium)* ein Kollegium von *ponitifices*, und der Zugang dazu galt häufig als Höhepunkt einer lokalen Karriere in einer Stadt.[11]

Die soziale Herkunft und Stellung der Christen in Kleinasien schloss sie von priesterlichen Funktionen in ihren Städten aus; sie gehörten nicht der städtischen Elite an,[12] und selbst wenn dies in Einzelfällen denkbar wäre, hätte die Konversion zur Christus-Gemeinde die Ausübung eines paganen Priesteramtes unmöglich gemacht. Umso mehr ist es von Bedeutung, wenn nun *alle* Adressaten als Priester und damit in je eigener Unmittelbarkeit und Nähe zu Gott ange- 242 sprochen sind. Sie bedürfen

10 Gordon, R. L., Art. Priester. V. Griechisch-Römisch, in: Der Neue Pauly 10, Stuttgart 2001, 319–322, hier 319.

11 Vgl. Gordon, R. L., Art. Pontifex, Pontifices, in: Der Neue Pauly 10, Stuttgart 2001, 135–138, hier 137f.

12 Dazu Stegemann, E. W./Stegemann, W., Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart ²1997, 70–80.249–271; zur neuesten Forschung Schmeller, T., Der erste Korintherbrief, in: Ebner, M./Schreiber, S. (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2008, 303–325, hier 318.

nicht mehr der Vermittlung durch Priester,[13] ja sie sind selbst autorisierte Mittler Gottes vor der Welt.

In der Forschung wird häufig auf Ex 19,6a LXX als traditionsgeschichtlichen Hintergrund hingewiesen: Nach der Befreiung aus Ägypten erhält Israel die göttliche Zusage: »Ihr aber sollt für mich ein königliches Priestergemeinwesen und ein heiliger Volksstamm sein«.[14] Während in Ex 19,6 die Zeitform des Futurs steht, benutzt Offb 1,6 den Aorist und signalisiert damit die bereits umgesetzte Status-Transformation durch Christus, die auf der Basis der Erwählungszusage an Israel erfolgt. Die Verheißung an Israel erfüllt sich eschatologisch in den Gemeinden – und zwar ohne interne Statusdifferenzierung![15]

Bei der zweiten Zusage fällt die Formulierung auf: Es ist nicht – parallel zu den »Priestern« – personal von »Königen« die Rede, sondern von einer »Königsherrschaft«. Das Substantiv *basileia* bezeichnet hier den Bereich, in dem Christus seine Herrschaft ausübt.[16] Die Christen leben in seinem Herrschaftsbereich, wo sie sind, hat jetzt schon die end-

---

13 So existiert im endzeitlichen Jerusalem kein Tempel mehr, da Gottes Thron unmittelbar im Zentrum der Stadt steht (Offb 21,22). Zu den Implikationen dieses Bildes Ebner, M., Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: Heininger, B. (Hg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), Stuttgart 2011, 100–131, hier 125–129. Zur Gottesnähe der Priester auch Hasitschka, M., Die Priestermetaphorik der Apokalypse als Ausdruck der Verbundenheit der auf Erden lebenden mit den zur Auferstehung gelangten Christen, in: SNTU 29 (2004) 179–192. Kowalski, B., »... 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, in: SNTU 26 (2001) 139–163, hier 160, akzentuiert die *liturgische* Bedeutung des Priesterseins.

14 Übersetzung: Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. von W. Kraus/M. Karrer, Stuttgart 2009, 75. Näher im Wortlaut sind die Versionen bei Theod. und Sym.; dazu E. Schüssler Fiorenza, Priester, 78–90. Vgl. auch Jes 61,6.

15 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 Fokussierung des Erwählungsgedankens, dessen Voraussetzung und Basis Israel bleibt.

16 Karrer, M., Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 115f.; Roo-

zeitliche Herrschaft und Neuschöpfung Gottes begonnen. Die auffällige Formulierung impliziert, dass es innerhalb der Gemeinden gerade nicht mehr *einen* König gibt, der über die anderen regiert, sondern die Gemeinde *als Kollektiv* besitzt die Würde, aber auch die Aufgabe der Repräsentation der Königsherrschaft Gottes in der Wirklichkeit ihrer politischen und sozialen Welt.

Der Zusammenhang dieser Repräsentationsaufgabe mit der Herrscherfunktion Christi selbst – der der einzige eschatologische Herrscher über die Erde ist! – [243] lässt sich als »Demokratisierung« der Christologie charakterisieren – im Wortsinn verstanden: Das Volk Gottes herrscht mit Christus! Die Bedeutung der Christen verdankt sich ihrer *Partizipation* an der Herrschaft des Christus über die Könige der Erde (1,5). Sie sind Teilhaber der Herrschaft Christi, und in dieser Weise gewinnt die Herrscherfunktion Christi Bedeutung für sie. Sie sind darin mit Christus verbunden und erfahren eine enorme eschatologische Statusaufwertung, die ihr Bewusstsein und ihre Identität prägt. Und dieses Bewusstsein wird auch gesellschaftlich *sichtbar*: Die Gemeinden verwirklichen in ihrem faktischen Zusammenleben ein Kontrastmodell zur hierarchisch strukturierten römischen Gesellschaft und Politik. Ausweis dafür ist das völlige Fehlen jedweden Hinweises auf gemeindliche Ämter in der Offenbarung (die es sicher am Ende des 1. Jh. in Kleinasien gab, vgl. die Pastoralbriefe oder Apg 20,17); Johannes entwirft sein (ideales) Bild der Christus-Gemeinden unter Verzicht auf alle Formen einer Statusdifferenzierung und Hierarchie.[17]

---

se, H., Eschatologische Mitherrschaft. Entwicklungslinien einer urchristlichen Erwartung (NTOA 54), Göttingen 2004, 174.

17 In seiner Selbstbezeichnung in Offb 1,9 als »euer Bruder und Mitteilhaber an Bedrängnis und Königsherrschaft und Ausharren in Jesus« stellt sich Johannes klar auf die gleiche Ebene mit den angeschriebenen Gemeinden; er beansprucht keinen Titel und kein gemeindliches Amt, bezeichnet sich nur als »Knecht (Sklave)« wie alle anderen Gemeindeglieder auch (1,1), was sich als bewussten Verzicht auf Amtsautorität lesen lässt.

2. Die Vorhut der Endzeit in Offb 5,9f.

Die christologische Struktur von Offb 1,4–6 findet eine narrative Entfaltung in Offb 4–5. In einer groß angelegten Thronsaalszene wird zunächst der in höchster himmlischer Herrlichkeit und Macht thronende Gott Israels vor das geistige Auge der Hörer gestellt (4,1–11), bevor in der symbolischen Gestalt eines Lammes Christus auf den Plan tritt (5,1–14). Doch dieses Lamm ist eine Figur der Kontraste. Sucht der himmlische Thronrat nach einer messianischen Herrschergestalt – dem Löwen aus dem Stamm Juda und der Wurzel Davids (5,5) –, die die Funktion der endzeitlichen Herrschaftsaufrichtung im Auftrag Gottes übernehmen kann, tritt tatsächlich ein unschuldiges, wehrloses und verletzliches Lamm vor Gottes Thron, das noch dazu »wie geschlachtet« dasteht (5,6).[18] Natürlich entdecken die Hörer hinter dem »geschlachteten«, aber wieder (lebendig) »stehenden« Lamm problemlos den getöteten und erweckten Christus und hinter der Übergabe der versiegelten Buchrolle das aus urchristlicher Tra-[244]dition[19] geläufige Motiv der endzeitlichen Herrschaftsübertragung auf Christus. Dennoch bleibt die Lamm-Gestalt schillernd. Ihre eigentliche Bedeutung ist nicht an der Oberfläche sichtbar, sondern wird erst dem tieferen Blick auf die Absicht Gottes deutlich. Diesen Blick verkörpert in 5,8–14 die anschwellende Akklamation des Lammes durch den ganzen Kosmos, der schon mehr weiß: In drei konzentrischen Kreisen – angefangen vom himmlischen Hofstaat über alle himmlischen Wesen bis hin zur gesamten Schöpfung – breitet sich der Lobpreis des Lammes als des universalen Herrschers der Endzeit aus.

Wieder dringt hier die »Christologie« der Offenbarung durch, und wieder sind die Christen damit unmittelbar verbunden. Denn in dem »neuen Lied«, das der Chor der 24 Ältesten in 5,9f. dem Lamm singt, wiederholt sich der Zuspruch an die Christen von 1,6:

---

18 Zum Lamm als Bild für einen unschuldig verfolgten, wehrlosen Propheten oder Gerechten vgl. Jer 11,19 LXX; PsSal 8,23 (wie in Offb 5 *arnion*); Jes 52,13–53,12 LXX (*amnos*). Dazu Schreiber, S., Die Lamm-Perspektive. Bemerkungen zu Offb 5, in: Hauser, L./Prostmeier, F. R./Georg-Zöller, C. (Hg.), Jesus als Bote des Heils. Heilsverkündigung und Heilserfahrung in frühchristlicher Zeit. Festschrift D. Dormeyer (SBB 60), Stuttgart 2008, 294–307.

19 Vgl. Röm 1,3f.; Phil 2,9–11; 1 Kor 15,23–25; Apg 7,55f.

»Würdig bist du, die Buchrolle zu empfangen und seine Siegel zu öffnen, weil du geschlachtet wurdest und für Gott durch dein Blut Menschen gekauft hast aus jedem Stamm und Sprache und Volk und Nation und sie gemacht hast für unseren Gott zu einer Königsherrschaft und zu Priestern, und sie werden herrschen auf der Erde.«

Das Bild des Kaufens (griechisch: *agorazein*) korrespondiert dem Freikauf versklavter Kriegsgefangener von 1,5 und interpretiert Jesu Tod wieder personal mittels der Metaphorik eines öffentlichen Kaufgeschäftes (vgl. 14,3f.), das im Auftrag und Dienst Gottes geschieht (»für Gott«). Das Kaufobjekt sind Menschen – die Christen als »Losgekaufte«: Die aus allen Völkern gesammelte Christus-Gemeinde steht durch den Freikauf unter einer neuen Herrschaft, was in soteriologischer Hinsicht ihre endzeitliche Rettung beschreibt. Sie weiß sich dem Lamm und Gott als den wirklich herrschenden Mächten zugehörig (und keiner politischen Macht).[20] Die damit verbundene Statusaufwertung wird wie in 1,6 im Bild der »Königsherrschaft« und der »Priester« formuliert. Hinzu kommt die futurische Perspektive am Ende des Liedes, die nun ganz auf die Christen fokussiert ist. Sie leistet eine Differenzierung zwischen dem königlichen und priesterlichen Status der Christen in der Gegenwart und ihrer Herrscherfunktion in der eschatologischen Vollendung der Zukunft.[21] Die spezifische Existenz der Christen in der gegenwärtigen Welt bildet so gleichsam die [245] Vorhut der vollendeten Herrschaft Gottes, die schon in die Gegenwart der städtischen Gesellschaft in Kleinasien hineinreicht. Zugleich stellt sie einen lebendigen Kontrast zur herrschenden politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Macht des römischen Imperiums dar. Politisch Ohnmächtige erhalten einen neuen, eschatologischen Status. Der Text impliziert auf der außertextlichen Ebene (zumindest als Idealzustand) eine konkrete Form des Miteinanders, bei der die Gleichwertigkeit aller vor Gott sichtbare Gestalt annimmt. Die Unmittelbarkeit zu Gott, die im Bild der »Priester« kommuniziert wird,

---

20 Die Aufzählung »Stamm, Sprache, Volk, Nation« wiederholt sich exakt in 13,7: Über sie besitzt das Monster aus dem Meer Macht, womit die Unterdrückung militärisch Besiegter durch Rom benannt ist. Das Lamm dagegen befreit! Zu diesem Kontrast auch M. Ebner, Spiegelungen, 115.

21 Das Motiv der eschatologischen Mitherrschaft, über das die Christen wieder unmittelbar mit Christus verbunden werden, entfalten die Zukunftsverheißungen in Offb 2,26–28; 3,21; 20,4.6; 22,5. Dazu H. Roose, Mitherrschaft, 169–209.

klingt direkt zuvor in 5,8 bereits in einem anderen Bild an: Die 24 Ältesten, die obersten Thronratsmitglieder, halten Weihrauchschalen in den Händen, die mit den »Gebeten der Heiligen« identifiziert werden.[22] In ihr Niederfallen vor dem Lamm nehmen sie, die selbst priesterliche Funktionen erfüllen,[23] die Gebete der Heiligen unmittelbar mit hinein.

3. Die Rehabilitation der Standhaften in Offb 20,6

Anders als in den bislang betrachteten Aussagen treten in Offb 20,4.6 *spezielle* christliche Personengruppen in den Vordergrund. Die Auswahl hängt eng mit ihrer eschatologischen Verortung zusammen: Sie erhalten eine besondere Stellung im zukünftigen, der endgültigen Vollendung vorangehenden tausendjährigen Reich. In 20,1–6 wird dieses als befristete Heilszeit errichtet, in der der Satan für tausend Jahre gebunden und damit unschädlich gemacht wird. In einer erneuten Thronrats-Szene wird das göttliche Gerichtsurteil[24] übergeben, das die Rehabilitation der Bewährten freisetzt (20,4); der Seher sieht

> die Seelen derer, die wegen des Zeugnisses von Jesus und wegen des Wortes Gottes geköpft worden sind, und diejenigen *(kai hoitines)*, die nicht das Tier verehrten noch sein Bild und nicht das Prägezeichen empfingen auf der Stirn

---

22 Zum Motiv vgl. Offb 8,3f. und Ps 141,2 »Mein Gebet steige vor dir auf wie ein Weihrauchopfer«. Gebetsmittlerschaft der Engel kennt Tob 12,12. *Alle* sind Heilige: Offb 11,18; 13,7.10.

23 Nämlich die Darbringung von Räucherwerk. Vgl. die 24 Priesterklassen nach 1 Chr 24,4–19. Die priesterliche Prägung der 24 Ältesten betont Tóth, F., Der himmlische Kult. Wirklichkeitskonstruktion und Sinnbildung in der Johannesoffenbarung (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 22), Leipzig 2006, 211–216.

24 In 20,4 meint *krima* die richterliche Entscheidung, das Gerichtsurteil. Vgl. die Thronrats-Szene Dan 7,9f.22 LXX/Theod., 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 Bauer, T. J., Das tausendjährige Messiasreich der Johannesoffenbarung. Eine literarkritische Studie zu Offb 19,11–21,8 (BZNW 148), Berlin – New York 2007, 179.190–192.

und [246] 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.

Die verheißene Herrschaft der Christen ist an beiden Stellen als Mitherrschaft mit Christus charakterisiert. In 2,26–28 und 3,21 war den treuen Christen diese eschatologische Mitherrschaft verheißen worden. In der erzählten Welt erfüllt sich diese Verheißung nun – zumindest für eine bestimmte Gruppe. Dies sind auf jeden Fall die Märtyrer, die unbeirrt Zeugnis von Jesus gegeben haben.[25] Wahrscheinlich ist die Satzkonstruktion jedoch so zu verstehen, dass *zwei* unterscheidbare Gruppen, die Märtyrer und die Verweigerer des Kaiserkults,[26] die Mitherrschaft erhalten. Das Relativpronomen *hoitines*, das hier mit *kai* angeschlossen wird, kann demonstrativ gebraucht sein[27] und bezeichnet dann (wie auch in Offb 1,7) eine zweite Personengruppe. Entscheidend ist die Perspektive: Gott verschafft denen Recht, die wegen ihrer konsequenten Christus-Zugehörigkeit an den Rand der Gesellschaft gerieten, gedemütigt oder gar ermordet wurden.

Das feste Durchhalten dieser Zugehörigkeit zahlt sich in der tausendjährigen Herrschaft Christi schließlich aus.[28] Diese Herrschaft wird als

---

25 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. – Zum »Zeugnis« von Jesus vgl. Aune, D. E., Following the Lamb. Discipleship in the Apocalypse, in: ders., Apocalypticism, Prophecy and Magic in Early Christianity (WUNT 199), Tübingen 2006, 66–78, hier 76f.

26 So mit anderen Giesen, H., Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 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.

27 Vgl. Blass, F./Debrunner, A., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von F. Rehkopf, Göttingen [18]2001, § 293,3c.

28 Religionsgeschichtlich integriert die Vorstellung einer zeitlich begrenzten mes-

Gegenbild [247] zu den politischen Herrschaftsstrukturen des römischen Imperiums gezeichnet. Darauf weisen die Erzählelemente vom Bild des Tieres und seinem Prägezeichen hin: Sie dienen als intertextuelle Referenzen auf die beiden monströsen Tiere von Offb 13, die die römische Herrschaft in ihrer dämonischen Macht repräsentieren. Die Verweigerung des Kaiserkults kann im Extremfall nicht nur im Martyrium enden, sondern führt im gesellschaftlichen Alltag zu existentiellen ökonomischen Nachteilen. Ohne das Prägezeichen kann nämlich kein Handel, kein Kaufen und Verkaufen, stattfinden, wie 13,15–17 beschreibt.[29] 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.[30] Ihre konsequente Haltung erweist sich längerfristig als gewinnbringend.

Die unauffälligen Formulierungen in 20,4.6 vom »Herrschen mit Christus« deuten an, dass Christus seine Herrscherfunktion mit allen konsequenten Christen teilt. Die Einschränkung auf die Standhaften privilegiert ja keine einzelne Standesgruppe, keine Amtsträger oder Charismatiker, sondern motiviert alle Christen zum konsequenten Leben als

---

sianischen Herrschaft vor der endgültigen Vollendung des Eschaton die national-messianische Eschatologie (z. B. PsSal 17) in die apokalyptische Konzeption; vgl. diesen Prozess etwa gleichzeitig auch in 4 Esr 7,28f.; 12,34; syrBar 29,2–30,1; 40,2; 71,1. In der Offenbarung ersetzt die gruppenspezifische Erwartung die national-jüdische. Zum frühjüdischen Hintergrund vgl. Schreiber, S., Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenerwartung 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, Offenbarung, 384f.

29 Zur Verbindung von Kaiserverehrung und Wirtschaft im römischen Prinzipat vgl. Schreiber, S., Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes, in: Schmeller, T./Ebner, M./Hoppe, R. (Hg.), Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg/Br. 2013, 74–106; Kraybill, J. N., Imperial Cult and Commerce in John's Apocalypse (JSNT.S 132), Sheffield 1996, 58–86.

30 Insofern bleibt das Millennium gerade nicht »inhaltlich leer und unbestimmt«, wie T. J. Bauer, Messiasreich, 254 meint.

Christus-Anhänger. Die gemeinsame Teilhabe an der tausendjährigen Christus-Herrschaft, die der Blick in die nahe Zukunft eröffnet, bedeutet auch für die Zukunft eine weitgehende Demokratisierung der Herrscherfunktion Christi, an der seine Gemeinden teilhaben.

Es bleibt freilich noch die Frage, warum auch an dieser Stelle wieder von Priestern die Rede ist. Anders als in den strikt theozentrischen Formulierungen 1,6 und 5,10 wird hier neben Gott auch Christus genannt; in deren Dienst stehen die Priester. Der Messias ist als Repräsentant Gottes in die »priesterliche« Konstellation engster Zugehörigkeit integriert.

4. Die Mitherrscher als Priester

Die Hörer der Offenbarung rezipierten die Aussage von ihrer Teilhabe an Christi Königsherrschaft und ihrem Priestersein mit dem Weltwissen des frühjüdischen und des römischen Kulturkreises. Dort finden sich verschiedene Kombinationen von Herrschaft und Priestertum.

[248] Zuerst mag man an die Konzentration herrscherlicher und priesterlicher Funktion in der Hasmonäerdynastie denken. Nach den siegreichen Aufständen der Makkabäer-Brüder gegen die seleukidische Oberherrschaft übernahm der Makkabäer Simon, der ab 142 v. Chr. die Regierung führte, offiziell die alleinige Herrschaft über das Land. Im Jahr 140 wurde ihm die oberste politische, militärische und hohepriesterliche Gewalt übertragen; die Bekleidung mit Purpur und Gold war seitdem ihm vorbehalten (1 Makk 14,41–44). Seine Urkunden trugen die Titel »großer Hoherpriester, Feldherr und Fürst der Juden« (1 Makk 13,42). Diese Konstruktion bestimmte die politische Form der Hasmonäerzeit (142–63 v. Chr.).[31]

Auch in römischer Zeit waren in Jerusalem die (Hohen-)Priester eng mit der politischen Herrschaft verbunden: Der Hohepriester wurde von der römischen Autorität eingesetzt bzw. bestätigt. In Rom war ohnehin der Staat für die Beziehungen des Reiches zu den Göttern zuständig und setzte

---

31 Vgl. Schäfer, P., Geschichte der Juden in der Antike (UTB 3366), Tübingen ²2010, 73–96. Anders bleiben nach Sach 6,9–15 priesterliches und königliches Amt personal getrennt. Vgl. die beiden Messias-Gestalten in Schriften vom Toten Meer; dazu S. Schreiber, Gesalbter, 200–214.

so Priester ein. Höchste priesterliche und herrscherliche Funktion fallen im römischen Princeps zusammen. Augustus übernahm im Jahr 12 v. Chr. die Funktion des *pontifex maximus* (R. gest. div. Aug. 5,20–6,6), die bis in die Spätantike fester Bestandteil der kaiserlichen Würden blieb.[32]

Näher an der Lebenswelt der Adressaten stehen freilich Entwicklungen in Kleinasien. Wenn in der römischen Provinz Asia der Kaiserkult unter Domitian (81–96) eine Blüte erlebte – man denke nur an den großen Flaviertempel in Ephesus, der 89/90 errichtet wurde –,[33] besaß auch die Rolle der Priesterschaft für die Durchführung des Kaiserkults große Bedeutung und Sichtbarkeit. Dabei spielte immer auch die politische Bindung der Städte, in denen der Kaiserkult an einem öffentlichen Heiligtum gepflegt wurde, an das politische Zentrum Rom eine Rolle. Nicht zuletzt der Bund griechischer Städte in der Asia, das Koinon, wurde auf seinen Provinziallandtagen zum Träger des Kaiserkults und übte dabei zugleich aktiv Politik aus.[34] Das Koinon, an dessen Spitze ein *archiereus* stand, organisierte auf Provinzebene den Kaiserkult – Kaiserfeste, [249] Kultorte, Spiele – und pflegte damit zugleich die diplomatischen Beziehungen der Provinz mit Rom. Politisches Handeln geschah in religiöser Formsprache.[35]

Mit diesen höchsten politischen und religiösen Instanzen dürfen sich die ersten Christen, politisch einflusslose Mitglieder gesellschaftlich marginaler Gemeinden, auf einer Ebene begreifen, ja mehr noch: Sie gehören in ihrer Herrschafts- und Priesterfunktion dem einen wahren Gott zu, der allein Macht über den gesamten Kosmos besitzt und die neue Welt der Endzeit zu errichten vermag. Da sie an Gottes bereits beginnender

---

32 Vgl. R. L. Gordon, Art. Pontifex, 137.

33 Vgl. Pfeiffer, S., Die Zeit der Flavier. Vespasian – Titus – Domitian (Geschichte kompakt), Darmstadt 2009, 124f.

34 Zum Koinon vgl. Gizewski, C., Art. Concilium, in: Der Neue Pauly 3, Stuttgart 1999, 114f.; Edelmann-Singer, B., Die Provinzen und der Kaiserkult. Zur Entstehung und Organisation des Provinziallandtages von Asia, in: Ebner, M./Esch-Wermeling, E. (Hg.), Kaiserkult, Wirtschaft und *spectacula* (NTOA 72), Göttingen 2011, 81–102.

35 Die öffentliche Bedeutung eines provinzialen Kaiserpriesteramtes war groß; dazu Ameling, W., Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse, in: Ebner, M./Esch-Wermeling, E. (Hg.), Kaiserkult, Wirtschaft und *spectacula* (NTOA 72), Göttingen 2011, 15–54, hier 35f.

Endzeit teilhaben, sind sie in einer hintergründigen Wahrnehmung den irdischen Funktionsträgern überlegen.

Die Rezeption lebt von Kontrastierungen: Den hellenistisch-römischen Göttern steht der überlegene, weil wahre und lebendige Gott Israels gegenüber; und den paganen Priestern in Elite-Funktionen stehen die »demokratisierten« Priester Gottes, die gerade keine Elite bilden, sondern alle Gemeindeglieder umfassen, gegenüber.

Die Priester-Anrede in der Offenbarung bleibt freilich insofern metaphorisch, als nirgends von konkreten kultischen oder sakralen Funktionen dieser Priester die Rede ist. Es handelt sich also um einen spezifischen Ausdruck der neuen Würde und des eschatologischen Status, der den Christen eignet und ihre prinzipielle Gleichwertigkeit begründet. Ist damit das Potential der Priester-Anrede erschöpft? Denkt man in der Kategorie der »Demokratisierung« der Christologie, fällt auf, dass Christus selbst gerade nicht als Priester angesprochen ist. Warum also die Christen? Ein Antwortversuch kann von den wesentlichen Aspekten der Darstellung Christi in Offb 5 ausgehen. Die dort ins Bild gesetzte endzeitliche Herrscherfunktion des Christus lässt sich ohne Probleme auf die Adressaten übertragen, indem diesen virtuell Anteil, Teilhabe an der Königsherrschaft zugesprochen wird. Ihre »Herrschaft« verwirklichen sie bereits in der Gegenwart (zumindest ansatzweise) im konkreten Zusammenleben innerhalb der Gemeinden, wenn sie sich als Vorhut der vollendeten Basileia verstehen und auf Hierarchie und Machtstrukturen verzichten – solche Strukturen sind überholt, wenn sich *alle* als Teilhaber an der Herrschaft Gottes begreifen.

Doch wie lässt sich die Unmittelbarkeit des Christus zu Gott, seine himmlische Präsenz am Thron Gottes selbst übertragen? Diese Übertragung leistet – im Sinne der Demokratisierung der Christologie – das Priester-Motiv: Wie Priester (und zumindest ansatzweise vergleichbar mit Christus) besitzen die Christen eine besondere Beziehung zu Gott und Stellung vor ihm, die durch [250] größte Nähe geprägt ist. So kann nun am Ende wieder eine These stehen, die der These am Anfang meines Beitrags korrespondiert: Wie in der Bildwelt der Offenbarung Christus im Himmel unmittelbar bei Gott existiert, leben die Christen auf Erden wie Priester dieses Gottes und sind ihm *alle* dadurch so nahe, dass sie ihn in ihrer Stadt präsent werden lassen und vermitteln können – ein neues Selbstbewusstsein der Gemeinden.

Häresie im Kanon? Zum historischen Bild der dritten christlichen Generation

[186] Sowohl in den Pastoralbriefen als auch in der Offenbarung des Johannes nimmt die Auseinandersetzung mit »Gegnern« breiten Raum ein. Dabei übernehmen Exeget/innen – bewusst oder unbewusst – meist mehr oder weniger die Perspektive der Schrift, die sie interpretieren, und schließen sich deren negativer Bewertung der »Gegner« an. Einem altkirchlichen Bewertungsschema folgend, können diese als Häretiker abqualifiziert werden, wobei impliziert ist, dass ihre »falschen« Positionen zu Recht keinen Eingang in den christlichen Kanon gefunden haben. So beschreibt, um nur ein Beispiel zu nennen, Howard Marshall nach einer eingehenden Sichtung der Textaussagen in seinem Kommentar zu den Pastoralbriefen von 1999 die Gegner als Judenchristen, vielleicht Wanderlehrer, mit asketischen Zügen, und fasst ihre Häresie (»heresy«) theologisch so zusammen: »The effect of their teaching was to remove Christ from his central position as the Saviour and the mediator between God and humankind. Their religion had become a matter of speculations and discussions which were diverting people from what in the eyes of the author really mattered«.[1]

Wenn wir nach historischen Ereignissen, Personen und Gruppenkonstellationen fragen, arbeiten wir immer mit Modellen. Aus den punktuellen Angaben der Quellentexte konstruieren wir Zusammenhänge, ein Bild der Geschichte einer bestimmten Zeit. Die postmoderne Geschichtstheorie hat das Postulat einer »objektiven« Geschichtsforschung grundlegend in Frage gestellt und die Vorentscheidungen und Voraussetzungen seitens des einzelnen Geschichtsforschers als entscheidende Verstehensfaktoren profiliert.[2] Dabei wurde deutlich, dass sich Ge-

1 I. H. Marshall, The Pastoral Epistles (ICC), Edinburgh 1999, 40–51, Zitate auf S. 51.

2 Prominent und kontrovers diskutiert wurden die Arbeiten von H. White, Meta-

schichte nicht nach [187] einem ontologischen System, einem »Masterplan« vollzieht, sondern unser Bild von Geschichte aus Zuschreibungen und sozialen Konstruktionen entsteht.[3] Wir selbst sind es, die Fakten und Fiktionen verbinden[4] und Sinnzusammenhänge zwischen einzelnen Daten herstellen, um so Vergangenheit anzueignen. Dies bedingt den konstruktiven Charakter der Geschichtsschreibung, so dass auf der Basis der Quellen verschiedene Geschichtserzählungen möglich sind, die ihre eigenen Bilder einer vergangenen Zeit und Ereignisfolge zeichnen.

Auch die neutestamentliche Exegese arbeitet mit Geschichtsmodellen, wenn sie aus einzelnen Schriften Gruppenkonstellationen konstruiert. Oft geschieht die Übernahme grundlegender Modelle unbewusst, weil sie sich langer exegetischer Tradition verdankt und so nicht mehr eigens reflektiert wird. Das implizierte Geschichtsmodell, für das Marshall nur ein Beispiel unter vielen darstellt, arbeitet mit einer innerchristlichen Dichotomie und nimmt dabei eine klare theologische Bewertung vor: Rechtgläubig ist der Verfasser der Pastoralbriefe; die Häretiker, die

---

history. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa, übers. von P. Kohlhaas, Frankfurt a. M. 1991; ders., Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism, Baltimore (MD) 1978; ders., The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation, Baltimore (MD) 1987. Dazu M. Mayordomo/P.-B. Smit, The Quest for the Historical Jesus in Postmodern Perspective: A Hypothetical Argument, in: T. Holmén/S. E. Porter (Hrsg.), Handbook for the Study of the Historical Jesus, Vol. 2: The Study of Jesus, Leiden/Boston 2011, 1377–1409.

3 Die Zufälligkeit und Einmaligkeit geschichtlicher Ereignisse treten stark in den Vordergrund. Andererseits existieren auch Analogien zwischen geschichtlichen Ereignissen, die uns wenigstens prinzipiell einen Zugang zum Vergangenen ermöglichen. Zur historischen Relativität vgl. G. Theißen/A. Merz, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen [4]2011, 121f.

4 Vgl. H. R. Jauss, Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte, in: R. Koselleck/H. Lutz/J. Rüsen (Hrsg.), Formen der Geschichtsschreibung (Beiträge zur Historik 4), München 1982, 415–451; H. White, Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des literarischen Diskurses, Stuttgart 1991; H.-J. Goertz, Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Reinbek 1995; ders., Unsichere Geschichte. Zur Theorie historischer Referentialität, Stuttgart 2001; J. Schröter, Zum gegenwärtigen Stand der neutestamentlichen Wissenschaft: Methodologische Aspekte und theologische Perspektiven, in: NTS 46 (2000) 262–283, 274–281.

Falschlehrer, stehen außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden. In den Kanon gelangt sind dann (wir würden sagen: zu Recht) nur die Schriften der Rechtgläubigen. Fast scheint es, als stehe ein (in der alten Kirche verankertes) Geschichtsbild Pate, das neben der orthodoxen (Groß-)Kirche sektiererische, häretische Kleingruppen verortet, die eine Gefahr für den Glauben darstellen und bekämpft werden müssen. Solche Modelle, gewonnen an einzelnen Schriften, bedingen dann auch unser Bild der Geschichte der ersten Christen, genauer der dritten christlichen Generation.

Das Problem dieses implizierten Modells wird deutlich, wenn man neben die Pastoralbriefe die Offenbarung des Johannes stellt. Beide Schriften entstanden nach den gängigen Datierungen etwa zur selben Zeit – die [188] Offenbarung Mitte der 90er Jahre des 1. Jh., die Pastoralbriefe um 100.[5] Und sie verorten ihre Adressaten in derselben geographischen Region: um Ephesus, in der römischen Provinz Asia. Die sieben Sendschreiben in Offb 2,1–3,22 richten sich kritisch an die sieben Gemeinden in Ephesus, Smyrna, Pergamon, Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodizea. Römische Straßen verbinden diese Städte, so dass die Offenbarung gleichsam zum »Rundbrief« für diese Region wird.[6] Auch die Pastoralbriefe nennen häufig Ephesus bzw. die Provinz Asia; dort hält sich der (fiktive) Adressat Timotheus auf.[7]

Ebenso wie die Pastoralbriefe wendet sich auch die Offenbarung scharf gegen Gegner, die sogenannten »Nikolaiten« (2,6.15). Nimmt man die Daten zusammen, ergibt sich ein komplexes historisches Modell für die dritte christliche Generation in Kleinasien. Es enthält insgesamt vier Gruppen, nämlich die Adressaten der Offenbarung und der Pastoral-

---

5 Vgl. nur U. Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830), Göttingen ^{8}2013, 410f.600–602; G. Häfner, Die Pastoralbriefe, in: M. Ebner/S. Schreiber (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ^{2}2013, 456–479, 468f. (der selbst auch eine Ansetzung um 140 für möglich hält); S. Schreiber, Die Offenbarung des Johannes, in: M. Ebner/Ders. (Hrsg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart ^{2}2013, 566–593, 576 (mit Hinweis auf spätere Datierungen unter Trajan [J.-W. Taeger] bzw. Hadrian [T. Witulski]).

6 S. Schreiber, Offenbarung (s. Anm. 5) 573.576.

7 Ephesus: 1 Tim 1,3; 2 Tim 1,18; 4,12; Asia: 2 Tim 1,15. Auch der in 2 Tim 4,12; Tit 3,12 genannte Tychikus ist laut Apg 20,4; Eph 6,21; Kol 4,7 mit Ephesus verbunden.

briefe und jeweils eine Gegner-Gruppe.[8] Das Bild lässt sich in einem Schema visualisieren (Abb. 1).

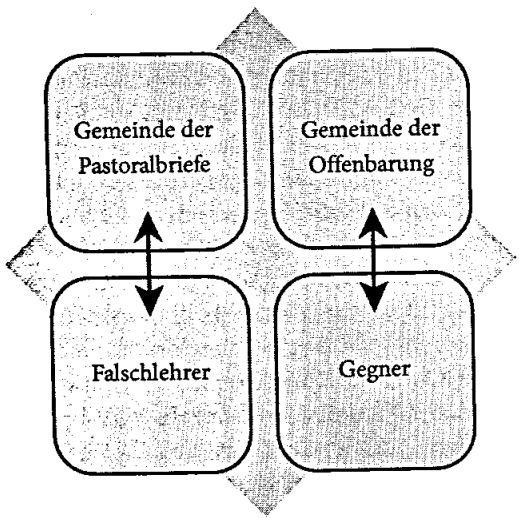


Abb. 1: Gängiges Modell – Kleinasien/Ephesus um 100 n. Chr.

Dieses Modell prägt – meist unausgesprochen – die exegetische Geschichtsschreibung über die dritte christliche Generation. Doch es wirft zwei grundsätzliche Fragen auf: (1) Genügt die *inner*christliche Perspektive zur Erklärung der historischen Entwicklung? Sind die Gruppengrenzen durch die theologische Unterscheidung von Orthodoxie und Häresie sachgemäß markiert?[9] Die gleiche Frage richtet sich auch an die auf der Basis soziologischer Theorien konstruierte Konkurrenz zwischen einer

---

[8] Nach J. Roloff, Der erste Brief an Timotheus (EKK XV), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1988, 238f., wären es nur drei Gruppen, da die Gegner-Gruppen weitgehend identisch seien; vgl. ferner U. Schnelle, Einleitung (s. Anm. 5) 419. Für Ephesus nimmt P. Trebilco, The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius (WUNT 166), Tübingen 2004, 347–350.626f.716, eine Vielfalt verschiedener christlicher Gruppen an; vgl. ferner M. Tiwald, Frühchristliche Pluralität in Ephesus, in: R. von Bendemann/Ders. (Hrsg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 128–145.

[9] Ausgeprägt ist diese Unterscheidung erst bei den Kirchenvätern. Vgl. schon die Formulierung αἱρετικὸν ἄνθρωπον in Tit 3,10.

institutionellen und einer enthusiastisch-thaumaturgischen Strömung [189] in den nach-paulinischen Gemeinden, die L. K. Pietersen als Hintergrund der Pastoralbriefe vorschlägt.[10] Welche Rolle spielt dabei die Front *nach außen*, zur gesellschaftlichen Umwelt? (2) Die vier Gruppen leben alle im geographischen Raum Ephesus/Kleinasien. Das fällt auf, wenn man bedenkt, dass die Größen der Ortsgemeinden am Ende des 1. Jh. immer noch überschaubar waren, vielleicht nicht mehr als 200 Personen umfassten. Und dabei ist noch gar nicht berücksichtigt, dass auch weitere Schriften aus derselben Zeit und Region wie das lukanische Doppelwerk oder der 1. Petrusbrief mit spezifischen Gemeinden (und Gegnern?) in Verbindung gebracht werden können. Wie viele unterschiedliche Gruppen lassen sich hier angesichts dieser Größenordnungen eigentlich unterbringen?

Damit sind Störfaktoren für das gängige Modell genannt. Daher lohnt es sich, ein neues Modell zu entwickeln und die Formen religiöser Gruppenbildung in der Offenbarung und den Pastoralbriefen neu zu beschreiben. Um die Vergleichbarkeit zwischen beiden Schriften bzw. Schriftkorpora zu gewährleisten, organisiere ich meine Untersuchung nach den Kategorien Narration, Rollenideal und historische Bedingungen. Unter *Narration* verstehe ich die erzählte Welt, die die jeweilige Schrift entwirft und entfaltet, um die Rezipient/innen in Zuschreibung und Abgrenzung für ihr Weltbild, ihre Sicht des Christlichen und der umgebenden Welt, zu gewinnen. Dazu bieten sie auch mittels erzählter Figuren *Rollenideale* zur Vergewisserung und Übernahme an. Das lässt nach den *historischen* [190] *Bedingungen* fragen, die dem Weltbild der Schriften zugrunde liegen und die aus ihnen sichtbar werden. Mit diesen Kategorien werden die zentralen Anliegen und sozialen Konstellationen der Schriften beschreibbar. Erst nach diesen Arbeitsgängen frage ich nach den sogenannten Gegnern.

Die Untersuchung tangiert drei exegetische Problemkreise, zu denen sie neue Perspektiven anbieten will, nämlich (1) die Bestimmung von »Gegnern« neutestamentlicher Schriften, (2) unser Bild der dritten christlichen Generation im Rahmen einer Geschichte des Urchristen-

---

10 L. K. Pietersen, The Polemic of the Pastorals. A Sociological Examination of the Development of Pauline Christianity (JSNT.S 264), London 2004, besonders 33–36.110f.

tums und (3) theologisch die Frage nach dem Verständnis und der Einheit des neutestamentlichen Kanons.

1. Narrationen, Rollen und Kontexte in der Offenbarung und den Pastoralbriefen

1.1 Offenbarung

Die *Narration* der Offenbarung enthält einen apokalyptischen Großangriff, eine Gegen-Erzählung zur Politik, Gesellschaft und Kultur Roms. Sie entwirft eine dämonische Projektion Roms als Schreckensmacht. Das komplexe Ensemble dämonisierter Erzählfiguren fasst die vielfältigen Zusammenhänge römischer Kultur und Gesellschaft ins Bild: Hinter der Realität Roms steht der Drache, der Satan (Offb 12), der das erste Tier ermächtigt, ein wildes Monstrum, das den Kaiser und die oberste politische Elite chiffriert (Offb 13,1–8); dieses nimmt gesellschaftlichen Einfluss über (a) das zweite Tier, das für den organisierten Kaiserkult bzw. die Kaiserverehrung als gesellschaftliches Integrationspotential steht (13,11–17), und (b) die Stadtfrau Babylon, gezeichnet als verführerische und deswegen gefährliche Prostituierte, die die wirtschaftliche Elite Roms symbolisiert und dem Untergang geweiht ist (Offb 17–18).[11] Bilder und Szenen voller Schrecken und Gewalt verweisen auf die Größe der Gefahr, die in der Sicht des Sehers von der Kultur Roms für die Gemeinden Klein-[191]asiens ausgeht.[12] Im Gegenzug entwirft die Offenbarung

---

11 Dazu ausführlich S. Schreiber, Attraktivität und Widerspruch. Die Dämonisierung der römischen Kultur als narrative Strategie in der Offenbarung des Johannes, in: Th. Schmeller/M. Ebner/R. Hoppe (Hrsg.), Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt (QD 253), Freiburg i. Br. 2013, 74–106. Zum sozio-religiösen Konflikt hinter der Offenbarung vgl. auch M. B. Stephens, Annihilation or Renewal? The Meaning and Function of New Creation in the Book of Revelation (WUNT II/307), Tübingen 2011, 146–156; ferner G. Carey, Symptoms of Resistance in the Book of Revelation, in: D. L. Barr (Hrsg.), The Reality of Apocalypse. Rhetoric and Politics in the Book of Revelation (SBL Symposium Series 39), Atlanta (GA) 2006, 169–180, 173–175.

12 Eine politische Verfolgung der Christen in Kleinasien, die man früher angenommen hat, ist in den antiken Quellen nicht belegt; zur Diskussion S. Schreiber,

aber auch positive Bilder, die den Heilsaspekt darstellen und zur Identifikation einladen. So steht dem Tier von Offb 13 bereits in Offb 5 das Lamm, das »wie geschlachtet« erscheint, gegenüber, und die Stadtfrau Babylon von Offb 17f. wird durch die neue Stadt, das himmlische Jerusalem Gottes, in Offb 21,1–22,5 abgelöst.[13] Mit der Gestalt des Lammes bietet sich eine alternative, nicht im Tod endende Beziehung als Heilsperspektive an, und die Gottesstadt eröffnet einen Lebensraum,[14] der die endliche Enge Roms weit übertrifft.

Das *Rollenideal* der Offenbarung verkörpert der Verfasser Johannes selbst: Er versteht sich als Prophet,[15] der von Christus berufen ist (Offb 1,9–20). Als Prophet durchschaut er kritisch die angeblichen Segnungen der römischen Kultur und tritt in scharfe Distanz dazu. »Wegen des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu« hält er sich auf der wenig bevölkerten Insel Patmos auf (Offb 1,9), nimmt also Abstand von den lebendigen, von der hellenistisch-römischen Kultur geprägten Städten, in denen die sieben angeschriebenen Gemeinden leben, und erfährt gerade dort eine prophetische Vision und Audition des machtvollen himmlischen Christus (1,10–20). Johannes besitzt prophetische Autorität gegenüber den

---

Offenbarung (s. Anm. 5) 577–581. Es ist aber wahrscheinlich, dass die Erfahrungen der stadtrömischen Christenverfolgung unter Nero im Jahr 64 und des jüdisch-römischen Krieges 66–70 verarbeitet sind; vgl. auch (um 100) 4 Esr 11,42; 12,44–48. In Einzelfällen waren Anzeigen aus der Bevölkerung gegen Christen möglich, die im Extremfall zur Todesstrafe führen konnten; Offb 2,13 nennt als einzigen Fall Antipas, der als »treuer Zeuge« in Pergamon getötet wurde.

13 Das Tier erscheint als Anti-Lamm; dazu A. Satake, Die Offenbarung des Johannes (KEK 16), Göttingen 2008, 293f.; H. Giesen, Die Offenbarung des Johannes (RNT), Regensburg 1997, 300f. Die auffallende Entsprechung der Eingangs- und Schlusswendungen in Offb 17,1–3a/21,9–11 und 19,9f./22,6–9 zeigen das himmlische Jerusalem als Gegenbild zur Stadtfrau Babylon; dazu A. Satake, ebd. 317.342.

14 Dazu B. R. Rossing, The Choice between Two Cities: Whore, Bride, and Empire in the Apocalypse (HTS 48), Harrisburg (PA) 1999; vgl. M. Ebner, Spiegelungen: himmlischer Thronsaal und himmlische Stadt. Theologie und Politik in Offb 4f. und 21f., in: B. Heininger (Hrsg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), Stuttgart 2011, 100–131, 120–130.

15 Vgl. Offb 1,3.10–12; 19,10; 22,6–10.18f. Dazu S. Schreiber, Offenbarung (s. Anm. 5) 573f.

Ortsgemeinden, von denen er unabhängig bleibt (vielleicht als Wanderprophet); ein Rundbrief dient ihm als Kommunikationsform.

Den *historischen Kontext* sehen wir nur gebrochen durch die Wahrnehmung des Johannes. Die Gemeinden in Kleinasien drohen in seinen Augen dem Assimilationssog der römischen Kultur und Politik zu ver-[192]fallen. Denn diese Kultur ist attraktiv: Sie bietet nicht nur ein politisches und religiöses Ordnungskonzept und Muster gesellschaftlicher Identität, sondern garantiert sowohl Frieden im Inneren und an den Grenzen als auch, damit verbunden, Wohlstand und Aufstiegsmöglichkeiten, also lokale und soziale Mobilität.[16] Die Offenbarung betreibt durch ihre Strategie der Dämonisierung Roms eine kulturelle Auseinandersetzung: Sie propagiert sichtbare Distanz und Abgrenzung von der römischen Kultur. »Geht hinaus aus ihr (sc. der Stadt), mein Volk, dass ihr nicht teilhabt an ihren Sünden!«, fordert Offb 18,4 die Rezipient/innen auf. Selbst wenn es nur um »Mitmachen« bei einer Weinspende für den Kaiser beim Mahl des Händlervereins oder bei öffentlichen Prozessionen geht – für Johannes ist Christsein keine Privatsache: Christliche Identität muss sich im Alltag *zeigen*! Daher ist für Johannes strikte Distanz geboten, um sich nicht in den Sog der römischen Kultur hineinziehen zu lassen.

Dabei steht Johannes in einer bestimmten *Tradition*. Er betont die jüdischen Wurzeln, die hinter den apokalyptischen Mustern stehen, und übernimmt eine *juden*christliche Tradition,[17] die in der urchristlichen Überlieferung auf den Herrenbruder Jakobus in Jerusalem zurückgeführt

---

16 Dazu S. Schreiber, Attraktivität (s. Anm. 11) 91–100; W. Ameling, Der kleinasiatische Kaiserkult und die Öffentlichkeit. Überlegungen zur Umwelt der Apokalypse, in: M. Ebner/E. Esch-Wermeling (Hrsg.), Kaiserkult, Wirtschaft und *spectacula* (NTOA 72), Göttingen 2011, 15–54, 15–44; C. Strecker, Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit, in: E. Reinmuth (Hrsg.), Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen (ReligionsKulturen 9), Stuttgart 2011, 114–161, 140–148; I. Gradel, Emperor Worship and Roman Religion, Oxford 2002; C. Ando, Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire, Berkeley (CA) 2000; S. R. F. Price, Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor, Cambridge 1984.

17 Dagegen spricht nicht die abwertende Bezeichnung »Synagoge des Satans« in Offb 2,9; 3,9, weil damit vermutlich deren (von Johannes so wahrgenommene) Kollaboration mit der römisch geprägten Elite gebrandmarkt werden soll; damit

wird. Nicht zufällig spricht Offb 2,24f. vom Festhalten an der »Last« (βάρος), die die Gemeinden bereits haben, und problematisiert im Kontext Unzucht und das Essen von Götzenopferfleisch (2,14.20). Das erinnert an Apg 15,28f.: »... euch keine weitere Last aufzuerlegen als diese Notwendigkeiten: sich zu enthalten von Götzenopferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht«. Es handelt sich um die sogenannten Jakobus-Klauseln (Apg 15,20.29), die auf dem Hintergrund von Lev 17f.[18] Speise- und [193] Eheregeln anführen und damit Bedingungen für die Heidenmission formulieren. Der Begriff »Last« meint diese der Tora entsprechenden Mindestanforderungen, an die sich die Heidenchristen halten und die das Zusammenleben von Juden- und Heidenchristen *ohne* Verletzung der jüdischen Identität regeln sollen. Damit demonstrieren sie ihre Abgrenzung gegenüber der paganen Welt!

1.2 Pastoralbriefe

Auch die Pastoralbriefe haben eine *Narration*, wenn man sie als »Briefbuch«, als aufeinander bezogene Brieffolge liest.[19] In der Zusammen-

---

sind nicht allgemein jüdische Synagogengemeinden abgewertet, sondern *konkrete* Synagogen in Smyrna und Philadelphia kritisiert.

18 Diese später als noachitische Gebote bezeichneten Mindestanforderungen waren für Heiden gedacht, die in Israel leben wollten, und regelten ein Zusammenleben, das die Heiligkeit des Landes nicht verletzte. Die Distanz der Offenbarung zu Paulus zeigt J.-W. Taeger, Begründetes Schweigen. Paulus und paulinische Tradition in der Johannesapokalypse (1998), in: Ders., Johanneische Perspektiven (FRLANT 215), Göttingen 2006, 121–138 (der freilich 130f. den Bezug von Offb 2,24 auf die Jakobus-Klauseln bestreitet).

19 Im Sinne antiker Briefromane deutet T. Glaser, Paulus als Briefroman erzählt. Studien zum antiken Briefroman und seiner christlichen Rezeption in den Pastoralbriefen (NTOA 76), Göttingen 2009; er schlägt als ursprüngliche Reihenfolge Tit – 1 Tim – 2 Tim vor (170–193.327); anders z. B. M. Wolter, Die Pastoralbriefe als Paulustradition (FRLANT 146), Göttingen 1988: 1 Tim – Tit – 2 Tim. Zur Einordnung als Briefroman vgl. schon R. I. Pervo, Romancing an Oft-Neglected Stone: The Pastoral Epistles and the Epistolary Novel, in: Journal of Higher Criticism 1 (1994) 25–47; auch H.-J. Klauck, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament (UTB 2022), Paderborn 1998, 244; G. Häfner, Pastoralbriefe (s. Anm. 5) 460.464f. – Gegen eine einheitliche Konzeption der drei Briefe J. Herzer, Juden – Christen – Gnostiker. Zur Gegnerproblematik der Pastoral-

schau der drei Briefe entsteht durch die interpretierende Arbeit der Leser/innen eine Geschichte, die in einzelnen Aspekten der Biographie des Paulus gründet. Der fiktive Paulus beauftragt seine treuen Mitarbeiter Titus und Timotheus, um in den Gemeinden Ordnungsstrukturen einzurichten, Gegner abzuwehren und die apostolische Tradition weiterzugeben. Dabei ist 2 Tim als Testament des Paulus gestaltet. Der Abschied nehmende Paulus regelt in der Brieffiktion die Fortführung seines Werkes und entwirft eine Lebensordnung für seine Gemeinden. Diese Ordnung orientiert sich am Vorbild des antiken Hauses, des οἶκος (1 Tim 3,15). Dessen hierarchische Struktur wird auf die Gemeinden übertragen: Wie im Haus der *pater familias*, so soll in den Gemeinden ein Amtsträger, der Episkopos, an der Spitze stehen. Die Stellung der einzelnen Gemeindeglieder regelt eine Standesordnung, die jedem seinen Platz und die entsprechenden Verhaltensweisen zuordnet (Tit 2,1–10). Besonders deutlich wird dies bei der Rolle der Frauen: Öffentliche Funktionen der Lehre ste-[194]hen ihnen nicht zu, sie finden ihre Aufgabe im Haus und in der Kindererziehung und sind ihrem Mann untergeordnet (1 Tim 2,9–15).[20] »Witwen«, d.h. eigenständig lebende Frauen, werden stark reglementiert (1 Tim 5,3–16). Sklaven haben sich ihren Herren unterzuordnen (1 Tim 6,1f.). Und auch für Episkopen und Diakone gelten Kataloge mit typischen Anforderungen für antike Amtsträger (1 Tim 3,1–13).[21] Durch ihre soziale Ordnung, die den Werten und Rollenmustern der städtischen Gesellschaft in ihrem Umfeld entspricht, gliedern sich die idealtypischen Gemeinden der Pastoralbriefe in ihre gesellschaftliche Welt ein. Wie in der paganen Antike stellt die Familie den Ort dar, an dem die Einübung in die eigenen kulturellen Werte und Überzeugungen stattfindet – in 2 Tim 1,5; 3,15 exemplifiziert am fiktiven Adressaten Timotheus.

---

briefe, in: BThZ 25 (2008) 143–168; J. W. Aageson, Paul, the Pastoral Epistles, and the Early Church (Library of Pauline Studies), Peabody (MA) 2008, 86–89; L. T. Johnson, The First and Second Letters to Timothy (AncB 35a), New York (NY) 2001, 145–147.

20 Sie können wohl noch als Diakone fungieren (1 Tim 3,11), nicht aber als Episkopen.

21 Dazu B. A. Paschke, The *cura morum* of the Roman Censors as Historical Background for the Bishop and Deacon Lists of the Pastoral Epistles, in: ZNW 98 (2007) 105–119.

Das *Rollenideal* der Pastoralbriefe ist der Episkopos, der Leiter der Ortsgemeinde, der die gute Ordnung und die »gesunde Lehre« (1 Tim 1,10; 2 Tim 1,13; 4,3) garantiert. Die Koppelung von Leitung und Lehre verstärkt die Verpflichtung auf eine bestimmte paulinische Lehrtradition. Durch Handauflegung wird dem Episkopos das »Amtscharisma« übertragen (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6); er wird also regelrecht in sein Amt eingesetzt, das ihm Autorität und Legitimation vermittelt, d. h. das Amt ist vorgegeben und zu besetzen. Dem Episkopos kommt die Aufgabe zu, die Gemeinde als solche zu repräsentieren und ihre Orientierung im christlichen Leben zu gewährleisten. Daher wird dieses Amt besonders hoch bewertet.[22] Rückgebunden wird dieses Ideal an die Figur des Paulus, der v. a. in 2 Tim als Vorbild für die Treue zum Evangelium stilisiert wird, selbst wenn diese Treue »Leiden« mit sich bringt (2 Tim 1,8.10–14; 2,8f.; 3,10–12). Damit werden auch Spannungen zur Gesellschaft nicht ignoriert, sondern in das Gesamtbild eingebunden. Exemplifiziert wird das Ideal indirekt auch an den fiktiven Briefadressaten Timotheus und Titus, die als vorbildliche Apostelschüler erscheinen.

[195] Die Begründung für diese Ordnung verrät den *historischen Kontext*: Ziel ist es, ein »ruhiges und stilles Leben« führen zu können, d. h. die Reibungsflächen zur Gesellschaft zu verringern (1 Tim 2,2; 3,7).[23] Es geht um Integration in die römische Gesellschaft durch ein unauffälliges Leben und die Übernahme sozialer Konventionen (Tit 2,2–9.12).[24] Die Gemeinde soll sich den politischen Magistraten und Machthabern unter-

---

22 So tritt der Episkopos – im Sinne eines »Aufstiegs« – aus dem Ältestenkollegium hervor (1 Tim 3,13). Auch eine »Besoldung« soll ihm laut 1 Tim 5,17f. gewährt werden: Für Älteste, die »gut vorstehen«, ist »doppelte Ehre« vorgesehen (begründet mit Dtn 25,4 »du sollst dem Ochsen beim Dreschen keinen Maulkorb umlegen«; QLk 10,7 »der Arbeiter ist seines Lohnes wert«). Dies entspricht einer gängigen Praxis in hellenistisch-römischen Vereinen: Funktionäre erhalten mehrfache Anteile beim Vereinsmahl oder bei Geldausschüttungen (sie üben trotzdem einen Beruf aus, der sie ernährt); vgl. Th. Schmeller, Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine (SBS 162), Stuttgart 1995, 39; M. Ebner, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (GNT 1,1), Göttingen 2012, 194.214.

23 Vgl. G. Häfner, Pastoralbriefe (s. Anm. 5) 467.

24 Vgl. Y. Redalié, Paul après Paul. Le temps, le salut, la morale selon les épîtres à Timothée et à Tite (MoB 31), Genf 1994, 403–420.

ordnen (Tit 3,1f.), sie soll *für* den Kaiser und seine Amtsträger beten (1 Tim 2,1f.).[25] Es geht um Inkulturation, die sozial und wirtschaftlich lebenswichtig ist. Sie wird auch theologisch untermauert – mit dem Verweis auf Gottes universalen Heilswillen: »Die ganze Schöpfung Gottes ist gut« (1 Tim 4,4f.); »den Reinen ist alles rein« (Tit 1,15). Eine scharfe Abgrenzung gegenüber der Welt ist in der Sache gar nicht nötig: Christsein lässt sich *in* und *mit* der Welt leben.

Das *Traditionsprinzip* der Pastoralbriefe basiert auf Paulus als Identitätsfigur, der sich in der Brieffiktion über seine Meisterschüler Timotheus und Titus an die Christen seines Missionsgebiets wendet. Dieser Paulus autorisiert sein Evangelium als allein gültig, als παραθήκη, als »anvertrautes Gut«,[26] das es zuverlässig zu bewahren gilt. Vor seinem Tod übergibt er es Timotheus als sein Vermächtnis zur Bewahrung und Weitergabe. Die Rückbindung des Evangeliums an Paulus als seinen autoritativen Ursprung sichert die unverfälschte Weitergabe und begründet die »gesunde Lehre« für die Gegenwart. Die Pastoralbriefe selbst verkörpern als spezifische Auslegung des paulinischen Denkens die gesunde Lehre und damit die »richtige« Paulus-Tradition.

Fasst man die bisherigen Ergebnisse zusammen, bieten Offenbarung und Pastoralbriefe völlig unterschiedliche Entwürfe in den Narrationen (apokalyptischer Angriff auf die römische Kultur – Übernahme ihrer Gesellschaftsordnung), den Rollenidealen (Prophet – Amtsträger) und den Traditionsgrundlagen (jüdisch geprägte Tradition – bestimmte Paulus-Tradition). Sie konvergieren freilich in der historischen Situation. Denn für beide steht das Verhältnis zur römischen Gesellschaft in Frage, mit der man unweigerlich konfrontiert ist, gleich, ob man den Weg der An-[196]passung oder Abgrenzung wählt. Sie propagieren unterschiedliche, ja fast gegensätzliche Antworten auf vergleichbare situative Herausforderungen.

---

25 Das eschatologische Erscheinen Jesu tritt zurück: Es findet erst »zu seiner Zeit« statt (1 Tim 6,15).

26 Der in 1 Tim 6,20; 2 Tim 1,12.14 verwendete Begriff παραθήκη, lateinisch *depositum*, stammt aus dem antiken Depositalrecht bzw. spezifisch dem Erbrecht und meint die zuverlässige, unversehrte Aufbewahrung eines anvertrauten Gutes; Näheres bei A. Weiser, Der zweite Brief an Timotheus (EKK XVI/1), Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2003, 125f.

Spannend wird die Konstruktion der innerchristlichen Gemengelage, wenn man dazu noch die »Gegner«, gegen die beide Schriften polemisieren, einbezieht. Betrachten wir also die innergemeindlichen Gruppendifferenzierungen, die in der Offenbarung bzw. den Pastoralbriefen sichtbar werden.

2. Gruppendifferenzierung in der Offenbarung und den Pastoralbriefen

Hier ist eine methodische Vorüberlegung nötig. Soziologische Konflikttheorien haben gezeigt, dass im Konfliktfall eine Gruppe ein übertrieben negatives Bild ihrer Kontrahenten entwickeln kann. Dieses »results in a stereotypical perception and portrayal of outsiders by insiders«.[27] Soziologisch betrachtet können Feindbilder eine spezifische Funktion bei der Konstitution der eigenen Identität einer Gruppe erfüllen: Sie dienen der Vergewisserung der eigenen Position, des eigenen Weltbildes und leisten so einen Beitrag zur kognitiven Strukturierung und Organisation der Erfahrungswelt.

Feindbilder lassen sich als übertrieben negative Einstellungen gegenüber einer anderen Gruppe verstehen.[28] Sie resultieren aus einem dichotomischen Wahrnehmungsmuster, das sozial vermittelt ist. Man wird dem Phänomen von Feindbildern daher nicht gerecht, wenn man es nur als

---

27 T. D. Still, Conflict at Thessalonica. A Pauline Church and its Neighbours (JSNT. S 183), Sheffield 1999, 121f.; er fasst damit einschlägige Arbeiten zusammen, vgl. R. A. LeVine/D. Campbell, Ethnocentrism: Theories of Conflict, Ethnic Attitudes and Group Behavior, New York (NY) 1972, 32; M. Deutsch, Resolution of Conflict: Constructive and Destructive Processes, New Haven (CT) 1973, 75f.; L. H. Kidder/V. M. Stewart, The Psychology of Intergroup Relations: Conflict and Consciousness, New York (NY) 1975, 26–35.

28 Zum Folgenden C. Weller, Warum gibt es Feindbilder?, in: J. Hippler/A. Lueg (Hrsg.), Feindbild Islam oder Dialog der Kulturen, Hamburg 2002, 49–58; zum Begriff »Feindbild« ders., Feindbilder – zwischen politischen Absichten und wissenschaftlichen Einsichten, in: Neue Politische Literatur 54 (2009) 87–103; vgl. auch G. Schlee, Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte, München 2006, 24–66.

Abweichungen von der Realität beschreibt.[29] Vielmehr leisten Feindbilder eine Kategorisierung und damit Vereinfachung des Bildes der Welt, was bei der menschlichen Wahrnehmung der Welt unvermeidbar ist, entsteht so doch größere Klarheit und Strukturierung. Freilich zeigen Feindbilder die Tendenz zu Verzerrungen der Realität, einseitigen Beurteilun-[197]gen und übertriebenen Abwertungen der Fremdgruppe. Doch dafür unterstützen sie den Aufbau der eigenen kollektiven Identität, indem sie helfen, Gruppenmitgliedschaften zu definieren. In sozialen Konfliktsituationen ist die Vergewisserung der eigenen Gruppenzugehörigkeit besonders wichtig, was die Entstehung von Feindbildern begünstigt.

Solche Verzeichnungen oder Feindbilder der anderen sind in der antiken Literatur häufig. Daher sind die Gegner der Offenbarung bzw. der Pastoralbriefe nur gebrochen hinter den polemischen Textaussagen wahrnehmbar. Weil die Auseinandersetzung in den eigenen Reihen der christlichen Gemeinden stattfindet und zur Bildung konkurrierender Gruppen innerhalb der Gemeinden führt, wird sie für die Existenz der Gemeinschaft als ganzer bedrohlich. Das erklärt die scharfe, polemische Sprache, die gegenüber den »Gegnern« zum Einsatz kommt. Pauschale Diskreditierungen dienen der emotionalen Abgrenzung von den »anderen«. Diese rhetorische Strategie gilt es unbedingt zu beachten, um die Polemik nicht unkritisch als historischen Spiegel zu übernehmen.

2.1 Die Gegner der Offenbarung

Die Konkurrenten, die in den sieben Sendschreiben in Offb 2–3 sichtbar werden, bezeichnet Offb 2,6.15 als »Nikolaiten«. Sie treten innerhalb der Ortsgemeinden auf. Die Vorwürfe gegen sie sind freilich chiffriert und bedürfen so der Entschlüsselung. Zunächst stehen die Nikolaiten in Parallele zur »Prophetin Isebel« (2,20) und zur »Lehre Bileams« (2,14), womit zwei Gestalten aus Israels Geschichte aufgegriffen werden, die Israel zum Götzendienst, zur Baal-Verehrung, verführten.[30] Die Erinnerung an

---

29 Vgl. A. Zick, Vorurteile und Rassismus. Eine sozialpsychologische Analyse (Texte zur Sozialpsychologie 1), Münster 1997, 212.224.

30 Zur Prophetin Isebel vgl. 1 Kön 16,29–33; 18,19: Isebel, die Frau König Ahabs, verführte den König und das Volk Israel zur Baal-Verehrung. Zu Bileam vgl.

diese Gestalten hält fest: Wie seinerzeit Israel verletzen nun die Nikolaiten die ethnisch-religiösen Grenzen! Dann folgen konkretere Vorwürfe: Als Gegenstand der Verführung werden in 2,14.20 jeweils Unzucht (πορνεῦσαι) und das Essen von Götzenopferfleisch (φαγεῖν εἰδωλόθυτα) genannt; ver-[198]stärkt wird die Unzucht durch die Drohung gegenüber denen, die zusammen mit der Prophetin Isebel die Ehe gebrochen haben (μοιχεύοντες μετ' αὐτῆς; 2,22). Unzucht begegnet bei den Propheten als Metapher für den Abfall von JHWH und betrifft alle sozialen Lebensbereiche.[31] Unzucht bedeutet also, die Grenzziehung zur paganen Welt zu verletzen. Vielleicht kann man dabei konkret an Verwandten- oder eher noch Mischehen (mit paganen Partnern) denken. Mischehen zwischen Juden und Heiden konnten in der Situation der jüdischen Diaspora, verschärft nach der Zerstörung des Tempels 70 n. Chr., als Verletzung jüdischer Identität verstanden werden. Drohende sozio-religiöse Konsequenzen veranschaulicht die auf Num 25,1f.; 31,16 basierende Erzählung über die Midianiterinnen in Jos Ant 4,129–140, die – auf den Rat Bileams (!) hin – die jungen Männer Israels von der Verehrung JHWHS abbrachten und zur heidnischen Kultur führten.[32] So könnte auch Johan-

---

Num 31,16; Jos Ant. 4,129f.; LAB 18,13f.: Er veranlasste die Töchter der Midianiter, Israel zu verführen und zur Baal-Verehrung anzustiften. In Jud 11; 2 Petr 2,15f.; Philo Vit Mos I,296–299 wird Bileam zum Prototyp des Irrlehrers, der aus dem niederen Beweggrund der Habgier agiert (vgl. noch 4Q339). Zu dieser Gruppe vgl. S. Schreiber, Offenbarung (s. Anm. 5) 583–585; neuerdings U. B. Müller, »Die Tiefen des Satans erkennen ...«. Überlegungen zur theologiegeschichtlichen Einordnung der Gegner in der Offenbarung des Johannes, in: W. Kraus (Hrsg.), Beiträge zur urchristlichen Theologiegeschichte (BZNW 163), Berlin/New York 2009, 465–478; H. Giesen, Christlicher Glaube in Anfechtung und Bewährung. Zur zeit- und religionsgeschichtlichen Situation der kleinasiatischen Gemeinden im Spiegel der Johannesoffenbarung, in: B. Heininger (Hrsg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), Stuttgart 2011, 9–38, 23–26.

31 Vgl. Jer 2,20–28; 3,1–4,4; Hos 2,5; 3,1f.; 4,12.15; 5,3; häufig wird die Metapher auf die Zuwendung Jerusalems zu fremden Göttern bezogen (Jes 1,21; Ez 16,15–63; 23,1–49). Dazu H. Giesen, Offenbarung (s. Anm. 13) 369; A. Satake, Offenbarung (s. Anm. 13) 343f.

32 Mischehen können auch hinter Offb 14,4 stehen: Gerettet werden die, »die sich mit Frauen nicht befleckt haben«. Gegen Mischehen richten sich Neh 13,23–27; Jub 20,4–7; 22,20; 25,1; 30,7.11–14; 41,1f.; Tob 6,10–18; TestLev 9,10; TestJud 13,3–8. Die Existenz von Mischehen zwischen Christen/innen und paganen

nes gemischte Ehen zwischen Christen und Heiden als Gefahr für die christliche Identität sehen. Götzenopferfleisch ist der polemische Begriff für Fleisch, das den paganen Göttern geweiht wurde (z. B. bei einem Kultakt oder durch einen Ritus bei der Schlachtung). Mit solchem Fleisch konnte man bei Gastmählern in Berührung kommen, z. B. beim Treffen eines Berufsvereins oder privaten, für Geschäftsbeziehungen unerlässlichen, Einladungen (vgl. 1 Kor 8–10). Wieder steht die christliche Identität auf dem Spiel.

Fragen wir nach dem historischen Kontext hinter den polemischen Vorwürfen, so geht es um die fehlende Abgrenzung der Nikolaiten gegenüber der paganen Welt.[33] Es ist sicher kein Zufall, dass der Vorwurf der »Unzucht« die Gegner ebenso trifft (2,14.20) wie die große Hure Babylon, also die wirtschaftliche Potenz Roms (17,2.4; 18,3.9; 19,2), und dass die Prophetin Isebel die Christen ebenso »täuscht« (πλανάω; 2,20), wie es das zweite Tier tut (13,14; 19,20). Genau diese Abgrenzung von der römischen Kultur war offenbar zwischen Johannes und den Nikolaiten strit-[199]tig.[34] In der Sicht des Johannes drohen die Nikolaiten der Attraktivität der hellenistisch-römischen Kultur zu verfallen. Dabei handelten die Nikolaiten offenbar nicht unreflektiert, sondern folgten einer theologischen Begründung, die Offb 2,24 so wiedergibt: »Sie erkannten die Tiefen des Satans, wie sie sagen«. Dieses Erkennen bezieht sich wohl auf den paganen Kaiser- und Götterkult; weil dieser letztlich nichtig ist,

---

Partnern belegt etwa gleichzeitig für Kleinasien 1 Petr 3,1. Zur Thematik vgl. B. Heininger, Kaiserkult in Thyatira. Eine Besichtigung der Inschriften, in: Ders. (Hrsg.), Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), Stuttgart 2011, 60–99, hier 64–68.

33 Dazu passen auch die von Johannes diagnostizierten Verhaltensweisen der Gemeinden: Lauheit (3,15f.), Verlassen der ersten Liebe (2,4f.), fehlende Kraft und Totsein (3,1.8) – alles sprachliche Muster für mangelnde Entschiedenheit und Abgrenzung der Gemeinden.

34 Vgl. H.-J. Klauck, Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung, in: Bib. 73 (1992) 153–182, 164–170; M. Gielen, Satanssturz und Gottesherrschaft (Offb 12). Das Verhältnis von Macht und Religion in der pragmatischen Konzeption der Johannesoffenbarung, in: M. Gielen/J. Kügler (Hrsg.), Liebe, Macht und Religion. Interdisziplinäre Studien zu Grunddimensionen menschlicher Existenz (Gedenkschrift H. Merklein), Stuttgart 2003, 163–183, 169–171; U. B. Müller, Die Offenbarung des Johannes (ÖTK 19), Gütersloh/Würzburg ²1995, 96–99.112f.

geht von ihm auch keine Gefahr aus, und eine strikte Abgrenzung wird unnötig. Damit dürften sich die Nikolaiten in die Tradition des Paulus stellen, der die faktische Bedeutungslosigkeit der paganen Götter festhielt (1 Kor 8,4–6) und, zumindest auf der Ebene theologischer Begründung, eine »liberale« Haltung zur Frage nach dem Essen von Götzenopferfleisch einnahm (1 Kor 8–10); auch Mischehen konnte er in 1 Kor 7,12–14 positiv sehen, da der nichtgläubige Partner durch den gläubigen geheiligt wird.[35] Und so sehen die Nikolaiten auch kein Problem darin, sich der römischen Kultur zu öffnen und, um ein mögliches Beispiel zu nennen, vielleicht beim Treffen eines Berufsvereins auch einem Ritus zur Kaiserverehrung beizuwohnen.[36] Die größere Offenheit gegenüber der Umwelt vermeidet Reibungsflächen und erleichtert die gerade für die Wohlhabenderen wichtigen beruflichen Kontakte. Sie partizipieren an den Chancen und Möglichkeiten der römischen Kultur, ohne deshalb ihr Christsein aufzugeben.

Der Name »Nikolaiten« gibt Rätsel auf. Häufig wird er nicht als polemische Zuschreibung des Johannes, sondern als Selbstbezeichnung der Gruppe gedeutet, die einen programmatischen Rückverweis auf den Proselyten Nikolaos aus Antiochia enthalte.[37] Dieser zählte zur Leitung der [200] Gruppe der »Hellenisten« in der Jerusalemer Urgemeinde (Apg 6,5),

---

35 Sie schreiben auch Paulus fort, wenn sie eine freie Anwendung der Tora wie den Verzicht auf abgrenzende Verhaltensmuster propagieren (vgl. nur Röm 7). Auch die Aussage »das Gesetz ist gut« in 1 Tim 1,8 klingt an Röm 7,12.16 an. – Nichts spricht dafür, dass es sich um Gnostiker handelt; so aber J. Roloff, Die Offenbarung des Johannes (ZBK 18), Zürich ³2001, 49.54; M. Karrer, Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort (FRLANT 140), Göttingen 1986, 99.102.

36 Zu unterschiedlichen Graden der Partizipation kleinasiatischer Christen in paganen Vereinen vgl. P. A. Harland, Honouring the Emperor or Assailing the Beast: Participation in Civic Life among Associations (Jewish, Christian and Other) in Asia Minor and the Apocalypse of John, in: JSNT 77 (2000) 99–121.

37 Z.B. H.-J. Klauck, Sendschreiben (s. Anm. 34) 169f.; N. Walter, Nikolaos, Proselyt aus Antiochien, und die Nikolaiten in Ephesus und Pergamon. Ein Beitrag auch zum Thema: Paulus und Ephesus, in: ZNW 93 (2002) 200–226; M. Stowasser, »Dies spricht für dich, dass du die Werke der Nikolaiten hasst« (Offb 2,6) – ein frühes Zeugnis für den Konflikt um Anpassung oder Widerstand?, in: R. Klieber/Ders. (Hrsg.), Inkulturation, Wien 2006, 203–227, 205–208. Die Verbindung sieht schon Iren Haer 1,26,3.

die eine kritisch-offene Haltung gegenüber Tora und Tempel pflegten (Apg 6,11.13f.), daher Jerusalem verlassen mussten (8,1) und in Antiochia eine Gemeinde aus Juden- und Heidenchristen gründeten (11,19–26). Diese Gemeinde wurde auch die geistige Heimat des Paulus. Enthält also der Name das Programm einer Öffnung zur paganen Kultur in radikalisierter paulinischer Tradition? Warum dafür freilich gerade Nikolaos Pate steht, bleibt unklar. Bedenkt man, dass es sich bei Nikolaos um einen verbreiteten griechischen Männernamen handelt,[38] kann auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden, dass ein führender Kopf der Bewegung gerade diesen Namen trug. Vielleicht formte erst Johannes daraus eine Gruppenbezeichnung, um die Zugehörigkeit der Anhänger – als Gegensatz zur echten Zugehörigkeit zu Christus! – zu formulieren.[39]

2.2 Die Gegner der Pastoralbriefe

Zwei Textausschnitte illustrieren die Polemik der Pastoralbriefe gegen eine konkurrierende Gruppe innerhalb der Ortsgemeinden. Der fiktive Verfasser Paulus wendet sich an die fiktiven Adressaten Timotheus bzw. Titus:

> 3 … damit du gewissen Leuten gebietest, keine anderen Lehren zu verbreiten,
> 4 und sich nicht an Mythen und endlose Genealogien zu halten, die Streit
> beinhalten, mehr als den Heilsplan Gottes im Glauben. 5 Das Ziel aber der
> Weisung ist Liebe aus reinem Herzen, aus gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben; 6 von diesen irrten einige ab und wandten sich hin zu leeren
> Worten; 7 sie wollen Gesetzeslehrer sein und bedenken nicht, was sie sagen
> und worauf sie sich versteifen. 8 Wir wissen aber, dass das Gesetz gut ist …
> (1 Tim 1,3–8).
>
> 10 Denn es gibt viele Ungehorsame, leere Schwätzer und Verführer, besonders die aus der Beschneidung, 11 denen man den Mund stopfen muss, die

[38] Vgl. W. Pape/G. E. Benseler, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Bd. 2, Braunschweig 1911, 1006. Für *jüdische* Namensträger bringt T. Ilan, Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity. 4 Bde. (TSAJ 91.126.141.148), Tübingen 2002–2012, I 299; III 343 sieben Belege (inklusive des Hellenisten aus Apg 6,5).

[39] Dass Johannes nicht von »Paulinern« spricht, liegt insofern nahe, als sich der Gruppenkonflikt auf eine *bestimmte* Paulus-Interpretation richtet. Die Offenbarung lehnt nicht grundsätzlich die paulinische Tradition ab.

ganze Häuser zerstören, indem sie lehren, was sich nicht gehört, um schmutzigen Gewinnes willen. ... 13 ... Darum überführe sie streng, damit sie gesund sind im Glauben, 14 sich nicht an jüdische Mythen und Gebote von Menschen hal-[201]ten, die die Wahrheit verwerfen. 15 Den Reinen ist alles rein; den Befleckten aber und Ungläubigen ist nichts rein ... (Tit 1,10–15).

Viele solcher Vorwürfe sind schlicht pauschale Abwertungen und stereotype Polemik, wie sie in der Antike gerne gegenüber Konkurrenten verwendet wird, um sie moralisch zu disqualifizieren: andere Lehren, Streit, abirren, leere Worte; Ungehorsame, Schwätzer, Verführer, Gewinnsucht.[40] Die Schärfe der Polemik zeigt die (subjektiv wahrgenommene) Brisanz des Problems, sagt aber nichts über die faktische Erscheinung der Gegner. An manchen Stellen sind die Vorwürfe jedoch so konkret und spezifisch, dass Umrisse einer geschichtlichen Gruppe, die als Konkurrenz empfunden wird, sichtbar werden.[41]

Ein Merkmal dieser anderen Gruppe wird deutlich. Die Gruppenmitglieder berufen sich besonders auf die *jüdische* Tradition: Sie stammen aus der Beschneidung (Tit 1,10), verstehen sich als »Gesetzeslehrer« (νομοδιδάσκαλοι; 1 Tim 1,7) und legen das Gesetz, die Gebote aus (Tit 1,14; 3,9). Sie berufen sich auf »jüdische Mythen« und »Genealogien«

---

40 Vgl. noch: falsche, dämonische Lehren 1 Tim 1,3–7; 4,1; 6,3–5; 2 Tim 4,3f.; leere Worte 1 Tim 6,20; 2 Tim 2,16; Abirren von der Wahrheit 2 Tim 2,18; 4,4; verführen und täuschen 1 Tim 4,1f.; 2 Tim 3,13; Betrüger/Goëten 2 Tim 3,13; Gewinnsucht 1 Tim 6,5; von Sünden beherrscht und von Begierden getrieben 2 Tim 3,6; eigenes Begehren 2 Tim 4,3. Vgl. auch die Lasterkataloge 1 Tim 6,4f.; 2 Tim 3,1–5; Tit 1,16, deren polemische Topoi sich v.a. der hellenistischen Popularphilosophie verdanken; dazu A. Weiser, Brief (s. Anm. 26) 241–244; J. Roloff, Brief (s. Anm. 8) 229. Zu Stereotypen in der philosophischen Polemik auch L. T. Johnson, Letters (s. Anm. 19) 145f.391f.410f. Vgl. auch weitere Diskurse um Glaubwürdigkeit, z.B. 1 Thess 2,1–12; Dio Chrys Or 32,10–12; dazu S. Schreiber, Aus der Geschichte einer Beziehung. Die Funktion der Erinnerung in 1 Thess 2,1–12, in: ZNW 103 (2012) 212–234.

41 T. Glaser, Paulus (s. Anm. 19) 324, wendet ein, die Polemik könnte im Rahmen der Gattung »Briefroman« fiktiv sein, so dass reale Konflikte erst erwiesen werden müssten. Der Vergleich mit der Offenbarung trägt zu diesem Erweis bei, und die Beispiele, die Glaser für antike Briefromane anführt, sprechen insgesamt stärker für historische Situierungen (ebd. 50–156). Die durchgehende Dominanz der Gegnerpolemik in der Brieffiktion der Pastoralbriefe deutet ebenfalls auf historische Referenz hin.

(Tit 1,14; 3,9; 1 Tim 1,4). Der Begriff γενεαλογίαι bezieht sich z.B. bei Plat Tim 21a–25c; Resp 9,1,4; 9,2,1; Philo Vit Mos II,45–47; Jos Ap 1,16 auf die Geschichte bestimmter Geschlechterfolgen.[42] Weil diese Genealogien in 1 Tim 1,4 das Gegenüber zum Heilsplan Gottes (οἰκονομία θεοῦ) bilden, kann dahinter eine bestimmte Geschichtsdeutung stehen, die Zeiten- und Ereignisfolgen unterscheidet, im jüdischen Kontext auch eine apokalypti-[202]sche Zeiteinteilung, die auf die Äonenwende zuläuft.[43] Eine führende Persönlichkeit der Gegner wird als »Prophet« angesprochen (Tit 1,12),[44] und die Gegner »schleichen sich in Häuser ein« (2 Tim 3,6). Bilden umherziehende Propheten ihre Kerngruppe? Von Wanderpropheten und der kritischen Distanzierung der Ortsgemeinden diesen gegenüber handelt etwa zeitgleich auch Did 11.

In der Forschung zu den Pastoralbriefen wird der jüdische Hintergrund der Gegner allgemein wahrgenommen. Dennoch sind die Ausleger/innen bei der Identifizierung der Gegner gespalten: Während man im englischen Sprachraum eher an judenchristliche Gegner denkt,[45] do-

---

42 Zu den Belegen E. Schlarb, Die gesunde Lehre. Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe (MThSt 28), Marburg 1990, 85–87.

43 W. Thiessen, Christen in Ephesus. Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe (TANZ 12), Tübingen 1995, 322, denkt an die Abstammung aus Israel. Anders erkennt L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Kommentar zum Titusbrief (HThK XI/2), Freiburg i.Br. 1996, 63, gnostische Kosmos-Spekulationen; vgl. G. Häfner, Pastoralbriefe (s. Anm. 5) 470: die Gnosis verbindet Mythen, Geschlechtsregister und Gesetz »wenigstens in sachlichem Sinn«: als Spekulationen über Archonten- und Äonenreihen, die auf Urgeschichte und Geschlechtsregister der Genesis zurückgreifen; ders., »Nützlich zur Belehrung« (2 Tim 3,16). Die Rolle der Schrift in den Pastoralbriefen im Rahmen der Paulusrezeption (HBS 25), Freiburg i.Br. 2000, 34–41.

44 Mit W. Thiessen, Christen (s. Anm. 43) 327f. Vgl. die einleitende Formel in 1 Tim 4,1 »der Geist sagt«, die an die prophetische Offenbarungsformel in Offb 2,7 u.ö. erinnert; begegnet 1 Tim damit dem prophetischen Anspruch der Gegner?

45 I. H. Marshall, Epistles (s. Anm. 1) 40–51; L. K. Pietersen, Polemic (s. Anm. 10) 107–137; R. F. Collins, 1 & 2 Timothy and Titus. A Commentary (NTLi), Louisville (KY)/London 2002, 24–31.332–336; P. Trebilco, Christians (s. Anm. 8) 228–232; für 1 Tim und Tit auch J. L. Sumney, »Servants of Satan«, »False Brothers«, and Other Opponents of Paul (JSNT.S 188), Sheffield 1999, 253–302; J. W. Aageson, Paul (s. Anm. 19) 64–66. Vgl. aber auch U. B. Müller, Zur früh-

miniert in der deutschsprachigen Forschung immer noch die Meinung, die Gegner vertreten eine frühe Form von christlicher Gnosis.[46] Es sind jedoch nur wenige Stellen, auf die man sich dabei berufen kann.

[203] (1) 1 Tim 6,20: »Wende dich ab von den gottlosen leeren Worten und den Entgegenstellungen der falsch benannten Erkenntnis (γνῶσις)«. Der Begriff γνῶσις kann dafür aber kein Indiz bilden, da er hier einfach »Erkenntnis« bedeutet und damit die Qualität der theologischen Einsicht meint; er dient noch nicht als terminus technicus für eine bestimmte religiöse Gruppierung.[47]

Besondere Einsicht in die göttliche Welt besitzen im jüdischen Denken auch Propheten und Träger apokalyptischer Offenbarungen. Beziehen sich die genannten »Mythen« auf offenbarte Lehren, die diese Personen vermitteln? Steht der Anspruch tieferen, von Gott gegebenen

---

christlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n.Chr., Gütersloh 1976, 58–75 (judenchristliche Wandermissionare *und* pneumatisch-enthusiastische Pauliner); K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Tübingen 1994, 513–515; W. Thiessen, Christen (s. Anm. 43) 317–338 (judenchristliche Wanderprediger [337f.], vertreten radikale jüdische Reinheitsvorschriften [319f.326f.], stehen in Paulus-Tradition [328–334]).

46 G. Häfner, Pastoralbriefe (s. Anm. 5) 469–471; U. Schnelle, Einleitung (s. Anm. 5) 418f.; A. Weiser, Brief (s. Anm. 26) 210–225; L. Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 43) 52–73; J. Roloff, Brief (s. Anm. 8) 228–239; W. Pratscher, Die Auseinandersetzung mit Gegnern in den Pastoralbriefen, in: SNTU 33 (2008) 5–24; C. Schäfer, Judentum und Gnosis? Die Gegnerpolemik im Titusbrief als Element literarischer Konstruktion, in: H.-U. Weidemann/W. Eisele (Hrsg.), Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief (FS M. Theobald) (SBS 214), Stuttgart 2008, 55–80; H. Stettler, Die Christologie der Pastoralbriefe (WUNT II/105), Tübingen 1998, 301–307; M. Wolter, Pastoralbriefe (s. Anm. 19) 257–267. Unwahrscheinlich ist eine dreifache Gegnerfront, wie sie J. Herzer, Juden (s. Anm. 19) diagnostiziert: Tit – Juden; 2 Tim – Christen (Auferstehungsfrage); 1 Tim – Gnostiker; Differenzierungen auch bei L. T. Johnson, Letters (s. Anm. 19) 145–147.245–247.390–393.

47 Vgl. auch 2 Tim 3,7; Tit 1,16. Auch in Röm 2,20 steht z.B. γνῶσις – im Kontext von Gesetz und Wahrheit. Dass die ἀντιθέσεις in 1 Tim 6,20 (abwertend) auf eine Form von Schriftauslegung referieren, ist möglich (so K. Berger, Theologiegeschichte [s. Anm. 45] 515), aber nicht beweisbar; der Beleg Philo Leg Gaj 110 bezieht sich auf den Widerstreit zwischen Orakeln.

Wissens hinter der Aussage in Tit 1,16, »sie bekennen, Gott zu kennen«?[48]

(2) 2 Tim 2,18: Die Gegner sagen: »Die Auferstehung ist schon geschehen«. Wer an die Gnosis denkt, versteht diesen Satz als Zitat der zentralen Lehre der Gegner und deutet ihn auf die Idee einer geistig-seelischen Auferstehung, wie sie besonders in gnostischen Texten aus Nag Hammadi – die aber erst aus dem 2./3. Jh. stammen! – greifbar wird.[49] Doch der Begründungszusammenhang ist hermeneutisch anzufragen: Wenn die Ausleger/innen die Feindbild-Strategie der Pastoralbriefe, die die Gegner als Häretiker abwertet, ohne die nötige Sachkritik übernehmen, suchen sie Parallelen zur Lehre der Gegner auch in häretischen Schriften. Dann wird man in späteren gnostischen Schriften aus dem 2./3. Jh. fündig und liest deren Diskurse in 2 Tim 2,18 ein. Handelt es sich aber weniger um eine Parole der Gegner denn ein karikierendes Schlagwort als Bestandteil des Feindbildes, mit dem der *Verfasser der Pastoralbriefe* die Position der anderen fokussiert, muss neu nach der eigentlichen Lehre gefragt werden. Und dann kann dahinter eine apokalyptisch geprägte Überzeugung stehen: Die Endzeit ist bereits angebrochen, was in apokalyptischen Bil-[204]dern gedacht werden kann und Konsequenzen für die Deutung der Gegenwart besitzt. Zu diesen Bildern zählt auch die Erweckung der Toten (Dan 12,1–3; Mt 27,52f.; Offb 14,13), die mit Jesus bereits begonnen hat (1 Kor 15,20). Schon Paulus verstand die Taufe als Teilhabe der Getauften an Tod und Erweckung Christi und damit als Gabe neuen, endzeitlich geprägten Lebens (Röm 6,1–11;[50] vgl. Kol

---

48 Ein Moment jüdischer Abgrenzung von Heiden besteht in dem Vorwurf, die Heiden kennen – anders als die Juden – Gott nicht; vgl. LXX Jer 10,25; Ps 78,6; Ijob 18,21; Weish 13,1; 14,22; 16,16; LAB 11,2; JosAs 21,15; 1 Thess 4,5; 1 Kor 1,21; Gal 4,8.

49 A. Weiser, Brief (s. Anm. 26) 216–219 (Texte); vgl. L. Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 43) 56f.; G. Häfner, Belehrung (s. Anm. 43) 28f. Belege sind z. B. NHC II 3 (PhilEv) 63c.90a; NHC I 4 (Rheginus-Brief) p.49; Iren Haer 2,31,2. Anders erkennt W. Thiessen, Christen (s. Anm. 43) 330f., in der Aussage jüdische Missionstheologie (Bekehrung als Auferstehung).

50 H.-U. Weidemann, Titus, der getaufte Heide – Überlegungen zu Tit 3,1–8, in: Ders./W. Eisele (Hrsg.), Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief (FS M. Theobald) (SBS 214), Stuttgart 2008, 31–54, 44f., erwägt eine »Fortschreibung der Tauftheologie von Röm 6« durch die Gegner.

2,12f.; 3,1–4; Eph 2,4–6; 5,14). In 2 Tim 3,1–9 werden die Gegner den »letzten Tagen« (3,1), der Endzeit und ihren Verführungen, zugeordnet. Auch 1 Tim 4,1 – »der Geist sagt«, »in späteren Zeiten« – greift apokalyptisches Kolorit auf und wendet es gegen die Gegner selbst, die »vom Glauben abfallen werden«. Zu vermuten ist ein gesteigertes endzeitliches Bewusstsein der Gegner, das zu radikalen Konsequenzen für das eigene Verhalten in der Gegenwart führen kann.

(3) 1 Tim 4,3: »... die hindern zu heiraten, (fordern) sich zu enthalten von Speisen, die Gott schuf zur Annahme mit Danksagung für die, die glauben und die Wahrheit erkannt haben«. Vertreter der Gnosis-These deuten diese Aussagen als asketische Forderungen, die der Abwertung des Körperlichen, des Materiellen in der Gnosis entsprechen. Wieder ist jedoch die polemische Übermalung des Verfassers zu berücksichtigen, der nicht einfach zitiert; offensichtlich geht es in der Aussage nicht um allgemeine Askese, sondern um *bestimmte* Speisen. Dann lässt sich bei der Position der »Falschlehrer« an ein jüdisches Modell der Abgrenzung unter Berufung auf Identitätsmerkmale aus der Tora denken: Es sollen keine Ehen zwischen nahen Verwandten oder Mischehen mit paganen Partnern geschlossen werden;[51] Mahlgemeinschaften mit Heiden sollen unterbleiben, da dort potentiell Speisen, die nicht den Speiseregelungen der Tora entsprechen und unter denen auch »Götzenopferfleisch« sein kann, aufgetragen werden. Erkennt man darin eine Nähe zu den sogenannten Jakobus-Klauseln in Apg 15,20.29, wird der judenchristliche Traditionshintergrund der Gegner deutlich. Die Stärkung der eigenen Identität durch sichtbare Abgrenzung von der paganen Gesellschaft ist das Ziel.

Folgt man nicht vorschnell der Strategie der Pastoralbriefe, die Gegner zu »häretisieren«, sieht man eine jüdisch, prophetisch-endzeitlich orientierte Gruppierung, die eine klare Abgrenzung gegenüber der feindlichen, [205] gefährlichen heidnischen Welt sucht.[52] Die wenigen gruppen-

---

51 Sexuelle Beziehungen von Verwandten verbietet Lev 18,6–18; zur jüdischen Kritik an Mischehen vgl. Anm. 32. An Mischehen denkt K. Berger, Theologiegeschichte (s. Anm. 45) 514.

52 Zum jüdischen Hintergrund vgl. auch die liturgischen Formeln 1 Tim 1,17; 6,15f., den alttestamentlichen Vergleich 2 Tim 3,8 und das Ältestenamt. G. Häfner, Belehrung (s. Anm. 43) 268–270, schließt aus dem Schriftgebrauch der Pas-

spezifischen Aussagen über die Falschlehrer in den Pastoralbriefen verweisen auf jüdischen Hintergrund. Es finden sich auch Ansätze einer Diskussion über Fragen des Gesetzes (1 Tim 1,7–11), über (reine und unreine) Speisen, die gute Qualität der Schöpfung (1 Tim 4,3–5) sowie über das Verständnis der Gebote und der Reinheit (Tit 1,14–16). Die Streitursache liegt nicht in der Christologie (wie bei den späteren christologischen Kontroversen, von denen in den Pastoralbriefen jede Spur fehlt), sondern in der Herausforderung von außen, durch die starke römische Kultur. Diese Gruppe hat eine klare Lösung zu bieten: die bewährte jüdische Abgrenzung. Der Gruppe um die Pastoralbriefe erscheint sie als existentielle Gefahr, denn sie entfaltet beträchtlichen Einfluss, gewinnt ganze Hausgemeinden (Tit 1,11) und wirkt v.a. auf wohlhabendere, d.h. eigenständige, Frauen attraktiv (2 Tim 3,6).

Die Attraktivität für Frauen lässt sich mit größerer Freiheit und Selbständigkeit von Frauen in prophetisch geprägten Bewegungen erklären. Ebenso wie Männer können sie dort die Verkündigung der christlichen Überzeugung, die »Lehre« übernehmen. Dieser Einsatz kann es mit sich bringen, dass sie gesellschaftlich übliche Rollenmuster wie die eheliche Bindung an einen Mann und die Konzentration auf das eigene Haus sowie die Geburt und Erziehung von Kindern nicht oder nur eingeschränkt verwirklichen. In Reaktion darauf schärft 1 Tim 2,11–15 den Verzicht von christlichen Frauen auf Lehrtätigkeit, die Unterordnung unter ihren Ehemann und die Aufgabe des Aufziehens von Kindern ein. Ein gnostischer Hintergrund für die Rolle von Frauen bei den »Gegnern« wird nicht sichtbar,[53] zumal das verbreitete Bild eines stärker egalitären Status von Frauen in gnostischen Gruppen so nicht zutrifft und der Differenzierung bedarf.[54]

---

toralbriefe, dass auch die Gegner (für ihn freilich judenchristliche Gnostiker) die Schrift beanspruchten.

53 So auch A. Merz, Die fiktive Selbstauslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe (NTOA 52), Göttingen/Fribourg 2004, 303–333 (die eher an die Tradition in Act Pl et Thecl 5b–6 denkt, die Askese und Lehre verbindet).

54 Vgl. A. Marjanen, How Egalitarian was the Gnostic View of Women? Mary Magdalene Texts in the Nag Hammadi and Related Documents, in: M. Immerzeel/J. van der Vliet (Hrsg.), Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium (OLA 133), Leuven 2004, 779–791; ders., The Woman Jesus Loved. Mary

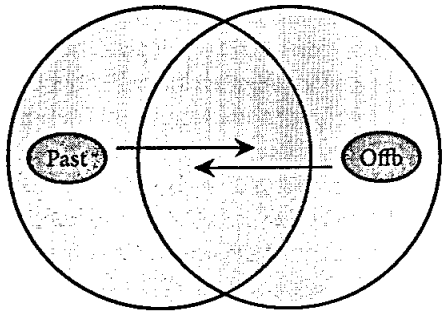
206 3. Das Bild der dritten christlichen Generation: Ein neues Modell

In der Zusammenschau der Einzeluntersuchungen fällt auf, dass (1) die Gegner der Offenbarung Grundlegendes mit den Pastoralbriefen und (2) die Gegner der Pastoralbriefe Grundlegendes mit der Offenbarung gemeinsam haben. Meine These nimmt jeweils eine Identifizierung der beiden Gruppen, die über weitreichende Gemeinsamkeiten verfügen, vor. Damit werden zwei größere, verbreitete Strömungen in der dritten christlichen Generation im Raum Kleinasien sichtbar. Bei Strömung (1) überwiegt die Öffnung gegenüber der römischen Kultur, die Tendenz zu Anpassung und Distanzreduzierung, zur Integration in die gesellschaftliche Ordnung; man beruft sich dabei auf eine bestimmte Paulus-Tradition. Die Ämter- und Standes-Ordnung wird zum zentralen Element der Struktur und Identität der Gemeinde. Bei Strömung (2) überwiegt die Abgrenzung gegenüber der römischen Kultur, der Widerstand gegen Anpassungstendenzen in prophetischer Radikalität; man beruft sich auf judenchristliche Tradition.[55] Ämter und Strukturen spielen keine Rolle. Die beiden Strömungen favorisieren unterschiedliche Lösungen für ein gemeinsames Problem, das in der historischen Lebenswelt virulent war: Wie lässt sich christliche Identität im Raum und unter den Bedingungen der hellenistisch-römischen Gesellschaft leben? Wie kann man die Kontinuität mit den normativen Anfängen sachgerecht bewahren und in der konkreten Gestaltung des Gemeindelebens umsetzen?

Aus diesen Beobachtungen lässt sich für die Geschichtsschreibung über die dritte christliche Generation ein neues Modell christlicher Gruppenbildungen in Kleinasien am Ende des 1. Jh. entwickeln (Abb. 2).

Magdalene in the Nag Hammadi Library and Related Documents (NHS 40), Leiden 1996, 220–224; S. Petersen, »Zerstört die Werke der Weiblichkeit!« Maria Magdalena, Salome und andere Jüngerinnen Jesu in christlich-gnostischen Schriften (NHS 48), Leiden 1999, 298.

55 Das schließt eine Berufung auf eine stärker jüdisch interpretierte Paulus-Tradition nicht aus. A. Merz, Selbstauslegung (s. Anm. 53) 214–220, sieht zwischen den Pastoralbriefen und ihren Gegnern einen »Kampf um das richtige Verständnis des pln Erbes« (218); vgl. K. Läger, Die Christologie der Pastoralbriefe (Hamburger Theologische Studien 12), Münster 1996, 147–152; L. K. Pietersen, Polemic (s. Anm. 10) 138–141.



Strömung (1) Strömung (2)

Abb. 2: Neues Modell – Kleinasien/Ephesus um 100 n. Chr.

Im Vergleich zum alten Modell konstruiert das neue Modell nicht mehr vier Einzelgruppen in zwei Gruppenpaaren (jeweils eine Schrift und ihre Gegner), die weitgehend unverbunden nebeneinander stehen, sondern zwei breite Strömungen, deren Grenzen fließend sind. In den Haus- und Ortsgemeinden am Ende des 1. Jh. in Kleinasien überschneiden sich die beiden Strömungen und sind gerade nicht durch klare lokale bzw. soziologische Gruppengrenzen getrennt. Das geistige Zentrum jeder Strömung bildet eine Art »Kerngruppe«, zu der die Verfasser der Offenbarung und der Pastoralbriefe gehören. Die beiden Textkorpora bearbeiten sich nicht gegenseitig, sondern die jeweils andere Strömung, d.h. es wird [207] keine *literarische* Abhängigkeit erkennbar. Systemtheoretisch gedacht bedeutet das neue Modell eine Komplexitätsreduktion: Der Anlass für den Konflikt und die beteiligten Gruppierungen und Konstellationen werden übersichtlicher und lassen sich leichter in ihrem historischen Raum unterbringen. Damit lässt sich nicht nur der Befund in den einzelnen Schriftkomplexen Offenbarung bzw. Pastoralbriefe, sondern auch in der zeitlichen und geographischen Kombination beider Bücher stimmig erklären. Nimmt man Verbindungen zwischen den in den Schriften sichtbaren Gruppen an, stehen differenzierte Quellentexte zur historischen Konstruktion innerchristlicher Kontroversen und Gruppenbildungen in der dritten christlichen Generation in Kleinasien zur Verfügung, und die vorgeschlagene historische Situierung erhöht die Plausibilität der »Gegner«-Konstruktionen.

Die vorgetragene These, dass sich die Gegner der Pastoralbriefe in der Strömung, die hinter der Offenbarung steht, spiegeln – und umgekehrt –, ermöglicht einen Paradigmenwechsel hinsichtlich der üblichen Gegner-Modelle in der exegetischen Literatur. Dieser Paradigmenwechsel eröffnet auch neue Einzelinterpretationen schwieriger Textpassagen. Dafür möchte ich abschließend zwei Beispiele besprechen.

In 2 Tim 3,8 findet sich eine Anspielung auf eine biblische Episode, die im Modus des Vergleichs zur negativen Charakterisierung des abweichenden Verhaltens der Gegner dient: Wie Jannes und Jambres Mose Widerstand leisteten, so leisten die Gegner der »Wahrheit« Widerstand – und damit implizit dem rechtmäßigen Gemeindeleiter (2 Tim 2,15; vgl. 1 Tim 2,7). Im Hintergrund dieser Polemik steht eine jüdische Tradition, die die in Ex 7–9 geschilderte Konfrontation zwischen Mose und Aaron und den ägyptischen Zauberern fortschreibt, indem letztere als Brüderpaar mit Namen Jannes und Jambres identifiziert werden.[56] Warum greift [208] 2 Tim 3,8 gerade diese Tradition auf[57] und nennt die Namen, die in Ex 7–9 fehlen? Weil das Brüderpaar die Gegner repräsentiert, darf vielleicht vermutet werden, dass im Namen »Jannes« eine subtile Anspielung auf »Johannes« gehört werden sollte, womit die biblische Tradition zur Abwertung eines bedeutenden Gegners, der sich selbst grundlegend auf biblische Traditionen beruft, funktionalisiert wird. Freilich kann dies nur eine unbeweisbare Hypothese sein. Aber der Anklang an den Namen Johannes liegt nahe und findet sich in der Überlieferung bestätigt. Dass man beim Namen Ἰάννης leicht an Ἰωάννης denken konnte, zeigt der älteste Beleg für die Jannes-Tradition: In CD 5,18f. steht für Jannes das hebräische Nomen יחנה (»Jochana«), das dem griechischen Ἰωάννης entspricht.[58] Die Abwertung des Gegners fällt dann freilich vernichtend aus, da er mit einem Heiden, einem ägyptischen Zauberer, der gegen JHWH agiert, verglichen wird. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Hörer/innen,

---

56 Belege bei A. Weiser, Brief (s. Anm. 26) 245f.; G. Häfner, Belehrung (s. Anm. 43) 175–182. Das narrative Element der Magie wird dabei nicht aufgegriffen.

57 Gründe erörtert G. Häfner, Belehrung (s. Anm. 43) 184–186; vgl. A. Weiser, Brief (s. Anm. 26) 258f.; L. Oberlinner, Die Pastoralbriefe. Kommentar zum zweiten Timotheusbrief (HThK XI/2), Freiburg i. Br. 1995, 131f. Die Möglichkeit der Anspielung auf den Namen »Johannes« wird dabei nicht erwähnt.

58 Vgl. Apul apol. 90, der mit offenkundigem Bezug zur biblischen Episode Mose und »Johannes« als *magi* zusammenstellt.

denen die Person des Propheten Johannes in Kleinasien bekannt war, diese Verbindung herstellen konnten.

An einer weiteren Stelle legt sich eine neue Interpretation nahe. Tit 1,12b zitiert einen offenkundig bekannten Spruch, der lautet: »Kreter sind immer Lügner, böse Tiere, faule Bäuche«.[59] Den Kretern werden damit Unwahrhaftigkeit, Brutalität und Sucht nach Genuss und Luxus vorgeworfen, was eine scharfe Kritik an ihrer Lebensweise bedeutet. Wer ist der Sprecher dieses Spruches? Laut 1,12a »einer von ihnen, ihr eigener Prophet«. Da sich die vorangehende Polemik in 1,10f. auf die Falschlehrer bezieht, erscheint der Sprecher als einer der Falschlehrer, und zwar eine führende Person, die als Prophet auftritt. Das erinnert nun stark an Johannes, den prophetischen Verfasser der Offenbarung (siehe oben 1.1). Seine scharfe Kritik an der römischen Politik und Gesellschaft könnte in dem Spruch eingefangen sein. Da es sich um einen kulturell bekannten Spruch handelt, wird diese Kritik als alt, längst bekannt und letztlich als überholt und unpassend disqualifiziert; in 1,13b wird sie unmissverständlich zurückgewiesen. Die »Kreter« korrespondieren der Nennung der Insel »Kreta« in 1,5 als Aufgabengebiet des Titus: Die Bevölkerung, um die sich Titus (und damit auch die Gemeindeleiter der Pastoralbriefe) positiv bemühen soll, machen die Gegner nur schlecht. Darf man die »Kreter« [209] als Chiffre für die hellenistisch-römische Gesellschaft überhaupt verstehen, spiegeln sich die unterschiedlichen Einstellungen der Pastoralbriefe und der Offenbarung gegenüber ihrer römisch geprägten Lebenswelt.

4. Konsequenzen für eine Geschichte der dritten christlichen Generation

(1) Der sozio-kulturelle Kontext, also die Beziehung »nach außen«, ist wesentlich, um den innerchristlichen Konflikt zu verstehen: Er entzündet sich an der Frage nach Nähe und Distanz zur hellenistisch-römischen Kultur, nach Integration und Abgrenzung. Der Streit geht also weder um die Christologie noch um die Gnosis, sondern um die kulturelle

[59] Zum Hintergrund und zur Diskussion L. Oberlinner, Titusbrief (s. Anm. 43) 38–41.

und gesellschaftliche Verortung der Gemeinden. Die Christus-Gemeinden wurden in der dritten Generation größer, eigenständiger und sozial differenzierter, spürten aber auch stärker den Assimilationssog ihrer Umwelt. Dieser als bedrängend wahrgenommene Konflikt begünstigt die Entstehung starker Feindbilder zwischen christlichen Gruppierungen.

(2) Die konkurrierenden Gruppierungen berufen sich auf unterschiedliche christliche *Traditionsströme*. Dabei spielt auch in der dritten Generation die *jüdische* Tradition noch eine entscheidende Rolle – was entgegen manchen Geschichtsbildern einer frühen Trennung von »Judentum« und »Christentum« zu betonen ist. Diese Einsicht bewahrt auch davor, dort Antijudaismen in die Texte einzulesen, wo im historischen Kontext jüdische Abgrenzungsstrategien gegenüber der paganen Welt zur Diskussion stehen.[60] Die Konkurrenz der Traditionsströme schlägt sich, soziologisch betrachtet, auch in divergierenden *Typen religiöser Praxis* nieder: Prophetie und Amt, oder (mit Max Weber) Charisma und Amt.

(3) Daran lässt sich unter Rückgriff auf die Konflikttheorie des Soziologen Lewis A. Coser eine weitere These zur Erklärung anschließen. Es besteht eine Korrelation zwischen der inneren Struktur der Gemeinden [210] und ihrer Haltung gegenüber der Gesellschaft:[61] Weil die Pastoralbriefe Grenzziehung nach außen durch feste innere Strukturen schaffen, ist ihnen ansonsten eine größere Offenheit gegenüber der Gesellschaft in anderen Bereichen möglich. Die Offenbarung dagegen findet

---

60 M.E. erklären sich *jüdische* Elemente im Feindbild nur im Kontext der Auseinandersetzung mit der römischen Kultur. Eine Deutung »in einem Kontext der Trennung von Ekklesia und Synagoge samt der Marginalisierung des Judenchristentums innerhalb der Ekklesia« – so H.-U. Weidemann, Titus (s. Anm. 50) 53 – droht schnell antijüdische Züge in den Text einzulesen; so bei C. Schäfer, Judentum (s. Anm. 46) 68f., der pauschale Judenpolemik nur noch als Mittel der Abgrenzung durch Vorurteile eingesetzt sieht. Dabei demonstrieren bereits die für die Adressatenfiktion gewählten Personen – Timotheus als Judenchrist (Apg 16,1.3: Sohn einer Judenchristin, beschnitten), Titus als Heidenchrist (Gal 2,3: unbeschnitten) – die aktuelle Präsenz beider Gruppen im Referenzraum der Pastoralbriefe.

61 Vgl. dazu grundlegend L. A. Coser, Theorie sozialer Konflikte (Klassiker der Sozialwissenschaften), übers. von S. und H. Herkommer, Wiesbaden 2009, 115f. (engl. Original 1956).

Identität in strikter, in wesentlichen Lebensbereichen sichtbarer Abgrenzung; dafür braucht die Gruppe keine fixierte Binnenstruktur.

(4) Die Kategorien *Häresie* und *Orthodoxie* werden den Gruppenkonstellationen in der dritten christlichen Generation nicht gerecht. Vielmehr erkennen wir Suchbewegungen innerhalb einer *Pluralität* christlicher Strömungen, die um die Bewahrung des christlichen Erbes und seine Umsetzung in der konkreten Gestaltung christlichen Lebens ringen. Die Offenbarung und die Pastoralbriefe markieren dabei Optionen, die der Kirche bleibend aufgegeben sind – denn *beide* finden sich im Kanon.

Ausblick

In das Bild der dritten christlichen Generation in Kleinasien, das sich aus den historisch konstruierten, in ihrer Position zur dominierenden Gesellschaft konkurrierenden Strömungen ergibt, lassen sich andeutungsweise weitere Schriften integrieren. So könnte der 1. Petrusbrief als Versuch eines Ausgleichs der beiden Positionen gelesen werden: Er nennt Rom »Babylon« wie in Offb 17–18 (1 Petr 5,13) und arbeitet die spezifisch christliche Identität heraus (1,3–2,17), übernimmt aber zugleich – ähnlich den Pastoralbriefen – gesellschaftlich gängige Ordnungs- und Standesstrukturen (2,18–3,17; 5,1–11). Und die wohl deutlich später (nach der Mitte des 2. Jh.) entstandenen Theklaakten verbinden die der prophetischen Strömung der Offenbarung nahestehende Möglichkeit für Frauen, selbstständig aufzutreten und zu lehren, mit dem Frauenbild der Pastoralbriefe, das die gesellschaftliche Unterordnung von Frauen unter männliche Autorität favorisiert.[62]

---

[62] Zur differenzierten Beschreibung von Frauenrollen in ActThecl vgl. E. Esch-Wermeling, Thekla – Paulusschülerin wider Willen? Strategien der Leserlenkung in den Theklaakten (NTA 53), Münster 2008, 64–67.304–308. – Kritisch gegenüber einer Verbindung der Gegner der Pastoralbriefe mit den Theklaakten bleibt G. Häfner, Die Gegner in den Pastoralbriefen und die Paulusakten, in: ZNW 92 (2001) 64–77.

Stellenverzeichnis (in Auswahl)

Altes Testament

Gen 2,16 f. 44[11]
Gen 3,13 44
Gen 3,17–19 44[11]
Gen 23,7 116
Gen 25,24 88[41]
Gen 37,7 115
Gen 49,10 114[36]

Ex 3,2 93[56]
Ex 7–9 312
Ex 13,21 93[56]
Ex 14,20 93[56]
Ex 14,24 93[56]
Ex 19,1 87
Ex 19,6a 276
Ex 19,16–19 93[56]
Ex 20,18 76[9]
Ex 23,16 f. 79[18]
Ex 24,22 79
Ex 34,22 79

Lev 8,33 88[41]
Lev 16 f. 275
Lev 16,29–31 89
Lev 17 f. 294
Lev 18,6–18 308[51]
Lev 19,18 50, 64, 67 f.
Lev 23,15 79
Lev 23,15–21 82
Lev 23,18 79
Lev 23,27–32 89
Lev 23,36 80[20]

Num 14,14 93[56]
Num 24,17 114[36]
Num 25,1 f. 300
Num 28,26–31 79, 81
Num 29,7 89
Num 29,35 80[20]
Num 31,16 300

Dtn 4,11 f.36 93[56]
Dtn 5,17–21 65
Dtn 6,4–5 64
Dtn 16,8 80[20]
Dtn 16,9.10.16 79
Dtn 24,1–4 40
Dtn 25,4 296[22]

2 Sam 7,12–16 77[16], 200[40]

1 Kön 16,29–33 299[30]
1 Kön 18,19 299[30]
1 Kön 18,38 93[56]
1 Kön 19,11 f. 93[56]

1 Chr 24,4–19 280[23]

2 Chr 7,9 80[20]
2 Chr 8,13 79
2 Chr 15,8–15 86

Neh 8,18 80[20]
Neh 13,23–27 300[31]
Neh 23,11.15 80[19]

Tob 2,1 79
Tob 4,3–19 58
Tob 4,13 67[46]
Tob 6,10–18 300[32]

1 Makk 13,42 283
1 Makk 14,41–44 283

2 Makk 6,12–16 236
2 Makk 7,1–2 70^{55}
2 Makk 7,9.23.37 70^{55}
2 Makk 12,31 f. 79

Ps 29,7 93^{56}
Ps 47 135^{25}
Ps 89,28.38 272
Ps 93; 96–99 135^{25}
Ps 104,3 f. 93^{56}
Ps 141,2 280^{22}
Ps 145; 146 135^{25}

Koh 8,2 106^{18}

Weish 6,17–18 67^{47}
Weish 14,11–12 70^{53}
Weish 14,24–27 70^{53}

Sir 13,15 67
Sir 23,2 f. 236
Sir 48,10 139

Jes 1,21 300^{31}
Jes 5,24 93
Jes 6,5 135^{25}
Jes 24,18–23 135^{26}
Jes 24,23 178^{53}
Jes 25,6 145
Jes 25,6–9 135^{26}
Jes 29,13 102^{5}
Jes 33,17.22.24 135^{26}
Jes 40,5 178^{53}
Jes 49,4 240
Jes 52,7–9 135^{26}
Jes 60,1–3 178^{53}
Jes 62,5 145
Jes 65,23 241
Jes 66,15 93^{56}

Jer 2,20–28 300^{31}
Jer 3,1–4,4 300^{31}
Jer 23,29 93^{56}
Jer 25,12 88^{41}
Jer 27,6.12 112^{29}
Jer 31,31 230

Ez 1,13 f.27 93^{56}
Ez 16,15–63 300^{31}
Ez 23,1–49 300^{31}
Ez 37–48 282^{28}

Dan 2,44 135^{26}
Dan 3,33 135^{26}
Dan 4,31 135^{26}
Dan 6,27 135^{26}
Dan 7,9 f. 280^{24}
Dan 7,14 114^{36}, 135^{26}
Dan 7,22 280^{24}
Dan 7,27 135^{26}
Dan 12,1–3 307
Dan 12,2 273

Hos 2,5 300^{31}
Hos 3,1 f. 300^{31}
Hos 4,12.15 300^{31}
Hos 5,1 300^{31}

Joel 3,1 94 f.

Mich 2,12 139

Sach 9,9 150
Sach 14,3–17 135^{26}

Neues Testament

Mt 5,9 140
Mt 5,15 146
Mt 5,39b–41 141
Mt 5,43 f. 140
Mt 11,9–11 137
Mt 18,1–5 214
Mt 19,19 65[42]
Mt 19,28 139[39]
Mt 22,15–22 125[63]
Mt 22,19 103[8]
Mt 23,8 f. 146
Mt 27,22–26 129
Mt 27,52 f. 307

Mk 1,23–27 148
Mk 2,16 145[50]
Mk 2,19 145
Mk 3,24–27 137
Mk 3,35 146
Mk 4,21 146
Mk 5,1–20 125, 148
Mk 5,9 149
Mk 6,17–29 137
Mk 7,6 102[5]
Mk 9,14–27 148
Mk 9,35 146[53]
Mk 9,50 145
Mk 10,15 146
Mk 10,17–22 64
Mk 10,17–27 147[54]
Mk 10,21 121
Mk 10,25 146
Mk 10,42–44 123, 146, 202
Mk 10,46–52 147
Mk 10,52 145
Mk 11,8–10 150
Mk 11,15–17 151
Mk 12,1–12 121
Mk 12,13–17 143
Mk 12,15.17 120
Mk 12,28–34 64 f.
Mk 12,38–40 146
Mk 12,38–44 147[54]
Mk 14,48 151
Mk 15,2.9.12.18 128[3]
Mk 15,26 128
Mk 15,29 151
Mk 15,40 f. 145

Lk 1,9.16 f. 201[41]
Lk 1,27 200[40]
Lk 1,28 200
Lk 1,32 f. 129, 198, 200[40], 201[41]
Lk 1,35 198
Lk 1,39–56 189
Lk 1,41–44 189[21]
Lk 1,48–50 200[40]
Lk 1,51–53 30, 190, 201 f.
Lk 1,54–56 200, 201[41]
Lk 1,57 94[58]
Lk 1,59 201[41]
Lk 1,68 190, 201[41]
Lk 1,69 200[40]
Lk 1,70 201[41]
Lk 1,72 f. 200, 201[41]
Lk 1,80 201[41]
Lk 2,1 29, 191, 200
Lk 2,1–5 199[38]
Lk 2,4 200[40]
Lk 2,7 200
Lk 2,10 201[41]
Lk 2,11 129, 200[40]
Lk 2,12 29, 200
Lk 2,21 f.25 201[41]
Lk 2,26 200[40]
Lk 2,27 201[41]
Lk 2,31 94[58]
Lk 2,32.34 201[41]
Lk 2,36–38 201[41]
Lk 2,46 201[41]
Lk 3,16 93, 95
Lk 3,21 f. 95

Lk 4,43 92[54]
Lk 5,17 92[54]
Lk 6,15 140[42]
Lk 6,20 f. 146
Lk 6,22 199
Lk 6,27 f. 140
Lk 6,29 141
Lk 6,36.41 f. 146
Lk 7,22 146
Lk 7,24–28 137
Lk 7,34 145[50]
Lk 8,1 92[54]
Lk 8,1–3 145
Lk 8,23 88
Lk 9,11 92[54]
Lk 9,51 88, 94[58], 95
Lk 10,4 f. 146
Lk 10,7 296[22]
Lk 10,9.18 136
Lk 11,2 146
Lk 11,11–13 146
Lk 11,20 122, 136
Lk 11,39–43.52 146
Lk 12,4–12 199
Lk 12,30 146
Lk 13,31–33 138
Lk 14,8–11 146[53]
Lk 15,4–6.8 f. 145
Lk 15,11–24 145
Lk 16,1–8 26–28
Lk 16,1–31 147[54]
Lk 16,16 92[54], 145
Lk 17,3 146
Lk 17,20 f. 145
Lk 20,20–26 125[63]
Lk 21,12–19 199[38]
Lk 22,1.7–13.15 89
Lk 22,7.20 94
Lk 22,25 f. 30, 202, 205
Lk 22,29 92[54]
Lk 22,30 139[39]
Lk 22,36–38 140[42]
Lk 22,42 92[54]
Lk 23,2 102[4], 125[63]
Lk 23,4 129
Lk 23,14–16 129
Lk 23,22–24 129
Lk 24,49 95

Joh 7,35 210
Joh 13,34 68[50]
Joh 15,12 68[50]
Joh 18,38 129
Joh 19,4–6.16 129
Joh 19,19 128
Joh 20,19–23 88, 89

Apg 1,3 89
Apg 1,5 95
Apg 1,8 92, 95
Apg 1,10 f. 89[46]
Apg 1,15 89
Apg 2,1 73, 87, 89, 94
Apg 2,1–4 91
Apg 2,2 74
Apg 2,3 89[44], 93
Apg 2,5–11 81[26]
Apg 2,5–13 91, 96
Apg 2,9–11 91
Apg 2,14–36 92
Apg 2,17 94
Apg 2,17–21 95
Apg 2,22–24 92
Apg 2,23.36 130[5]
Apg 2,42–47 96, 205
Apg 2,46 211
Apg 3,3 89[44]
Apg 3,15 130[5]
Apg 4,5 89[44]
Apg 4,32–5,16 205
Apg 5,7 89[44]
Apg 6,5 302
Apg 6,11.13 f. 303
Apg 8,1 303
Apg 11,15 93
Apg 11,19–26 209, 303

Apg 13–14 209
Apg 15,20.29 308
Apg 15,28 f. 294
Apg 17,22–34 212
Apg 18,2 f. 249[30]
Apg 18,18–19,26 249[30]
Apg 20,4 288[7]
Apg 20,16 79, 89
Apg 20,17 277
Apg 27,9 89

Röm 1,1–7 172–175
Röm 1,16 174[42]
Röm 1,18–32 236
Röm 2,1 63[35]
Röm 2,20 306[47]
Röm 2,21 63[35]
Röm 3,20 41[5]
Röm 3,21–31 70
Röm 3,31 42
Röm 4,15 41[5]
Röm 5,5.8 68
Röm 5,12–21 43[9]
Röm 5,20 41[5]
Röm 6,1–11 307
Röm 7,1–6 40–42
Röm 7,7–13 42–44
Röm 7,7–25 45
Röm 7,12 302[35]
Röm 7,14–25 45–49
Röm 7,16 302[35]
Röm 8,1–11 49
Röm 8,18–30 172, 177 f., 212
Röm 8,34 129
Röm 8,35 68
Röm 10,4.5 68
Röm 12–13 70
Röm 12,2–8 172, 184, 258, 259[50], 269
Röm 12,9 f. 63[35]
Röm 13 125
Röm 13,1–7 172, 179–184
Röm 13,7 61
Röm 13,8–10 50 f., 60–65, 68
Röm 13,11–14 62, 68
Röm 16,1 f. 161
Röm 16,1–6 245–252
Röm 16,1–23 246[23]
Röm 16,6.12 239, 243, 245 f., 254
Röm 16,7 211
Röm 16,23 161

1 Kor 3,8 263
1 Kor 4,6 63[35]
1 Kor 4,9 251
1 Kor 4,12 262
1 Kor 5,1 70[53]
1 Kor 5,6–8 89
1 Kor 6,1 63[35]
1 Kor 7,12–14 302
1 Kor 8–10 213, 301 f.
1 Kor 8,4–6 302
1 Kor 8,6.10.13 213
1 Kor 9,1.5 251
1 Kor 10,16 f. 234
1 Kor 10,24 63[35]
1 Kor 10,25–28 213
1 Kor 10,26–29 234[44]
1 Kor 10,29 63[35]
1 Kor 11,2–16 265
1 Kor 11,17 f. 226
1 Kor 11,17–34 215, 219, 223 f.
1 Kor 11,20 f. 226, 231[35]
1 Kor 11,21 f. 220–223, 228 f.
1 Kor 11,21–34 220
1 Kor 11,23–25 222, 229–231
1 Kor 11,26 231
1 Kor 11,27–29 229
1 Kor 11,27–32 232
1 Kor 11,28 233
1 Kor 11,29–32 233–235
1 Kor 11,33 f. 226, 236
1 Kor 11,34 223, 228
1 Kor 12 235[48]
1 Kor 12,8 259[50]
1 Kor 12,8–10 258

1 Kor 12,10 259[50]
1 Kor 12,12.27 214
1 Kor 12,28 251, 268
1 Kor 12,28–30 259
1 Kor 14,17 63[35]
1 Kor 14,33b–36 265
1 Kor 15 169
1 Kor 15,7–10 251
1 Kor 15,10 262
1 Kor 15,12–20 235
1 Kor 15,20 212, 307
1 Kor 15,20–28 129, 168
1 Kor 15,29 235
1 Kor 15,51 f. 168
1 Kor 15,56 41[5]
1 Kor 15,58 263
1 Kor 16 260
1 Kor 16,8 79
1 Kor 16,15–18 239, 252, 255, 265, 269
1 Kor 16,17 f. 254
1 Kor 16,19 211, 249, 256[43]

2 Kor 5,18–20 251[35]
2 Kor 6,5 262
2 Kor 8,23 251
2 Kor 10,15 263
2 Kor 11,23.27 262

Gal 1,17 251
Gal 3,27 f. 261
Gal 3,28 214, 235[48], 269
Gal 4,11 262
Gal 5,6 70[52]
Gal 5,14 51, 64
Gal 6,1 222[11]
Gal 6,2 64, 68[50]

Eph 1,20–23 129
Eph 4,7 f. 88
Eph 5,21–24 266
Eph 6,21 288[7]

Phil 1,1 247
Phil 2,4 63[35]
Phil 2,16 262
Phil 2,25 251
Phil 4,2 f. 249

Kol 3,18 266
Kol 4,7 288[7]
Kol 4,15 211

1 Thess 1,3 242, 263
1 Thess 1,9 171
1 Thess 2,3–9 213
1 Thess 2,9 213, 262
1 Thess 2,15 130[5]
1 Thess 3,1–10 211
1 Thess 3,5 263
1 Thess 4,3–5 70[53]
1 Thess 4,11 f. 157, 171
1 Thess 4,13–18 170
1 Thess 5,1–11 170
1 Thess 5,3 157, 169 f.
1 Thess 5,12 242, 256, 258 f., 263, 269
1 Thess 5,12 f. 239, 259
1 Thess 5,31 256

2 Thess 1,8 93[56]

1 Tim 1,3 288[7]
1 Tim 1,3–8 303–305
1 Tim 1,7–11 309
1 Tim 1,8 302[35]
1 Tim 1,10 296
1 Tim 2,1 f. 297
1 Tim 2,2 296
1 Tim 2,9–15 216
1 Tim 2,11–15 266, 295, 309
1 Tim 3,1–13 216
1 Tim 3,7 296
1 Tim 3,11 295[20]
1 Tim 3,13 296[22]
1 Tim 3,15 216, 295

1 Tim 4,1.3 308
1 Tim 4,3–5 309
1 Tim 4,4 f. 297
1 Tim 4,14 216, 296
1 Tim 5,3–16 295
1 Tim 5,17 263, 269
1 Tim 6,1 f. 216, 295
1 Tim 6,15 297[25]
1 Tim 6,20 297[26], 306

2 Tim 1,5 295
2 Tim 1,6.8 296
2 Tim 1,10–14 296
2 Tim 1,12.14 297[26]
2 Tim 1,13 296
2 Tim 1,15.18 288[7]
2 Tim 2,8 f. 296
2 Tim 2,15 312
2 Tim 3,1–9 308
2 Tim 3,6 305, 309
2 Tim 3,7 306[47]
2 Tim 3,8 312
2 Tim 3,10–12 296
2 Tim 3,15 295
2 Tim 3,16 305[43]
2 Tim 4,3 296
2 Tim 4,12 288[7]
2 Tim 4,19 249

Tit 1,5 313
Tit 1,10 f. 313
Tit 1,10–15 304
Tit 1,11 309
Tit 1,12.13.14 305, 313
Tit 1,14–16 309
Tit 1,15 297
Tit 1,16 306[47], 307
Tit 2,2–9 296
Tit 2,3–5 266
Tit 2,12 296
Tit 3,1 f. 297
Tit 3,9 304 f.
Tit 3,10 289[9]
Tit 3,12 288[7]

Phlm 2 211

Hebr 1,5–14 129
Hebr 12,18 f. 93[56]

Jak 1,1 210

1 Petr 1,1 210
1 Petr 1,3–2,17 315
1 Petr 2,18–3,17 315
1 Petr 3,1 301[32]
1 Petr 3,1–6 266
1 Petr 5,1–11.13 315

2 Petr 2,15 f. 300[30]

Jud 11 300[30]

Offb 1,1 277[17]
Offb 1,4–6 271
Offb 1,5 279
Offb 1,6 270, 276, 278, 283
Offb 1,7 281
Offb 1,9 277[17]
Offb 1,9–20 270, 292
Offb 2,1–3,22 270, 288
Offb 2,4 f. 301[33]
Offb 2,6 288, 299
Offb 2,9 293[17]
Offb 2,12–17 216[2]
Offb 2,13 292[12]
Offb 2,14 294, 299–301
Offb 2,15 288, 299
Offb 2,20 294, 299–301
Offb 2,22 300
Offb 2,24 301
Offb 2,24 f. 294
Offb 2,26–28 279[21], 281
Offb 3,1.8 301[33]
Offb 3,9 293[17]
Offb 3,15 f. 301[33]

Offb 3,21 279[21], 281
Offb 4–5 272
Offb 4,1–11 278
Offb 5 285, 292
Offb 5,1–14 278
Offb 5,8 280
Offb 5,9 f. 278
Offb 5,10 270, 283
Offb 8,3 f. 280[22]
Offb 11,18 280[22]
Offb 12 291
Offb 13 28, 292
Offb 13,1–8 291
Offb 13,7 279[20], 280[22]
Offb 13,10 280[22]
Offb 13,11–17 291
Offb 13,14 301
Offb 13,15–17 282
Offb 14,3 f. 279, 300[32]
Offb 14,13 307
Offb 17–18 28, 291 f., 315
Offb 17,2.4 301
Offb 18,3 301
Offb 18,4 293
Offb 18,9 301
Offb 19,2.20 301
Offb 20,1–6 280
Offb 20,4 279[21], 280, 282
Offb 20,6 270, 279[21], 280–282
Offb 20,11 f. 280[24]
Offb 21,1–22,5 292
Offb 21,22 276[13]
Offb 22,5 279[21]
Offb 22,21 271[2]

Frühjüdische Schriften

Äthiopisches Henochbuch
äthHen 14,9 f.15 93[56]
äthHen 25,3–7 135[26]
äthHen 25,60–63 135[26]
äthHen 71,5 93[56]

Apokalypse des Mose
ApkMos 7,1 44[11]
ApkMos 14,2 f. 44[11]
ApkMos 16,1–5 44
ApkMos 17,4.5 44
ApkMos 19,3 46

Aristeasbrief
LetAris 131 64[39], 66
LetAris 139 69[51], 70[53]
LetAris 142 69[51]
LetAris 168 62, 66
LetAris 208.229 67[47]

Assumptio Mosis
AssMos 6,8 f. 115
AssMos 9,6 124
AssMos 10 135

4. Esrabuch
4 Esr 3,7 44[11]
4 Esr 11,1–12,51 115[38]
4 Esr 11,42 292[12]
4 Esr 12,44–48 292[12]
4 Esr 13,10 93[56]
4 Esr 14,45–47 59[25]

Joseph und Aseneth
JosAs 8,5.9 225[17]
JosAs 15,5 225[17]
JosAs 16,16 225[17]
JosAs 19,5 225[17]

Flavius Josephus
Ant 3,252 79 f., 81[24]
Ant 4,129–140 300
Ant 13,252 79
Ant 13,297 57

Ant 13,376 57
Ant 13,380–381 57
Ant 13,410 57
Ant 14,158–160 169[32]
Ant 14,247 169[32]
Ant 14,337 79, 81
Ant 17,254 77[12], 79, 81[26], 82, 86
Ant 17,271–284 133[19]
Ant 17,295 133[14]
Ant 18,4–6 134[22]
Ant 18,4–9 112[30]
Ant 18,9 f. 134[22]
Ant 18,23–25 112[30], 134[22]
Ant 18,55–59 142[47]
Ant 18,116–118 137
Ap 1,16 305
Ap 2,183 58
Bell 1,253 79, 81[26]
Bell 1,416 132
Bell 2,42 79 f., 81[26]
Bell 2,56–65 133[19]
Bell 2,118 112, 134[22]
Bell 2,119 57
Bell 2,125 f. 141[42]
Bell 2,130 f. 225[17]
Bell 2,169–174 142[47]
Bell 2,174 142
Bell 2,274.276 115
Bell 2,422–428 112[30]
Bell 2,433 112
Bell 5,449–451 133[14]
Bell 6,299 79
Bell 6,312 f. 114
Bell 7,253–259 112[30], 134[22]

Jubiläenbuch
Jub 1,1–4.27–29 82
Jub 6 76
Jub 6,1–11.14 83
Jub 6,16–21 83
Jub 6,17 80, 84
Jub 6,19 87
Jub 7,20 67
Jub 14,1–20 84
Jub 14,17 93
Jub 14,20 84
Jub 15,1 80
Jub 16,13 80
Jub 20,2–3 66, 69[51]
Jub 20,4–7 300[32]
Jub 22,1–9 85
Jub 22,20 300[32]
Jub 25,1 300[32]
Jub 30,7.11–14 300[32]
Jub 36,4 67
Jub 36,7–8 66
Jub 41,1 f. 300[32]
Jub 44,1.4 85
Jub 44,1–4 80[19]
Jub 44,8 f. 85
Jub 49,1.7 f.14 f. 84
Jub 49,18 f.22 84

Liber Antiquitatum Biblicarum
LAB 11,10–13 66

4. Makkabäerbuch
4 Makk 2,5 f. 46

Midrasch und Mischna
Abot 6,1.6 64[39]
Shab 31a 66
Sifra Lev 19,18 66

Philo
Decal 8 70[53]
Decal 32 f. 93[(56)]
Decal 44.46–49 93[(56)]
Decal 160 79, 81[24]
LegGai 236 106[18]
Som 2,38 f. 116
Som 2,78 f. 116
Som 2,81 f. 116
Som 2,83 117
Som 2,89–91 116
Som 2,92 117

SpecLeg 1,69 81[26]
SpecLeg 1,183–185 81
SpecLeg 2,63 64[39], 66, 67[47]
SpecLeg 2,176 79[17]
SpecLeg 2,179 f. 81
SpecLeg 2,187 81
SpecLeg 2,188 87[39]
SpecLeg 4,82.84 f. 46
SpecLeg 4,84 66
Virt 116 67[47]
VitCont 65 80[23]
VitMos 1,296–299 300[30]
VitMos 2,45–47 305

Psalmen Salomos
PsSal 8,18 169[32]
PsSal 16 236
PsSal 17 282[28]
PsSal 17,1–3.46 135[25]
PsSal 17,26 139
PsSal 17,29 139[39]

Qumran
CD V 18 f. 312
CD VI 11b–VII 6 66
CD VI 20–21 67
0QShirShab 135[25]
1QH IV 26 41[6]
1QH V 18 f. 41[6]
1QpHab I 11 55
1QpHab VIII 1 55
1QpHab XII 4–5 55
1QS I 3–4 55
1QS I 9–11 69[51], 67
1QS III 2b–9a 41[6]
1QS IV 20–23 41[6]
1QS V 7–11 54 f.
1QS VI 4–6 225[17]
1QS VIII 2–4 66
1QS IX–X 55
1QSa II 17–21 225[17]
1Q29 fr. 1, 3 93[56]
1Q29 fr. 2, 3 93[56]
4Q320 fr. 4, III 5 82[27]
4Q320 fr. 4, V 4 82[27]
4Q398 fr. 14, II 3.7 57
4QpNah I 2 57
4Q400–407 135[25]
11Q17 135[25]
11Q19 XVIII 10–13 80[19]
11Q19 XVIII 10–XIX 9 82[27]

Sibyllinen
Sib 3,46–61a 135[26]
Sib 3,556–561 135[26]
Sib 3,616–623 135[26]
Sib 3,767–795 135[26]

Targumim
TargO Lev 23,15 f. 80[19]
TargJon I Lev 23,11.15 80[19]

Testamente der Zwölf Patriarchen
TestRub 3,3–6,9 67
TestLev 9,10 300[32]
TestJud 13,3–8 300[32]
TestIss 5,1 f. 64[39], 66 f.
TestIss 7,6 64[39], 66 f.
TestSeb 8,4–6 67
TestDan 5,1–3 64[39], 66
TestDan 5,5–7 67
TestGad 4,2.6–7 67
TestGad 6,1–3 67
TestGad 7,7 67
TestJos 11,1 66
TestJos 17,2–3 67
TestBen 3,1–5 66

Frühchristliche Schriften

Barn 10,4 242[8]
Barn 19,10 242[8]

1 Clem 42,2 253

2 Clem 7,1 242[8]

Didache 11 305

EvThom 3,4 146
EvThom 99 104, 146

Herm 11,2 242[8]
Herm 27,4 242[8]
Herm 59,2 242[8]
Herm 81,8 242[8]
Herm 101,2 f. 242[8]

Hippolyt
Fr IV 90[47]

Ignatius
Pol 6,1 242[8]

Justin
Apol 1,17 101

Tertullian
Apol 13,6 103, 143
Bapt 19 89[45f.]

Griechische und römische Schriftsteller

Calpurnius Siculus
Ecl 1 177[50], 195[26]
Ecl 1,37–45 195[27]
Ecl 1,42 169[32]
Ecl 1,52–57 195[27]
Ecl 1,69–76 195[27]
Ecl 1,84–86 195[27]
Ecl 4 177[50], 195[26]
Ecl 4,144 f. 139[40]
Ecl 7 177[50], 195[26]

Carmina Einsidlensia
2 177[50], 195[26]
2,24 197[32]

Cassius Dio
57,18,5 180[61]
60,6,6 180[62]

Cicero
De officiis 1,7.20 62[32]
De officiis 3,5 62[32]
De officiis 3,23.27 62[32]
QintFrat 1,1,34 113[35]

(Ps-)Demetrius
De elocutione (Περὶ ἑρμηνείας)
287–294 117, 163[14]

Dio Chrysostomus
Or 74,12 65[42]

Euripides
Med 1077–1080 47[15]

Horaz
Carm saec 176[49], 188[7], 193[20]
Carm saec 57 f. 197[33]
Carm saec 60 193[19]
Carm 1,2,45 f. 139[40]
Carm 4,5 176[49], 193[20], 197[33]
Carm 4,15 176[49], 193[20], 197[33]
Epod 16 176[49], 193[20]

Lukan
De bello civili 1,33–66 177[50], 195[26]

Lukian
De Parasito 22 225

Ovid
Met 7,19–21 47

Petronius
70,8–13 226[21]

Platon
Resp 9,1,1 305
Resp 9,2,1 305
Tim 21a–25c 305

Plinius
Ep 10,96 113[34]

Plutarch
Alexander 1 25
Lycurgos 10–12 218 f.
Mor 7 65[42]

Quintilian
Inst 9,2,65–68 117
Inst 9,2,65–80 163[15]
Inst 9,2,75 117

Res Gestae Divi Augusti
5,20–6,6 284

Seneca
Apocol 4,1 f. 177[50], 195[26]
Apocol 4,1,19–21 139[40]
Clem 1,19,8 169[32]
Clem 2,1,3 f. 177[50], 195[26]
Ep 91,2 169[32]

Sueton
Aug 94 f. 177[50], 195[26]
Aug 94,4–6.8–12 197[31]
Aug 95 197[31]
Tib 36 180[61]
Tib 59 163[16], 193
Nero 16 180[63]
Nero 16,2 113[34]
Vesp 4,5 114

Tacitus
Agr 2,1 187[4]
Agr 30,4–31,2 164[19]
Ann 2,85 180[61]
Ann 13,50–51 165[21]
Ann 14,49 187[4]
Ann 15,38–44 112[31], 166[26]
Ann 15,44 180[63]
Ann 15,44,3 f. 113, 166[25]
Ann 16,34 f. 187[4]
Hist 2,12,2 169[32]
Hist 2,21,2 169[32]
Hist 4,5 187[4]
Hist 4,17,2 164[18]
Hist 4,74,4 169[32]
Hist 5,3,1 112
Hist 5,3,2 113[35]
Hist 5,4,1 113[33]
Hist 5,5,1 112, 113[33], 166[25]
Hist 5,5,2.4 113, 166
Hist 5,8,2 f. 113
Hist 5,9,1 113[33]
Hist 5,9,2 112
Hist 5,10,1 112
Hist 5,10,2 113
Hist 5,12,2 113[35]
Hist 5,13,1 113
Hist 5,13,2 114

Velleius Paterculus
Hist 2,89 176[49], 193[20]
Hist 2,98,2 169[32]
Hist 2,103,4 139[40]
Hist 2,103,5 169[32]
Hist 2,126 176[49], 193[20]
Hist 2,126,3 169[32]

Vergil
Aen 1,278 f. 139[40]
Aen 6,788–807 176[49], 193[20]
Aen 6,792 f. 192
Ecl 4 176[49]
Ecl 4,1–3 192
Ecl 4,4–10 192
Ecl 4,15–17 192
Ecl 4,17 198[34]
Ecl 4,21 f. 192
Ecl 4,26 f. 198[34]
Ecl 4,28–30 192
Ecl 4,42–45 192
Ecl 4,48 192

Inschriften

CIL XI 4170 139[40]
OGIS 458 173[41]
OGIS 613 169[32]

UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK AUGSBURG

Zum Thema Der vorliegende Band vereinigt ausgewählte Aufsätze, die alle das Ziel haben, die Schriften und die Lebenswelt der ersten Christen im Rahmen der hellenistisch-römischen bzw. frühjüdischen Kultur ihrer Zeit zu verstehen. Sie stellen Beispiele für eine historische Exegese dar. Drei verschiedene Bereiche kommen dabei zur Geltung: Schrift-Hermeneutik, politische Diskurse bei den ersten Christen und Kennzeichen und Struktur der frühen Christus-Gemeinden.

Zum Autor Stefan Schreiber, 2003–2010 Professor für Zeit- und Religionsgeschichte des Neuen Testaments an der Universität Münster, seit 2010 Professor für Neutestamentliche Wissenschaft an der Universität Augsburg. Derzeit Vorsitzender der »Arbeitsgemeinschaft der Katholischen NeutestamentlerInnen«.

978-3-460-06721-9
www.bibelwerk.de