

Martin Ebner

Strukturen der Gewalt in Palästina zur Zeit Jesu

Jesuanische Wahrnehmungen und sozialgeschichtliche Daten

Wer im 1. Jhd. n. Chr. in Palästina zum Kreuzestod verurteilt wird, ist ein Revolutionär. So ist die Wahrnehmung von außen. Gekreuzigt wird, wer Widerstand gegen die römische Staatsmacht leistet. Denn Grund für die Kreuzesstrafe sind nicht irgendwelche Schwerverbrechen, Mord, Totschlag oder Diebstahl, sondern *das* Kapitalverbrechen im Römischen Reich schlechthin: *seditio* – Aufstand gegen die römische Ordnung.¹

Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio affectus erat – schreibt Tacitus (Ann XV 44,3). Für römische Ohren ist damit der Sachverhalt klar: Jesus von Nazaret gehört zu den Widerstandskämpfern, zu den Revolutionären. Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus wird später diese Leute «Räuber» nennen. In der Forschung sind sie als «Zeloten» bekannt geworden.²

Und wer das Neue Testament zur Hand nimmt, kann gleich noch mehr Indizien dafür finden – zumindest auf der Textoberfläche: An erster Stelle ist der königliche Einzug Jesu in Jerusalem zu nennen (vgl. Mk 11,1–10). Ähnlich ist gut 30 Jahre später auch der Königsprätendent Menahem in Jerusalem eingezogen (Josephus, Bell 2,433f). Jesus wird ausdrücklich als jüdischer König in der Tradition Davids begrüßt: «Hosanna dem Sohn Davids!» (Mt 21,9). Mit ihm soll das «Königtum unseres Vaters Davids» kommen (Mk 11,10). In den Schilderungen der Evangelien ergibt sich zusätzlich ein extravagantes geografisches Kontrastbild. Geht man davon aus, dass der römische Statthalter gewöhnlich von Caesarea am Meer, also vom Westen, mit großem Gefolge die Stadt betritt, so zieht Jesus nach den Evangelien genau von der anderen

1 Vgl. G. Schieman, Art. *Crux*, in: *Der Neue Pauly* 3 (1997) Sp. 225f; ders., Art. *Todesstrafe II. Griechisch-römisch*, in: *Der Neue Pauly* 12/1 (2002) Sp. 650.

2 Klassisch ist die Monografie von M. Hengel, *Die Zeloten – Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums 1), Leiden 1961; die unterschiedlichen Gruppen von Widerstandskämpfern, die gemeinhin unter dem Sammelbegriff «Zeloten» firmieren, herausgearbeitet und differenziert dargestellt zu haben ist das Verdienst von R. A. Horsley / J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs – Popular Movements in the Time of Jesus* (New Voices in Biblical Studies), Minneapolis (MN) 1985.

Seite her ein: von Betanien auf dem Ölberg, also vom Osten kommend, wo das Heil Gottes herkommt (vgl. Jes 41,2).³ Schließlich wird auch auf der Tafel am Kreuz als Grund für Jesu Tod angegeben: βασιλεύς τῶν Ἰουδαίων (Mk 15,26). Paraphrasiert: Jesus hat sich (im besetzten Land) zum Gegenkönig der Juden gemacht.

Wer die Evangelientexte jedoch genauer liest, merkt schnell: Sie haben einen geradezu penetrant apologetischen Unterton: Jesus ist ein anderer König; er reitet nicht auf einem Pferd, sondern sitzt auf einem Esel (vgl. Mk 11,1–10; Mt 21,1–9) – wie der Friedenskönig à la Sacharia 9,9. Weder Jesus noch seine Begleiter tragen Waffen.⁴ Jesus übernimmt nicht (wie später Menachem) den Oberbefehl bei der Belagerung und Befreiung Jerusalems, sondern besichtigt – wie ein Tourist – den Tempel (Mk 11,11), bevor er ihn am Tag danach von der Geschäftemacherei für eine wahre Gottesverehrung «reingt» (Mk 11,15–19).⁵ Dem Messias Jesus geht es um die Kleinen, Kranken und Geschundenen (vgl. Mt 21,14)⁶ – nicht um die Vernichtung der Römer. Auf die entscheidende Streitfrage, deren Beantwortung als Hetze gegen die Römer hätte gewertet werden können, lässt sich Jesus überhaupt nicht ein: «Ist es erlaubt dem Kaiser Steuer zu zahlen oder nicht?» Im Tempel von Jerusalem darauf angesprochen, zieht er sich klug aus der Affäre: «Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und gebt Gott, was Gott gehört» (Mk 12,13–17).⁷

Historische Rekonstrukteure sind überzeugt, dass es ein prophetisches Unheilswort Jesu gegen den Tempel war, das ihm den Tod eingebracht hat (vgl. Mk 14,58). Denn darauf stand nach jüdischem Recht (vgl. Jer 26) tatsächlich die Todesstrafe. Und der jüdischen Elite am Tempel, der unter der Römerherrschaft die Kapitalgerichtsbarkeit entzogen war, war es offensichtlich gelungen, speziell für derartige Vorfälle ein geregeltes Gerichtsverfahren mit der römischen Besatzungsmacht auszuhandeln, so dass ein nach jüdischem Recht von der jüdischen Kammer wegen Schmähung des Tempels Verurteilter an den römischen Statthalter weitergeleitet – und der Fall dort ein zweites Mal untersucht und endgültig entschieden wurde.⁸

3 Vgl. P. B. Duff, *The March of the Divine Warrior and the Advent of the Greco-Roman King – Mark's Account of Jesus' Entry into Jerusalem*, in: *Journal of Biblical Literature* 111 (1992) 55–71.

4 Zur möglichen Intention der Erwähnung von den zwei Schwestern der Jünger Jesu in Lk 22,38 vgl. G. Theißen, Die politische Dimension des Wirkens Jesus, in: W. Stegemann / B. J. Malina / G. Theißen (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 112–122, hier 118.

5 So die Abfolge bei Markus; vgl. M. Ebner, *Jesus von Nazaret – Was wir von ihm wissen können*, Stuttgart 2007, 155–161.

6 Vgl. dazu die ausgezeichnete Analyse von N. Lohfink, Der Messiaskönig und seine Armen kommen zum Zion – Beobachtungen zu Mt 21,1–17, in: L. Schenke (Hg.), *Studien zum Matthäusevangelium*, FS Wilhelm Pesch (Stuttgarter Bibelstudien), Stuttgart 1988, 179–200.

7 Zum versteckt politischen Unterton («hidden transcript») dieser Erzählung vgl. besonders S. Schreiber, Caesar oder Gott? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: *Biblische Zeitschrift Neue Folge* 48 (2004) 65–85.

8 Dazu vgl. nur K. Müller, Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozeß gegen Jesus von Nazareth, in: K. Kertelge (Hg.), *Der Prozess gegen Jesus – Historische Rückfrage und theologische Deutung* (Quaestiones Disputatae 112), Freiburg i.B. 1988, 41–83; G. Dautzenberg, Über die Eigenart des Konfliktes, der von jüdischer Seite

Kurz: Jesus ist vermutlich durch ein sehr provokatives Auftreten im Umfeld eines Paschafestes in Jerusalem auffällig geworden, hat tatsächlich die Ruhe und Ordnung der Stadt, vor allem die Tempelordnung gestört, was die jüdische Tempelélite dazu veranlasst hat, Jesus dem römischen Präfekten⁹ als Unruhestifter zu präsentieren. Alles Weitere ist bekannt.

Was jedoch auffällig ist: Die Ursache, die zum Kreuzestod geführt hat, also das, was Jesus als Rebellen stigmatisiert, ist vermutlich ein aufsehenerregendes Einzelergebnis in Jerusalem. Aber Jesu Wirken erstreckte sich vor allem auf Galiläa. Und dort hatte der römische Präfekt nichts zu sagen. Seit dem Tod Herodes d. Gr. 4 v. Chr. regiert hier einer seiner Söhne: Herodes Antipas. Der römische Präfekt ist nur für Judäa und Samaria zuständig. Das Lukasevangelium fängt diese Gewaltenteilung noch ein, wenn es davon erzählt, Pilatus habe Jesus dessen Landesherrn, eben Herodes Antipas, überstellt. Der sollte entscheiden (Lk 23,6–12).

Und wenn man auf das Verhalten Jesu in Galiläa schaut, dann muss man sagen: Er hat sich dort äußerst geschickt vor einer Auseinandersetzung mit der politischen Macht gedrückt: Zwar nennt er Herodes Antipas etwas höhnisch «diesen Fuchs»¹⁰ – d. h. sehr schlau, in der Hierarchie der großen Tiere jedoch eigentlich unbedeutend –, aber er vermeidet es tunlichst, dessen Residenzstädte Sepphoris bzw. (ab 18 n. Chr.) Tiberias zu betreten.¹¹ Dass in unseren Evangelien nichts von einem Aufenthalt Jesu in diesen Städten erzählt wird, ist schon immer aufgefallen.¹² Sicher spielt eine Rolle, dass Jesus von der Exekution Johannes des Täufers durch den Landesfürsten Antipas¹³ gewusst hat und sich dieser Gefahr nicht aussetzen wollte. In einem seiner Sprüche stellt Jesus den in seinem Palast residierenden Antipas und den Wüstenprediger Johannes direkt gegenüber:

im Prozeß Jesu ausgetragen wurde, in: Ders. (Hg.), *Studien zur Theologie der Jesustradition* (Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 19), Stuttgart 1995, 301–333. Eine Revision der Sachfrage unter Berücksichtigung der gesamten Quellenlage legt vor: P. Egger, «Crucifixus sub Pontio Pilato» – Das «Crimen» Jesu von Nazareth im Spannungsfeld römischer und jüdischer Verwaltungs- und Rechtsstrukturen (Neutestamentliche Abhandlungen Neue Folge 32), Münster 1997.

- 9 So der offizielle Titel des Pontius Pilatus gemäß der in Caesarea gefundenen Inschrift; erst ab 44 n. Chr. lautet der Titel der für Palästina zuständigen Statthalter procurator; vgl. W. Eck, *Rom und Judaea – Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palaestina* (Tria Corda 2), Tübingen 2007, 25–48.
- 10 Lk 13,32; vgl. J. Schröter, Jesus of Galilee – The Role of Location in Understanding Jesus, in: J. H. Charlesworth / P. Pokorný (Hg.), *Jesus Research – An International Perspective* (Princeton-Prague Symposia Series on the Historical Jesus 1), Grand Rapids (MI) 2009, 36–55.
- 11 Vgl. Schröter, Jesus 50f, der jedoch zu Recht darauf hinweist, dass Jesus städtisches Milieu kennt, wie die Rede von Marktplätzen (ἀγοαί: Q 7,32; 11,43) und Hauptstraßen (πλατεῖα: Mt 6,5; Lk 10,10; 13,26; 14,21) bzw. von einem Richter, Gerichtsdienner und Gefängnis (κριτής/πράκτωρ/φυλακή: Q 12,57–59) zeigt.
- 12 Und hat unterschiedliche Spekulationen bezüglich der Ursachen ausgelöst; vgl. E. M. Meyers, Jesus und seine galiläische Lebenswelt, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 1 (1998), 27–39, 32.36 (Antipas aus dem Weg gehen); Sean Freyne: *Jesus, a Jewish Galilean – A New Reading of the Jesus-Story*, London 2004, 144 (städtischer Lebensstil).
- 13 Vgl. Josephus, Ant 18,118f, sowie die synoptische Überlieferung: Mk 6,17–29; die politische Dimension des Auftretens des Täufers streicht heraus Theißen, Dimension 118f.

«Um was zu sehen seid ihr hinausgegangen? Einen Mann in weiche Kleider gehüllt? Leute, die in vornehmer Kleidung und Luxus leben, finden sich in Königspalästen. Aber um was zu sehen seid ihr hinausgegangen? Einen Propheten? Ja, ich sage euch, noch viel mehr als einen Propheten!» (Lk 7,24–26).

Nein, Jesus treibt sich weit weg vom Palast des Antipas in den Kleinstädten herum: in Kapharnaum, Betsaida, Chorazin, Magdala (vgl. Q 7,1; 10,13–15; Mk 15,40). Ob er dort Aufruhr geschürt hat? Kaum. Nirgends ist ein Wort gegen die Römer überliefert. Im Gegenteil, Jesus rät: «Wenn dich einer (sc. ein römischer Soldat) zu einer Meile Gepäcktragedienst zwingt, dann geh zwei mit ihm!» (Mt 5,41). Das ist alles andere als Widerstand.¹⁴ Im Gleichnis vom schlafenden Bauern (Mk 4,26–29) erzählt Jesus: Die Gottesherrschaft wächst automatisch. Ja nichts unternehmen, ja nicht aktiv nachhelfen! Das scheint geradezu gegen zelotischen Eifer gesprochen.¹⁵

In der neueren Forschung wird sogar bestritten, dass man Galiläa zur Lebenszeit Jesu überhaupt als politischen Unruheherd bezeichnen darf.¹⁶ In der Liste der romfeindlichen Anführer, wie sie sich vor allem aus den Schriften des Josephus zusammenstellen lässt, klafft ein großes Loch: ausgerechnet zwischen 3 v. Chr. und 45 n. Chr.¹⁷ *Sub Tiberio quies*. «Unter Kaiser Tiberius herrschte Ruhe», heißt es bei Tacitus lakonisch im Blick auf Palästina (Hist V 9,2). Jesus eher doch ein Pazifist? Ein apolitischer Messias?

Die Sachlage ist m. E. differenzierter. Und weil es immer auf die jeweiligen Beurteilungsmaßstäbe ankommt, wie viel politisches Potenzial man in Jesu Verhalten erkennen will oder nicht, ob man die Lage in Galiläa als rebellisch oder ruhig beurteilt, möchte ich folgendermaßen vorgehen: in jesuanischen Texten selbst nach Wahrnehmungen struktureller Gewalt in Galiläa bzw. Judäa seiner Zeit fragen; das

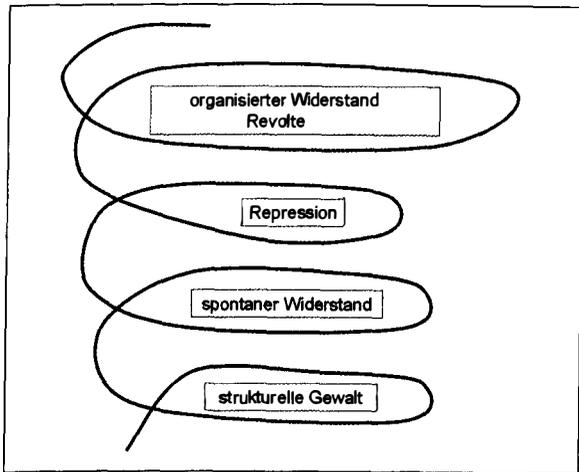
- 14 Zum sozialgeschichtlichen und theologischen Hintergrund der Sprüche von der Feindesliebe vgl. G. Theißen, *Gewaltverzicht und Feindesliebe* (Mt 5,38–48 / Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: Ders. (Hg.), *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 19), Tübingen 1979, 160–197; M. Ebner, *Feindesliebe – ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen*, in: J. M. Asgeirsson / K. de Troyer / M. W. Meyer (Hg.), *From Quest to Q*, FS James M. Robinson (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 146), Leuven 2000, 119–142; vgl. auch die Revision der Gewaltproblematik beim historischen Jesus durch S. Schreiber, *Am Rande des Krieges – Gewalt und Gewaltverzicht bei Jesus von Nazaret*, in: *Biblische Notizen* 145 (2010) 91–112.
- 15 Vgl. G. Vanoni / B. Heininger, *Das Reich Gottes – Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (Die Neue Echter Bibel. Themen 4), Würzburg 2002, 79f; F. W. Horn, *Die politische Umkehr in der Verkündigung Jesu*, in: C. Niemand (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, FS Albert Fuchs (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 7), Frankfurt a.M. 2002, 53–70, versteht auch Lk 13,1–5 als politische Umkehrforderung, die eine Abkehr vom zelotischen Weg verlangt.
- 16 Programmatisch: K.-H. Ostmeyer, *Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 96 (2005) 147–170; differenzierte Rezeption bei Schröter, *Jesus*.
- 17 Vgl. die Liste bei Ostmeyer, *Armenhaus* 155f.

Sensorium für strukturelle Gewalt und den Bewertungsmaßstab solcher institutionalisierter Mechanismen derjenigen Figur überlassen, um die es uns geht: Jesus von Nazaret. Das also ist die Fokussierung: Galiläa aus dem Blickwinkel Jesu betrachten.

Jesu Wahrnehmung, strukturelle Gewalt und Beispielgeschichten

Ich bediene mich bewusst des Begriffs der «strukturellen Gewalt» – und meine damit die politischen Strukturen, die über den Faktor Macht Organisationsformen steuern, die Bewegungsräume einengen, Freiheitsrechte einschränken, gewohnte Abläufe außer Kraft setzen, kurz: institutionell Mechanismen generieren, durch die der Einzelne in Zugzwang gerät. Entweder er beugt sich dem Systemdruck – und kann dann vielleicht sogar profitieren. Oder er verweigert sich, opponiert oder leistet gar Widerstand – und hat dann mit entsprechenden Nachteilen bzw. Sanktionen zu rechnen.¹⁸

Die Dynamik, die durch strukturelle Gewalt ausgelöst wird, so dass es zu handgreiflicher Gewaltanwendung kommen kann, hat der amerikanische Exeget Richard A. Horsley idealtypisch in 4 Stufen differenziert: eine Spirale der Gewalt (vgl. Skizze 1).¹⁹



Skizze 1

- 18 Das Konzept wurde 1969 vom norwegischen Friedensforscher Johan Galtung entwickelt; vgl. dessen Aufsatz: J. Galtung, *Violence, Peace and Peace Research*, in: *Journal of Peace Research* 6 (1969), 167–191. Zur Einordnung in die Gewaltforschung vgl. P. Imbusch, *Der Gewaltbegriff*, in: W. Heitmeyer / J. Hagan (Hg.), *Internationales Handbuch der Gewaltforschung*, Wiesbaden 2002, 26–57.
- 19 Vgl. das gleichnamige Buch von R. A. Horsley: *Jesus and the Spiral of Violence – Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Minneapolis (MN) 1993; sowie die Kritik von Freyne, *Jesus 137* («Marxist-inspired model»).

Stufe 1 ist die *strukturelle Gewalt*, ein Systemdruck, dem sich Menschen ausgesetzt sehen und den sie als ungerecht empfinden. Oft sind es die Eliten des eigenen Landes, die dem Druck der Großmächte von außen nachgeben und mit ihnen – zu ihren eigenen Gunsten – zu koalieren versuchen. Die Masse der Bevölkerung ist diesem Druck hilflos ausgesetzt. Diese Basissituation löst auf Stufe 2 Unmut und Empörung aus. Das kann sich in Protesten und spontanem *Widerstand* entladen.

Entsprechende Reaktionen der systembestimmenden Gruppen folgen auf dem Fuß: Stufe 3. Es kommt zu Sanktionen. Sie reichen vom gerichtlichen Vorgehen gegen die Aufrührer in Kapitalprozessen bis hin zum Einsatz von Truppen. Diese massive *Repression* bewirkt aber anstelle einer Beruhigung der Situation eher einen Gärungsprozess, der zur Zusammenrottung verschiedener Gruppen und schließlich zum vernetzten und organisierten Widerstand, zu einer *Revolte*, führen kann (Stufe 4).

Zur Zeit Jesu wird der Systemdruck in Palästina durch die römische Besatzungsmacht erzeugt (Stufe 1). Ursprünglich von rivalisierenden aristokratischen Parteien in Judäa zu Hilfe gerufen (63 v. Chr.), sehen die Römer sich als eigentliche Herren des Landes: Sie lassen sich ihren Schutzdienst durch Steuern, besser: Zwangsabgaben bezahlen. Sie besetzen die wichtigsten Posten im Land. Die Eliten buhlen um die Gunst Roms – und garantieren dafür «Ruhe und Ordnung» in ihrem Territorium, konkret: harsches Vorgehen gegen jeglichen Widerstand (Stufe 2). Als solcher wurde die Unheilsprophezeiung Jesu gegen den Jerusalemer Tempel eingestuft. Der Kapitalprozess gegen ihn, angestrengt von der hohepriesterlichen Elite, ist dann als entsprechende *Repression* (Stufe 3) zu bewerten; genauso das Vorgehen des Antipas gegen Johannes den Täufer. Zu einer wirklichen Eskalation, einer *Revolte* (Stufe 4), kam es in Palästina erst im Jüdischen Krieg ab 66 n. Chr.

Wir wollen uns im Folgenden einen Abschnitt der scheinbar «ruhigen» Zwischenzeit anschauen, die Zeit des Wirkens Jesu in Galiläa, also die 30er Jahre. Und wir fragen: Hat Jesus *strukturelle Gewalt* in seiner Umgebung wahrgenommen (Stufe 1)? Lässt sich bei ihm so etwas wie «*Widerstand*» (Stufe 2) finden? Und: Wie lässt sich dieser «*Widerstand*» beschreiben? Lässt er sich in Beziehung setzen zu den typischen Widerstandsformen seiner Zeit:²⁰ dem *gewalttätigen* Widerstand der sogenannten Zeloten, die eine Systemänderung durch Waffengewalt erreichen wollen; dem *gewaltfreien*, religiös motivierten Aufstand der sogenannten Propheten, die mittellose Menschen um sich scharen und demonstrativ das Einschreiten Gottes gegen die römischen Besatzer in allernächster zeitlicher Nähe verheißen; oder dem sogenann-

20 Vgl. die Gesamtdarstellungen bei Horsley / Hanson, *Bandits* 1985; C. Theißen, *Die Jesusbewegung – Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004, bes. 33–98.131–241; Ebner, *Jesus* 68–73.

ten *Sozialbanditentum*:²¹ Aussteiger, die – mit gewisser Sympathie der Landbevölkerung – gezielt die Reichen ausrauben und sich holen, was sie brauchen?

Als Textkorpus wähle ich einige der sogenannten Beispielgeschichten.²² Sie werden oft als Gleichnisse gelesen – und wurden teils schon in den Evangelien spiritualisiert. Aber eigentlich schildern sie nur atypische Fälle des alltäglichen Lebens – und wollen zur Nachahmung motivieren. Die Typen, von denen modellhaft erzählt wird, fallen samt und sonders aus ihrer konventionell erwarteten Rolle – und werden dadurch zu provokativen Vorbildern.

Das bekannteste Beispiel ist die Erzählung vom barmherzigen Samaritaner (Lk 10,30–35). Priester und Levit gehen an dem unter die Räuber Gefallenen achtlos vorbei. Nur der Samaritaner kommt ihm zu Hilfe. Und dabei sind doch Samaritaner bei Judäern wie Galliläern als «Halbjuden» verachtet und als gewalttätig verschrien!²³ Diese Erzählung ist kein Gleichnis, das auf einen anderen Wirklichkeitsbereich verweisen möchte. Hier wird vielmehr ein Modellfall vor Augen gestellt. Die Auswertung in Lk 10,37 zeigt das ganz deutlich: «Geh hin und handle genauso!»

In derartigen Beispielgeschichten lassen sich nicht nur besonders intensive Schilderungen struktureller Gewalt und ihrer Folgen finden (in der Erzählung vom barmherzigen Samaritaner etwa das Phänomen des Sozialbanditentums), sondern – über die atypisch handelnden Helden – auch kreative Lösungsansätze, die dann ein differenzierteres Bild vom «politischen» bzw. «widerständigen» Jesus zeichnen lassen.

21 Vgl. K. C. Hanson, *Jesus und die «Freibeuter» – Eine sozialwissenschaftliche Studie*, in: W. Stegemann / B. J. Malina / Gerd Thelßen (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 123–134.

22 Der Begriff geht auf Jüllcher zurück, der zwischen Gleichnissen, Parabeln und Beispielerzählungen unterschieden hat: A. Jüllcher, *Die Gleichnisreden Jesu – Zwei Teile in einem Band*, Tübingen 1910 (Repr. Darmstadt 1976), hier I 80–120. Diese Differenzierung wird neuerdings programmatisch abgelehnt, insbesondere im Blick auf die Beispielerzählungen: R. Zimmermann, *Parabeln – sonst nichts! – Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in «Bildwort», «Gleichnis», «Parabel» und «Beispielerzählung»*, in: Ders. / G. Kern (Hg.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu – Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 231), Tübingen 2008, 383–419. Allerdings wird von ihm dabei das entscheidende Kriterium für die Qualifizierung metaphorischer Rede nicht ausreichend berücksichtigt: der angezielte Verweis auf einen anderen Wirklichkeitsbereich, der sich linguistisch in der Überlagerung von zwei unterschiedlichen semantischen Konzepten niederschlägt («Konterdetermination»), z. B.: Das Himmelreich (Konzept 1) ist (wie) ein Samenkorn (Konzept 2). Genau diese Überlagerung ist in den Beispielerzählungen (ursprünglich) nicht vorhanden. Sie erzählen Modellfälle; das Erzählte steht nicht als Symbol für etwas anderes. Erst in der sekundären Kommentierung, z. T. bereits innerhalb der Evangelienüberlieferung, wird der Erzähltext auf einen anderen Wirklichkeitsbereich bezogen, z. B. die Geschichte vom bittenden Freund (Lk 11,5–8) auf das Gebetsverhalten (vgl. Lk 11,1).

23 Vgl. R. Achenbach, *Art. Samaritaner III. Religion, Geschichte, Literatur der Samaritaner*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart* (4. Aufl.) 7 (2004) Sp. 817f; speziell zu den Tendenzen der Darstellung bei Josephus vgl. R. Pummer, *The Samaritans in Flavius Josephus* (Texts and Studies in Ancient Judaism 129), Tübingen 2009.

Lk 19,12–27 und die römische Machtpyramide

Beginnen möchte ich mit einer etwas anderen Lesart des sogenannten Talentgleichnisses – und zwar im doppelten Sinn: (1) im Blick auf unsere Quellen. Im Lukasevangelium wird die Geschichte ganz anders erzählt als im Matthäusevangelium. Und (2) im Blick auf die konventionelle Auslegung. Bewusst weiche ich vom exegetischen Mainstream ab.

Die etwas andere Lesart des «Talentgleichnisses» Mt 25,14–30 in Lk 19,12–27

Gemäß der matthäischen Version werden *Talente* verteilt. Jeder Sklave bekommt *unterschiedlich* viele Talente: zehn, fünf, eins. Jeder, der damit nach Kräften gearbeitet hat, wird am Ende vom Herrn *gelobt*. Aber wehe dem *faulen* Knecht, der sein Talent ungenutzt zurückgibt! Ganz anders bei Lukas: Bei ihm werden *Mna* verteilt (= 1/60 Talent)²⁴. Jeder der Sklaven der Erzählung bekommt *gleich viel*. Auch der narrative Zusammenhang ist unterschiedlich: Bei Matthäus verweist ein (reicher) Mensch – und übergibt seinen *ganzen Besitz* seinen Sklaven zur Verwaltung. Bei Lukas verweist ein «Hochwohlgeborener», also ein Adliger, in ein *fernes Land*, um für sich ein *Königtum* zu empfangen. Er übergibt seinen Sklaven einen (*mickrigen*) *Teil seines Vermögens*, auf dass jeder «*damit Handel treibe*» (Lk 19,13) – bis zu seiner Rückkehr. Es geht also um einen *Wettbewerb* unter den Sklaven: Wer kann mehr Gewinn machen, besser wirtschaften?

Die unterschiedliche Fortsetzung der beiden Geschichten bestätigt unsere Vermutung: Im Matthäusevangelium bekommt jeder Sklave, der weitere Talente hinzugewonnen hat, den *gleichen Lohn* – und zwar unabhängig davon, *wie viele* weitere Talente er vorweisen kann. Für jeden heißt es gleichermaßen: «Geh ein in die Freude deines Herrn!» (Mt 25,21.23). Das ist der eschatologische, himmlische Lohn. Ganz anders bei Lukas: Nachdem der Hochwohlgeborene als König in sein Land zurückgekehrt ist, verteilt er – *proportional* zum Gewinn, den die einzelnen Sklaven erzielt haben,²⁵ seine Gratifikationen. Ganz irdisch: *exousia*, d. h. Amtsvollmacht, über zehn Städte (eine Dekapolis) für den, dessen Mna 10 weitere Mna «hinzugearbeitet» hat, und *exousia* über fünf Städte (eine Pentapolis) für den, dessen Mna 5 Mna «gemacht» hat. Dabei ist die Formulierung der Sklaven verräterisch. Sie sagen, dass nicht eigentlich sie selbst gearbeitet haben, sondern das Geld des Hochwohlgeborenen: «*Dein Mna arbeitete* 10 Mna hinzu» (Lk 19,16). «*Dein Mna machte* 5 Mna» (Lk 19,18). Sie haben das Geld arbeiten lassen, sehr erfolgreich – und dafür bekommen sie entsprechende Amtsvollmacht vom König.

24 Ungefähr 100 Drachmen. Das entspricht etwa der Hälfte des Jahres(mindest)einkommens einer Familie.

25 1000 % bzw. 500 %. In der matthäischen Version beträgt der Gewinn – bei unterschiedlicher Ausgangsposition – jeweils 100 %.

Außer diesen «willigen Gehilfen» gibt es aber auch eine Opposition bei Lukas: Die Bürger des Landes (Lk 19,14). Sie wollen gerade nicht, dass dieser Hochwohlgeborene über sie König wird. Sie reisen ihm deshalb nach und versuchen sein Ansinnen «im fernen Land» zu vereiteln. Umsonst. Dafür lässt sie der als König Zurückkehrende abschlachten: «Jedoch diese meine Feinde, die nicht wollten, dass ich König über sie werde, führt sie hierher und schlachtet sie vor meinen Augen ab!» (Lk 19,27).

Mit leider bisher noch ganz wenigen exegetischen FachkollegInnen²⁶ weigere ich mich, diese Erzählung als Bildgeschichte für Jesus zu lesen, für sein Königtum, für seine Abwesenheit bis zur Parusie und das dann stattfindende Gericht.²⁷ Ich erkenne in unserer Erzählung vielmehr eine Spiegelung der römischen Herrschaftsordnung, die dem Königtum Gottes, das Jesus verkündet und für das er einsteht, diametral entgegengesetzt ist.

Die römische Herrschaftsordnung

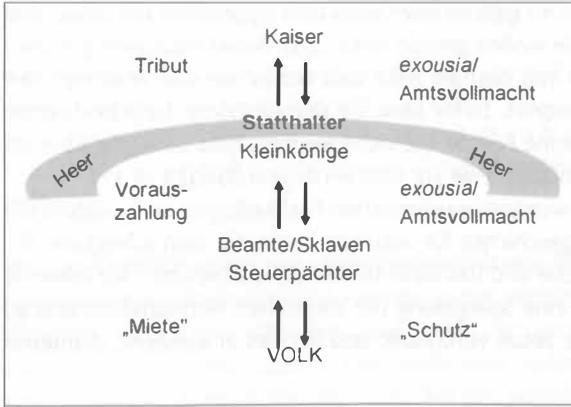
Die römische Herrschaftsordnung, das ist eine Machtpyramide (vgl. Skizze 2). An der Spitze steht der Kaiser – mit allumfassender *exousia*/Amtsvollmacht. Sein Wort ist Befehl – ohne Diskussion. In allen Bereichen.²⁸ Aber verwalten lässt sich das riesige Reich nur, wenn diese umfassende Amtsvollmacht nach unten delegiert wird, begrenzt auf ganz bestimmte geografische Bereiche (Provinzen), für «Statthalter» zusätzlich begrenzt auf eine ganz bestimmte Zeit (meistens auf ein Jahr), für «Könige» dagegen auf Lebzeiten. Insofern erzählt unsere Geschichte exemplarisch eine Amtsbelehrung: Ein Adliger reist nach Rom, um dort die Amtsvollmacht über ein bestimmtes Territorium als «König» in Empfang zu nehmen.

Viele Exegeten denken bei der Geschichte, wie Lukas sie erzählt, ganz konkret an Archelaos, den ältesten Sohn Herodes d. Gr. Der konnte sein Land nicht einfach

26 D. Schirmer, «Du nimmst, wo du nichts hingelegt hast» (Lk 19,21) – Kritik ausbeuterischer Finanzpraxis, in: Kuno Füssel / Franz Segbers (Hg.): «... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit» – Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg 1995, 179–186; H. Frankemölle, Das Gleichnis von den Zentnern/Talenten (Mt 25,14–30) – Zwei Leseweisen: Jesus und Matthäus, in: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Informationen 69 (2005) 10–12; L. Schottroff: Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 238–246; B. Schultz, Jesus as Archelaos in the Parable of the Pounds (Lk. 19:11–27), in: Novum Testamentum 49 (2007) 105–127; M. Fricke, Wer Ist der Held des Gleichnisses? Kontextuelle Lesarten des Gleichnisses von den Talenten, in: Bibel und Kirche 63 (2008) 76–80. Vgl. M. Ebner, Widerstand gegen den «diskreten Charme der sozialen Distanz» im Lukasevangelium, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 155 (2007) 123–130.

27 So aber U. Busse, Dechiffrierung eines lukanischen Schlüsseltextes (Lk 19,11–27), in: R. Hoppe / Ders. (Hg.), Von Jesus zum Christus – Christologische Studien, FS Paul Hoffmann (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 93), Berlin 1998, 423–441; J. Lambrecht, The Parable of the Throne Clamant – Luke 19,11–27, in: Ders., *Understanding What One Reads. New Testament Essays* (hrsg. von V. Koperski) (Annuaire Nuntia Lovaniensia 46), Leuven 2003, 112–124; M. Wolter, *Das Lukasevangelium* (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen 2008, 616–625.

28 Vgl. die Veranschaulichung auf der Ebene eines römischen Hauptmanns in Mt 8,9; Lk 7,8.



Skizze 2

seinen Söhnen vererben. Er war ja selbst nur König im Auftrag Roms. Er konnte in seinem Testament dem Kaiser für die Aufteilung des Landes unter seine Söhne nur Vorschläge machen.²⁹ Seine Söhne mussten selbst nach Rom reisen, um sich dort vom Kaiser bestätigen und einsetzen zu lassen – mit den entsprechenden finanziellen Vorleistungen.³⁰ Bei Archelaos war es tatsächlich so, dass ihm eine Delegation von Jerusalemer Aristokraten nachgereist ist, um seine Ernennung zu verhindern. Wir wissen das vom jüdischen Geschichtsschreiber Josephus.³¹ Und selbst wenn den Hörern diese Details nicht bekannt gewesen sein sollten, wird in jedem Fall das typische Bewerbungsverfahren von Klientelkönigen Roms erkennbar.³²

Nicht eigens erzählt wird von Josephus, dass im Gegenzug für die Amtseinsetzung Tribut bezahlt werden muss – und zwar im Voraus. Innerhalb seines Territoriums ist der «Kleinkönig» dann selbst dafür verantwortlich, diese vorab geleistete Summe wieder hereinzuwirtschaften: durch Zwangsabgaben im eigenen Land.³³ Für die Organisation dieser Steuereintreibung belehnt er seinerseits Untergebene mit *exousia/ Amtsvollmacht* – über einen bestimmten Amtsbereich. Nun ist er es, der für die Be-

29 Offiziell verlesen wurde das Testament nach dem Tod des Herodes in Jericho (Josephus, Ant 17,194f; Bell 1,666–669), also genau an dem Ort, wo Lukas Jesus unsere Geschichte erzählen lässt.

30 Zu den Loyalitäts-Interaktionen zwischen den Herodiern und Rom vgl. M. Burnett, *Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern – Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66. n. Chr* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 203), Tübingen 2007.

31 Vgl. Josephus, Ant 17,219.299f; Bell 2,20.80.

32 Vgl. etwa Philo, Leg 179 (Agrippa I.); sowie die programmatischen Äußerungen von Herodes d. Gr., wie sie Josephus aus dessen Testament überliefert: «κύριος/Herr von allem, was er (sc. Herodes d. Gr.) angeordnet habe, und Gewährsmann von allem sei der Kaiser» (Josephus, Bell 1,669).

33 Zur finanziellen Seite der römischen Machtpolitik in Palästina vgl. R. A. Horsley, *Covenant Economics – Biblical Version of Justice for All*, Louisville (KY) 2009, 81–97.

lehnung Tribut nimmt, ebenfalls gewöhnlich im Voraus. Aufgabe der von ihm Belehnten wiederum ist es, diese Summen vor allem in Form von Naturalabgaben aus dem Volk einzutreiben. Diesbezüglich lässt Josephus die jüdischen Aristokraten vor dem Kaiser folgende Beschwerden gegen Herodes d.Gr. vorbringen:

«Herodes habe die den einzelnen auferlegten jährlichen Abgaben aufs strengste eingetrieben; man sei sogar genötigt gewesen, ihm selbst, seinen Verwandten und Freunden sowie den Sklaven, die ausgesandt wurden, um Steuern einzutreiben, reiche Geschenke zu geben, weil man sich der Plackereien nur mit Aufopferung von Silber und Gold habe erwehren können.» (Ant 17,308)

Wenn der jeweilige König, wie in unserer Erzählung, für die Steuereintreibung an Stelle von Freunden oder Familienangehörigen Sklaven einsetzt, hat das für ihn den Vorteil, dass sie ihrerseits keine eigenständigen Finanzgeschäfte machen dürfen, sondern das gesamte eingetriebene Geld an ihn weitergeben müssen.

Machtdelegation gegen Geldfluss und der Wettbewerb

Typisch für die römische Machtpyramide, wie sie sich in unserer Geschichte spiegelt, ist die Verbindung von Macht und Geld: Machtdelegation gegen Geldfluss, *exousia* gegen Tribut, der vor Ort wieder über Zwangsabgaben eingetrieben wird. Amtsvollmacht wird nach unten delegiert; im Gegenzug fließt Geld nach oben; eingezogen wird es natürlich vom Fußvolk von unten.

Römische Theorien rechtfertigen diesen Vorgang:³⁴ Nachdem Rom das Land erobert hat, wohnen die Menschen auf fremdem Land. Sie müssen also «Miete» bezahlen. Der «Schutz» durch das römische Heer kostet Geld. Dafür müssen die Beschützten aufkommen (*stipendium*). Die Provinzen wurden als die Landgüter des römischen Volkes betrachtet,³⁵ das seinerseits von Zwangsabgaben befreit ist. Aber eigentlich wird mit derartigen Theorien nur strukturelle Gewalt verbrämt: Der teuer bezahlte «Schutz», das Heer, dient der Elite ja nur als Drohkulisse zur Aufrechterhaltung der Ordnung und wird notfalls dazu eingesetzt, mit Gewalt gegen Unruhestifter vorzugehen (unsere Erzählung schildert genau das für die opponierenden Bürger des Landes).³⁶ Der angebliche Besitz des fremden Landes ist eigentlich durch Enteignung zustande kommen, durch militärische Überlegenheit; für jüdisches Empfinden

34 Vgl. R. Wolters, Vectigal, Tributum und Stipendium – Abgabenformen in römischer Republik und Kaiserzeit, in: H. Klinkott / S. Kubisch / R. Müller-Wollermann (Hg.), *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute – Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit* (Culture and History of the Ancient Near East 29), Leiden 2007, 407–430, 415f.

35 Vgl. die programmatische Äußerung von Cicero, *Verr* 2,2,7.

36 Das haben die Menschen in Galliläa bei der Einäscherung von Sepphoris 4 v. Chr. durch Varus auch selbst erlebt (vgl. Josephus, *Ant* 17,289; *Bell* 2,68).

ein besonderer Affront, weil das Land Israel Gott allein gehört.³⁷ Genau an diesem Punkt setzt die theologische Begründung des Widerstandes der Zeloten an. Allen Rom-Willigen, die für Rom Steuern einzutreiben bzw. zu bezahlen bereit sind, wird vorgeworfen, dass sie nicht nur Gott, sondern auch den Römern untertän sein wollen (vgl. Josephus, Bell 2,433).

Auch eine zweite typische Komponente römischer Herrschaft kommt in unserer Erzählung plastisch zum Ausdruck: der durch den Macht-gegen-Geld-Mechanismus in Gang gesetzte Wettbewerb, der Bewegung in die soziale Stufenleiter bringt und zu Auf-, aber auch zu Abstieg führt. In unserer Erzählung reist die lokale Elite dem Hochwohlgeborenen hinterher. Josephus erzählt die Fortsetzung: wie die jüdischen Eliten in Rom vor dem Kaiser um den Zuschlag der Herrschaftsübergabe wetten. Auch jeder der Herodessöhne versucht, für sich möglichst viel herauszuschinden.³⁸ Vermutlich hatten auch die Jerusalemer Aristokraten einen eigenen Kandidaten im Auge.³⁹ Nach der Absetzung des Archelaos 6 n. Chr. ist es den Sadduzäern jedenfalls gelungen, dessen Position für sich zu erobern: Fortan fungierte der Hohepriester als Stellvertreter des jüdischen Volkes vor Rom.

Dieser Wettbewerb auf der obersten Ebene setzt sich nach unten fort: In unserer lukanischen Erzählung wird die Amtsvollmacht über eine bestimmte Anzahl von Städten im Wettbewerbsverfahren an die einzelnen Sklaven vergeben. Die enorme Vervielfachung der ursprünglichen Ausgangssumme von einem Mna ist vermutlich über den Handel zu denken. Josephus berichtet, dass die geschickte Ausnutzung von Versorgungsengpässen in Palästina gerissenen Händlern horrenden Gewinnsummen eingebracht hat.⁴⁰ Und für die privatrechtlich organisierte Steuereintreibung ist die Praxis der Versteigerung an den Meistbietenden ausdrücklich belegt.⁴¹

In diesem Horizont betrachtet ist der etwas andere Sklave bei Lukas keineswegs ein «fauler» Sklave wie bei Matthäus, sondern – in der Perspektive des Königs – ein «böser» Sklave (Lk 19,22), der keine Loyalität zu zeigen bereit ist, kurz: ein Systemverweigerer. Er verweigert sich dem Machtpyramiden-Wettbewerbs-System. Anstelle das Geld arbeiten zu lassen, lässt er es in einem Schweiß Tuch schwitzen, ohne dass es arbeitet. Und er geht noch einen Schritt weiter: Er bezichtigt den König als Finanz-

37 Das stellt stark heraus Theißen, *Jesusbewegung* 148. Selbst unter Hasmonäern galt noch: «Jeder saß unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum» (1 Makk 14,12).

38 Vgl. Josephus, Ant 17,224–249.299–323; Bell 2,20–38.80–100.

39 Nach der dem Kaiser vorgetragenen Version wollen sie dem Legaten von Syrien unterstellt werden. Aber dadurch bekäme der Jerusalemer Hohepriester, also einer aus ihren Reihen, besonderes Gewicht. Das ist im Grunde die Lösung, die nach der Absetzung des Archelaos 6 n. Chr. eingetreten ist.

40 Vgl. den Ölhandel des Johannes von Gischala: Josephus, Bell 2,591f; Vit 74–76.

41 Vgl. Frank M. Ausbüttel: *Die Verwaltung des römischen Kaiserreiches – Von der Herrschaft des Augustus bis zum Niedergang des Weströmischen Reiches*, Darmstadt 1998, 90–94.

dieb: «Du nimmst weg, was du nicht hingelegt hast» (Lk 19,21). Damit kommen illegale Depositengeschäfte in den Blick⁴² – oder ganz einfach die Steuereintreibung. Denn die Fortsetzung «... du erntest, wo du nicht gesät hast» kann sich ganz konkret auf die Naturalabgaben der Grund- und Bodensteuer beziehen. Deshalb hat der Sklave vor dem König Angst: vor dem Dieb und Räuber, der anderen wegnimmt, was ihm eigentlich nicht gehört. Ausdrücklich nennt er den König ἀσθηρός/hart. Das ist ein typisches Eigenschaftswort für rigoros durchgreifende Finanzbeamte.⁴³

Michael Wolter bezeichnet in seinem Lukaskommentar das Verhalten des Sklaven als «rebellische Aufsässigkeit».⁴⁴ Das ist vielleicht zu stark. Ich würde sagen: Der dritte Sklave traut sich, die verdeckte «strukturelle Gewalt» beim Namen zu nennen. Diese Entlarvung wird sanktioniert; der aufklärerische Widerstand wird mit Repression beantwortet. Der «andere» Sklave erleidet keine physische Gewalt (wie etwa der dritte Sklave bei Matthäus oder die opponierenden Bürger bei Lukas). Der König handelt vielmehr entsprechend seinem Wettbewerbs-Motto: «Wer hat, dem wird gegeben ...» (vgl. Lk 19,26). In unserem Fall: Wer nicht mitspielt, der verliert. Dem dritten Sklaven wird sein Startkapital genommen, sozusagen seine Mitspielchance in der Machtpyramide. Er verliert damit seine Aufstiegsmöglichkeit. Für die Macht-gegen-Geld-Karriere kommt er jedenfalls nicht mehr in Frage.

Jesuanisches Urgestein?

Eine wachsende Zahl von Exegeten ist der Überzeugung, dass der Plot, wie ihn Lukas erzählt, im Kern auf Jesus selbst zurückgeht⁴⁵ und Matthäus die Geschichte als Talentgleichnis spiritualisiert hat.⁴⁶ Wir müssen sagen: Die Geschichte vom etwas anderen Sklaven ist raffiniert erzählt. In wenigen Zügen wird ein zutreffendes Bild von der politisch-wirtschaftlichen Großwetterlage gezeichnet. Dabei ist Jesu Wahrnehmung äußerst subtil. Die entscheidenden Faktoren der strukturellen Gewalt in Palästina werden erkannt und benannt: die römische Machtpyramide und der dadurch erzeugte Wettbewerb.

Und es ist auffällig, dass der Fokus der Einzelschilderung auf den Macht-Geld-Geschäften im eigenen Land liegt. Das ferne Land, Rom, wird nur als Schaltzentrale genannt. Entsprechend kommt es auch nicht zu einer eigentlichen Systemveränderung,

42 Vgl. Wolter, *Lukasevangelium* 622f.

43 Vgl. ebd. 622.

44 Vgl. ebd. 622.

45 Ausführliche Diskussion bezüglich dieser und der weiteren Beispielgeschichten des Beitrags bei M. Ebner, *Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft – Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten*, in: *Early Christianity* 1 (2010) 1–35, hier: 13–30.

46 Vgl. Frankemölle, Gleichnis.

sondern nur zu einer *Systemoffenlegung* und *Systemverweigerung* – und zwar auf der unteren Stufe der Machtpyramide gegenüber dem von Rom eingesetzten König (auf der mittleren Ebene). Akteur ist eine Figur auf der untersten Ebene der Eliten, sozusagen ein Mann mit unmittelbarem Volkskontakt. Für diese unterste Ebene, mit unmittelbarer Auswirkung auf die kleinen Leute, wird eine vorbildliche Veränderung (im Sinn einer Systemverweigerung) erzählt.

Zoomen wir uns also, bevor wir die nächste Beispielgeschichte behandeln, an diese untere Ebene im Galiläa zur Zeit Jesu heran.

Die Verhältnisse in Galiläa

Zur Zeit Jesu war in Galiläa Herodes Antipas, einer der Söhne Herodes d. Gr., der «König» von Roms Gnaden. Auch er hat sich in Rom um den Königstitel beworben. Aber er bekam einen viel unbedeutenderen Teil Palästinas als sein Bruder Archelaos. Sein offizieller Titel lautete deshalb Tetrarch/«Viertelfürst». Auch er hat sein Land gemäß der römischen Herrschaftspyramide organisiert: Er hat seine «Sklaven» für die Steuereintreibung, was die direkten Steuern angeht (*tributum*: Kopfsteuer; Abgabensteuer für Hab und Gut). Er hat ein stehendes Heer (vermutlich von Ausländern). Und: Besonders engagiert hat er den Wettbewerb in Galiläa angekurbelt. Dazu hat er zunächst seinerseits schwer investiert, um die Wirtschaft in Schwung zu bringen. Er verfolgte hintereinander zwei ehrgeizige Bauprojekte: Zunächst baute er Sepphoris zur Residenzstadt aus, dann ab 18 n. Chr. Tiberias. Das hat offensichtlich nicht nur den Arbeitsmarkt belebt, sondern auch Handel und Gastronomie im Land gefördert.⁴⁷

Der entfachte Wettbewerb lässt sich besonders gut am sogenannten Boot vom See Genesaret (1. Jhd. n. Chr.) ablesen, das im Jahr 1986 Schlagzeilen gemacht hat. Entsprechende Analysen haben gezeigt, dass ein offensichtlich kleines Fischerboot fast zu einer Art Hochseesegler aufgerüstet worden ist, um größere Frachten transportieren zu können.⁴⁸ In Magdala, das im 1. Jhd. n. Chr. auch Tarichea (griechisch: Pökelei) genannt wurde,⁴⁹ wird Trockenfisch verarbeitet, natürlich für den Export. Und auch im Neuen Testament spiegelt sich etwas von diesem Aufschwung in Galiläa: Zebedäus, über seine beiden Söhne Jakobus und Johannes bekannt, hat seinen Familienbetrieb durch Lohnarbeiter vergrößert, die nach Mk 1,19f mit ihm im Boot sitzen.

Auf Schlagworte gebracht: Herodes Antipas hat (im Einflussbereich Roms) die galiläische Welt umgekrempelt: nicht mehr für den Eigenbedarf produzieren (Subsis-

47 Zu allen Einzelheiten vgl. Ebner, Jesus 53–57; zum wirtschaftlichen Aufschwung vgl. besonders Ostmeier, Armenhaus 158f.

48 Vgl. Sh. Wachsmann: *The Sea of Galilee Boat – A 2000-Year-Old Discovery from the Sea of Legends*, Cambridge (MA) 2000.

49 Josephus, Vit 403f.

tenzwirtschaft), sondern für das Surplus, den Export, den Gewinn, von dem natürlich Antipas selbst wiederum profitiert, über Gebühren (Fangrechte im See) und indirekte Steuern (z. B. Salzsteuer und Marktsteuer).⁵⁰ Eingetrieben werden diese indirekten Steuern von Abgabepächtern, den berüchtigten «Zöllnern», jeweils versteigert an den Meistbietenden.

Diese Verlockung zum Aufstieg und die damit verbundene Ankurbelung des Wettbewerbs steigert aber gleichzeitig auch den Druck auf den Einzelnen. Wo es Gewinner gibt, gibt es auch Verlierer. Während die eine Familie den Aufstieg schafft, indem sie ihre Fischfangarbeit vergrößert, gibt es gleichzeitig andere, die (auf Grund des Steuerdrucks) ihr eigenes Boot verlieren – und dann als Lohnarbeiter im Boot des Nachbarn mitarbeiten müssen (wie bei Zebedäus).

Man kann das auch für die Bauern durchspielen: Falls sie die Abgabensteuern in Naturalienform nicht bezahlen können, weil auf Grund der Witterung die Ernte schlecht ausfiel, aber trotzdem Vorrat für die Familie und die nächste Aussaat zurückbehalten werden muss, kann es dazu kommen, dass sie ihr Land verkaufen und als Pächter auf ehemals eigenem Land arbeiten müssen; falls sie die Pacht nicht aufbringen können, entstehen Schuldenregister. Die nächste Stufe des Abstiegs ist der Tagelöhnerstatus. Wer dann krank wird oder auf Grund des körperlichen Verschleißes keine schwere Arbeit mehr leisten kann, ist zum Betteln verdammt.⁵¹

Der Druck, der durch Steuereinzug und Wettbewerbszwang gleichermaßen über Jahrzehnte auf den Leuten lastete, hat sich Ventile geschaffen, so im jüdischen Aufstand (66 n. Chr.). Als erstes wurden die Schuldarchive angezündet, in Galiläa genauso wie in Judäa.⁵²

Die Eliten wissen um die Konsequenzen allzu großer finanzieller Belastung. Als es Ende der 30er Jahre in Tiberias zu einem Massenaufstand kommt, weil Kaiser Caligula angeblich sein Standbild im Tempel aufstellen lassen will, geben die jüdischen Aristokraten dem römischen Statthalter zu bedenken: Wenn du nicht bald einlenkst und die Leute wieder auf ihre Felder zurückkehren, um die Ernte einzubringen, werden sie die Steuern nicht bezahlen können. Am Ende wird die «Räuberei» (!) zunehmen.⁵³ Der Konnex von Steuerdruck, Verarmung und Sozialbanditentum ist den Verantwortlichen bekannt.

50 Zum Steuersystem in Palästina zur Zeit Jesu im Einzelnen vgl. W. Stenger, «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...!» – Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit (Athenäums Monographien. Theologie 68), Frankfurt a.M. 1988, 9–146.

51 Vgl. die zusammenfassende Analyse von Thelßen, *Jesusbewegung* 139–146.

52 Josephus, Bell 2,427; Vit 68 (vgl. dazu die Anmerkung in der Ausgabe von F. Siegert / H. Schreckenberg / M. Vogel [Hg.], *Flavius Josephus: Aus meinem Leben [Vita] – Kritische Ausgabe, Übersetzung und Kommentar*, Tübingen 2001, 49).

53 Paraphrasierte Wiedergabe von Josephus, Ant 18,274; vgl. dazu Thelßen, *Jesusbewegung* 156.160

So eskaliert war die Szene in Galiläa zur Zeit Jesu noch nicht. Aber in der Wahrnehmung Jesu, d. h. in vielen seiner Erzählungen, ist Überschuldung ein großes Thema, auch in einer weiteren Beispielgeschichte, in der es erneut zu einer Systemverweigerung kommt, aber anders. In der Systemverweigerungsgeschichte von Lk 19,12–27 wird der Wettbewerbsdruck im Horizont der römischen Herrschaftsstrukturen wahrgenommen, also das Gesamtsystem. Die Erzählung vom sogenannten «ungerechten» Verwalter in Lk 16,1–8 nimmt einen kleinen Ausschnitt unter die Lupe: Landpächter und einen gerissenen Verwalter, der vom selbstsüchtigen Aufsteiger zum solidarischen Mitverlierer mutiert – und dabei in der Verliererpose eigentlich gewinnt.

Der sogenannte «ungerechte» Verwalter (Lk 16,1–8)

In dieser Beispielgeschichte wird innerhalb der römischen Machtpyramide eine spezielle Untereinheit beleuchtet. Der Blick geht auf den Großgrundbesitzer, der seine Güter einzelnen Verwaltern anvertraut, die ihrerseits «Amtsvollmacht» über die Organisation eines Gutes haben – und vor allem dafür sorgen müssen, dass der Geldfluss nach oben nicht stagniert: die Pächterträge der Pächter, die in Naturalien geleistet werden. Der Verwalter hat also eine Zwitterstellung zwischen Großgrundbesitzer und Pächtern.⁵⁴ In diese Situation hinein ist unsere Erzählung projiziert:

«¹... Ein Mensch war reich, der hatte einen Verwalter, und dieser wurde (bei) ihm verleumdete, er würde seinen Besitz verschleudern. ²Und nachdem er ihn gerufen hatte, sagte er ihm: Was höre ich da über dich? Gib Rechenschaft über deine Verwaltung, nicht nämlich kannst du noch (länger) Verwalter sein. ³Es sprach aber bei sich der Verwalter: Was soll ich tun? Denn mein Herr hat die Verwaltung von mir weggenommen. Graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich. ⁴Ich habe erkannt, was ich tun werde, damit, wenn ich entfernt werde aus der Verwaltung, sie mich aufnehmen in ihre Häuser. ⁵Und nachdem er zu sich gerufen hatte einen nach dem anderen der Schuldner seines Herrn, sagte er zum Ersten: Wie viel schuldest du meinem Herrn? ⁶Der aber sagte: Hundert Bat Öl. Der aber sagte ihm: Nimm deine Schriften, setz dich hin und schreib sofort: fünfzig. ⁷Dann sagte er einem anderen: Du aber, wie viel schuldest du? Der aber sagte: Hundert Kor Weizen. Er sagt ihm: Nimm deine Schriften und schreib: achtzig. ⁸Und es lobte der Herr den Verwalter der Ungerechtigkeit, denn er hat klug gehandelt.»

Merkwürdig ist in dieser Jesusgeschichte, dass nicht die Pächter, also das ausgepresste Volk, und auch nicht der Gutsherr, der den Finanzdruck ausübt, im Mittelpunkt ste-

54 Vgl. dazu R. L. Rohrbaugh, A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds – A Text of Terror?, in: *Biblical Theology Bulletin* (1993) 32–39.

hen, sondern erneut ein Vertreter der untersten Stufe der Elite, der im *unmittelbaren* Kontakt zum Volk an der Basis steht: der Verwalter.

Wie der «andere» Sklave in Lk 19 ist auch er nicht loyal zu seinem Herrn – aber am Anfang der Erzählung anders als an deren Ende. Am Anfang wird er von der Verleumdung überschattet, das Gut seines Herrn zu verschleudern. Am Ende tut er es tatsächlich. Lesern, die noch die Parabel vom «verlorenen Sohn» in Lk 15 im Ohr haben, assoziieren vielleicht beim Wort «verschleudern» die «dolce vita» des jüngeren Bruders (vgl. Lk 15,13). Vielleicht denken sie daran, dass der Verwalter, anstatt den Gewinn des Landguts im Sinn des Großgrundbesitzers für die Erhaltung und den Ausbau seiner Güter anzulegen, das Surplus zu seinem eigenen Genuss einfach verprasst.⁵⁵ Was der Verwalter aber am Ende tatsächlich tut, ist etwas ganz anderes: Er wirtschaftet in fremde Taschen. Gegen die Verleumdungsaktion unternimmt er keinen Strich. Er rechnet offensichtlich ganz sicher mit seiner Entlassung. Deshalb versucht er, seine Zukunft zu planen. Seine Aussichten jedoch sind trübe: «Graben kann ich nicht, zu betteln schäme ich mich.» Aber dann hat er die rettende Idee, die von Jesus (V. 8) außerordentlich gelobt wird: Er führt einen teilweisen Schuldenerlass durch. Anders als der Sklave aus Lk 19 verweigert er sich nicht nur dem Wettbewerbsdruck, sondern durchbricht das System, handelt ausdrücklich zuwider. Nun ist er tatsächlich illoyal, allerdings zugunsten der vom System Geschädigten, durchaus mit einem gewissen Eigeninteresse: «... damit sie mich aufnehmen in ihre Häuser» (V. 4).⁵⁶ Anders gesagt: Es kommt zu einer Solidarisierung der Systemverlierer. Zum Schaden der Systembetreiber.

Wohlgemerkt: Unsere Erzählung nennt nicht den Verwalter «ungerecht», sondern das System. Vom Verwalter «der Ungerechtigkeit» ist die Rede (V. 8).⁵⁷ Er wird gelobt, weil er die Ungerechtigkeit im Machtsystem zugunsten der von dieser Ungerechtigkeit Geschädigten ausnutzt.

Es ist nun bezeichnend, dass die Beispielgeschichten nicht nur unkonventionelle Einzelfälle der Elite im Blick haben, speziell der Kontakteute zur Basis, sondern auch vom macht- und oft mittellosen Fußvolk Eigeninitiative erwarten. So z. B. in der Erzählung von der (etwas anderen) Witwe und dem «Richter der Ungerechtigkeit» in Lk 18,2–6.

55 So S. Pellegrini, Ein «ungetreuer» Oikonomos (Lk 16,1–9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu, in: *Biblische Zeitschrift Neue Folge* 48 (2004) 161–178, 167f.

56 Dieses Motiv wird von Lukas in V. 9 auf das Handeln der Christen übertragen.

57 Für griechische Hörer kann man nicht einfach davon ausgehen, dass sie, im Hebräischen üblich, den Genitiv als charakterisierendes Attribut zum Substantiv verstehen; so aber Wolter, *Lukasevangelium* 548f.

Die etwas andere Witwe (Lk 18,2–5)

Ich paraphrasiere die Erzählung: Eine Witwe ist in einen Prozess verwickelt. Wiederholt und immer wieder bedrängt sie den Richter der Stadt, ihr gegen ihren Prozessgegner Recht zu verschaffen. Letztendlich schlägt sich der Richter tatsächlich auf ihre Seite. Aber nicht, weil er juristische Gründe hätte oder Mitleid mit der Frau, sondern einfach, weil sie ihm lästig fällt – und er fürchtet, sie würde ihm am Ende ein blaues Auge schlagen⁵⁸ und ihn dadurch öffentlich entehren.

Neuere Analysen dieser Erzählung geben sich überzeugt: Hier wird ein strukturelles Problem verhandelt.⁵⁹ Deshalb bleibt der konkrete Anlass des Prozesses, vermutlich Finanzprobleme,⁶⁰ so blass, und wird die Figurenkonstellation dagegen so scharf gezeichnet. Sozialgeschichtliche Daten ergeben: Richter werden von Vertretern der Elite oberer Stufen der Amtsvollmacht-Pyramide in ihr Amt eingesetzt. Sie selbst müssen über ein bestimmtes Vermögen bzw. eine bestimmte Ausbildung verfügen.⁶¹ Ohne gleich immer an Bestechung denken zu müssen, sind es diese ganz natürlichen Loyalitätsverpflichtungen, die in der konkreten Rechtsprechung nicht ohne Folgen bleiben können.⁶²

Umgekehrt: Dass eine Witwe ihr Anliegen selbst vertreten muss, kann nur heißen, dass sie keine männlichen Vertreter hat, die für sie eintreten können oder wollen.⁶³ Und diesbezüglich ist dann äußerst auffällig, dass die Witwe unserer Geschichte sich ganz anders verhält, als das für analoge Fälle belegt ist: Üblicherweise korrespondiert nämlich der wenig aussichtsreichen Position von Witwen vor Gericht ein besonders demütiges und auf Mitleid zielendes Verhalten. Unsere Vorbild-Witwe verhält sich anders: Sie fordert ihr Recht ein. Genauer gesagt: das Recht auf Schutz der Armen und Benachteiligten (vgl. besonders Ex 22,21–23; Dtn 24,17).

Erneut wird ein Mosaikstein der Machtpyramide exemplarisch dargestellt. Wieder wird eine Konstellation an deren unterem Ende, an der Kontaktstelle der Elite zum Volk, beleuchtet. Aber diesmal ist es die Figur ohne Macht und Mittel, die sich gegen

58 So wörtlich: ὑπωπιάζειν; vgl. dazu T. A. Friedrichsen, A Judge, a Widow, and the Kingdom of God – Re-reading a Parable of Jesus (Luke 18,2–5), in: *Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Serie A 32* (2007) 37–65, 61f.

59 Vgl. Luise Schottruff: *Lydias ungeduldige Schwestern – Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1996, 152–179; A. Merz, Die Stärke der Schwachen (Von der bittenden Witwe) – Lk 18,1–8, in: Ruben Zimmermann (Hg.): *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 667–680, 673.

60 Vgl. die Auflistung bei U. Kellermann, Die Klage der Witwe – Anmerkungen zu möglichen sozialen und rechtlichen Hintergründen von Lukas 18,2–5, in: *Biblische Notizen* 142 (2009) 105–117. Eventuell ist die Familie des verstorbenen Mannes nicht bereit, die Mitgift auszuzahlen, oder wollen Gläubiger des Mannes die Witwe haftbar machen und haben evtl. schon eine widerrechtliche Pfändung eingeleitet oder Ähnliches.

61 Vgl. C. G. Paulus, Art. Iudex, in: *Der Neue Pauly* 5 (1998) Sp. 1200f.

62 Das wird mit Rückbindung an Spezialuntersuchungen intensiv herausgearbeitet von Merz, Stärke 673.

63 Vgl. ebd. 669.

die Konvention verhält – und durch ihre Hartnäckigkeit den für sie entscheidenden Kontaktmann zur Elite dazu bringt, sich auf ihre Seite zu stellen, und zwar entgegen den üblichen Loyalitätsverpflichtungen.

Aus dem Richter, «der weder Gott noch Menschen fürchtet» (Lk 18,2), ein griechisches Idiom dafür, dass er ohne jegliche ethische Grundsätze handelt,⁶⁴ aus dem Richter, der sich den Gegebenheiten der strukturellen Gewalt anpasst, kurz: aus diesem «Richter der Ungerechtigkeit», wie es unsere Erzählung ausdrückt (Lk 18,6), wird wenigstens für einen Augenblick ein «Richter der Gerechtigkeit», der sich für die Schwachen einsetzt – provoziert durch das völlig untypische Verhalten der Witwe.⁶⁵ Was andere durch ihre Beziehungen oder durch demütiges Verhalten zu erreichen versuchen, also durch das Einfügen ins System, erreicht unsere Vorbildwitwe durch ihre widerständige Impertinenz: ihr Pochen auf den Schutz der Benachteiligten. Es kommt zu keiner Repression. Der Richter beugt sich ihrem Widerstand.

Der bittende Freund (Lk 11,5–7)

Noch einen Schritt weiter scheint mir die Erzählung vom bittenden Freund zu gehen, die Lukas als Beispiel für inständiges Bitten gelesen haben will.⁶⁶ Vielleicht – das ist meine Hypothese – hatte sie aber ursprünglich Konsequenzen der strukturellen Gewalt und erneut Solidarisierungsaktionen im Blick. Ich paraphrasiere den Plot: Da klopft einer um Mitternacht an der Tür seines Freundes und bittet ihn, ihm drei Brotfladen zu leihen. Ein anderer Freund sei soeben (um Mitternacht!) des Wegs gekommen, und er habe nichts im Haus, was er ihm anbieten könne ...

Eindeutig bewegen wir uns hier im Nicht-Elite-Milieu: Der Möchte-Gern-Gastgeber hat nicht einmal einen einzigen Brotfladen im Haus. Keinen Vorrat. Vielleicht ist er ein Tagelöhner. Seinem Freund, bei dem er anklopft, geht es zwar ein wenig besser, aber auch nicht viel: Die drei Brotfladen werden geliehen, d.h. es wird sofort Naturalentschädigung in Aussicht gestellt, um überhaupt etwas zu bekommen. Noch merkwürdiger ist der Gast. Er kommt um Mitternacht. Das ist die Zeit der Diebe und Räuber.⁶⁷ Aber der mitternächtliche Gast hat nicht vor einzubrechen. Er hat nur einen Mordshunger. Drei Brote sollen ihm vorgesetzt – oder vielleicht als Proviant mitgegeben werden.

Ich habe die dunkle Vermutung, dass dieser mitternächtliche Gast ein Sozialbandit ist, der aus finanzieller Not und aus Protest das Dorf hinter sich gelassen hat, um sich einer Bande anzuschließen. Aus welchen Gründen auch immer hat er auch da keinen

64 Vgl. Wolter, *Lukasevangelium* 588.

65 Vgl. den ganz anderen Ratschlag in Mt 5,25f; Lk 12,58f, der sich den Gegebenheiten anpasst.

66 Vgl. deren Einbindung in die Gebetsparänese Lk 11,1–13.

67 Mt 24,42–44; 1 Thess 5,2; Offb 3,3.

Erfolg. Und stiehlt sich nachts in sein ehemaliges Dorf – zu einem Freund. Und bittet um Proviant. Der hat zwar selbst nichts, geht aber zu einem anderen Freund und bittet den ... Die alten Kontakte halten. Der Systemrebell (Stufe 2) wird nicht ausgeschlossen. Er wird unterstützt – auch, wenn es vielleicht gefährlich ist.

Ich breche hier ab – und fasse zusammen.

Wahrnehmungen struktureller Gewalt und Gegenstrategien bei Jesus

Jesus spiegelt und – vor allem – durchschaut in seinen Beispielgeschichten die römische Machtpyramide in ihren wesentlichen Mechanismen: Machtdelegation gegen Geld und Wettbewerb um die Gunst der oberen Pyramidenstufen. Jesus hat das Gesamtsystem mit Rom als Schaltzentrale im Blick. Aber im Fokus seiner Erzählungen steht immer die lokale Ebene, insbesondere die Kontaktpersonen zum Fußvolk: der Verwalter des Gutsbesitzers, der Sklave des Königs – und das Fußvolk selbst: die Witwe, der Freund des mitternachts anklopfenden Freundes usw.

Inhaltlich geht es um Herrschaft und Abgabenpraxis. Dabei sind nur und ausschließlich die Abgaben für Rom im Blick. Auffälligerweise wird nirgends ein Wort gegen die Tempelabgaben gesagt.⁶⁸ Jesus hat vielmehr die Verlockungen des römischen Delegations-Wettbewerbs im Auge (personifiziert in den willigen Sklaven von Lk 19,12–27) und deren dunkle Schattenseiten: die Systemverlierer, die selbst aus der Pyramide herausfallen, weil sie strukturelle Gewalt offenlegen (der etwas andere Sklave in Lk 19,12–27) bzw. den Druck von oben gerade nicht nach unten weitergeben, sondern sich mit dem Fußvolk solidarisieren (der Verwalter in Lk 16,1–8), die Pächter mit ihren ständig wachsenden Pachtschulden (ebenfalls Lk 16,1–8) genauso wie die strukturellen Auswirkungen auf das Rechtssystem (die Witwe in Lk 18,2–5) und – am Rand – auch das Sozialbanditentum (die Freunde in Lk 11,5–7).

Im Spiegel der positiv beleuchteten Vorbilder lassen sich zumindest umrisshaft Gegenstrategien erkennen. Es handelt sich weder um Appelle zur gewalttätigen Revolution, zum Umsturz des römischen Machtsystems, noch einfach um gewaltfreie Aufrufe zum geduldigen Abwarten, bis die Gottesherrschaft der Römerherrschaft ein Ende bereiten wird. Vielmehr erzählt Jesus subversive Verhaltensweisen genau dazwischen. In meinen Augen handelt es sich um bewusste Systemverweigerungen der Elite an der Kontaktstelle zum Volk, die z. T. Solidarisierungseffekte mit den Verlierern nach sich ziehen. Entweder sind sie ausgelöst durch Repression (Verwalter) oder sie haben Repression zur Folge (der etwas andere Sklave). Auf jeden Fall steigen die Vorbilder aus der Loyalität zum römischen Machtpyramidensystem aus.

68 Auch dazu vgl. nur Stenger, *Kaiser 147–232*; instruktiv ist die Gesamtübersicht bei Thelßen, *Jesusbewegung* 155.

Andererseits werden auch Initiativen der Macht- und Mittellosen erzählt. Sie lassen sich nicht in die geduckte Demuthaltung zwingen, die man von ihnen innerhalb des Herrschaftsapparates erwartet (Witwe); sie geben die alte Dorfgemeinschafts-solidarität nicht auf, auch wenn Beziehungen zu einem Sozialbanditen gefährlich werden könnten (Freunde).

Kurz: Jesus stellt in seinen Beispielgeschichten Opponenten vor Augen, die im System der strukturellen Gewalt bewusst nicht mehr mitspielen und die Unrechtsstrukturen struktureller Gewalt beim Namen nennen, dadurch aber innerhalb des Systems selbst zu Verlierern werden, sich deshalb auf die Seite der anderen Verlierer schlagen und sich mit ihnen solidarisieren. Und er erzählt von Macht- und Mittellosen, die hartnäckig ihr Recht einfordern bzw. untereinander solidarisch bleiben, auch wenn es sich um einen Banditen handelt ... Das ist ihre Art von Widerstand (Stufe 2).

Die Gesellschaftsstruktur in der Gottesherrschaft

Auffällig an all diesen Beispielgeschichten ist, dass sie für das Verhalten keine religiöse Motivation liefern. Die Figuren aus der Eliteschicht legen eigentlich kluges Verhalten in schwierigen Situationen an den Tag – gemischt mit einem Schuss egoistischen Selbsterhaltungstrieb. Andererseits decken sie verdeckt gewalttätige Strukturen auf und nennen die Sachverhalte endlich beim korrekten Namen: Zwangsabgabenerhebung ist Räuberei. Die Macht- und Mittellosen setzen auf Solidarität und den in der gesamten Antike, vor allem im Judentum verbreiteten ethischen Grundsatz vom Schutz der Benachteiligten.

Alles in allem wird ein vernünftiges, weisheitliches, lebenskluges, gemeinschaftsverträgliches Verhalten geschildert, ohne den eigenen Nutzen zu kurz kommen zu lassen. Kurz (so meine These): ein Verhalten, wie es sich Jesus für die Gottesherrschaft vorstellt, das Gegensystem zur Römerherrschaft. Die Gottesherrschaft selbst verändert ja nicht das Verhalten der Menschen. Sie setzt nur neue Rahmenbedingungen, eben die Systemgrundlage für ein verändertes Verhalten.

Gemäß der speziellen Vorstellung Jesu ist die Gottesherrschaft aber weder eine Größe, die für eine fernere oder nähere Zukunft zu erwarten ist, so dass man eben das Eingreifen Gottes einfach *abwarten* müsste (Qumran),⁶⁹ noch eine Größe, die *Menschen* herbeiführen können, indem sie das römische System gewaltsam auszuschalten versuchen (Zeloten). Gemäß Jesus kann die Gottesherrschaft als Rahmenbedingung für gerechtes und solidarisches menschliches Leben *nur von Gott* herbeigeführt werden. Aber das ist (nach Jesus) in der himmlischen Realität bereits

69 Zur Langzeitapokalyptik der Qumranschriften vgl. Ebner, *Jesus* 63–66 (mit entsprechenden Belegen und Verweisen).

geschehen (vgl. Lk 10,18: «Ich sah den Satan aus dem Himmel fallen»⁷⁰). Somit ist der entscheidende Startpunkt gesetzt für die – nach apokalyptischer Vorstellung – im gewissen Zeitverzug zu erwartende irdische Durchsetzung. Deshalb können Menschen, vorausgreifend auf die völlige Durchsetzung der Gottesherrschaft auch auf Erden, jetzt schon das *andere Verhalten* ausprobieren, sozusagen proleptisch.⁷¹ Insofern kann die Gegengesellschaft in der Gottesherrschaft jetzt schon mitten im Römerreich heranwachsen wie das Senfkorn im Garten oder gären wie der Sauerteig im Mehltrug (vgl. Lk 13,18–21).⁷²

In seinen Beispielgeschichten erzählt Jesus mit ein wenig Augenzwinkern: Eigentlich ist ein Verhalten, das auf horizontale und nach unten gerichtete Solidarität setzt, nicht nur der Gottesherrschaft gemäß, sondern sogar das Klügste, was Menschen tun können.

70 Zur Auslegung vgl. M. Theobald, «Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...» – Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, in: *Biblische Zeitschrift Neue Folge* 49 (2005) 174–190; für die Verortung in der apokalyptischen Mythologie hat die entscheidenden Geleise gelegt S. Vollenwelder, «Ich sah den Satan wie eine Blitz vom Himmel fallen» (Lk 10,18), in: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 79 (1988) 187–203; für die Relation zum Täufer vgl. Ebner, *Jesus* 86–92.

71 Vgl. die konzeptionell ähnliche Auswertung der Erzählung von der Witwe in Lk 18,2–5 durch A. Merz, *How a Woman Who Fought Back and Demanded Her Rights Became an Importunate Widow – The Transformations of a Parable of Jesus*, in: T. Holmén (Hg.), *Jesus from Judaism to Christianity – Continuum Approaches to the Historical Jesus* (Library of New Testament Studies 352), London 2007, 49–86, 77–80 («anticipatory realisation of salvation by means of symbolic-political actions and speech-acts»).

72 Zur Auslegung auf dem sozialgeschichtlichen Hintergrund vgl. Ebner, *Jesus* 140f.