

**Maria Theresia Ploner**

## **Ausweg aus der Krise? Eine Neubesinnung auf die politische Dimension der Verkündigung Jesu und der Evangelien**

### **1. Hinführung zum Thema**

An die Notwendigkeit, dass Christen sich ihres politischen Auftrages neu bewusst werden und sich dessen nicht entziehen, hat in jüngster Zeit wiederholt Papst Franziskus erinnert. Besonders in einer Zeit der globalen Krise, die gerade in Italien auch mit einer nahezu lethargischen Politikverdrossenheit der Bevölkerung einhergeht, scheint diese Mahnung doppelt berechtigt. Bei einem Plädoyer für ein christlich orientiertes politisches Engagement bedarf es freilich einer Rückbesinnung auf die biblische Botschaft. So ist es wohl auch kein Zufall, dass die Frage nach der politischen Dimension der Verkündigung Jesu und der frühen Christusgemeinden seit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts verstärkt gestellt worden ist.<sup>1</sup> In der jüngsten Ausgabe der „Zeitschrift für Neues Testament“ rechtfertigt das Herausgebertrio den Themenschwerpunkt „Die neue Politik des Neuen Testaments“ folgendermaßen: „Dass das Neue Testament politisch nicht stumm bleiben kann, versteht sich von selbst, sobald man den unaufgebbaren doppelten Bezug von Theologie und Kirche auf die Schrift und auf die je eigene Gegenwart in Rechnung stellt.“<sup>2</sup> Christen bleiben demgemäß gleichsam zwei Bezugsgrößen zugeordnet, der Heiligen Schrift und der jeweiligen Gegenwart, in die hinein die frohe Botschaft gelesen und gesprochen wird. Christliche Theologie, Glaubenslehre und damit auch Weltverständnis bleiben auf das Zeugnis der Schrift und die konkrete Lebensrealität verwiesen. So ist die eigentliche Bestimmung der Bibel erst dann eingeholt, wenn deren Botschaft in das konkrete Leben der Menschen hineinvermittelt wird, wenn sie das Handeln der Menschen prägt, hinterfragt und mitunter auch umkrepelt. Von dieser ureigenen Bestimmung her gesehen ist die Bibel ein eminent *politisches Buch!*

Dem Bestreben der Christen eine genuin christliche Politik zu entwickeln und zu betreiben steht freilich die provokante Aussage von Otto von Bismarck entgegen, die dann später von Helmut Schmidt aufgegriffen wird: „Mit der Bergpredigt kann man nicht Politik machen“.<sup>3</sup> Dieser Ausspruch

ist insofern ernst zu nehmen, als das neutestamentliche Glaubenszeugnis weder einen politischen Leitfadern, noch ein Parteiprogramm im engen Sinn des Wortes darstellt. Erschwerend kommen die oft enttäuschenden Begegnungen von engagierten Christen mit VertreterInnen der öffentlichen Politik hinzu. Fällt doch gerade in Konfliktfällen dabei nicht selten der Satz: „Die Kirche soll sich aus der Politik gefälligst heraushalten.“

Dessen ungeachtet ist hier nach dem Beitrag des Neuen Testaments zur Debatte hinsichtlich des politischen Engagements der Christen zu fragen. Ein erster Zugang zur politischen Dimension der neutestamentlichen Botschaft ergibt sich aus der Frage nach dem soziokulturellen bzw. soziopolitischen Kontext, in welchem die neutestamentlichen Schriften damals geschrieben und auch rezipiert wurden. So hat u. a. der Bonner Neutestamentler Martin Ebner mithilfe des sozialgeschichtlichen Zugangs die politische Dimension der neutestamentlichen Schriften sehr pointiert herausgearbeitet. Dass die Arbeiten von Ebner in diesem Artikel eine besondere Berücksichtigung erfahren, liegt auch daran, dass der geschätzte Emeritus Prof. Arnold Stiglmaier die Sympathie für den „ebnerschen“ Ansatz mit mir teilt.

## **2. Die politische Großwetterlage zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften**

Der politische Großkontext, in welchem sich die ursprünglich rurale Jesusbewegung und später dann die städtischen Christuskirchen formierten und agierten, war jener des *Imperium Romanum*.<sup>4</sup> Systempolitisch gesehen stehen wir am Beginn des Prinzipats, für welches Oktavian/Augustus den Weg ebnete und dessen schillerndste Glanzfigur er zugleich selbst war. Augustus hatte den Übergang von der römischen Republik zur Monarchie zielstrebig vorangetrieben und erreicht, dass das politische Gewicht des Senats fortan lediglich der Kosmetik diene. Diese politische Grundgegebenheit prägte die Zeit Jesu und der frühen Kirche insgesamt, da der östliche Mittelmeerraum – konkret Palästina, Kleinasien, Griechenland – den Ausgangs- und Schwerpunkt der Verbreitung des Evangeliums Jesu Christi bildete. In diesem römischen Provinzialgebiet des Ostens etablierte sich mit dem Kaiserkult ein religiös-politisches Symbolsystem, welches die kaiserlichen Imperatoren gut für ihre eigenen Zwecke zu nutzen wussten. Die religiöse Legitimation politischer Herrschaft war den – im Einzugsgebiet der orientalischen Kultur lebenden und vom Hellenismus geprägten – Völkern nicht fremd. Ohnehin waren „Religion und Politik in der antiken Welt aufs Engste ineinander verwoben“<sup>5</sup>.

So kam es zwischen den Städten Kleinasiens regelrecht zu einem Ranking um die Gunst der Besatzer, Provinzialtage buhlten um eine Kultstätte für den Kaiser. Tempel, Feste, Spiele, Kalender, Inschriften zeugten vom heilbringenden „Imperium“ (Befehlsgewalt) des Kaisers. Dieses religiös artikulierte Loyalitätsgebaren erfolgte nicht ohne ökonomische Hintergedanken, versprachen sich die Provinzen und Städte davon vor allem wirtschaftliche Prosperität und soziales Prestige.<sup>6</sup> Das antike Propagandamedium schlechthin jedoch waren die Münzen, die die politische, wirtschaftliche wie auch steuerrechtliche Vollmacht Roms bis in die hintersten Winkel der Provinzen hinein sichtbar machten. Es ist schwer davon auszugehen, von alledem hätten Jesus von Nazaret, Paulus und die frühen Christen nichts mitbekommen, noch weniger anzunehmen ist, dass von diesem religiösen Symbolsystem nichts abgefärbt hat auf die Sprache, die literarischen Ausdrucksformen und die Vorstellungen gerade der griechisch sprechenden VerkünderInnen und KatechetInnen. Und so sind die neutestamentlichen Schriften voll von Spuren des zeitgenössischen politischen Diskurses.

Durch die von Augustus 27 v. Chr. durchgesetzte neue Provinzialordnung kam es zudem zur politischen Entmachtung der lokalen Amtsstrukturen in den eroberten Gebieten, indem diesen ein globales, eben römisches „Overhead“<sup>7</sup> übergestülpt wurde. Kompensiert wurde die politische Entmündigung mittels einer ausgeprägten Vereinslandschaft. Der römische Kaiser und die Magistraten (Stadtverwalter) nahmen Vereine grundsätzlich mit Skepsis wahr. Der Grund hierfür ist wohl in der wiederholten Einmischung der Vereine zu sehen, wenn es um die Beanspruchung entscheidender politischer Posten ging. Caesar und Augustus ließen – um eventuelle politische Störmanöver präventiv zu unterbinden – nach Angaben Suetons viele Vereine auflösen. Martin Ebner bemerkt dazu: „Das Trauma politischer Einflussnahme durch die Rekrutierung einer Hausmacht hat die römische Einstellung zu Vereinen geprägt. Römischen Machthabern bleiben sie als ‚staatsfeindlich‘, d. h. als systemdestabilisierend suspekt.“<sup>8</sup> Freilich war diese Haltung im stadtrömischen Bereich rigoroser als im griechischen Osten. Die Reaktionen der Vereine auf diesen Argwohn der politischen Führer Roms reichten von Abgrenzung oder Integration bis hin zu berechnendem Lobbying.<sup>9</sup> Das römische Recht kennt eine klare Unterscheidung zwischen *collegium licitum* und *collegium illicitum*. Die jüdischen Synagogengemeinden fallen seit Caesar in die Kategorie *collegia licita*, wohl aus Dank gegenüber der Hilfe Antipaters im Kampf gegen Antonius.<sup>10</sup> Im ägyptischen Raum ist auch das *politeuma* belegt, eine Art städtische Körperschaft bzw. Verwaltungsstruktur, die den Juden eine relative politisch-juristische Eigenständigkeit innerhalb der Stadt garantierte. Der Apostel Paulus

hat bei seinem Gemeindekonzept auf diese urbane Schutzklausel verzichtet, wenn er in Phil 3,20 sagt: „Unser *politeuma*/Bürgerrecht ist im Himmel.“<sup>11</sup>

In dieser politischen Großwetterlage hatten sich die ersten Christusgemeinden zu positionieren und ihre genuine Sozialform zu entwickeln.<sup>12</sup> Dies war demnach nicht nur ein sozialer, sondern auch ein *politischer* Prozess. Die Lebenskontexte Jesu und der ersten christlichen VerkündigerInnen waren von der Realität des römischen Imperiums geprägt, sodass dieses politische Milieu bei der Interpretation der neutestamentlichen Schriften als auch bei der Rückfrage nach dem historischen Jesus unbedingt mit zu berücksichtigen ist.

### 3. Die politische Dimension der Botschaft Jesu

#### 3.1 Die Schwierigkeiten im Hinblick auf den historischen Jesus und den politischen Gehalt seiner Botschaft

Die Frage nach der politischen Gesinnung des historischen Jesus trägt an die Exegese eine Erwartung heran, der sie letztlich wohl nie gerecht werden kann. Dies gilt gerade im Hinblick auf die Reich-Gottes-Verkündigung. Zu sehr überlagert die Glaubensüberlieferung der Gemeinde das historische Geschehen.<sup>13</sup> Dass wir Jesus von Nazaret ausschließlich als „Erinnerten“ in den neutestamentlichen Schriften kennenlernen dürfen, tut deren Aussagegehalt und -wert jedoch keinen Abbruch. Die Jünergemeinde hat im Reden und Handeln Jesu von Nazaret die Gegenwart Gottes wieder neu und auf faszinierende Weise erfahren. Diese Ursprungserfahrungen der Jünger haben sich im Glaubensleben der Gemeinden als heilsam erwiesen und bewährt und so in der Folge eine kreative Weitergabe und ein konkretes sozialpolitisches Engagement aktiviert, das wiederum auf andere eine großen Faszination ausübte. Und in diesen Prozess der affirmativen Aneignung und Anwendung der Glaubensstradition haben letztlich auch die gegenwärtigen Christusgemeinden mit ihrem politischen Handeln einzusteigen.

Versuchen wir – bei aller exegetischer Vorsicht – die Gottesherrschaft als zentralen Gehalt der Verkündigung Jesu etwas schärfer zu konturieren, so wird schnell klar, dass wir uns bereits aufgrund von Begrifflichkeit und Vorstellung inmitten eines *politischen* Diskurses befinden. Auch wird klar, dass die Ankündigung einer *basileia*, einer Königsherrschaft – auch wenn diese für Gott reklamiert wird – letztlich nie eine a-politische Botschaft sein kann. Oft wurde und wird in Theologie und Exegese zu sehr betont, dass Jesus keine politische Vorstellung mit seiner Reich-Gottes-Verkündigung verband. Ein

solches Verständnis wird der Jesusbotschaft kaum gerecht. Nicht nur, dass die messianischen Erwartungen der Zeit allesamt politisch aufgeladen waren, die Vorstellung vom Reich Gottes musste *per se* immer eine sichtbare Seite in der Lebenswelt der Menschen haben, sie musste eine Erfahrungsseite in Gesellschaft und Geschichte, also im Soziopolitischen haben. Wolfgang Stegemann weist darauf hin, „dass die politische Rhetorik von der Königsherrschaft ein insbesondere in Krisensituationen aktualisiertes Symbol war“<sup>14</sup>. Es geht daher eigentlich nicht um die Frage, ob die Verkündigung Jesu politisch oder nicht-politisch war, sondern um die Frage nach der *Art* des Politischen im Reden und Tun Jesu. Es geht also nicht um das OB, sondern um das WIE! Dazu kommt, dass sowohl Johannes der Täufer, dessen Schüler Jesus von Nazaret eine Zeit lang war, als auch Letzterer selbst aus politischen Motiven liquidiert wurde.<sup>15</sup> Was die Art des Politischen betrifft, so vertrat Jesus – laut Gerd Theißen – anstelle einer Gewaltpolitik eine „Symbolpolitik“<sup>16</sup>, deren wesentliches Merkmal die Gewaltreduktion war. Als symbolpolitische Handlungen Jesu haben seine Exorzismen, die Einsetzung der Zwölf, der Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung zu gelten. Nach Theißen gründet die gewaltfreie Symbolpolitik Jesu im antiken humanen Herrscherideal: So plädiere das Gebot der Feindesliebe für einen hochherzigen Umgang mit den Gegnern, das Gespräch der Zebedäussöhne und die anschließende Maßregelung durch Jesus rufe die Herrschaftsform des Dienens in Erinnerung und mit der Seligpreisung der Friedensstifter (Mt 5,9) werde auf eine maßgebliche Qualität eines humanen Herrschaftsprätendenten verwiesen.<sup>17</sup>

Für Wolfgang Stegemann ist die *Basileia* Gottes ein „heterotoper Gesellschaftsentwurf“.<sup>18</sup> Der Begriff „Heterotopie“, den Stegemann von Michel Foucault übernommen hat, umschreibt „die Hoffnung auf eine deutlich andere, prinzipiell aber realisierbare soziale und gesellschaftliche Ordnung [...]“.<sup>19</sup> Die Botschaft der Königsherrschaft Gottes gilt besonders den benachteiligten Menschen. Stegemann erinnert hier an den von Antonio Gramsci eingebrachten Begriff der *Subalternität*. Dieser Terminus bezieht sich auf Menschen, „die nicht nur in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht, sondern vor allem auch in politischer Hinsicht keinen Zugang zu den Ressourcen und Führungsinstitutionen ihrer Gesellschaft haben bzw. keine Mittel besitzen, sich öffentlich bemerkbar zu machen und auf die Ziele einer Gesellschaft einzuwirken“.<sup>20</sup>

Es bleibt eine Herausforderung an die Christen aller Zeiten, die subversive Kraft und somit die politische Dimension der Jesusbotschaft präsent zu halten, gerade in Zeiten des Umbruchs und der Krise. Nicht von ungefähr hielt sich – wie sich im Folgenden zeigen wird – dieser politische Impetus in der frühen Glaubensüberlieferung der Jesusgemeinden.

### 3.2 Die Evangelien als politische Gegenliteratur

Wichtige Begriffe und Vorstellungen der neutestamentlichen Schriften kommen gleichsam politischen Schlagwörtern gleich. Dies gilt ganz besonders für den Begriff „Evangelium“. Während der *alttestamentlich-jüdisch* geprägte Mensch damit den Herrschaftsantritt Gottes verbindet (vgl. Jes 52,7; 61,1 LXX), den die Christugemeinden in Jesus von Nazaret realisiert sehen, bot sich für den *hellenistisch-römisch* sozialisierten Menschen ein anderer semantischer Horizont an. Die Depeschen, die vom Herrschaftswechsel, militärischen Sieg, der Geburt eines Thronfolgers oder Ähnliches im Imperium Romanum kündeten, wurden als „Evangelien“ betitelt. Die literarische Gattung „Evangelium“ gab es hingegen als solche noch nicht. Vielmehr lassen sich die Jesusgeschichten als der Gattung *vital bios* zugehörig verstehen. Einer der Gründe, die einen heidenchristlichen Schriftsteller als ersten bewogen, eine Vita vom Nazarener Jesus zu verfassen, waren wohl die politischen Verhältnisse, die im Folgenden kurz skizziert werden.

Das prägendste politische Ereignis am Ostrand des Imperiums war die Eroberung Jerusalems durch die römischen Legionen und die Zerstörung des Tempels, die gleichsam das breite Spektrum des Judentums in seinem Selbstverständnis erschütterte und mit ihm auch die palästinensische Jesusgemeinde, die zu dieser Zeit noch Teil der jüdischen Mutterreligion war. Mit der Eroberung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. eng verbunden war der politische Aufstieg der Flavier, namentlich des Generals Vespasian, der dadurch geradewegs auf den Kaiserthron katapultiert wurde. Nicht nur, dass die Flavier mit diesem Sieg die Hoffnungsszenarien der jüdischen Theologie zunichtemachten, sie bezogen diese nunmehr gar auf sich selbst. So zumindest bezeugen dies die römischen Historiker und Biografen.<sup>21</sup> Während Titus in Jerusalem erfolgreich kämpfte, wurde Vespasian von den Legionen Alexandrias in Ägypten als Kaiser ausgerufen. Der Aufstieg der Flavier bekam zusätzlichen Auftrieb durch die Vorstellung des „Goldenen Zeitalters“, einem „Staatsmythos“ des römischen Imperiums, der seit Augustus die Kaiserideologie prägt und den jeweiligen Regenten in eine messianisch-religiöse Aura hüllte.<sup>22</sup> Der Mythos vom „Goldenen Zeitalter“ beinhaltet eine Qualifizierung der Epoche als Heilszeit, die vor allem Frieden, Wohlergehen, Heil, Gerechtigkeit und Weltherrschaft impliziert und deren Garant der römische Kaiser war.

Auf diesem geschichtlichen Hintergrund wagt nun der Evangelist Markus mit seiner Lebensgeschichte Jesu als erster ein literarisches Experiment, insofern er eine Erzählgattung wählt, die *per se* eigentlich höheren Beamten, bedeutsamen Philosophen und Persönlichkeiten wie Konsuln und Kaiser zu-

gedacht ist, aber keinesfalls einem römischen Delinquenten aus einer aufständischen Provinz am äußersten Rande des römischen Reiches. Die Jesusgeschichte des Markus liest sich auf diesem Hintergrund nahezu als *politische Parodie* einer klassischen Kaiservita. Ganz offensichtlich konterkariert Markus im Mittelteil seines Evangeliums den allbekannten Karriereweg der Flavier vom nördlichen Cäsaräa Philippi nach Jerusalem mit dem Jesusweg. Denn der Jesusweg ist keine Marschroute, sondern ein Dienstweg, die Befehlsgewalt (*exousia, imperium*) des „Antikönigs“ Jesus realisiert sich nicht im „Herunterherrschen“ auf Menschen (Mk 10,42), sondern im „Anherrschen“ und heilvollem Zurückdrängen von Dämonen als Inbegriff der Leben zerstörenden Kräfte, denen Menschen ausgesetzt sind. Den Gipfel dieser markinischen Ironie bildet die Szene des Bekenntnisses des Hauptmanns angesichts des Todes Jesu, indem ausgerechnet ein Vertreter des römischen Imperiums dem Gekreuzigten mit der Bezeichnung „Sohn Gottes“ jenen Titel zuerkennt, der eigentlich dem obersten Befehlshaber und Kaiser allein vorbehalten ist.<sup>23</sup>

Vor einer ähnlichen weltpolitischen Kulisse inszeniert der Evangelist Lukas seine Jesusgeschichte, und zwar wird das besonders deutlich in der Erzählung von der Geburt Jesu Christi in Lk 2,1-20. Auch diese ist eine dezidiert *politische Erzählung*, da sie unverkennbar ein Gegenentwurf zur gängigen Propagandaliteratur darstellt, wie sie z. B. die Kalenderinschriften Kleinasiens bezeugen. Diese dokumentieren in Kleinasien die Verlegung des Jahresbeginns auf den Geburtstag des Augustus. Man muss sich die Situation der damaligen Jesusgemeinden vorstellen: Diese zweifellos noch kleinstrukturierten Gemeinschaften standen einem imposanten und hierarchisch geprägten Machtapparat gegenüber und rangen verzweifelt um ihr eigenes Selbstverständnis. Das ist insofern eine Krisensituation, als hier zwei Weltdeutungen oder – wenn wir so wollen – zwei religiöse Sinnsysteme aufeinanderprallen, was unwillkürlich die Fragen hervorruft: An welchem dieser beiden Sinnsysteme wollen wir uns als Gemeinschaft und auch hinsichtlich unserer Lebensgestaltung ausrichten? Wem trauen wir die Leben und Heil fördernde Kompetenz zu? Woran halten wir uns, an die Loyalität gegenüber dem römischen Kaiser des „Goldenen Zeitalters“, oder an unseren Glauben, dass uns in Jesus Christus Gottes heilvolle Liebe geschenkt ist? Die Gefahr oder die Versuchung, dass die Gemeinde die in der Gesellschaft üblichen Handlungsschemata übernimmt, wollte Lukas bereits mit seiner Geburtserzählung Jesu Christi thematisieren und zugleich präventiv ausschalten. Wer die Kalenderinschriften von Priene oder Halikarnassos mit Lk 2,1-20 vergleicht, der stellt fest, dass diese Erzählung einerseits sowohl die Diktion der Kalenderinschriften, als auch die Elemente des „Goldenen Zeitalters“ aufgesogen hat (vgl. die Begriffe: Retter, Heil, Frie-

den, Frohbotschaft). Andererseits aber werden diese Elemente völlig konträr semantisch aufgefüllt oder narrativ in Szene gesetzt. So zählt der Evangelist anstelle der üblichen Machtinsignien des Königs auf die Überzeugungskraft von „Windeln und Krippe“. Nach Lukas bricht Gottes „Weihnachtpolitik“<sup>24</sup> im Christusereignis endgültig durch: „Den Beginn der neuen Weltherrschaft setzt Gott am Rande der Macht, unter kleinen Leuten.“<sup>25</sup> Lukas macht also deutlich: Das Heilshandeln Gottes läuft der gegenwärtigen politischen Macht zuwider und verlangt eine entsprechende Grundhaltung auch von seiner Glaubensgemeinde. Diese darf gerade nicht einer Aufsteigermentalität Raum geben, wie sie in der römischen Gesellschaft zum Beispiel im sogenannten *cursus honorum*, dem diplomatisch-militärischen Karriereweg, ihre konkrete Ausformung gefunden hat. Diesem Karrieredenken steht ein klares „Bei euch soll es nicht so sein“ (Lk 22,25-26) entgegen.<sup>26</sup> Es geht letztlich dem Evangelisten um eine „*diakonische Politik*“<sup>27</sup>, d. h. er plädiert für eine Politik im *Dienste* und nicht auf *Kosten* der Anderen.

### **3.3 Überlieferte Herrschaftskritik im Tun Jesu – Der kollektive „Schweinesuizid“ in Gerasa (Mk 5,1-2)**

In jüngerer Zeit hat eine politische Lesart der markinischen Wundererzählung vom Besessenen von Gerasa eine recht interessante Sinnspitze freigesetzt.<sup>28</sup> Die Legitimation einer solchen Lektüre ist durch das dort verwendete militärische Vokabular gegeben. Dieses setzt, nach Markus Lau, einen „imperial-römischen Hintergrund“<sup>29</sup> frei. Ein erster Hinweis ist die Selbstvorstellung der Dämonen als *legiōn* in V. 9. Da die Sprache der Dämonen nach antiker Vorstellung von ihrer Herkunft zeugen, verweist der Latinismus die LeserInnen ins römische Milieu, genaugenommen in den Bereich römischer Militäreinheiten. Eine Legion umfasste zur Zeit des Prinzipats etwa 5000 Mann. Auch die Bitte der Dämonenschar, dass sie nicht aus dem Land verlegt werde (V. 10), lässt aufhorchen. Die ebenso erstaunliche Bitte um Erlaubnis/Order (V. 12), in die Schweine hineinfahren zu dürfen, kann der militärischen Kommunikationsweise entnommen sein. Dass die Schweine – die an sich ja keinen Herdentrieb aufweisen – dann ausgerechnet im Gleichschritt Richtung Abgrund marschieren, macht die Gleichsetzung der Schweinelegion mit einer römische Militäreinheit komplett. Wenn man dann noch den Versuch wagt, diese Militäreinheit genauer zu identifizieren, so findet man in den „Schweinen“ ein interessantes Indiz, denn zu den Feldzeichen der *Legio X. Fretensis* gehörte auch ein Eber. Diese Legion wurde um 50 v. Chr. gegründet und zunächst in

Italien und Makedonien eingesetzt. Ihren Ehrennamen „*Fretensis*“ erhielt sie, nachdem sie 36 v. Chr. bei Seegefechten in der Meerenge zwischen Sizilien und Italien (*Fretum*) erfolgreich gekämpft hatte. 6 n. Chr. kam sie nach Syrien, wo zahlreiche Inschriften ihre Präsenz dokumentieren. 66 n. Chr. ging die Legion gegen aufständische Juden vor, zunächst unter Cestius Gallus, dann unter General Vespasian. Nach der Eroberung Jerusalems blieb die Legion dort als Besatzungsarmee stationiert. Berücksichtigt man die ruhmreiche Geschichte dieser Militäreinheit, so grenzt die markinische Erzählung regelrecht an eine *Politsatire*: Ausgerechnet eine in Seegefechten erfolgreiche Legion stürzt sich angesichts der wirkvollen Gegenwart Jesu freiwillig in den See. Markus Lau bemerkt zu dieser politischen Lektüre:

„Mk 5,1-20 vor dem skizzierten militärisch-römischen Hintergrund, insbesondere den massiven Anspielungen auf die *Legio X* und ihr Wirken im Jüdischen Krieg, zu lesen, lässt den Text insofern als eine Gegenbotschaft zur römischen Herrschaft erscheinen, die sich allein auf die imperiale Besatzungskraft römischer Legionen stützt.“<sup>30</sup>

### **3.4 Politische Strategien: Überraschungseffekt und Solidarität statt Reziprozität**

Manche Aussagen der Evangelien rufen auf den ersten Blick Irritationen hervor, bei näherer Hinsicht erweisen sie sich jedoch als interessante Ansätze. So ist es im Fall einiger Aussagen, die wohl zu Teilen auf die sehr spezifische Realität der Wanderprediger Bezug nehmen, zudem aber einen Ansatz einer politischen Strategie bieten. Es handelt sich hierbei um drei Mahnworte, die in der Bergpredigt bei Matthäus und in der Feldrede bei Lukas überliefert sind, also Teil der sogenannten Logienquelle sind: „Wer dich auf die eine Wange schlägt, dem halte auch die andere hin! Wer dir das Obergewand wegnehmen will, dem verweigere auch das Untergewand nicht“ (Q 6,29). „Wer dich zwingt, eine Meile mit ihm zu gehen, mit dem geh zwei!“ (Mt 5,41).<sup>31</sup> Die Sprüche thematisieren einmal die Erfahrung einer beschämenden Abweisung, dann die Erfahrung von Einheimischen, dass sie von den römischen Soldaten einfach als Lasttiere umfunktioniert werden konnten und schließlich einen möglichen Überfall durch Banditen.

„Allen drei Mahnworten ist gemeinsam der Rat zur provokativen Wehrlosigkeit. Gewalt, Machtdemonstration und Beleidigung werden nicht einfach still hingenommen, sondern eine gewaltlose Provokation des Gegenübers wird ins Auge gefasst. [...] Derartige Reaktionen müssen zumindest verblüffen. Und das ist auch

offensichtlich ihre Taktik. Sie spielen das Gewaltspiel nicht mit, sondern machen dem Gegenüber im Sinn einer paradoxen Intervention seine eigene Aggression bewusst.“<sup>32</sup>

Allerdings räumt Ebner auch ein, dass diese Strategie des Face-to-Face-Widerstandes nicht zwingend auch funktionieren muss. Doch blieb den betroffenen Menschen meistens ohnehin kaum eine Alternative. So kann es nicht schaden, wenn wir uns heute auch einmal Gedanken darüber machen, inwieweit ein überraschendes, weil gegen die Erwartung vollzogenes politisches Handeln ein heilsames Innehalten und Überdenken im politisch-institutionellen Getriebe provozieren kann.

Im sozialen wie im politischen Handeln der damaligen griechisch-römischen Gesellschaft spielt des Weiteren das Reziprozitätsdenken, das „Sich-genseitig-etwas-zukommen-lassen“ eine große Rolle. Davon zeugt die Institution des *Patronats*.<sup>33</sup> Eine meist reiche und einflussreiche Persönlichkeit gewährt einem weniger Bemittelten, Fremden oder Bedürftigen entweder einen Kredit, Rechtsbeistand, Arbeitsvertrag oder Ähnliches. Im Gegenzug sind diese Klienten dazu verpflichtet, für ihren Patron positive Imagepflege zu leisten. So geleiten sie ihren Patron auf den Marktplatz, um ihm dort zu applaudieren oder seiner Sänfte Platz zu verschaffen. Auch gab es die bezahlten „Guten-Morgen-Wünscher“<sup>34</sup>, die ihren Herrn in der Vorhalle des Hauses begrüßten. Freilich lässt sich auch eine solche Institution als Ausdruck von Solidarität verstehen (vertikale Solidarität), jedoch geht es über den simplen Tausch „Geld gegen Ehre“ nicht hinaus, weshalb sich im Lukasevangelium eine herbe Kritik dieser Praxis findet: „Dann sagte er zu dem Gastgeber: Wenn du mittags oder abends ein Essen gibst, so lade nicht deine Freunde oder deine Brüder, deine Verwandten oder reiche Nachbarn ein; sonst laden auch sie dich ein, und damit ist dir wieder alles vergolten. Nein, wenn du ein Essen gibst, dann lade Arme, Krüppel, Lahme und Blinde ein“ (Lk 14,12-14).

Anstelle des Reziprozitätsdenkens plädiert dieser Text für eine bedingungslose und nicht berechnende Solidarität. Regelrecht umgepolzt wird auch der stark politisch konnotierte Begriff „Vollmacht“ (*exousia, imperium*). Er meint die politische „Handlungs- und Weisungskompetenz“, die „unumschränkte Befehlsgewalt“<sup>35</sup>, die dem römischen Kaiser (*princeps*) zukommt, und die er stufenweise delegiert an seine Untergebenen. Interessanterweise wird gerade die Legitimation des Redens und Tuns Jesu mit diesem politischen Begriff diskutiert. Das Markusevangelium erzählt, dass Jesus die Vollmacht, aus der er selbst handelt und die er letztlich von Gott hat, auch seinen Jüngern überträgt (vgl. Mk 6,7: Und er gab ihnen die Vollmacht über die unreinen Geister). Da-

bei vergisst Markus aber nicht, diese *exousia* auch inhaltlich neu zu füllen, indem er den Aspekt des Dominierens durch den Aspekt des Dienens ersetzt.<sup>36</sup> Darin zeigt sich im Markusevangelium der Entwurf einer neuen Politik, die nach Ebner darin besteht,

„dass im Kontrast zu der auf Herrschaftsausübung und Vollmachtsdelegation gründenden Machtstruktur des römischen Reiches ein Gesellschaftsmodell entworfen wird, das auf Machtausübung gegenüber Menschen völlig verzichtet und an Stelle dessen das Dienstleistungsengagement für andere setzt, dieses Verhalten aber mit den gleichen positiven gesellschaftlichen Wertungen versieht, wie sie in der römischen Welt nur denen zustehen, die ihre *exousia* bewusst gegenüber Menschen ausspielen. [...] Obwohl die Gesellschaftsvision im Markusevangelium speziell für die Nachfolgegemeinde konzipiert ist, wird damit zugleich die Keimzelle einer gesellschaftlichen Veränderung (von unten) gelegt.“<sup>37</sup>

#### 4. Ertrag und Ausblick

Das politische Engagement gehört – so hat dieser knappe Überblick gezeigt – zur christlichen Existenz unzweifelhaft dazu. Dieses wird sich wohl bleibend in der Spannung zwischen Assimilierung und Dissimilierung des gegenwärtig Politischen vollziehen müssen. Das rufen uns nicht nur die Evangelien in Erinnerung, indem sie von der Solidarität Jesu mit den Ausgegrenzten und Gesellschaftsverlierern erzählen. Dazu mahnten auch schon die alttestamentlichen Propheten in recht provokanter Weise. Sie verkörperten das „Gewissen Israels“, sie waren es, die den Finger schonungslos in die eiternden Wunden der Gesellschaft Israels legten. Von diesem zeitkritischen Wirken der Propheten haben sich Menschen damals wie heute anstecken lassen und die überkommene Botschaft je neu in die Zeit hineingeschrieben. Der vom Emeritus Prof. Arnold Stiglmair hochgeschätzte Bibelwissenschaftler Erich Zenger hat im Blick auf die politisch orientierte Sozialkritik des Propheten Amos geschrieben: „Die ‚Wahrheit‘ des biblischen Gottes entscheidet sich an der ‚Wahrheit‘ des gesellschaftlichen Zusammenlebens, d. h. die Praxis von gesellschaftlicher Solidarität insbesondere mit den Schwachen ist der biblische ‚Offenbarungserweis‘ Gottes.“<sup>38</sup> Auf unsere Fragestellung zugespitzt heißt dies: Das, woran Christen glauben, muss letztlich am gesellschaftspolitischen und solidarischen Engagement erkennbar sein. Sonntagsgottesdienst und Glaubensbekenntnis sind unzureichend, wenn sie nicht Ausdruck finden im konkreten Einsatz für die Verbesserung der Lebenswirklichkeit der Menschen. So bleiben die Pfarrgemeinden, Sozialverbände, katholischen Vereine und Hauskirchen gerade in

Krisenzeiten unverzichtbare Experimentierfelder für neue zukunftsfähige Sozialformen und solidarische wie politische Handlungsstrategien.

## Anmerkungen

- 1 Vgl. Oakman, Douglas E.: *The Political Aims of Jesus*, Minneapolis (Fortress Press) 2012, 12-16. Auch im deutschsprachigen Bereich nehmen sich in letzter Zeit Symposien, Sammelbände, Monografien und Zeitschriften vermehrt dieses Themas an. Vgl. Reinmuth, Eckart (Hg.): *Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen*, Stuttgart (Kohlhammer) 2011; ders. (Hg.): *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2010.
- 2 Alkier, Stefan / Reinmuth, Eckart / Vogel, Manuel: Editorial, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 31 (2013), 1.
- 3 Zitiert nach: Schoberth, Wolfgang: Die bessere Gerechtigkeit und die realistischere Politik. Ein Versuch zur politischen Ethik, in: Feldmeier, Reinhard (Hg.): *Salz der Erde. Zugänge zur Bergpredigt*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1998, 108-140, hier: 108.
- 4 Zum *Imperium Romanum* und dem Kaiserkult, vgl. Ebner, Martin: Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, (GNT 1,1), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2012, 138-165.
- 5 Strecker, Christian: Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit, in: Reinmuth (Neues Testament und Politische Theorie), 114-161, hier: 133.
- 6 Auch in Galiläa, dem vorwiegenden Wirkraum Jesu, hatte ein durch die Hasmonäer forcierter Hellenisierungsprozess die wirtschaftliche und soziale Situation verändert. Der Landesherr Jesu, der Idumäer Herodes Antipas (4 v. Chr. - 39 n. Chr.), konnte wohl nur deshalb so lange Tetrarch von Galiläa und Peräa sein, weil er – wie Herodes der Große – dem römischen Kaiser durch imposante architektonische Prestigeprojekte seine Loyalität bekundete.
- 7 Ebner (Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen), 28.
- 8 Ebner (Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen), 218.
- 9 Vgl. Ebner (Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen), 218-228.
- 10 Die Juden können sich in ihrem Vereinshaus (Synagoge) jeden Sabbat versammeln, die Tempelsteuer für Jerusalem entrichten und brauchen am Sabbat nicht vor Gericht und nicht beim Heer antreten. Ebner (Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen), 226-228.
- 11 Vgl. Ebner (Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen), 88-90.
- 12 Vgl. zum Verhältnis der antiken Vereine zu den Christuskirchen: Ebel, Eva: Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden. Die Gemeinde von Korinth im Spiegel griechisch-römischer Vereine (WUNT 178), Tübingen (Mohr Siebeck) 2004; Schmeller, Thomas: Hierarchie und Egalität. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung paulinischer Gemeinden und griechisch-römischer Vereine, (Stuttgarter Biblische Studien 162), Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 1995; Ebner (Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen), 190-235.
- 13 „Einzelaussagen oder ganze Aussagekomplexe (z. B. Gleichnisse) können dem historischen Jesus nur hypothetisch zugeschrieben werden und bedürfen zudem, da sie nur in ihren heutigen (literarischen) Kontexten in den Evangelien [...] begegnen, der Imagination eines histo-

- risch-konkreten Kontextes, in dem die Proklamation der Königsherrschaft Gottes durch Jesus vermutet wird und ihr Sinn gedeutet werden kann. Dieser Vorgang der doppelten Re-Konstruktion – nämlich der Aussagen und ihres Kontextes – setzt eine Vielzahl von subjektiven Entscheidungen und eine beträchtliche Bandbreite möglicher Interpretationen voraus, die die Einsicht in den *hypothetischen* Charakter jedes Versuchs, die ‚ursprüngliche‘ *basileia*-Konzeption Jesu und ihre Bedeutung abbilden zu können, eigentlich unvermeidbar macht.“ Stegemann, Wolfgang: Jesus und seine Zeit, (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart (Kohlhammer) 2010, 326.
- 14 Stegemann (Jesus und seine Zeit), 326.
  - 15 Im Falle Johannes des Täufers mindern die Evangelien merklich die politische Dimension. Bei Josephus Flavius hingegen ist die Tötung eindeutig politisch motiviert (vgl. Jos Ant 18, 116-119).
  - 16 Theißen, Gerd: Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hgg.): Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart (Kohlhammer) 2002, 112-122.
  - 17 Vgl. Theißen (Die politische Dimension des Wirkens Jesu), 121-122.
  - 18 Vgl. Stegemann (Jesus und seine Zeit), 325-353.
  - 19 Stegemann (Jesus und seine Zeit), 324.
  - 20 Stegemann (Jesus und seine Zeit), 347.
  - 21 Vgl. die Historien des Tacitus über die Eroberung Jerusalems (Hist V,13,1.2) und die Kaiservita des Sueton zu Vespasian (Vesp 5).
  - 22 Vgl. Huttner, Ulrich: Römische Antike, Tübingen (UTB) 2008, 223-224, 237-242.
  - 23 Vgl. Ebner, Martin: Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavier, in: Bibel und Kirche 66 (2011), 64-69.
  - 24 So der Titel seiner Monographie zu Lk 2. Vgl. Schreiber, Stefan: Weihnachtspolitik. Lukas 1-2 und das Goldene Zeitalter, (NTOA 82), Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 2009. Die politische Dimension von Lk 1-2 behandelt auch Bormann, Lukas: Befreiung und Rettung. Das Politische in der lukanischen Vorgeschichte, in: Reinmuth (Neues Testament und Politische Theorie), 98-113.
  - 25 Schreiber (Weihnachtspolitik), 70.
  - 26 „Die Könige herrschen über ihre Völker, und die Mächtigen lassen sich Wohltäter nennen. Bei euch soll es nicht so sein, sondern der Größte unter euch soll werden wie der Kleinste, und der Führende soll werden wie der Dienende.“ (Lk 22,25-26).
  - 27 Ebner, Martin: Diakonie und Liturgie. Neutestamentliche Rückfragen, in: Kranemann, Benedikt / Sternberg, Thomas / Zahner, Walter (Hgg.): Die diakonale Dimension der Liturgie, (Quaestiones disputatae 218), Freiburg im Breisgau (Herder) 2006, 31-40.
  - 28 Vgl. Lau, Markus: Die Legio X Fretensis und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe „ungefähr Zweitausend“ (Mk 5,13), in: Biblica 88 (2007), 351-364; Klinghardt, Matthias: Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1-20, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 98 (2007), 28-48; Ebner, Martin: Wessen Medium willst du sein? (Die Heilung des Besessenen von Gerasa) Mk 5,1-20 (EpAp 5,9f.), in: Zimmermann, Ruben (Hg.): Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Bd. 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh (Gütersloher) 2013, 266-277. Vgl. Ebner, Martin: Jesus – manchmal ein Schalk, in: Katechetische Blätter 133 (2008), 242-247 (insb. 245-247).
  - 29 Lau (Die Legio X Fretensis und der Besessene von Gerasa), 351.

- 30 Lau (Die Legio X Fretensis und der Besessene von Gerasa), 363-364.
- 31 Übersetzung nach: Ebner, Martin: Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart (Katholisches Bibelwerk) 2007, 137.
- 32 Ebner (Katholisches Bibelwerk), 138.
- 33 Vgl. Ebner (Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen), 170-171.
- 34 Ebner (Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen), 170.
- 35 Ebner, Martin: Die Rede von der „Vollmacht“ Jesu im MkEv – und die realpolitischen Implikationen, in: Zeitschrift für Neues Testament 31 (2013), 21-30, hier: 21.
- 36 Vgl. dazu die Rede vom Dominanzverzicht bei Ebner (Die Rede von der „Vollmacht“ Jesu im MkEv), 25.
- 37 Ebner (Die Rede von der „Vollmacht“ Jesu im MkEv), 28.
- 38 Zenger, Erich: Das Zwölfprophetenbuch, in: ders. u. a. (Hgg.): Einleitung in das Alte Testament, hrsg. von Christian Frevel, (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Achte, vollständig überarbeitete Auflage, Stuttgart (Kohlhammer) 2012, 622-699, hier: 651.