

# Gott und Kaiser.

## Politik im Fokus des Neuen Testaments

Neutestamentliche Vorlesung im Sommersemester 2021

### Vorlesungsplan

1. Einführung: Herausforderungen politischer Theologie
---

22. 4. 1.1    Demokratietheorie.  
          Konstellationen der Moderne
- 1.2    Machtlegitimation.  
          Konstellationen der Antike
- 1.3    Differenzierungsleistung.  
          Konstellationen der Bibel

2. Kontext: Politische Religion in Griechenland und Rom
--

28. 4. 2.1    Volksfrömmigkeit.  
          Religion als Loyalität
- 2.2    Herrscherkult.  
          Frömmigkeit als Machtdemonstration
- 2.3    Religionskritik  
          Philosophie als Aufklärung

3. Basis: Gottesherrschaft und Königsherrschaft im Alten Testament
---

- 6.5. 3.1    Versuch und Irrtum – und Neuansatz  
          Die Etablierung des Königtums in Israel
- 3.2    Verehrung und Gehorsam – und Hoffnung  
          Gott als König von Israel und der Welt
- 3.3    Einsetzung und Aufwertung – und Mahnung  
          Der König in Gottes Augen

4. Schnittstelle: Gottes Kampf und Gottes Wille im frühen Judentum
---

- 20.5. 4.1    Heilige Krieger.  
          Die makkabäische Variante
- 4.2    Heiliges Inferno.  
          Die apokalyptische Variante
- 4.3    Heilige Nüchternheit.  
          Die pharisäische Variante

5. Prägung: Die politische Botschaft Jesu
--

- 10.6. 5.1 Macht und Korruption.  
Die Herrscherkritik Jesu
- 3.2 Gottes Recht und menschliche Pflicht  
Die Antwort Jesu auf die Steuerfrage (Mk 12,13-17 parr.)
- 17.6. 3.3 Die Macht der Freiheit  
Jesus vor Pilatus im Johannesevangelium

6. Transformation: Politische Orientierung bei Paulus
--

- 24.6. 6.1 Homo politicus auf Missionswanderschaft.  
Paulus im Spiegel der Apostelgeschichte
- 1.7. 6.2 Apostel in politischer Mission.  
Die Aufforderung zur Anerkennung staatlicher Macht (Röm 13,1-7)
- 8.7. 6.3 Affirmation an der Peripherie.  
Politische Loyalität im Ersten Petrusbrief (1 Petr 2,13-17)
- 6.4 Politisches Gebet.  
Fürbitten für Regierende im Frühjudentum und im Neuen Testament

7. Kritik: Der prophetische Einspruch des Johannes (Offb)
--

- 15.7. 7.1 Die Fratze sakralisierter Macht  
Apokalyptische Herrschaftskritik in Offb 12-14
- 22.7. 7.2 Die Katastrophe sakralisierter Macht  
Der Untergang Babylons nach Offb 18.
- 7.3 Die Alternative des Glaubens  
Die Gemeinden als Vororte der Gottesherrschaft

8. Auswertung: Neutestamentliche Grundlagen politischer Ethik
--

- 29.7. 8.1 Die Entzauberung der Politik.  
Theozentrik als Nerv prophetischer Kritik
- 5.2 Die Verpflichtung der Politik  
Gerechtigkeit und Nächstenliebe als Gradmesser

## Die Vorlesung im Studium

### Das Thema

Die Verkündigung der Herrschaft Gottes führt nicht zur Errichtung eines Gottesstaates, sondern zum Aufbau der Kirche mitten in der Welt. Politische Macht wird deshalb nicht sakralisiert, sondern ethisch orientiert. Im Neuen Testament wird nicht geleugnet, dass es politische Macht gibt und braucht. Es wird aber an vielen Stellen kritisiert, wie sie errungen und ausgenutzt wird. Gleichzeitig entwickeln sich in der Jüngerschaft Machtkonstellationen, die Alternativen markieren sollen, ohne dass Macht und Gewalt negiert würden. Macht soll Dienst sein – und der Dienst darf nicht zum Vorwand des Missbrauchs werden.

Diese theologische Orientierung ereignet sich in einem hoch beweglichen Feld, das durch das Imperium Romanum, seine Expansion und politische Transformation bestimmt sind. Die neutestamentlichen Positionierungen sind nicht zeit- und ortlos, sondern werden in hohem Maße durch die politischen Entwicklungen beeinflusst, die sie ihrerseits zu beeinflussen versuchen. Der genuine Entstehungsort der neutestamentlich Politik-Theologie ist das zeitgenössische Judentum, das auf den Makkabäeraufstand zurückblickt und sich in der römischen Provinzialstruktur zu behaupten versucht, mit dem Jüdischen Krieg und der Zerstörung des Tempels als krisenhafte Zuspitzung. Zentrale politische Ereignisse und Agenten werden im Neuen Testament charakterisiert und reflektiert.

### Die exegetische Methode

Die Vorlesung vermittelt die Methoden historisch-kritischer Exegese in der Perspektive des Kanons.

- Die kanonische Exegese erhellt die Prozesse der Sammlung und Komposition, der Auswahl und Interpretation der neutestamentlichen Schriften. Im Fall der politischen Theologie und Ethik achtet sie auf die Zusammenhänge mit dem Alten Testament und mit anderen neutestamentlichen Zeugnissen, auf den theologischen Anspruch und die ekklesiale Prägung. Die Geltungsfrage steht im Raum: Wie weit orientiert die neutestamentliche die christliche Ethik des Politischen?
- Die historisch-kritische Exegese fragt nach dem geschichtlichen Quellenwert der neutestamentlichen Schriften, ihrer Entstehung und ihrer ursprünglichen Bedeutung. Im Fall der politischen Theologie und Ethik eruiert sie die Situationen, auf die sie rewagiert, auf die Voraussetzungen und Entwicklungen der Positionen, die im Neuen Testament bezogen werden, auf die Interessenlagen derer, die schreiben und leben, auf Vergleiche mit anderen zeitgenössischen Texten aus der jüdischen und der paganen Tradition.

Die Auseinandersetzung mit der Politik hat große Bedeutung für die Theologie des frühesten Christentums, weil sich die Mission innerhalb des Imperiums Romanum und über seine Grenzen hinaus im öffentlichen Raum bewegt und einerseits Schutz genießt, andererseits aber auch Verfolgung erfährt.

### Das didaktische Ziel

Die Vorlesung zeichnet die politischen Entwicklungen nach, innerhalb derer sich die Jesusbewegung zur Kirche zu formieren beginnt. Sie verortet die politische Theologie des Neuen Testament im Kontext des antiken Judentums und der philosophischen Theorie. Sie ordnet die zentralen Aussagen zum Ethos des Politischen ein und reflektiert deren theologische Relevanz. Die Vorlesung bahnt vom Neuen Testament eine Theologie des Politischen an, die über die Anfangszeit des Christentums hinausführt.

Die Vorlesung vermittelt die Kompetenz zu methodisch angeleiteter, politisch interessierter, wirkungsgeschichtlich sensibilisierter und theologisch ambitionierter Schriftlektüre, die eine eigenen Orientierung auf einem hoch brisanten Feld erlaubt.

Die hochschuldidaktische Methode

Wegen der Corona-Pandemie wird die Vorlesung vollständig digitalisiert.

1. Von Vorlesung zu Vorlesung entsteht ein Skriptum, das die inhaltlichen Basics komprimiert und auf Moodle zu Beginn der Vorlesungswoche freigeschaltet wird.
2. Gleichzeitig wird eine PPP fortgeführt, in der Texte, Bilder, Karten etc. dokumentiert werden.
3. Über Moodle werden Arbeitsübersetzungen zur Verfügung gestellt, die gleichfalls sukzessive fortgeschrieben werden.
4. Zusatzmaterialien werden nach Bedarf gleichfalls über Moodle freigeschaltet, sie dienen der Stimulation des Eigenstudiums.
5. Per Zoom wird jede Vorlesung digital übertragen, zu den angegebenen Zeiten, donnerstags von 10.15 bis 11.45 mit Start am 21. April (nähere Infos s.u.); die Datei wird über Moodle in RUBCloud (Sciebo) dokumentiert, so dass sie zu jeder späteren Zeit aufgerufen werden kann.

Am wichtigsten ist die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne sich äußern können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol wird die Vorlesung in M 1 für die „Geschichte des Urchristentums“ belegt und mit einem Essay abgeschlossen.

Im MEd kann die Vorlesung in M B belegt werden und geht dann in die MAP ein.

Im MA kann die Vorlesung in M IV oder M VI belegt werden.

Übertragung per Zoom

Die Vorlesungen werden live gehalten und per Zoom übertragen. Wenn Sie zur Vorlesung angemeldet sind, erhalten Sie die Zugangsdaten. Sie wählen sich zur Vorlesung ein. Sie erklären sich damit bereit, dass die Vorlesung einschließlich der Zoom-Aufzeichnung veröffentlicht wird. Sie werden automatisch stummgeschaltet. Sie haben aber bei Zoom zwei Möglichkeiten der aktiven Teilnahme während der Liveübertragung: In einer Chatfunktion können Sie kommentieren; Sie können aber auch Fragen an die „Anwältin des Publikums“ stellen und mitdiskutieren, indem Sie im Chat „Frage“ oder „Meldung“ schreiben; Sie werden dann zu Wort kommen.

Beratung

Die Sprechstunden finden telefonisch oder per Zoom statt. Do 13-14 ist fest reserviert. Möglich ist aber auch ein Termin nach Vereinbarung. Anmeldungen laufen über die Büroleiterin Dagmar Heuser: [dagmar.heuser@rub.de](mailto:dagmar.heuser@rub.de).

Essaythemen werden ebenso wie Prüfungen in den Sprechstunden besprochen.

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

Literaturliste

1. Exegetische Studien

- Alkier, S., Macht und Martyrium oder: die prophetische Zurückweisung des Evangeliums der Römer durch die Johannesapokalypse, in: Reinmuth, Eckart (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart 2011, 61-82
- Bormann, L., Befreiung und Rettung. Das Politische in der lukanischen Vorgeschichte (Lk 1-2), in: Reinmuth, Eckart (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart 2011, 98-113
- , »Jedermann sei untertan der Obrigkeit« (Röm 13,1). Politische Theologie bei Paulus?, in: Gottesmacht. Religion zwischen Herrschaftsbegründung und Herrschaftskritik (Bayreuther Forum Transit 4), hrsg. v. W. H. Ritter, Berlin/Münster 2006, 35–56.
- , Wie politisch war Jesus?, in: zur debatte 42 (2012) 5–7.
- Carter, W., Toward an Imperial-Critical Reading of Matthew's Gospel, in: SBL.SP 134 (1998) 296–324.
- Crossan, J.D./ Reed, J.I., In Search of Paul. How Jesus' Apostle Opposed Rome's Empire with God's Kingdom, London 2005
- Crüsemann, F., Ist Gott demokratisch? Erinnerungen an die hebräische Bibel, in: Das Baugerüst 58 H1 (2006), 14-18
- Cullmann, O., Jesus and the Revolutionaries, New York 1970
- Dechow, J., Gottessohn und Herrschaft. Der Theozentrismus des Markusevangeliums, Neukirchen-Vluyn 2000
- Evans, G. u.a. (Hg.), Art. Gottesherrschaft, in: Schröter, J. u.a. (Hg.), Jesus-Handbuch, Tübingen 2017, 369-378
- Feldmeier, R., Macht – Dienst – Demut. Ein neutestamentlicher Beitrag zur Ethik, Tübingen 2012
- Finkelde, D., Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou, Agamben, Zizek, Santner, Wien 2007.
- Gäckle, V., Das Reich Gottes im Neues Testament. Auslegungen – Anfragen – Alternativen, BThS 176, Göttingen 2018
- Giesen, H., Wem gehört die Weltherrschaft? Zur politischen Dimension der Offenbarung des Johannes, in: WUB 52 (2009) 47–51.
- Goppelt, L., Die Freiheit zur Kaisersteuer. Zu Mk. 12,17 und Röm. 13,1-7 (1961), in: ders., Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament, Göttingen 1968, 208-219
- Gräbe, P. J., The power of God in Paul's Letters, WUNT 2/123, Tübingen 2008
- Hamerton-Kelly, R. G., Die Paulinische Theologie als politische Theologie. Ethnizität, Ideologie und der Messias, in: Vom Fluch und Segen der Sündenböcke (Beiträge zur mimetischen Theologie 1, zugl. FS R. Schwager), hrsg. v. J. Niewiadomski/W. Palaver, Wien/München 1995, 141–160.
- Hammes, A., »Er trägt den Namen »König der Könige und Herr der Herren« (Offb 19,16). Die Johannesapokalypse als politische Theologie, in: Mächtige Bilder. Zeit- und Wirkungsgeschichte der Johannesoffenbarung (SBS 225), hrsg. v. B. Heiningen, Stuttgart 2011, 167–186.
- Hecking, D., Randfiguren unter sich. Paulus, die ChristInnen in Rom und die politische Theologie des Römerbriefes, in: Randfiguren in der Mitte (zugl. FS H.-J. Venetz), hrsg. v. M. Küchler, Luzern/Freiburg i. Üe. 2003, 102–116.
- Heiningen, B., »Politische Theologie« im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: Ders., Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (WUNT I/255), Tübingen 2010, 181–204.
- Hengel, M., Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht der Christen. Zur Problematik einer »Politischen Theologie« in der Geschichte der Kirche, Stuttgart 1974.

- Horn, F. W., Die Haltung des Lukas zum Römischen Staat im Evangelium und in der Apostelgeschichte, in: *The Unity of Luke-Acts* (BETHL 142), hrsg. v. J. Verheyden, Löwen 1999, 203–224.
- , Die politische Umkehr in der Verkündigung Jesu, in: Christoph Niemand (Hg.), *Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt*. FS Albert Fuchs, Frankfurt/M 2002, 53–70
- Horsley, R. A., What has Galilee to do with Jerusalem? Political Aspects of the Jesus Movement, in: *Hervormde Theologiese Studies* 52 (1996), 88–104.
- , Jesus und imperiale Herrschaft - damals und heute. Ein Versuch, Jesu Botschaft von der Königsherrschaft Gottes von ihrer politischen Harmlosigkeit zu befreien, in: *BiKi* 62 (2007) 89–93.
- , Jesus and the politics of Roman Palestine, South Carolina 2014
- , Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Disorder, Fortress 2003
- , (Hg.), *Paul and Politics*, Harrisburg 2000
- Kahl, W., Gottesgerechtigkeit und politische Kritik – neutestamentliche Exegese angesichts der gesellschaftlichen Relevanz des Evangeliums, in: *ZNT* 31 (2013), 2–10
- Kaiser, O., Der eine Gott Israels und die Mächte der Welt. Der Weg Gottes im Alten Testament vom Herrn seines Volkes zum Herrn der ganzen Welt, *FRLAT* 249, Göttingen 2013
- Krauter, S., Studien zu Römer 13,1–7. Paulus und der politische Diskurs der neronischen Zeit (*WUNT* 243), Tübingen 2009
- , Bürgerrecht und Kulturelle Teilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (*BZNW* 127), Berlin - New York 2004
- Krawelitzki, J., Gottes Macht im Psalter, *FAT* 2/97, Tübingen 2017
- Labahn, M. (Hg.), *Zwischen den Reichen*. Neues Testament und römische Herrschaft, Tübingen 2001
- Lindemann, A., Gottesherrschaft und Menschenherrschaft. Beobachtungen zum neutestamentlichen Basileia-Zeugnis und zum Problem einer theologischen Ethik des Politischen, in: *ThGl* 76 (1986), 69–94.
- Neuberth, R., Demokratie im Volk Gottes? Untersuchungen zur Apostelgeschichte, *SBS* 46, Stuttgart 2000
- Omerzu, H., Der Prozeß des Paulus. Eine exegetische und rechtshistorische Untersuchung der Apostelgeschichte (*BZNW* 115), Berlin 2002
- Palaver, W. (Hg.), *Politische Philosophie versus Politische Theologie?*, Innsbruck 2011
- Peterson, E., Monotheismus als politisches Problem (1935), in: ders., *Theologische Traktate* (Ausgewählte Schriften 1), hg. v. B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 23–81.
- , Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte (*EPAS* 4), hrsg. v. B. Nichtweiß/W. Löser, Würzburg 2004.
- Petzke, G., Der historische Jesus und die sozioethische Diskussion. Mk 12,13–17 parr, in: *NT* 1 (1975) 9–14.
- Reinmuth, E., *Neues Testament, Theologie und Gesellschaft*. Hermeneutische und diskurstheoretische Reflexionen, Stuttgart 2012
- , (Hg.), *Politische Horizonte des Neuen Testaments*, Darmstadt 2010
- , (Hg.): *Neues Testament und Politische Theorie*. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart 2011.
- , Performativität und Gewalt im Hebräerbrief, in: *Deutungsmacht*. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten (*HUTh* 63), hrsg. v. Ph. Stoellger, Tübingen 2014, 187–204.
- Schlag, Th., Art. Demokratie, in: *WibiLex* (2016)
- Schrage, W., *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, Gütersloh 1971
- Schreiber, S., Goldene Zeiten? Politische Perspektiven der lukanischen Geburtsgeschichte, in: Reinmuth, E. (Hg.): *Neues Testament und Politische Theorie*. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart 2011, 83–97

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

- , Weihnachtspolitik: Lk 1-2 und das Goldene Zeitalter, NTOA 82, Göttingen 2009
- , Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: BZ 48 (2004) 65-85.
- Schramm, Ch., Die Königsmacher. Wie die synoptischen Evangelien Herrschaftslegitimierung betreiben, Bonn 2019
- Söding, Th., Heiliger Krieg? Politik und Religion in der Offenbarung des Johannes. Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste. Vorträge (G 435), Paderborn 2011
- , Heilig, heilig, heilig: Zur politischen Theologie der Johannesapokalypse, Zeitschrift für Theologie und Kirche 96/1 (1999) 49-76
- , Prophetischer Realismus. Der politische Ansatz Jesu und seine neutestamentlichen Variationen, in: Zeitzeichen 15 (2014) 32–34.
- Sonntag, H., Nomos sōtēr. Zur politischen Theologie des Gesetzes bei Paulus und im antiken Kontext (TANZ 34), Tübingen/Basel 2000.
- Steinhilber, M.G. Die Fürbitte für die Herrschenden im Alten Testament, Frühjudentum und Urchristentum (WMANT 128), Neukirchen-Vluyn 2010.
- Stein, T., Neues Testament, Politik und Recht: Versuch einer Beziehungserklärung aus politiktheoretischer Sicht, in: Reinmuth, Eckhart: Politische Horizonte des Neuen Testaments, Darmstadt 2010, 144-163
- Strecker, Ch., Taktiken der Aneignung. Politische Implikationen der paulinischen Botschaft im Kontext der römischen imperialen Wirklichkeit, in: Reinmuth, Eckart (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart 2011, 114-161
- Vollenweider, S., Politische Theologie im Philipperbrief?, in: Paulus und Johannes. Exegetische Studien zur paulinischen und johanneischen Theologie und Literatur (WUNT I/198), hrsg. v. D. Sänger, Tübingen 2006, 457–469.
- Vouga, F., Gottes- und Himmelsherrschaft im Matthäusevangelium. Gerechtigkeit und Verantwortung als Zeit und Raum des Glücks, in: ZNT Heft 46 (2020), 73-88
- , Die paulinische Gründung der demokratischen Republik- 1. Korinther 12, 1-31, in: Reinmuth, Eckart (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart 2011, 162-178
- , Bergpredigt – Politik des Evangeliums?, in: ZNT 12 (2009) 42–47.
- Wehrle, J. u.a., Macht und Ohnmacht in der Bibel, Bibel und Ethik, Münster 2012
- Wengst, K., Pax romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986.
- Witulski, Th., Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius (NTOA 63), Göttingen – Freiburg/Schw. 2007.
- Wolter, M., Gebt allen, was ihr schuldig seid..." (Röm 13,6-7): Was die Verpflichtung von Christen, sich den über sie herrschenden "Obrigkeiten" unterzuordnen, begrenzt, in: Biblical ethic and application (2017) 231-242

## 2. Arbeiten zur Geschichte des frühen Christentums

- Alkier, S., Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin, Tübingen 1993.
- Baus, K., Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche (HKG 1), Freiburg i. Br [u. a.] <sup>3</sup>1965.
- Becker, J., Das Urchristentum als gegliederte Epoche, Stuttgart 1993.
- (Hrsg.), Die Anfänge des Christentums. Alte Welt und neue Hoffnung, Stuttgart 1987.
- von Bendemann, R. – Tiwald, M. (Hrsg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012.
- Berger, K., Die Urchristen, München 2008.

- Betz, H. D., Hellenismus und Urchristentum, Tübingen 1990.
- Bruce, F. F. – Güting, E. (Hrsg.), Außerbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum, Gießen 1991.
- Conzelmann, H., Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1989.
- Dassmann, E., Kirchengeschichte. Bd. I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten, Stuttgart 1991.
- Dautzenberg, G. [u. a.], Zur Geschichte des Urchristentums (QD 87), Freiburg i. Br. [u. a.] 1979.
- Donfried, K. P. – P. Richardson (Hrsg.), Judaism and Christianity in first-century Rome. Grand Rapids (MI) 1998.
- Dunn, J.D.G., Neither Jew nor Greek. A contested Identity (Christianity in the Making 3), Cambridge 2015  
- Beginning from Jerusalem (Christianity in the Making 2), Cambridge 2009
- Ebner, M., Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt (Grundrisse zum Neuen Testament), Göttingen 2012.
- Filson, F. V., Geschichte des Christentums in neutestamentlicher Zeit (KBANT), Düsseldorf 1967.
- Fischer, K. M., Das Urchristentum (Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen I/1), Berlin 1985.
- Flusser, D., Das Christentum. Eine jüdische Religion, München 1990.
- Frankemölle, H., Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen (4. Jahrhundert v. Chr. bis 4. Jahrhundert n. Chr.), Stuttgart 2006.
- Fürst, A., Einführung in die Geschichte des frühen Christentums, Münster 2006.
- Gnilka, J., Die frühen Christen. Ursprünge und Anfang der Kirche, Freiburg i. Br. [u. a.] 1999.
- Graf, F. W. (Hrsg.), Die Anfänge des Christentums, Frankfurt a. M. 2009.
- Guyot, P. – Klein, R. (Hrsg.), Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation. Bd. I: Die Christen im heidnischen Staat, Darmstadt 1993.
- von Haehling, R., Rom und das himmlische Jerusalem. Die frühen Christen zwischen Anpassung und Ablehnung, Darmstadt 2000.
- Hamman, A., Die ersten Christen, Stuttgart 1985.
- Holtz, T. – Reinmuth, E. (Hrsg.), Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 1991.
- van der Horst, P. W., Hellenism – Judaism – Christianity. Essays on their Interaction, Löwen 1994.
- Kee, H. C., Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße (UTB 1219), Göttingen 1982.
- Kirchschläger, W., Die Anfänge der Kirche. Eine biblische Rückbesinnung, Graz 1990.
- Klauck, H.-J., Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 1994.  
- Religion und Gesellschaft im frühen Christentum (WUNT 152), Tübingen 2003.
- Koch, D.-A., Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2014  
- Bilder aus der Welt des Urchristentums. Das Römische Reich und die hellenistische Kultur als Lebensraum des frühen Christentums in den ersten zwei Jahrhunderten, Göttingen 2009.
- Kollmann, B., Einführung in die neutestamentliche Zeitgeschichte, Darmstadt 2010.
- Kraft, H., Die Entstehung des Urchristentums, Darmstadt 1990.
- Lietzmann, H., Geschichte der alten Kirche. Bd. I: Die Anfänge, Berlin – New York 1999.
- Linke, B., Antike Religion (EGRA 13), München 2014.
- Lohse, E., Das Urchristentum. Ein Rückblick auf die Anfänge, Göttingen 2008.
- Marschies, Ch., Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums (Fischer-Taschenbücher 60101), Frankfurt a. M. 1997.

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

- Meeks, W. A., Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993.
- Mell, U. – U. B. Müller (Hrsg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte. Festschrift für Jürgen Becker (BZNW 100), Berlin 1999.
- Miranda, J. P., Kleine Einführung in die Geschichte des frühen Christentums, Stuttgart 2010.
- Mödritzer, H., Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums, Freiburg i. Üe. 1994.
- Paulsen, H., Das Christentum im ersten Jahrhundert (Zugänge zur Kirchengeschichte 2), Göttingen 1987.
- Pietri, L. (Hrsg.), Die Geschichte des Christentums. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. I: Die Zeit des Anfangs (bis 250), Freiburg i. Br. [u. a.] 2003.
- Rau, E., Von Jesus zu Paulus. Entwicklung und Rezeption der antiochenischen Theologie im Urchristentum, Göttingen 1994.
- Roloff, J., Die Kirche im Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament 10), Göttingen 1993.
- Schenke, L., Die Urgemeinde. Geschichtliche und theologische Entwicklung, Stuttgart 1990.
- Schmithals, W., Theologiegeschichte des Urchristentums. Eine problemgeschichtliche Darstellung, Stuttgart 1994.
- Schneemelcher, W., Das Urchristentum, Stuttgart 1981.
- Stegemann, E. u. W., Sozialgeschichte des Urchristentums. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart [u. a.] 1994.
- Theißen, G., Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2003.
- Tiwald, M., Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208), Stuttgart 2016.
- Tröger, K.-W., Das Christentum im zweiten Jahrhundert, Berlin 1988.
- Vouga, F., Geschichte des frühen Christentums, Tübingen 1993.
- Winkelmann, F., Geschichte des frühen Christentums, München 2005.
- Wright, N. T., The New Testament and the People of God (Christian Origins and the Question of God), Minneapolis (MN) 1996.
- Zeller, D. (Hrsg.), Christentum. Bd. I: Von den Anfängen bis zur Konstantinischen Wende (RM 28), Stuttgart 2002.

### 3. Historische Studien

#### *Einführungen*

- Assmann, J., Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa, München 2000
- Assmann, J./H. Strohm (Hg.), Herrscherkult und Heilserwartung (Lindauer Symposien für Religionsforschung 2), Paderborn 2010.
- Beard, Mary / North, John / Price, Simon (Hgg.), Religions of Rome. A Sourcebook, 2 Bde, Cambridge 1998.
- Beard, Mary / North, John A. (Hgg.), Pagan Priests - Religion and Power in the Ancient World, London 1990
- Bremmer, Jan Nicolaas, Prophets, Seers, and Politics in Greece, Israel, and Early Moderne Europe, Numen 40, 1993, 150-183.
- Bruit Zaidman, Louise / Schmitt Pantel, Pauline, Die Religion der Griechen. Kult und Mythos, München 1994. (frz. 1991, engl. 1992)
- Burckhardt, Jacob, Griechische Kulturgeschichte (1898-1902), 4 Bde., München 1977.
- Burkert, Walter, Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche (Die Religionen der Menschheit 15), 2. überarb. und erw. Aufl., Stuttgart 2011.
- Garland, Robert, Religious Authority in Archaic and Classical Athens, BSA 79, 1984, 75-123.

- Graf, Fritz, Griechische Religion, in: Nesselrath, Heinz-Günther (Hrsg.), Einleitung in die griechische Philologie, Stuttgart – Leipzig, 1997, 457-504.
- Krauter, Stefan, Bürgerrecht und Kultteilnahme. Politische und kultische Rechte und Pflichten in griechischen Poleis, Rom und antikem Judentum (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 127), Berlin - New York 2004.
- lanque, M./Münkler, H. (Hgg.), Politische Theorie und Ideengeschichte. Lehr- und Textbuch, Berlin 2007
- Latte, Kurt, Römische Religionsgeschichte (HdAW V,4), 2. unveränd. Nachdr. d. 2., unveränd. Aufl. v. 1967, München 1992.
- Linke, Bernhard: Antike Religion, München 2014
- Padilla Peralte, Dan-el, Divine Institutions. Religions and Community in the Middle Roman Republic, Princeton 2020
- Rosenberger, Veit, Religion in der Antike, Darmstadt 2012.
- Rüpke, Jörg (Hrsg.), A Companion to Roman Religion, Oxford 2007.
- Rüpke, Jörg, Die Religion der Römer. Eine Einführung, 2., überarb. Aufl., München 2006.
- Scheid, John, An Introduction to Roman Religion, Edinburgh 2003.
- Scheid, John, Römische Religion. Republikanische Zeit, in: Graf, Fritz (Hrsg.), Einleitung in die lateinische Philologie, Stuttgart - Leipzig 1997, 469-491.
- Stein-Hölkeskamp, Elke, Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit, Stuttgart 1989.
- Turcan, Robert, The Gods of Ancient Rome. Religion in everyday life from archaic to imperial times, Edinburgh 2000 (frz. 1998).
- Wissowa, Georg, Religion und Kultus der Römer (HdAW 5,4), Nachdr. der 2. Aufl. 1912, München 1971.
- Zippelius, R., Staat und Kirche: Eine Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart, Tübingen 2009.

### *Griechenland*

- Burkert, Walter, Greek Poleis and Civic Cults. Some further Thoughts, in: Hansen, Mogens Herman / Raaflaub, Kurt (Hgg.), Studies in the Ancient Greek Polis (Historia Einzelschriften 1995), Stuttgart 1995, 201-210.
- Cole, Susan Guettel, Civic Cult and Civic Identity, in: Hansen, Mogens Herman (Hrsg.), Sources for the Ancient Greek City-State (Acts of the Copenhagen Polis Centre 2), Kopenhagen 1995, 292-325.
- Ehling, Kay - Weber, Gregor (Hg.), Hellenistische Königreiche Darmstadt 2014. Gladigow, Burkhard, Kraft, Macht, Herrschaft. Zur Religionsgeschichte politischer Begriffe, in: Gladigow, Burkhard (Hrsg.), Staat und Religion, Düsseldorf 1981, 7-22.
- Hölscher, Tonio, Öffentliche Räume in frühen griechischen Städten (Schriften der Philosophisch-historischen Klasse der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 7), 2. Aufl., Heidelberg 1999.
- Morgan, Catherine, Athletes and Oracles. The transformation of Olympia and Delphi in the eighth century B.C., Cambridge 1990.
- Parke, Herbert William, Athenische Feste (Kulturgeschichte der antiken Welt 38), Mainz 1987 (engl. 1977).
- Parker, Robert, Polytheism and Society at Athens, korr. Nachdr. d. Ausgabe Oxford 2005, Oxford 2006.
- Scholz, Peter: Der Hellenismus, Der Hof und die Welt, München 2015.,
- Sinn, Ulrich, Das antike Olympia. Götter, Spiel und Kunst, 2. durchges. Aufl., München 2004.
- Sourvinou-Inwood, Christiane, What is Polis Religion?, in: Murray, Oswyn / Price, Simon (Hgg.), The Greek City. From Homer to Alexander, 2. Nachdr. d. Ausg. Oxford 1990, Oxford 2002, 295-322.
- Ulf, Christoph, Überlegungen zur Funktion überregionaler Feste im archaischen Griechenland, in: Eder, Walter / Hölkeskamp, Karl-Joachim (Hgg.), Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland.

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von Karl-Wilhelm Welwei in Bochum, 1.-2. März 1996, Stuttgart 1997, 37-61.

#### *Rom*

Bernstein, Frank, *Ludi publici. Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Spiele im republikanischen Rom* (Historia Einzelschriften 119), Stuttgart 1998.

Bringmann, Klaus – Schäfer, Thomas: *Augustus und die Begründung des römischen Kaisertums*, Berlin 2002.

Dahlheim, Werner: *Augustus. Anführer Herrscher Heiland. Eine Biographie*, München 2010.

Eich, Armin: *Die römische Kaiserzeit, Die Legionen und das Imperium*, München 2014.

Fears, J. Rufus, *The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology*, ANRW II, 17, 1, Berlin - New York 1981, 3-141.

Galinsky, Karl, *Augustus. Sein Leben als Kaiser*, Cambridge 2012, Darmstadt/Mainz 2013.

Itgenshorst, Tanja, *Tota illa pompa. Der Triumph in der römischen Republik* (Hypomnemata 161), Göttingen 2005.

Jehne, Martin / Linke, Bernhard / Rüpke, Jörg (Hgg.), *Religiöse Vielfalt und soziale Integration. Die Bedeutung der Religion für die kulturelle Identität und die politische Stabilität im republikanischen Italien*, Mainz 2013  
Aberson, Michel, *Temples votifs et butin de guerre dans la Rome républicaine* (Bibliotheca Helvetica Romana 26), Rom 1994.

Kienast, Dietmar: *Augustus. Prinzeps und Monarch*, Darmstadt 1999..

Leithoff, Johanna: *Macht der Vergangenheit, Zur Erringung, Verstetigung und Ausgestaltung des Principats unter Vespasian, Titus und Domitian*, Göttingen 2014.

Orlin, Eric M., *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic* (Mnemosyne Supplementum 164), Leiden – New York – Köln 1997.

Rosenberger, Veit, *Gezähmte Götter. Das Prodigenwesen der römischen Republik* (Heidelberger althistorische Beiträge und epigraphische Studien 27), Stuttgart 1998.

Rüpke, Jörg, *Domi militiae. Die religiöse Konstruktion des Krieges in Rom*, Stuttgart 1990.

Rüpke, Jörg, *Kalender und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 40), Berlin - New York 1995.

Rüpke, Jörg, *Römische Priester in der Antike. Ein biographisches Lexikon*, Stuttgart 2007.

Scheid, John, *Der Priester*, in: Giardina, Andrea (Hrsg.), *Der Mensch der römischen Antike*, Frankfurt a.M. 1991 (ital. 1989; frz. 1992).

Schollmeyer, Patrick, *Römische Tempel. Kult und Architektur im Imperium Romanum*, Darmstadt 2008.

Scullard, Howard Hayes, *Römische Feste. Kalender und Kult* (Kulturgeschichte der antiken Welt 25), Mainz 1985 (engl. 1982).

Szemler, George J., *The Priests of the Roman Republic. A study of interactions between priesthoods and magistracies* (Collection Latomus 127), Brüssel 1972.

#### 4. Systematische Studien

Adam, *Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, Zürich 2006

Ankar, C., *Religion and Democracy. A Worldwide Comparison*. New York 2011

Augsperg I. u.a. (Hg.), *Politische Theologie(n) der Demokratie: Das religiöse Erbe des Säkularen*, Wien 2018

Bringmann, K., *Das Volk regiert sich selbst. Eine Geschichte der Demokratie*, Stuttgart 2019

Böckenförde, E.-W., *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*. Erweiterte Ausgabe, 5. Aufl. Frankfurt a. M. 2013

- Dabrock, P., „Nicht Politik machen, Politik möglich machen.“, in: Sautermeister, Jochen (Hg.): Kirche. Nur eine Moralagentur? Eine Selbstverortung, Freiburg i. Br. 2019
- Dausner, R., Messianisches Denken und Politische Theologie. Philosophische und jüdische Annäherungen an Paulus, in: HerKorr 63 (2009) 371–374.
- Dreier, H., Staat ohne Gott. Religion in der säkularen Moderne, München 2018
- Graf, F. W., Die Zukunft der Demokratie: Kritik und Plädoyer, München 2018
- , Politik und Religion: Zur Diagnose der Gegenwart, München 2013
- Große Kracht, H.-J. u.a. (Hg.), Wechselseitige Erwartungslosigkeit? Die Kirche und der Staat des Grundgesetzes – gestern, heute, morgen, Berlin 2019
- Heimbach-Steins, M., Bibelhermeneutik und christliche Sozialethik, Stuttgart 2012
- Kreutzer, A., Politische Theologie für heute. Aktualisierungen und Konkretionen eines theologischen Programms, Freiburg 2017
- Maier, H., Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970.
- , Politische Religionen (Gesammelte Schriften 2), München 2007.
- Metz, J.B., Neue Politische Theologie – Versuch eines Korrektivs der Theologie, GS, 3, Freiburg u.a. 2016;
- May, H., Religion und die Zukunft der Demokratie, Berlin 2008
- Mielke, R., Eschatologische Öffentlichkeit. Öffentlichkeit der Kirche und Politische Theologie im Werk von Erik Peterson, Göttingen 2012
- Pannenberg, W., Die Aufgabe einer politischen Theologie des Christentums, in: Kerygma und Mythos VII/1: Glaube und Politik - Religion und Staat. Zur Entmythologisierung und Neubestimmung ihres Verhältnisses, hg. v. F. Theunis, Hamburg-Bergstedt 1979, 19-25
- Peters, T. R., Biblische Apokalyptik und Politische Theologie, in: JbPT 3 (1999) 60–70.
- , Biblische Apokalyptik und Politische Theologie, in: Aktuelle Apokalyptik! Dokumentation einer Tagung der Evangelischen Akademie Loccum vom 11. bis 13. Juni 1999, hrsg. v. W. Vögele, Rehbürg-Loccum 2000, 14–25.
- Schmitt, C., Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), München - Leipzig 1934
- , Der Begriff des Politischen (1932), Berlin 1963.
- , ., Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970.
- Seubert, H., Politische Theologie bei Paulus? Ein neuerer philosophischer Diskurs, in: VF 55 (2010) 60–70.
- Sigrist, Ch., Macht und Herrschaft, AOAT 316, Münster 2004
- Stein, H., Moses und die Offenbarung der Demokratie, Berlin 1998
- Stollberg-Rilinger, B. (Hg.), Was heißt Kulturgeschichte des Politischen? (ZHF, Beiheft 35) Berlin 2005
- Straßenberger, G., Die Zukunft des Politischen in politiktheoretischer Perspektive, in: Reinmuth, Eckart (Hg.): Neues Testament und Politische Theorie. Interdisziplinäre Beiträge zur Zukunft des Politischen, Stuttgart 2011, 26-44
- Taubes, J., Die politische Theologie des Paulus. Vorträge, gehalten an der Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft in Heidelberg, 23.–27. Februar 1987, hrsg. v. A. Assmann/J. Assmann, München <sup>3</sup>2003.
- Trampedach, K. u.a., Die Bibel als politisches Argument. Voraussetzungen und Folgen biblizistischer Herrschaftslegitimation in der Vormoderne (Historische Zeitschrift. Beiheft 43), München 2007
- Weidner, D., Kants Säkularisierung der Philosophie, die politische Theologie der bürgerlichen Gesellschaft und die Kritik der Bibel, in: ZRGG 59 (2007) 97–120.
- Zimmer, M., Paulus und die Politik, in: NOrd 64 (2010) 164–176.

1. Einführung:

Herausforderungen politischer Theologie

a. Religion und Politik ist ein hoch brisantes Thema. Jede Zeit bringt ihre eigenen Versuchungen und Klärungen hervor. Eine Reihe von Grundkonstellationen wiederholt sich in immer neuen Varianten. Auch in der Welt von heute ist das Verhältnis von hoher Aktualität, ohne dass eine einzige Herausforderung alles beherrschte.

- In vielen traditionellen Gesellschaften spielt Religion eine zentrale Rolle in der Gestaltung des Alltags – nicht nur privat, sondern auch öffentlich.
- In vielen Transformationsgesellschaften – zwischen China, Indien und Brasilien – spielen ideologische Religionssurrogate oder fundamentalistische Strömungen eine sehr große Rolle im öffentlichen Diskurs, im politischen Handeln und in kulturellen Dynamiken.
- In vielen säkularisierten Gesellschaften finden zwischen Laizismus (Frankreich), Zivilreligion (USA) und Kooperation (Deutschland) verschiedene, teils widersprüchliche Aushandlungsprozesse statt, die Legitimationsprobleme im politischen Raum bearbeiten.

Weltweit sinkt die Bedeutung von Religion nicht, sondern steigt. Gleichzeitig steigt die Ambivalenz der Religion.

b. Menschenrechtsorganisationen beklagen seit langem eine Krise der Freiheitsrechte, weil in großen Ländern (China, Russland, Indien) und Regionen (Arabien, Zentralafrika, Südostasien) große Probleme nicht geringer werden, sondern zunehmen, auch aus sozialen, ökonomischen und kulturellen Gründen. Demokratien haben sich als anfällig für Populismus erwiesen (USA, Brasilien, Ungarn, UK: Brexit). Vielerorts wird mangelndes Engagement der Menschen für Politik und Soziales beklagt. Andererseits zeigen die Freiheitsbewegungen von Myanmar bis Belarus, dass es einen Hunger nach Demokratie gibt. Es gibt in den demokratischen Gesellschaften mehr freiwilliges Engagement als je zuvor, freilich nicht unbedingt nachhaltig durch Mitgliedschaften in Vereinen und Verbänden. Individualisierung wird von vielen als Megatrend beschrieben, kann aber Tendenzen globalisierter Uniformierung nicht verdecken und darf weder als Triumph aufgeklärter Emanzipationsgeschichte noch als Dekadenzphänomen einer saturierten Gesellschaft klassifiziert werden, sondern als divers begründete Voraussetzung und Bedingung sowohl von Religion als auch von Politik.

c. Welche Rolle Religion spielt, ist strittig. Die einen sehen sie als Brandbeschleuniger, die anderen als Feuerwehr in den politischen, sozialen und politischen Konflikten.

- In vielen westlichen und nördlichen Gesellschaften schwindet der Einfluss der Religion auf das öffentliche und private Leben, selbst in den USA. Das Christentum ist stark betroffen, weil es dort traditionell weit verbreitet ist; aber auch der Islam und das Judentum. Andererseits gibt es die These, nicht die Religiosität schwinde, sondern die Kirchenbindung.
- Der *global south* ist für Religion eine Wachstumszone.
  - Am weltweit stärksten wächst das Christentum,
  - ähnlich stark wie der Islam.Das Wachstum vollzieht sich weniger durch Mission und Aggression als durch Geburtenüberschuss. Die Überwindung des Stalinismus in der früheren UdSSR und des Maoismus in China schaffen riesige neue Freiräume für Religionen.
- Im Christentum wächst die katholische Kirche am stärksten, dicht gefolgt von den Pentekostalen, die auch in traditionell katholisch geprägten Ländern (wie z.B. Brasilien) reüssieren.

Das wachsende Gewicht der Religion verdankt sich nicht nur quantitativen, sondern vor allem qualitativen Kategorien, für die symbolisch 9/11 steht.

d. Die kontrovers diskutierte Rede, die Benedikt XVI. 2011 vor dem Deutschen Bundestag gehalten hat, bringt die Brisanz der Fragestellung zum Vorschein.

- Einerseits erklärt der damalige Papst, dass es zwischen Politik und Religion kein metaphysisches, sondern ein ethisches Verhältnis geben würde. Damit weist er jede Sakralisierung von Politik ab und verweist nicht den Kult ins Private, macht aber die Öffentlichkeit der – christlichen – Religion auch an ihrem Ethos fest, das nicht nur privates, sondern auch politisches Leben gestalten will.
- Andererseits macht er geltend, dass die Politik kein selbstreferentielles System ist, sondern sich nicht nur Mehrheiten beschaffen, sondern auch an Vorgaben ausweisen muss, die sie sich nicht selbst setzt, im Kern an der „Natur“, die das Leben prägt.

Beide Bestimmungen stehen in der Tradition katholischer Theologie, sind aber nicht nur ökumenisch, sondern auch interreligiös und philosophisch kompatibel, stoßen jedoch auf Widerstand, wenn der Begriff der Natur nicht diskursiv geöffnet, sondern normativ starr bleiben würde.

e. Der Rückgang zum Neuen Testament weitet den Horizont. Die Verkündigung Jesu und der Aufbruch zur Weltmission markieren eine Achsenzeit, in der Differenzierungen vorgenommen werden, ohne die sich die heutigen Konstellationen weltweit schwer erklären und verstehen lassen. Das Neue Testament seinerseits steht im Kontext sowohl der antiken Religion, die zahlreiche Symbiosen von Politik und Religion kennt, als auch des Alten Testaments und des frühen Judentums, das die Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und König erarbeitet, so dass neue Verhältnisbestimmungen von Politik und Religion möglich geworden sind, die Jesus und die Apostel aufgreifen, um sie konsequent auf die Herausforderungen einer multinationalen, multireligiösen und multikulturellen Welt zu beziehen.

1.1 Demokratietheorie.  
Konstellationen der Moderne

a. In den 60ern und 70ern wurde „Politische Theologie“ im Christentum zu einem Schlagwort derer, die Impulse der Kritischen Theorie (Adorno, Horkheimer - Habermas) mit der Theologie der Befreiung (Gutierrez, Leonardo Boff) verbinden wollten, um die gut katholische und adaptiert evangelische Christliche Gesellschaftslehre zu überwinden und den revolutionären Geist Jesu anzufachen (Metz, Moltmann, Sölle).<sup>1</sup> Hier bedeutet „politische“ politisch engagierte Theologie, in Amerika „liberal“, in Deutschland „links“. Mit dem antiken Begriff der Politischen Theologie hat diese Richtung nur den Namen gemein. Sie stößt aber auf die Kritik eine sublimen Sakralisierung sozial engagierter Politik, die mit Religion vernünftigerweise nur durch das – aristotelische, mosaische und jesuanische – Prinzip der Gerechtigkeit verbunden sei.

b. In den 20er und 30er Jahren des 20. Jh. hatte das Stichwort der Politischen Theologie in den Debatten über die Legitimität der Demokratie eine andere Bedeutung.

- Carl Schmitt, später „Kronjurist“ des sog. „Dritten Reiches“, nach dem 2. Weltkrieg einer der verborgen einflussreichsten Intellektuellen der Bonner Republik, griff den Begriff auf, um mit seiner Hilfe – zu Recht – die zentralen Ideen der politischen Theorie in der Neuzeit (Souveränität, Legalität, Legitimität - Ehre, Verantwortung, Pflicht – Krieg, Frieden, Strafe – Freund vs. Feind) als säkularisierte Theologie zu erklären und daraus – zu Unrecht – eine mangelnde Politikfähigkeit der Demokratie abzuleiten, weil sie keinen Alleinherrscher, keinen Tyrannen, König oder Führer dulde.<sup>2</sup>
- Erik Peterson, Historiker und Exeget, Konvertit, der unter den Nazis ins römische Exil flüchten musste, einer der engeren Berater von Pius XII., setzte gegen Carl Schmitt seine These, dass der trinitarische Monotheismus des Christentums jeden Gedanken einer politischen Repräsentanz Gottes durch einen Herrscher konterkarierte; deshalb hätten die römischen Caesaren nach Konstantin so oft mit dem Arianismus sympathisiert, während die großen Theologen wie Ambrosius, Augustinus und Athanasius zur Herrschaftskritik fähig gewesen seien.<sup>3</sup> Der Glaube an den dreieinen Gott durchkreuzt jede religiöse Überhöhung der Politik.
- Jacob Taubes, Überlebender des Holocaust, greift Schmitt auf, um die Existenz des Staates Israel zu legitimieren: Die von der Tora vorgezeichnete Einheit von Gott, Volk und Land müsse jedem Kalkül entzogen werden.<sup>4</sup> Das ist innerjüdisch konsequent, christologisch aber nicht vermittelbar.<sup>5</sup>

Die Debatte ist nach vor lehrreich, weil sie Alternativen im Verhältnis von Gottesherrschaft und Menschenherrschaft markiert.

---

<sup>1</sup> Zur kritischen Aufarbeitung vgl. *Hans Maier*, Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970.

<sup>2</sup> Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität (1922), München - Leipzig 1934; Der Begriff des Politischen (1932), Berlin 1963; Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie, Berlin 1970.

<sup>3</sup> Monotheismus als politisches Problem (1935), in: Theologische Traktate, hg. v. B. Nichtweiß, Würzburg 1994, 23-81.

<sup>4</sup> Die Politische Theologie des Paulus (1987), hg. v. A. u. J. Assmann, München 1993. Wichtige Impulse gibt auch die von ihm hg. Trilogie „Religionstheorie und politische Theologie“, die den Dialog mit Carl Schmitt führt: Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München - Paderborn 1983; Gnosis und Politik, München - Paderborn 1984; Theokratie, München - Paderborn 1987.

<sup>5</sup> Die Differenz wird in dem erhellenden Disput zwischen *Jacob Neusner* und *Joseph Ratzinger* über die ethische Relevanz der Bergpredigt deutlich. Während der eine, in rabbinischer Tradition, Jesus nicht zustimmt, weil er die heiligen Bande von Volk, Familie und Land auflöst (A Rabbi Talks with Jesus. An Intermillennial Interfaith Exchange, New York 1993), stellt sich der andere, in christlicher Tradition, auf die Seite Jesu, weil man mit der Bergpredigt zwischen Staat und Kirche, Politik und Religion, Gottesliebe und Gerechtigkeit differenzieren kann (Jesus von Nazareth I, Freiburg - Basel - Wien 2007).

c. Um die Jahrtausendwende entdeckt die Kulturwissenschaft den Begriff, benutzt ihn aber nicht mehr als Instrument zur kritischen Analyse politischer Theorien, sondern als Katalysator für die Beschreibung verschiedener Kulturen, besonders des Mittelmeerraumes.<sup>6</sup> Dieser Wechsel löst die philosophisch-theologischen Fragen nicht und unterschätzt das ideologische Potential des politischen Kultes samt seiner aktuellen Nachwirkung in allen Konzepten von Zivilreligion, öffnet aber den Blick für verschiedene Erscheinungsformen politischer Theologie in der Antike:

- zwischen dem Gottkönigtum eines ägyptischen Pharaos von Geburt an und der Divinisierung römischer Imperatoren nach dem Muster Alexanders und Augustus' aufgrund ihrer Erfolge, ihrer Herkunft und ihres Nachruhmes,
- zwischen der religiösen Aktivität einer griechischen Polis und der *pietas* im römischen Imperium.

Die theologische Klärung bleibt grundlegend, auch wenn der religionswissenschaftliche und kulturgeschichtliche Diskurs lehrreich sind.

## 1.2 Machtlegitimation. Konstellationen der Antike

a. Für das Imperium Romanum ist wie für das Reich Alexanders und seiner Nachfolger, aber auch schon für die griechischen Stadtstaaten – und ähnlich wie für Ägypten, Persien, Babylonien – Religion ein politischer Faktor erster Güte.

- Religion trägt nicht nur zur gesellschaftlichen Stabilität bei, sondern ist auch aktive Verehrung der Götter, von deren Wohlwollen das Geschick eines Gemeinwesens abhängig ist.
- Religion ist zu den Teilen, die durch die großen Heiligtümer und die eingeführten Priesterklassen repräsentiert wird, politisch relevant und engagiert.

Religion ist ein Kulturphänomen, das der Herrschaftsstabilisierung dienen sollte.

b. Von „politischer Theologie“ sprach Varro, der späte Theoretiker römischer Religion<sup>7</sup>. Sein Werk ist leider nur – aber Gott sei dank immerhin doch – durch die ausführliche Kritik überliefert, der Augustinus (De civitate Dei VI, 5-10) sie unterzogen hat (CCL XLVII).<sup>8</sup>

Varro unterscheidet drei Formen von Theologie, die mythische, die politische und die natürliche.

- Die mythische Theologie wird von den Dichtern getrieben. Ihr originärer Ort ist das Theater. Sie erzählt Göttergeschichten.
- Die politische Theologie wird von den Völkern getrieben. Ihr originärer Ort ist der Tempel. Sie feiert Riten.
- Die natürliche Theologie wird von den Philosophen getrieben. Ihr originärer Ort ist die Akademie. Sie übt Religionskritik. Sie klärt darüber auf, dass die mythischen Götter der politischen Theologie menschliche Institutionen sind – aber staatstragend und deshalb verpflichtend, notfalls mit Zwang. Der Philosoph durchschaut die mythischen Fabeln, lehrt aber den Pöbel *mores*: Die Tradition sei zu achten; denn der Staat, der sich Dichter hält, um sich Götter zu schaffen, braucht ein religiöses Fundament. Sonst bricht er zusammen. Die philosophische Rechtfertigung der Mythen ist ihre politische Funktionalität. Die Tugend der Treue zum Herkommen heißt *pietas*.

Politische Theologie ist aus der Warte der antiken Religionstheorie jene Religionspraxis, die aus Staatsräson geschieht. Sie meint eine Symbiose von Politik und Religion, von Sakralität und Macht. Eine besonders zugespitzte, aber weder ursprüngliche noch allgemeine Form wird der Kaiserkult.

---

<sup>6</sup> Vgl. Jan Assmann, Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München <sup>2</sup>1995.

<sup>7</sup> Vgl. Burkhardt Cardanus, Marcus Terentius Varro. Einführung in sein Werk, Heidelberg 2001.

<sup>8</sup> Zusammengefasst und ausgewertet von Joseph Ratzinger, Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg - Basel - Wien 2003, 133-136.

1.3 Differenzierungsleistung.  
Konstellationen der Bibel

a. Das Reich Gottes ist das zentrale Thema Jesu, so wie er in der synoptischen Tradition dargestellt wird (Mk 1,14f.). Die Herrschaft Gottes ist der Inbegriff eschatologischen Heiles. Erst in der transzendenten Zukunft wird sie vollendet sein; aber ihre Nähe ist bereits gegenwärtig wirksam (Mt 6,10 par. Lk 11,2). Jesus verkündet, verwirklicht und verkörpert die Gottesherrschaft.

b. Weil die Gottesherrschaft für Jesus zentral ist, wird sie in einer Fülle an verschiedenen Ausdrucksformen zum Thema: in Worten und Taten, Bildern und Begriffen, Gesten und Symbolen, Reisen und Festen. In keiner Form geht sie auf, aber in allen kommt sie unter einem bestimmten Aspekt zur Sprache.

c. Weil sie in einer Zukunft, die schon begonnen hat, alles bestimmt, erschließt die Gottesherrschaft, wie Jesus sie mit sich bringt, alle Dimensionen des menschlichen Lebens: Geburt und Tod, Gesundheit und Krankheit, Freud und Leid, Arbeit und Muße, Mannsein und Frausein, Ehe und Familie, Recht und Unrecht, Gebet und Gespräch, Kult und Caritas. Dadurch, dass Jesus all diese und weitere Dimensionen von Gott und für Gott öffnet, werden sie in der Perspektive des Glaubens erschlossen und erweitert, verbunden und vertieft.

d. Der Begriff, das Bild, die Vorstellung der Gottesherrschaft ist im Alten Testament und im Frühjudentum entwickelt worden. Der Begriff ist selbst ein Bild: In menschlicher Herrschaft, die sich auf göttliches Recht verpflichtet, wird eine Vorstellung gebildet, die analog auf Gott verweisen kann. Deshalb hat der Begriff der Gottesherrschaft eine genuin politische Dimension. Gott ist Alleinherrscher und Allherrscher, weil er der Schöpfer ist, der Herr des Lebens – und nach nicht einigen Texten auch der Erlöser (Ps 45,5).

e. Die alttestamentliche Gott-König-Theologie hat einen entscheidenden Aufklärungseffekt: Kein irdischer König ist Gott.

Offen bleibt die Frage, wie sich menschliche Herrschaft zu göttlicher Herrschaft verhält und umgekehrt. Unter dem Vorzeichen des Königtums Gottes wird eine theologische Einheit von Land, Volk und Gesetz konstituiert, aber zugleich transzendiert.

- Nach der makkabäischen Variante wird ein Gottesstaat angestrebt.
- Nach der apokalyptischen Variante wird jede menschliche Herrschaft destruiert.
- Nach der pharisäischen Variante müssen Religion und Politik unterschieden, dürfen aber nicht getrennt werden, weil Politik der Gerechtigkeit dient.

Die Pluralität des Judentums zeigt Anfechtung und Ansporn des Monotheismus.

f. Jesus setzt in seiner Reich-Gottes-Verkündigung bei der pharisäischen Variante an und verändert sie

- durch die Verkündigung der Nähe der Gottesherrschaft,
- durch die latente Universalisierung, die nachösterlich manifest werden wird (Mt 28,18ff.).

Jesus transformiert die Einheit von Volk, Land und Gesetz, weil er die Gottesherrschaft als eschatologische Größe vergegenwärtigt. Darin ist eine Universalität angelegt, die alle Länder und alle Völker erreicht, weil das Gesetz vom Wort Gottes her rekonstruiert wird.

g. Die politischen Dimensionen werden in Jesu Herrscherkritik ebenso konkret wie in seiner Antwort auf die Steuerfrage. In der Passion werden sie durch die Verurteilung als „König der Juden“ sanktioniert. Die explizit politischen Stellungnahmen Jesu sind eingebettet in ein weites Umfeld impliziter Positionen, die sich aus der Fülle der von der Gottesherrschaft erschlossenen Dimensionen ergeben und sich in den verschiedenen Formen ebenso unterschiedlich wie nachhaltig zeigen.

h. Häufig liest man, Jesus sei unpolitisch, Paulus opportunistisch. Das Urchristentum sei von der Naherwartung gelähmt. Das Gegenteil ist der Fall.

- Jesus ist nicht nur einem politischen Justizmord zum Opfer gefallen; er hat sich auch Zeit seines Lebens intensiv mit Fragen der Politik, der Korruption, des Missbrauchs beschäftigt – ohne freilich in ein Schwarz-Weiß-Denken zu verfallen.
- Paulus ist in der Apostelgeschichte in *homo politicus*, der sein Recht einklagt, um Freiraum für den Glauben zu gewinnen.
- Die Naherwartung führt nicht zum Quietismus, sondern zu Engagement, weil die Zeit kostbar ist und nicht sicher ist, dass eine Chance wiederkommt.

Die Eschatologie widerstreit nicht der Ethik, sondern qualifiziert sie.

i. Die Jesusbewegung und das Urchristentum sind eine kleine Minderheit, die keinen politischen Einfluss hatte. Auch wenn es von Anfang an durchaus auch Zuspruch aus höheren Gesellschaftsschichten gegeben hat (Lk 8,3; Apg 13,7-13), stammt die große Mehrzahl aus den unteren Schichten (1 Kor 1,26ff.). Sie sind eher Opfer der herrschenden Verhältnisse als Agenten im politischen Feld. Diese soziale Lage bestimmt die Standpunkte und Perspektiven, die Interessen und Intentionen der

j. Die politischen Dimensionen werden in Jesu Herrscherkritik ebenso konkret wie in seiner Antwort auf die Steuerfrage. In der Passion werden sie durch die Verurteilung als „König der Juden“ sanktioniert. Die explizit politischen Stellungnahmen Jesu sind eingebettet in ein weites Umfeld impliziter Positionen, die sich aus der Fülle der von der Gottesherrschaft erschlossenen Dimensionen ergeben und sich in den verschiedenen Formen ebenso unterschiedlich wie nachhaltig zeigen.

2. Kontext:

Politische Religion in Griechenland und Rom

a. Die Gesellschaften Griechenlands und Roms sind religiös codiert. Religion ist allerdings nicht Glaubenssache, sondern Ausdruck von Zugehörigkeit. Sie expliziert und stabilisiert die Familie, das Haus, die Stadt, die Nation, das Imperium; denn die Götter werden als starke Mächte gefürchtet, die Verehrung verlangen, um Gunst zu gewähren, weil sie selbst auf Akzeptanz angewiesen sind.

b. Religion nimmt in Griechenland wie in Rom sehr viele unterschiedliche Formen an. Erst um die Zeitenwende kommen Religionen auf, die das persönliche Lebensschicksal berühren und tiefere Erfahrungen, größeres Glück, bessere Zukunft verheißen, selten auch ewiges Leben – vor allem in den Mysterienkulten. Typisch ist, dass Religion ein soziales, öffentliches, kollektives Phänomen ist: in den basalen Sozialstrukturen der antiken Gesellschaft: Haus, Familie, Stadt, Stamm, Staat.

c. Religion ist aus sich heraus politisch: ein starker Faktor im öffentlichen Leben, eine Voraussetzung gedeihlichen – patriarchalischen, hierarchischen, asymmetrischen – Zusammenlebens, ein Faktor im Kräftespiel der Mächte, den die Mächtigen zu beherrschen versuchen müssen.

d. Religion ist gleichfalls Gegenstand philosophischer Kritik – die sich in unterschiedlichen Sozialräumen artikuliert und Wirkung nur bei den Eliten erzielt.

e. Religion ist ein politischer Faktor erster Güte in den antiken Welten. Von ihr geht allerdings keine Veränderungskraft aus. Sie entfaltet vielmehr ein starkes Beharrungsvermögen im Blick auf die internen Sozialbezüge. Sie befeuert allerdings den Konkurrenzkampf zwischen Familien, Städten, Stämmen, Nationen und Staaten: Die stärkeren Götter setzen sich durch; sie gewinnen, wenn ihre Verehrer gewinnen. Religion ist Teil des politischen Systems.

f. Für die politische Theologie Griechenlands und Roms ist der polytheistische Kontext konstitutiv. Es gibt viele Götter, die unterschiedliche Machtbereiche haben und unterschiedliche Verwandtschaftsgrade aufweisen. Zwischen den Göttern gibt es Konkurrenzen und Koalitionen. Sie sind Teil des Kosmos: Sie nehmen Einfluss und lassen sich beeinflussen. Sie fordern und brauchen Opfer.

2.1 Volksfrömmigkeit.

Religion als Loyalität

a. Der Begriff der Volksfrömmigkeit ist dialektisch. Er meint nicht nur Frömmigkeitsformen, die populär sind. Er spiegelt auch, dass Völker Subjekt von Religion sind, so dass sie genuin ein politischer Faktor ist, und dass sie bei allen Mitgliedern eines Volkes zuhause ist, getragen von denen, die in den traditionellen Gesellschaften allgemein das Sagen haben: meisten die Männer, die dem Haus offiziell vorstehen, aber in nicht wenigen Fällen auch Frauen, die im Haus mehr Rechte und Pflichten als in der Öffentlichkeit haben.

b. Populäre Formen von Religion in der Antike haben viel mit dem Staunenswerten, Überwältigenden, Unheimlichen und Faszinierenden zu tun, das sich – anscheinend – nicht erklären lässt und deshalb auf das Einwirken übermenschlicher, göttlicher Kräfte zurückgeführt wird, die Teil des Kosmos sind und im Kosmos als besonders mächtig, sogar unsterblich gelten. Aus diesem Grund gibt es buntes Feld religiöser Phänomene, das von Astrologie bis Amulettzauber reicht, von Magie und Zauberei bis zu Vogelschau und Vorzeichendeutung, von charismatischen Heilern bis zu mythischen Sanatorien.

c. Die Keimzelle der antiken Gesellschaften, das Haus, ist auch die basale Organisationseinheit von Religion. Allerdings gibt es auch religiöse Vereine, die sich aus Mitgliedern bestimmter Berufe oder Bewohnern bestimmter Stadtteile zusammensetzen, um bestimmte Götter zu verehren. Häufig gehen sie auf Gelübde und Stiftungen zurück. Es bilden sich Bruderschaften, die zu politischen Seilschaften werden können und auch wirtschaftlich Netzwerke spinnen, ohne dass unterstellt werden müsste, ausschließlich diese sekundären Zwecke führen zu jener Religiosität.

d. Die mit Abstand wichtigste Sozialform der Gesellschaft, das Haus, definiert sich religiös, so wie das Haus die Religion definiert.

- Zu einem „Haus“ gehören nicht nur wenige, sondern viele Menschen. An der Spitze steht der *pater familias*; seine Frau spielt eine oftmals starke Rolle, aber mehr im Hintergrund.
- Zu einem Haus können aber auch Kinder und Enkel, Großältern und Geschwister gehören, die nicht mehr oder nicht dieselbe Rechte haben wie die derzeit führende Generation.
- Dienerinnen und Diener, Sklavinnen und Sklaven werden zum Haus gezählt – nicht ganz ohne Rechte und Anerkennung, aber in höchstem Maße unfrei und abhängig.
- Nicht zuletzt gehören die Vorfahren, die Ahnen, nach wie vor mit zur Hausgemeinschaft.

Die Haus-Religion ist stark traditionell und traditionell stark.

e. Die Formen der Haus-Religion sind archaisch:

- Den Göttern wird geopfert, damit es dem Haus gut geht.
- Die Ahnen werden verehrt, damit sie keinen schädlichen Einfluss nehmen: durch Weihgaben, durch Grabbesuche, durch Opfer zu ihren Gunsten.
- Schaden wird durch Zauber abgewehrt. Professionelle Dienste werden zur Not in Anspruch genommen.

Die häusliche Religion ist in hohem Maße ritualisiert. Es kommt auf die penible Beachtung der traditionellen Vorschriften an – nicht aus moralischen, sondern religiösen Gründen.

f. Indem Religion im Volk das Haus stabilisiert, stabilisiert es den Staat und schafft die Voraussetzungen für Politik: ja, ist selbst politisch.

## 2.2 Herrscherkult.

### Frömmigkeit als Machtdemonstration

a. Die öffentliche Sphäre ist in Griechenland wie in Rom religiös grundiert. Zwar gibt es starke Unterschiede zwischen Griechenland und Rom, was den Aufwand und die Formen, die Voraussetzungen und die Folgen religiösen Handelns in der Öffentlichkeit angeht. Aber es gibt auch Strukturparallelen.

b. Für das Neue Testament ist der Aufstieg des Imperium Romanum signifikant, der mit dem Abstieg der Städte und lokalen Königreiche einhergeht – denen aber durchaus eine kulturelle Autonomie, eine diplomatische Präsenz alter Formen und eine kontrollierte Selbstverwaltung zugestanden wird.

### 2.2.1 Imperiale Religionspraxis – top down

a. Wohl und Wehe des Reiches hängen an der korrekten Erfüllung der kultischen Pflichten gegenüber den zuständigen Göttern. Cicero sagt<sup>9</sup>, dass die Überlegenheit der Römer nicht auf der Zahl der Menschen und der militärischen Kraft der Truppen, auch nicht auf dem Patriotismus, sondern auf „*pietas*“ und „*religio*“ beruhe, der ebenso altehrwürdigen wie jeweils aktiven und aktuellen Verehrung der Götter.

b. Die ersten, die diese religiösen Pflichten zu erfüllen haben, sind die Herrscher selbst. Das hat man in Röm äußerst ernst genommen, Augustus voran und seine Familie ihm folgend.

- Der Kaiser ist Pontifex Maximus. Er ist für den öffentlichen Kult an höchster Stelle verantwortlich.
- Der Kaiser legitimiert sich als Mitglied einer heiligen Familie
  - Vergil liefert in den *Bucolica* den Mythos vom Goldenen Zeitalter, zwar als Literatur, doch als Legitimation (Ecl. 4), umgeben von zahlreichen Legenden (Sueton, Aug. 94,4), während Ovid sie durch seine *Metamorphosen* sublim konterkariert und dadurch noch höher transzendiert.
  - Die Göttlichkeit der Familie steigert die religiösen Pflichten des Kaisers. Weil er den Göttern näher ist, muss er desto devoter (heißt: gottesfürchtiger) sein.
  - Die Familie, geleitet vom *pater familias*, ist traditionelles Subjekt von Religion und Frömmigkeit, Kult und Opfer. Das übernimmt die kaiserliche Familie mit dem Herrscher an der Spitze als Musterfamilie – mit segensreichen Wirkungen nicht nur für das eigene Haus, sondern für das gesamte Imperium.

Das Familienprinzip, das auf Vorrechte durch Geburt setzt und auf eine Dynastie drängt, musste aus politischen Gründen strikt vom Königtum der römischen Frühzeit abgesetzt werden. Deshalb nennen sich die neuen Machthaber nicht *rex*, sondern (Caesar) *Augustus*. Sie bemühen sich um Kontinuität mit der Senatoren-Aristokratie. Aber sie unterlaufen deren Wahlprinzipien und Zeitbegrenzungen für Ämter, indem sie das Familiäre betonen. Mangels Klasse und Masse, aber auch aus Angst vor senatorischer Kritik wird das genealogische Muster durch Adoptionen aus der näheren Verwandt- und Bekanntschaft aufgelockert. Augustus und seine Nachfolger setzen – jedenfalls nach außen – auf die altrömischen Tugenden der Familie, zu deren vornehmsten Pflichten die Religion gehört.

- Die kaiserliche Religionsausübung ist deshalb nicht nur die offizielle des staatlichen Kultes: die Befragung der Auguren, die Opfer vor und nach Kriegszügen, die Janus-Verehrung; sie wird auch auf eine demonstrative Weise privat: durch die öffentliche Zelebration familiärer Riten und die familiäre Zelebration öffentlicher.

Der Kaiser mit seiner Familie als vorbildlicher Römer – dazu gehört nachhaltige Pietät. Es gibt also ein enormes politisches Interesse der Herrscher, die religiösen Pflichten, die ihnen von der politischen Ordnung zugewiesen sind, penibel zu erfüllen und die privaten nicht im Privaten zu halten.

---

<sup>9</sup> *De Haruspicum Responso* 19: „Wer ist so wahnsinnig, der entweder, wenn er in den Himmel aufblickte, meinte, dass die Götter nicht existieren, und der glaubt, dass das, was durch große Weisheit entsteht, das so kaum irgendjemand durch die Kunst einen dahinterstehenden Plan der Vorfälle und der Notwendigkeit verfolgen kann, durch den Zufall entstanden, oder, sobald er verstand, dass die Götter existierten, er nicht begriff, dass dieses Reich nur durch ihren Willen geboren und vergrößert und erhalten worden ist? Obgleich wir Senatoren uns selbst lieben, so sehr, wie wir wollen, haben wir trotzdem weder die Spanier an Zahl noch die Gallier an Kraft noch die Punier an List noch die Griechen an Fertigkeit und außerdem weder die Italiener und Lateiner selbst an diesem angeborenen und häuslichen Sinn für das Volk und das Land, sondern alle Geschlechter und Nationen an Pietät und Religion und dieser einen Weisheit besiegt, weil wir erkennen, dass alles vom Willen der Götter gelenkt und gesteuert wird.“

c. Ein herausragendes Dokument der funktionalisierten Familienreligiosität an höchster Stelle des Staates ist die „Ara Pacis“, der Altar des Friedens.

- Augustus hat die Opferstätte 11 v. Chr. abseits des Forum Romanum, dessen Traditionen unangetastet bleiben, auf dem Marsfeld errichtet, dem Exerzierfeld des Militärs, das Mars (griechisch: Ares); dem Gott des Krieges, geweiht ist. Das ist eine sublimale Konkurrenz hinter der Fassade friedlicher Koexistenz.

Die Botschaft ist klar

- Die *Pax Romana*, die zentrale Idee der augusteischen Ära, wird als große Leistung des Kaiserhauses nach den Wirren der Bürgerkriege und angesichts großer Militärerfolge dargestellt, die als Zivilisationsleistungen – „Befriedungen“ – gerechtfertigt wurden.<sup>10</sup>
- *Si vis pacem, para bellum* (Willst du Frieden, bereite den Krieg). Der römische Friede ruht auf den Schultern der Legionen. Es ist der Krieg, der diesen Frieden herbeiführt; es ist die kaiserliche Macht, die ihn garantiert, es ist der politische Kult, der ihn erhält, das Opfer der Götter, die den Imperator in seinem gottgleichen Glanz widerspiegeln.
- Die aufwendige Architektur bietet eine Oberfläche, in einem genau durchorganisierten Zug die komplette Kaiserfamilie auf dem Weg zum Opfer darzustellen – also dieses Opfer auch dann zu vergegenwärtigen, wenn es nicht aktuell zelebriert wird. Die Größe der Familie, die Klasse der Reliefs, die Ordnung des Ganzen spiegelt die Bedeutung des Geschehens. Sie erfüllt eine doppelte Funktion: nach außen: Demonstration der Geschlossenheit, der Stärke und versammelten Pietät, nach innen Zügelung der Ambitionierten, Einbindung der Außenseiter, Festschreibung der Hierarchie.

Der Altar zeigt paradigmatisch das ebenso funktionale wie effektive Verständnis von Religion im Imperium. Dieses Konzept prägt spezifisch aus, was weit verbreitet gewesen war. Ritus und Ästhetik sind dominant; Logos und Ethos treten zurück.

---

<sup>10</sup> Eine überaus kritische Darstellung gibt *Klaus Wengst*, *Pax Romana*.

### 2.2.2 Politische Partizipation durch religiöse Übung

a. Nicht nur der Kaiser muss seine religiösen Pflichten gewissenhaft erledigen, auch die Bürger und Untertanen des römischen Reiches sind dazu verpflichtet, am politischen Kult teilzunehmen.

- Die Römer vertreten eine insofern liberale Religionspolitik, als sie die lokalen und regionalen Kulte in ihren „befriedeten“ Gebieten nicht nur tolerieren, sondern auch garantieren, insofern sie als ihre Schutzmacht auftreten.
- Allerdings verlangen sie, dass den Göttern Roms – vorweg dem Jupiter Capitolinus – Tribut geleistet wird. Die Kategorie dieser Religiosität ist nicht Glaube (als Überzeugung und Erkenntnis, Bekenntnis und Vertrauen), sondern Praxis. Sie ist ein Akt staatsbürgerlicher Loyalität, die ihrerseits religiös begründet und überhöht wird.

Die römische Religionspolitik erklärt sich in ihren beiden Aspekten – Freiheit und Verpflichtung – aus der Logik der römischen Religion:

- Weil Wohl und Wege des Reiches von der Gunst der Götter abhängen, muss der politische Kult gefordert und gefördert werden.
- Weil es viele Götter gibt, ist das Pantheon aufnahmefähig: je mehr Götter integriert sind, desto besser. Jupiter verbindet sich mit Zeus und steht an der Spitze, hat aber keineswegs eine Richtlinienkompetenz, sondern muss jeweils sein Gewicht zur Geltung bringen.

Der Kult wird von lokalen Politikern meist stark gefördert, die sich teils in Aktivitäten zu übertreffen trachten. Formen des politischen Kultes sind Stiftungen, Weihegaben, religiöses Sponsoring aus bestimmten Anlässen, rituelle Prozessionen und Opfer, aber auch aktuelle Feiern aus Anlass von Kriegen und Katastrophen, Siegen und Niederlagen. Bilder und Inschriften verbreiten den Ruhm und markieren die Zugehörigkeit.

b. Ausgenommen sind die Juden, aufgrund eines besonderen, teuer erkaufte Privilegs. Als Bürger der Stadt Jerusalems (auch in der Diaspora) brauchen sie am offiziellen Kult nicht teilzunehmen, ebenso sind sie vom Militärdienst befreit (weil er ohne römische Religiosität nicht machbar war).

Im Gegenzug werden nicht nur höhere Steuern fällig; im Tempel zu Jerusalem; über dessen Heiligkeit die Römer wachen, wird täglich ein Opfer (nach dem, sondern) für den Kaiser und das Wohlergehen des Reiches dargebracht. Ebenso wurde in den Synagogen jeden Sabbat für den Kaiser und das Reich gebetet.

c. Die Christen profitieren vom Status des Judentums als *religio licitas*, solange sie in römischen und griechischen Augen als jüdische Gruppierung angesehen werden. Im selben Maße aber, wie sich die Wege von Synagogen- und Kirchengemeinden trennen, weil die Christen den gekreuzigten Jesus als auferstandenen Christus verkünden und Heiden ohne Beschneidung den Weg in die Kirche öffnen, verlieren die Christen den jüdischen Rechtsschutz. Das bedeutet keineswegs, dass die Christen sofort in akuter Gefahr für Leib und Leben stehen. Aber sie geraten in einen rechtsfreien Raum. Die Bedrohung war latent; sie ist anscheinend hier und da auch manifest geworden: Der Anpassungsdruck auf die Christen wächst.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Vgl. Paul Mikat, *Konflikt und Loyalität. Bedingungen für die Begegnung von früher Kirche und römischem Imperium* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 402), Paderborn 2005.

### 2.2.3 Kaiserkult

a. Meist wurde im Rahmen der politischen Religion ein Opfer *für* den Kaiser verlangt. Ab und an – und nie ohne kritische Diskussionen auch bei römischen Historikern (Sueton, Div Jul 76,1: „zu groß für einen sterblichen Menschen“), von jüdischen und christlichen Theologen zu schweigen – gibt es aber auch Einzelfälle, in denen ein expliziter Kaiserkult verlangt worden ist.<sup>12</sup>

b. Im Hintergrund steht eine göttliche Verehrung von hellenistischen Herrschern und Kaisern *post mortem*. Das geht im hellenistischen Raum bis zu Alexander dem Großen zurück, der seinerseits bei Tendenzen der Selbstdivinisierung von seinen ägyptischen Kontakten nicht unbeeinflusst geblieben ist.

- Der erste, bei dem in Rom so etwas geschah, war Caesar. Danach wurde es eine Tradition bei allen Caesaren, die sich nicht vollkommen unmöglich gemacht hatten.
- Die Maßstäbe setzt Augustus, dessen Nachfolger Tiberius viel Energie in die Augustusverehrung gesteckt hat.

Die rituelle Verehrung verstorbener Kaiser ist eher eine besonders ausgeprägte Form des Totengedenkens in einem polytheistischen Kontext.

- Es gibt kein Dogma, sondern eine Praxis mit fließenden Grenzen. Der – verstorbene – Kaiser wird meist nicht isoliert verehrt, sondern als Teil eines großen Ganzen: der römischen Götterfamilien und anderer Kaisergestalten.
- Zur Mythisierung gehört die Apotheose: eine Himmelfahrt, die durch spektakuläre Begleitumstände beglaubigt schien. Ein Zeuge musste sie im Senat beschwören. Dann wurde sie feierlich erklärt. Dieser Akt heißt *consecratio*. Der Titel ist dann *divus* (göttlich). An Spöttern hat es nie gefehlt.

In den Riten der Verehrung zeigen sich die Parallelen zur Hausfrömmigkeit.

c. Einzelne Kaiser scheinen der Versuchung erlegen zu sein, schon zu Lebzeiten sich als Gott verehren zu lassen. Das ist eine äußerste Steigerung der religiös grundierten Verehrung, die ihnen als Spitzen des Reiches ohnedies zustand. So lautet eine Inschrift aus Thessalien (Griechenland): „GAIUS IULIUS CAESAR IMPERATOR DEUS (SEG XIV 474). Die aktive Verehrung ist aber ein Bruch mit dem Herkommen und deshalb Gegenstand von Kritik.

- Ein erster Kandidat ist Caligula (Sueton, Cal. 22,2f.; vgl. Philo, Leg. Gai. 353). Freilich fragt sich, ob sich Caligula an der Grenze zwischen Genie und Wahnsinn, Zynismus und Hypertrophie verlaufen hat.
- Ein zweiter Ausreißer scheint Domitian gewesen zu sein (Sueton, Dom 13,2). Ihm wird in Ephesus ein eigener Tempel gewidmet. Wie stark dies mit einer Christenverfolgung verbunden war, ist umstritten.<sup>13</sup>

Der Kaiserkult im strengen Sinn ist kein Massenphänomen, sondern die Spitze des Eisberges.

---

<sup>12</sup> Vgl. Jan Assmann – Harald Stroh (Hg.), Herrscherkult und Heilserwartung.

<sup>13</sup> Zur kritischen Aufarbeitung des Domitian-Bildes bei Eusebius vgl. J. Ulrich, Euseb, HistEccl III,14-20 und die Frage nach der Christenverfolgung unter Domitian: ZNW 87 (1996) 269-289.

2.3 Religionskritik  
Philosophie als Aufklärung

a. Der Vorsokratiker Xenophanes (ca. 570-470 v.Chr.)<sup>14</sup> kritisiert religiöse Götterbilder, die nicht mehr sind, als Projektionen menschlicher Erfahrungen, Hoffnungen und Befürchtungen.

- An Homer und Hesiod kritisiert Xenophanes die Anthropomorphismen: dass die Götter sich unter Niveau aufführen und menschliche Unarten zeigen (nach Sextus Empiricus, adv. math 9,113).
- Diese Mythenkritik wird zur Religionskritik, weil Kulte den homerischen Göttern gelten. Xenophanes sieht als Grundproblem an, dass die Menschen in Gefahr stehen, Gott nach ihrem eigenen Bild zu formen – während sie das Gegenteil behaupten.
- Diese Anthropomorphismus-Kritik radikalisiert Xenophanes sowohl im Kulturvergleich als auch in der Übertragung auf die Tierwelt.

Die Kehrseite diese Religionskritik ist ein Monotheismus mit pantheistischen Elementen, den die Stoa gerne aufgegriffen und fortgeschrieben hat.

b. Als Atheisten gelten in der Antike vielfach die Anhänger des Epikur<sup>15</sup>. Allerdings bezieht sich die Skepsis Epikurs nur auf die menschlichen Gottesvorstellungen, nicht auf die Existenz Gottes selbst.

- Epikur dreht den Spieß um: Auch er findet Atheismus indiskutabel, bezichtigt aber die Vertreter und Apologeten traditioneller Religiosität dieses Atheismus, während er selbst für sich einen höheren Theismus in Anspruch nimmt.
- Epikurs Gott rückt allerdings in so weite Fernen, dass die Gottesverehrung im Grunde keine praktische Bedeutung mehr hat.

Der römische Dichter Lukrez<sup>16</sup> rühmt „den Griechen“ Epikur, die römische Welt von der Furcht vor Dämonen befreit zu haben (de rer. nat. I 62-72).

---

<sup>14</sup> Vgl. Petra Haß, Die Vorsokratiker, Bamberg 2005. Text mit Übersetzung und Kommentar: Laura Gemelli Marciano, Die Vorsokratiker I, Darmstadt 2007.

<sup>15</sup> Einen ersten Eindruck verschafft: Epikur, Ausgewählte Schriften, hg. v. Chr. Rapp, Stuttgart 2010. Zur Einführung vgl. Malte Hossenfelder, Epikur, München 2006.

<sup>16</sup> Einführung: Michael von Albrecht. Lukrez in der europäischen Kultur, Ludwigshafen 2005; zur Vertiefung vgl. Beate Beer, Lukrez und Philodem. Poetische Argumentation und poetologischer Diskurs, Basel 2009.

c. Vom Mittelplatoniker Plutarch<sup>17</sup> ist eine – in ihrer Authentizität nicht ganz gesicherte – Schrift über den „Aberglauben“ (*De superstitione*) überliefert.<sup>18</sup> Das griechische Leitwort des Originaltextes heißt δεισιδαιμονία – *deisidaimonia* (vgl. ApG 17,22; 25,19): Angst vor Dämonen, vielleicht auch „Ehrfurcht“.

- Plutarch kritisiert den „Atheismus“, den er Epikur zuordnet<sup>19</sup>. Aber er bekämpft den Aberglauben, weil der gefährlich sei.
- Als Grundmotiv des Aberglaubens erkennt Plutarch die Angst vor Gott. Sie lähmt und verführt zu irrationalen Handlungen. Sie räumt auch der Religion einen Platz als Ersatzhandlung ein, der ihr nicht zusteht.
- Der Aberglaube rechnet mit Höllenqualen, die derer warten, die nicht die Götter verehren.
- Abergläubische Frömmigkeit ist exaltiert und unsicher.

Ein stoisches Argument gegen den Aberglauben ist, dass die Gelassenheit fehlt, die Ataraxie.

Δ. Die Alternative ist eine Frömmigkeit, die den im Vertrauen auf die Güte der Götter die Religion praktiziert, als gesteigertes, erfülltes Leben.<sup>20</sup>

Der Atheismus macht nach Plutarch den Fehler, aus der Existenz von Aberglauben die Schlussfolgerung zu ziehen, sich ganz von den Göttern abzuwenden (mor. 169E: „..., dass es besser keine Götter geben sollte als solche, die sich über diese Formen der Verehrung freuen, die so tyrannisch, sei reizbar, so kleinlich sind“). Dass er diese Wirkung hat, ist eine der schlimmsten Wirkungen des Aberglaubens. Der Atheismus, so Plutarch, verliert die innere Balance, weil er das Gute nicht als Geschenk annimmt (mor. 167 E).

#### Literatur:

*Gehbard Löhr*, Religionskritik in der Antike. Methodologische und inhaltliche Vorüberlegungen zu einer religionswissenschaftlichen Darstellung, in: *Saeculum* 49 (1998) 1-21.

*Ulrich Berner – Ilinca Tanaseanu-Döbler* (Hg.), Religion und Kritik in der Antike (Religionen in der pluralen Welt 7), Berlin 2009.

*Aldo Tamagnone*, Ateismo filofico nel mondo antico. Religione, naturalismo, materialismo, atomismo, scienza ; la nascita della filosofia atea, Firenze 2005.

*Joachim Kügler – Ukrike Bechmann* (Hg.), Biblische Religionskritik, Kritik in, an und mit biblischen Texten (Bayreuther Forum transit 9), Münster 2009.

---

<sup>17</sup> Eine gute Auswahl: Plutarch, *Moralphilosophische Schriften*, übers. u. hg. v. Hans-Josef Klauck (RUB 2976), Stuttgart 1997.

<sup>18</sup> Vgl. *Hans-Josef Klauck*, Mittelplatonismus und Neues Testament. Plutarch von Chaironea über Aberglaube, Dämonenfurcht und göttliche Vergeltung, in; ders., *Alte Welt und neuer Glaube* 59-81.

<sup>19</sup> Vgl. *Aldo Tamagnone*, *Ateismo filofico nel mondo antico. Religione, naturalismo, materialismo, atomismo, scienza ; la nascita della filosofia atea*, Firenze 2005.

<sup>20</sup> Vgl. *Lieve Van Hoof*, *Plutarch's Practical Ethics*, Oxford 2010.

3. Basis:

Gottesherrschaft und Königsherrschaft im Alten Testament

a. Das Neue Testament fußt mit Jesus und den Aposteln auf dem Alten Testament, der Bibel Israels. Dort wird die Fundamentalunterscheidung erarbeitet, dass kein König Gott ist – und Gott der wahre König Israels wie der ganzen Welt. Offb 15,3 ist ein Beispiel eminenter Rezeption von vielen.

b. Die Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und König folgt aus dem Monotheismus: Es gibt keinen Götterhimmel, dem ein Götterkönig vorsitzt; er gibt nur einen, den einzig wahren Gott, der Himmel und Erde gemacht hat (Gen 1,1). Deshalb gibt es keine Halb- und Untergötter, allenfalls Engel, als Himmelswesen, die in Gottes Nähe ihm die Ehre geben (Jes 6,1-13).

c. Wenn Gott der eine und einzige ist, ist er auch für alles zuständig: also nicht nur für die Einzelnen, sondern auch für die Gesamtheit, nicht nur für die Familie, sondern auch für den Stamm und die Nation, nicht nur für das Dorf und die Stadt, sondern auch für den Staat. Politik muss sich vor Gott verantworten; Politiker werden von Gott zur Rechenschaft gezogen – wenn denn schon kein Mensch sie zur Rechenschaft ziehen kann. Gott schafft als König Gerechtigkeit; er ist an der Seite der Armen. Deshalb kann ihm das politische Leben nicht gleichgültig sein. Es muss die Hoffnung der Armen, der Marginalisierten, der Entrechteten sein, dass Gott politisch wird.

d. Wenn Gott der einzig wahre König ist, ist zwar geklärt, dass es keine sakralisierte Herrschaft gibt, die Gottes Willen entspricht, dass aber die politische Herrschaft unter dem Maßstab von Gottes Gebot steht. Deshalb stellt sich die Frage, wie sich politische Herrschaft vor Gott entwickeln, ausformen und rechtfertigen kann. Das Alte Testament stellt sich dieser Frage und gibt vielseitige Antworten, die sich stark unterscheiden, je nachdem in welcher Gattung und Perspektive welche Situation fokussiert und transzendiert wird. Es ist nicht möglich und sinnvoll, eine einheitliche Linie zu suchen. Aber es gibt Charakteristika, die in Vielfalt zusammenpassen.

- In den Geschichtsbüchern wird imaginiert, wie sich in verschiedenen Anläufen mit diversen Pull- und Push-Faktoren in Israel ein Königtum etabliert hat – das dann mehr recht als schlecht funktioniert hat.
- Gleichzeitig entwickelt sich die Vorstellung, was es heißt, Gott als König zu sehen und zu verehren – für das Gottesbild, aber auch für das Bild derer, die sich auf Gott als König einstellen.
- In Verbindung damit entstehen Vorstellungen, wie Menschen durch Gott zu Königen werden, wie sie als Menschen auf dem Königsthron Gott als König achten oder missachten und wie in einer Zeit ohne Könige doch die Herrschaft Gottes wirken kann.

Die Prozesse laufen literarisch kreuz und quer ab. Aus neutestamentlicher Sicht richtet sich der Blick auf das kanonische Gesamtzeugnis, das als differenzierte Einheit wahrgenommen wird und durchaus als gewachsene Größe, wenngleich unter anderen Parametern als heute.

### 3.1 Versuch und Irrtum – und Neuansatz

#### Die Etablierung des Königtums in Israel: Das kanonische Gedächtnis

a. In seiner Predigt, die Paulus laut Lukas in der Synagoge des syrischen Antiochien hält, gibt er einen kurzen Abriss der Geschichte Israels, in dem er auch, interessiert an David, die Entwicklung zur Etablierung des Königtums in Israel rekapituliert: als Geschichte einer Suche, die nicht sofort zu einer überzeugenden Lösung führt, aber von Gott gelenkt wird (Apg 13,17-23).<sup>21</sup> Diese Sicht auf die Geschichte ist für das Judentum der Zeit nicht untypisch. Sie entspricht im wesentlichen der Art und Weise, wie damals die Geschichtsbücher gelesen – und wie sie angelegt worden sind.

b. Die Geschichte der Etablierung des Königtums in Israel, die in den Büchern Josua, Richter, Samuel und Könige dargestellt und in den Chronikbüchern rekapituliert wird, wird nicht von Augenzeugen erzählt, sondern erweist sich als eine narrative Konzeptualisierung von Geschichte, die zu sehr viel späteren Zeiten – auf der Basis durchaus unsicherer Traditionen – eine prägende Entwicklung vor Augen führen soll, die zur Zeit des Aufschreibens schon Geschichte geworden war, weil in mehreren Wellen von Krisen das zusammengefallen war, was, den Erzählungen zufolge, mühsam aufgebaut worden war. Die Rekonstruktion der Ereignisgeschichte bleibt deshalb allenfalls rudimentär möglich; die Gedächtnisgeschichte zeigt allerdings in ihrer kreativen Erinnerungsarbeit ein komplexes Bild, das stark von den damals aktuellen Kontroversen geprägt gewesen ist, ob das Königtum, wie es sich in Israel herausgebildet hatte, Fluch oder Segen gewesen ist. In der Perspektive soziologisch informierter Geschichtswissenschaft lassen sich Grundtendenzen plausibilisieren, ohne dass die Imaginationskraft der alttestamentlichen Geschichtsbücher zu verkennen wäre.

c. Im Blick auf die Fragestellung der Vorlesung steht weniger die Ereignisgeschichte als die narrative Vergegenwärtigung mit ihren Konstellationen von Versuchen und Irrtümern und Neuansätzen im Blick.

*Standardwerk*

*Christian Frevel, Geschichte Israels, Stuttgart 2018.*

---

<sup>21</sup> Vgl. *Thomas Söding, Ein Gott für alle. Der Aufbruch zur Weltmission in der Apostelgeschichte, Freiburg i. Br., 2020, 117-122.*

### 3.1.1. Die Zeit der Richter

a. In kanonischer Perspektive agieren die „Richter“ nach der Landnahme und vor den Königen. Sie kommen aus einzelnen Stämmen, sind aber für alle Zwölf Stämme tätig. Sie bilden keine Dynastie, sondern nehmen ihre charismatische Führungskraft nach Gottes Willen auf Zeit wahr. In historische Perspektive gibt es einen gleitenden Übergang zwischen dem, wovon das Josua-, und dem, wovon das Richterbuch handelt, aber auch die Genesis. Es handelt sich um vielfach vereinzelte, manchmal gescheiterte, anderenorts geglückte Versuche der Sesshaftwerdung.

b. Martin Noth (Das System der zwölf Stämme Israels, 1930) hat die These entwickelt, es habe ein Zentralheiligtum gegeben, das reihum in den zwölf Monaten eines Jahres von den zwölf Stämmen Israels bedient worden sei. Das Fachwort für eine solche Konstruktion lautet: Amphiktyonie. Analogien gibt es in Griechenland.

c. Allerdings krankt diese Theorie nicht nur daran, dass sie den Quellen nicht entspricht. Sie tendiert auch dazu, politische und kultische Funktionen zu identifizieren. Das Bild der Geschichte, das die biblischen Texte entwerfen, ist aber ein anderes.

- In Israel nicht nur ein einziges Heiligtum gegeben hat oder gegeben haben soll (manchmal wird Sichem genannt), sondern mehrere:
  - den Tabor für Issachar und Sebulon im Norden (Ri 4,6.14),
  - Silo für Mittelpalästina (1 Sam 1,3; 3,1ff.).
  - Gilgal (1 Sam 11,5) und Beerscheba für den Süden (1 Sam 8,2).

Überall wurde, heißt es, JHWH verehrt, aber nicht einheitlich – was, im Rückblick betrachtet, ein Problem gewesen sein soll. .

Außerdem kennen die biblischen Texte nicht eine monatlich wechselnde Priesterschaft, sondern verschiedene Priesterfamilien und -typen.

- In Silo gab es ein erbliches Priestertum der Familie Elis (1 Sam 1,1 – 3,4), das aber in die Krise gerät.
- Es gab Priester, die an verschiedenen Orten angestellt werden konnten (Ri 17.18).

Religionsgeschichtlich ist nicht die Separierung eines JHWH-Kultus wahrscheinlich, sondern eine vielfältige Vermischung und Verbindung der Orte und Riten charakteristisch, die erst später monotheistisch geklärt worden ist.

- Die „Richter“ sind nicht die obersten Kultdiener einer Amphiktyonie gewesen, sondern führende Politiker eines Stammes oder Stammverbandes.

Entscheidend ist also die Differenzierung, mag sie auch eine rückwärtsgewandte Projektion sein.

c. Israel lebt in der Richterzeit nicht als einheitliche politische Größe, sondern in Form von Stämmen.

- An der Spitze steht ein Anführer oder Sprecher, hebr.: *nasí* (Num 13).
- Ein Stamm besteht aus verschiedenen Sippen (Jos 7,16ff.), hebr.: *beth ab* - Vaterhaus. Die Sippen sind genealogische und ökonomische Gemeinschaften. Die Sippen werden sich zu einem Stamm zusammengeschlossen haben, z.B. im Zuge der Koordination einer Sesshaftwerdung.
- Die Stämme sind wichtige Organisationsformen im Krieg. Israels kennt kein Berufs- oder Söldnerheer, sondern nur den Heerbann der Bauern(söhne). Die Organisation ist primitiv und nicht sonderlich effizient. Man versammelt sich zu Tausend- und Fünzigschaften. Die entscheidende Rolle spielt die Bundeslade, die den gegenwärtigen Gott repräsentiert. Er schlägt die Feinde in die Flucht. Das hat die spätere Geschichtsschreibung theologisch überhöht.

Im Zuge der weiteren Entwicklung verlieren die Stämme an sozialer Bedeutung; als ideale Bezugsgrößen bleiben sie lebendig. Wichtiger werden Ortschaften. Die Stammesgesellschaft ist hierarchisch-patriarchalisch organisiert: Familien, Sippen, Stämme, später Ortschaften. Älteste gibt es als kollektives Leitungsorgan für Städte, aber nicht für ganz Israel.

### 3.1.2 Anzeichen des Königtums

a. Israel ist ein verspäteter Staat im Alten Orient. Nicht nur bestehen seit langem die Großstaaten der Ägypter und Assyrer; auch in Israels Nachbarschaft – Ammon, Moab, Edom ... – haben sich Königsstaaten gebildet, als in Israel noch die Zeit der Richter war. Dafür sind mehrere Gründe verantwortlich

- Die Stämme haben zwar gemeinsame religiöse Überzeugungen, aber keinen festen sozialen Zusammenhang, weil sie wirtschaftlich autark sind – auf niedrigem Niveau.
- Die Richter war eine zu erfolgreiche Lösung politischer Überlebensprobleme.
- Ein Gottkönigtum, wie es die Umwelt kennt, wird abgelehnt.

Wenn es später gleichfalls zur Staatenbildung (unter antiken, nicht modernen Bedingungen) gekommen ist, dann, weil sich die politische Großwetterlage geändert hat, die Wirtschaft sich entwickelte und das Vorbild der Nachbarn Eindruck machte-

b. Ein Vorläufer war Abimelech, väterlicherseits aus Manasse, mütterlicherseits aber aus der kanaanitischen Stadt Sichem stammend (Ri 9). Er erringt die Alleinherrschaft über Sichem und erobert mit Söldnern, die er aus dem Tempelschatz bezahlt das israelitische Ophra, wo er die Aristokratie ausrottet. Darüber hinaus wird er als „König“ vom Sichem gefeiert. Von dort aus versucht eine an seine Person gebundene Expansion: Herrschaftserweiterung durch Personalunionen. Doch hat seine Regentschaft keine Dauer. In Sichem regt sich Opposition. Abimelech fällt im Kampf. Ein Grund seines Scheiterns ist die fehlende Basis in Israel und seinem Heerbann. Die Zeit für eine Einigung des Landes war nicht reif. Mit seinem Tod bricht seine Herrschaft ein.

### 3.1.3 Die Zeit Sauls

a. Erfolgreich wird erst für recht lange Zeit Saul sein. Er stammt aus Benjamin (Judäa). Die Rahmenbedingungen für die Etablierung eines Königiums haben sich erheblich verbessert.

- Die Großstaaten der weiteren Umgebung durchlaufen eine Schwächephase.
- Die aggressiven Nomadenvölker werden durch die Richter in Schach gehalten.
- Die Philister stellen eine große Gefahr da. Sie beherrschen die Mittelmeerküste. Zunächst unter der Hegemonie der Ägypter, befreien sie sich von deren Vormundschaft und etablieren ein eigenes Staatswesen. Sie arbeiten militärisch mit Söldnertruppen zusammen, die besser als die Israeliten Bauern bewaffnet sind (1 Sam 17.4-7) – David und Goliath! – und als Prämie für Siege gegen die Israeliten Landbesitz aussetzen (1 Sam 27,1-12; 29,1-11), weshalb die Truppen hoch motiviert sind. Die Küstenebene hört schnell ihnen und wird ihnen auch kampflos überlassen. Es kommt aber im angrenzenden Hügelland zu einer Reihe von Schlachten (1 Sam 4; 1 Sam 23), die allesamt mit vernichtenden Niederlagen der Israeliten enden: Der Heerbann, von Richtern geleitet, kann den Philistern kein Paroli bieten. Die Philister halten die Israeliten kurz; Schmiede gibt es nur bei ihnen; damit sind – in der Eisenzeit – Israel wirtschaftlich und militärisch die Hände gebunden (1 Sam 13,19f.). Weil die Philister ihren Staat arrondieren, geht von ihnen dauerhafte Gefahr für Israel aus.

Die Philister konzentrieren ihre Angriffe auf die Gebirgstraversen, die vom Stamm Benjamin kontrolliert werden. Das könnte erklären, weshalb gerade dieser Stamm mit einer Führungsrolle erhält.

b. In 1 Sam 8-11 werden zwei Motivationsstränge miteinander verknüpft:

- ein innenpolitischer: die Krise der Richter (1 Sam 8),
- ein außenpolitischer: der Kampf gegen die Feinde der Stämme.

Saul beginnt seine Karriere als Richter (1 Sam 11,4-8), der, „vom Geist Gottes“ ergriffen (1 Sam 11,6), die Ammoniter besiegt. Deshalb richtet sich auf ihn die Hoffnung, dass er die Philister besiegen könne. So wird Saul in Gilgal „vom ganzen Volk“ (1 Sam 11,15) zum König eingesetzt. Vorgeschaltet ist eine Erwählung durch Gott, die durch Samuel ausgesprochen wird (1 Sam 9). Damit ist die theologische Symmetrie hergestellt: Das Volk macht den zum König, den Gott erwählt hat.

c. Saul erfüllt die Erwartungen in den Philisterkriegen zunächst in vorzüglicher Weise (1 Sam 13-14). Er meidet die offene Feldschlacht, bevorzugt eine organisierte Guerillataktik und hat auch hier Erfolge, jedenfalls einige Zeit. Das stärkt sein Königtum, das bei nachlassendem Erfolg zu schwächeln beginnt.

d. Die Herrschaft Sauls ist personal, nicht territorial strukturiert. Gleichwohl gibt es geographische Schwerpunkte seiner Herrschaft. Nach 2Sam 2,8f. gehören dazu das Ostjordanland (Gilead), der Norden des Berglandes in Mittelpalästina (Asser) sowie die Jesreel-Ebene (was erstaunt). Der Schwerpunkt liegt im Norden und Osten; wie weit auch Juda unter Sauls Herrschaft stand, ist strittig.

e. Saul ist ein Heereskönig. Seine Königsmacht zeigt sich nicht ökonomisch oder bürokratisch, sondern militärisch. Sie ist auch nicht kultisch, sondern politisch konzipiert. Saul ist Kämpfer gegen die Philister. Sein Wohl und Wehe ist das Kriegsglück.

- Um die Kämpfe erfolgreich bestreiten zu können, verlässt sich Saul nicht nur auf den Heerbann, sondern baut eine Leibgarde auf, mit der er militärisch operiert (1 Sam 18,13), die er aber auch mit Landverteilungen bei Laune hält (1 Sam 22,7).
- Soweit die Quellen sprechen ist hingegen innenpolitisch wenig zur Etablierung eines Hofstaates, einer Beamtschaft, einer Verwaltung geschehen.

Machtpolitisch und herrschaftssoziologisch ist die Regentschaft Sauls eine Übergangsphase.

f. Ansatzhaft bleibt die Religionspolitik.

- Nach 1 Sam 13,7-15 scheint es Konflikte mit Samuel gegeben zu haben;
- nach 1 Sam 21-22 hat Saul die Priester von Nod hingerichtet, die nördlich vom Jerusalem, auf dem Skopusberg, ein Heiligtum hatten;
- nach 1 Sam 28 hat Saul die „Hexe“ von En Dor besucht.

Das sind tendenziöse Berichte, die Sauls Scheitern theologisch begründen sollen; ob sie ein Gran Wahrheit enthalten, ist strittig. Die Darstellung soll zeigen, dass die religiösen Unsicherheiten Sauls auch sein politisches Scheitern befördern.

g. Sauls Ende ist traurig. Einige Texte deuten, ein böser Geist habe Besitz von ihm ergriffen; andere lassen an eine Depression denken. Seine charismatische Kraft geht zur Neige. Mit David steigt eine andere Führungskraft auf. Sauls Ende (1 Sam 31) ist das Gegenstück zu seinem Beginn: Er fällt in einer Schlacht gegen die Philister auf offenem Feld in der Jesreelebene.

*Literatur:*

Alexander A. Fischer, Die Saul-Überlieferung im deuteronomistischen Samuelbuch (am Beispiel von 1 Sam 9-10), in: Markus Witte (Hg.), Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Religions- und redaktionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365), Berlin 2006, 163-181.

### 3.1.4 Davids Aufstieg

a. Die letzten Jahre Sauls sind schon überschattet vom Aufstieg Davids. Zuerst steht er im Dienste Sauls, dann wird er zu seinem Rivalen, später zu seinem Gegner, schließlich zu seinem Nachfolger. Die alttestamentliche Geschichtsschreibung stellt sich auf die Seite Davids, gibt aber auch einige Schattenseiten seiner Biographie zu erkennen.

b. Theologisch sind die Würfel längst gefallen. Denn nach 1 Sam 16 wird David von Samuel zum König geweiht. Aber die Erzählung tut lang Zeit so, als ob niemand davon wisse. Dadurch entsteht das Spannungsmoment.

- 1 Sam 16 Die Salbung zum König
- 1 Sam 17 Der Sieg über Goliath
- 1 Sam 18-20 Die Einheirat in die Königsfamilie und die Freundschaft mit Jonathan
- 1 Sam 21-29 David als Soldat auf wechselnden Seiten
- 1 Sam 31 Sauls Tod
- 2Sam 1-5 David als König über Juda und Israel

Die Krise Sauls ist die eines charismatischen Herrschers, dessen gute Zeiten begrenzt sind. Er klammert sich an eine Nachwuchshoffnung, die ihm für eine gewisse Zeit aufhilft, aber ihn ablösen wird. Dass David die einzige interessante Gestalt in seiner Umgebung gewesen wäre, ist nicht gesagt, steht aber in der Bibel nicht geschrieben, weil die sich ganz auf David konzentriert.

c. David stammt aus Bethlehem, Stamm Juda, während Sauls Schwerpunkt eher im Norden lag. David ist der Sohn eines reichen Hirten und Bauern namens Isai („Jesse“).

- Nach 1 Sam 16,14-23 kommt er als Musiker an Sauls Hof.
- Nach 1 Sam 18,1-4 und 1 Sam 20 gewinnt er die Freundschaft des Königssohnes Jonathan (vgl. 2Sam 1,23ff.).
- Nach 1 Sam 18,5.13 wird er ein Truppenführer.
- Nach 1 Sam 18,17-27 heiratet er die Königstochter Michal.

In dieser Karriere zeigt sich eine gegenüber den Richtern neue Situation, David profitiert von den bescheidenen Anfängen einer königlichen Infrastruktur, die Saul entwickelt hat: Familie, Palast, stehendes Heer.

d. David hat alle Rollen, die sich ihm geboten haben, sehr erfolgreich genutzt, besonders die militärische. Die großen Gegner sind die Philister.

Davids Erfolg führt dazu, dass Sauls Misstrauen wächst. Schließlich kommt es zum Bruch.

e. David kann zwar mit Michals und Jonathans Hilfe sein Leben retten und fliehen (1 Sam 19). Aber es folgt eine lange Phase der Fluchten und Listen, des Überlebenskampfes und der Frontwechsel. Die Erzählungen sind farbenprächtig und spannend ausgestaltet, vom Standpunkt des späteren Gewinners aus. David ist aber kein strahlender Held, der vor Versuchungen gefeit gewesen wäre, sondern ein Gewinner-Typ mit Schwächen und ein Erwählter mit *fortune*. Die legendarisch ausgestalteten Geschichten gäbe es nicht, fehlte ein historischer Kern.

- Nach 1 Sam 20 und 21 sucht David engen Kontakt zu Samuel und den Priester von Nob. Da werden Koalitionen geschmiedet, die halten, während Saul die priesterlichen Unterstützer Davids attackiert und dadurch seine Legitimationsbasis zerstört (1 Sam 22).
- Nach 1 Sam 21 sucht David Zuflucht bei Nachbarn Israels (1 Sam 21,11-14: Achisch von Gad; 23,14-28: Wüste Sif; 25: Wüste Paran).
- Nach 1 Sam 22,1-5 stellt er eine eigene Söldnertruppe zusammen. Mit ihnen kämpft er mal gegen die Philister (23,1-13), mal für sie (1 Sam 27). Nach 1 Sam 30 erringt er einen Sieg für die Amalekiter, nach er – sagen die Texte – priesterlichen Rat eingeholt hat.
- Nach 1 Sam 24 und 1 Sam 26 hat er Sauls Leben mehrfach verschont.

In der Davidsgeschichte agiert ein Gesalbter politisch klug – mit Gottes Segen.

f. Die Ära Sauls hat ein kurzes Nachspiel (2Sam 2,8-10). Der starke Mann Sauls, Abner, installiert einen Sohn Sauls, dessen Namen die hebräische Bibel verballhornt zu Isch-Baal („Mann Baals“), um seinem Königtum doch noch Dauer zu verleihen (und die eigene Machtbasis zu stärken. Die Philister scheinen – aus welchen Gründen auch immer – ihren großen Sieg nicht ausgenutzt zu haben; dadurch hat Israel Luft zum Atmen gehabt. Zukunft war dem Gebilde nicht beschieden, auch wenn David zunächst nur im Süden (Juda) Fuß fassen konnte. Ischbaal erkennt David als seinen Gegner, unterliegt aber (2Sam 2,11 – 3,1). Abner wechselt die Fronten, stärkt David (2Sam 3,6-21), wird aber aus Blutrache umgebracht (2Sam 3,22-39). Auch Ischbaal wird ermordet (2Sam 4). So wird der Weg frei für David. Die Bibel spricht ihn frei von Schuld am Tode Sauls und seines Sohnes.

### 3.1.5 Davids Königtum

#### a. David stößt in ein politisches Vakuum vor.

- Nach 2 Sam 2,1-4 wird er zum „König“ von Juda gesalbt durch das Volk. Dem kanonischen Text zufolge, vollziehen sie nach, was Samuel zuvor getan hat (1 Sam 16). Der historischen Wahrscheinlichkeit zufolge liegt eine Analogie zur Anerkennung von Richter vor – nur dass David eine Vorgeschichte bei Saul und ein kleines stehendes Herr hatte. Das verändert die Lage.  
Den Philistern war ein Rivale der Sauliden wohl recht; so blockierten sich die verschiedenen Stämme gegenseitig. Das war allerdings auf Dauer der große Irrtum der Philister.
- Die Waage neigt sich in dem Maße auf die Seite Davids, wie es ihm gelingt, den mit Saul verbundenen Norden zu gewinnen. Dazu hat viel geholfen:
  - der Respekt Davids für Saul, der von den biblischen Geschichten allerdings stark herausgearbeitet wird,
  - der Verzicht auf Gewaltandrohung und –anwendung gegen den Norden,
  - die Schwäche und Orientierungsunsicherheit der Nord-Stämme im Niedergang Sauls und seines Sohnes,
  - die Bestrafung der Mörder Sauls und Ischbaals durch David.

Nach 2 Sam 5,1-3 kommen die Nordstämme ihrerseits zu David nach Hebron, um ihn zu bitten, ihr König zu werden. Es wird ein Vertrag geschlossen. Er ist an die Person Davids gebunden. David ist König von Nord und Süd. Es gibt einen König, aber zwei Kronen. Das Gebilde ist fragil. Es herrscht eine Art Personalunion. Wegen der Tüchtigkeit Davids brach es nicht auseinander. Aber es basiert im Kern nicht auf einem Territorium, sondern auf vertraglich gebundener Loyalität.

David nutzt die neugewonnene Macht, um Jerusalem von Jebusitern zu erobern (2Sam 5,6-12). Er krönt sich zum Stadtkönig von Jerusalem in jebusitischer Tradition.

b. Die Philister merken zu spät, wohin der Hase läuft. Sie wollen David mit Krieg überziehen, werden aber von David geschlagen (2Sam 5,17-25), und zwar endgültig. Die Philister bleiben fortan in ihren Küstenstädten.

c. David verlegt seine Residenzstadt von Hebron nach Jerusalem und macht sie zur Hauptstadt ganz Israels. Das hatte mehrere einleuchtende Gründe:

- Die Stadt war befestigt und leicht zu verteidigen.
- Hebron lag zu weit im Süden; Jerusalem gehört zwar zu Davids Kernland Judäa nahe Bethlehem, ist aber nach Norden hin offen und deshalb auch für die dortigen Stämme leicht zu erreichen.

Jerusalem ist „neutral“, weil eine Gründung der Jebusiter.

d. David überführt die Bundeslade nach Jerusalem. Diese Lade, die in den Philisterkriegen verloren worden war, ist ein nordisraelitisches Heiligtum (2Sam 6). David schützt und entführt es; er verklammert Norden und Süd in Jerusalem. Diese Aktion war religionspolitisch signifikant. Von Gott ist nicht übermäßig häufig die Rede. Aber David setzt seine Macht ein, um die Religion zu schützen – und eint durch Religion das Land, indem er dessen Symbole platziert, um sie zur Wirkung kommen zu lassen: nicht nur ihn selbst, sondern durch Priester, die sich mit ihm verbündet hatten.

e. Nach 2Sam 8,1 zielt der nächste Vorstoß Davids folgerichtig auf die Philister, dann auf die Moabiter. Beide macht er zu Vasallen. Die Städte Kanaans hingegen erobert er und macht sie zu Teilen von Israel. Beides war strategisch geschickt:

- David verklammert Volk und Land.
- Er sichert seine Herrschaft, ohne sie durch fremde Völker und Gebiete zu überdehnen.

Den außenpolitischen Arrondierungen entsprechen innenpolitische Stabilisierungen (2Sam 8,15-18).

- Es gibt einen General des Heerbannes, der Israel (Norden) und Juda (Süden) zusammenführt, zunächst der alte Haudegen Joab.
- Es gibt einen General über die Söldner (Krethi und Plethi), Benaja.
- Es gibt einen „Schreiber“, der der königlichen Kanzlei vorsteht: Seraja.
- Es gibt einen „Sprecher“, der die Kontakte mit dem König reguliert: Joschafat.
- Hinzukommt ein Aufseher über die Sklaven und Zwangsarbeiter (2Sam 20,24).

Daneben fördert und etabliert David eine Priesterschaft (2Sam 8,17f.; 20,25f.). David schließt Bündnisse mit der Priesterschaft vor allem in und um Jerusalem.

Überdies bildet sich ein Hof mit Ratgebern und Freunden, die erheblichen Einfluss ausüben, aber auch in Ungnade fallen konnten.

f. Bleibt dies allem im Üblichen eines erfolgreichen Königs, der eine kleine Mittelmacht etabliert, so gewinnt David Format durch seinen Bezug zu Gott, der freilich historisch-kritisch schwer zu eruieren ist. Größe und Grenze Davids sind eng mit Nathan verbunden, seinem wichtigsten Propheten.

- Er verheißt seinem Königtum ewigen Bestand (2Sam 7).
- Er konfrontiert ihn mit der Schuld seines Ehebruchs (2Sam 11-12).

Diese Gottesdimension ist diejenige, die durch die Geschichtsschreibung in den Vordergrund treten soll. Sie wird sich auch in der nächsten Phase, der

*Literatur:*

*Jean Marie Carriere, Le péché de David (2 S 12 - Ps 51), in: Philippe Abadie (dir.), Mémoires d'Écriture. Hommage à Pierre Gibert s.j. offert par la Faculté de Théologie de Lyon, Bruxelles 2006, 296-310*

3.2 Verehrung und Gehorsam – und Hoffnung  
Gott als König von Israel und der Welt

a. Uralt ist die Vorstellung, Gott selbst sei der – einzig wahre – König von Israel (Ex 15,18). Sie ist eine Konsequenz des Monotheismus (vgl. Dtn 33,5). Der Rekurs auf die Königsherrschaft Gottes kann zweifach konkretisiert werden:

- als Fundamentalkritik jeder irdischen Königsherrschaft – sei es eines nicht-israelitischen Pharaos, sei es eines israelitischen Herrschers (Ri 8,22f.; 1Sam 8,6-9; 12,12-15),
- als Legitimation des irdischen Königs, der als Sohn Gottes stellvertretend auf dem Thron Gottes sitzt (Ps 2).

Die widersprüchliche Konkretisierung zeigt ein Grundproblem der Rede vom Reich Gottes an, das Verhältnis zwischen irdischer und himmlischer Monarchie. Die theologische Leistung, mit der das Alte Testament die Lösung bringt, ist die Differenzierung zwischen Gott und König: Der irdische König ist nicht Gott; Gott regiert, indem er Menschen in seinen Dienst so stellt, so auch den irdischen König. Der weise König Salomo ist das Paradebeispiel (1Kön 3,1-15; Weish 7,1). Die Theozentrik der Reich-Gottes-Theologie, die von der Tora ausgeht, kritisiert jene Symbiose zwischen irdischer und himmlischer Macht und begründet ein Ethos der Freiheit und Gerechtigkeit, das im königlichen Volk der Gotteskinder realisiert werden soll (Ex 19,6).

Im Frühjudentum gewinnt die Königstradition eine kritische Kraft der Befreiung von heidnischen Herrschern (Test Dan 5,10-13; PsSal 17,21ff.).

b. In den Psalmen wird der Herrschaftsraum transzendiert<sup>22</sup>: Das Heiligtum ist der Ort göttlicher Gegenwart. Hier ist Gottes Königsherrschaft real: in der Präsenz seiner Heiligkeit und der Vergebung der Sünden. Wer zum Heiligtum pilgert, begegnet Gott. Daraus lässt sich kein politischer Machtanspruch des Tempels und seiner Hierarchie ableiten, aber ein Respekt vor dem Heiligen. Das priesterliche Reich-Gottes-Konzept kritisiert die Diktatur des Alltags und begründet die Hoffnung auf Gotteserfahrung im Tempel, wo die Liturgie gefeiert wird (Ps 24). Im Frühjudentum ziehen die Sabbatlieder und die Kriegsrolle Qumrans diese Linie weiter aus (1QM 12,7f.)

---

<sup>22</sup> Vgl. *Hermann Spieckermann*, Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen (FRLANT 148), Göttingen 1989.

c. Eine futurisch-eschatologische Transzendierung der Gottesherrschaft leistet die Apokalyptik.<sup>23</sup> Im späten Alten Testament und im Frühjudentum gibt es eine bilderstarke Verheißung der Gottesherrschaft, die jenseits der Geschichte und des Endgerichts alle Schuld, Not und Ungerechtigkeit ein für allemal überwindet. Die Reich-Gottes-Erwartung ist mit der Auferstehungshoffnung – jedenfalls für die Gerechten verbunden – weil der Tod besiegt sein muss, wenn den Guten endgültig Heil widerfahren soll.<sup>24</sup>

- Die Prophetie handelt schon in ihren ältesten Expressionen vom Gericht und vom Heil Gottes. Allerdings richtet sich der Blick auf innergeschichtliche Ereignisse. Zuweilen werden die Grenzen überschritten, so in der Vision des Festmahles für alle Völker auf dem Zion, das Gott als König ausrichtet (Jes 25).
- Die eschatologische Perspektive dominiert in der Apokalyptik. Ein herausragendes alttestamentliches Beispiel liefert das Danielbuch.
  - Nach Kapitel 2 deutet Daniel mithilfe göttlicher Inspiration den Albtraum des Königs Nebukadnezar von einem Monstrum mit einem Haupt aus Gold, Armen aus Silber, einem Rumpf aus Bronze, Beinen aus Eisen und tönernen Füßen, das krachend zusammenbricht. Daniel deutet mit Bezug auf den Mythos der Weltzeitalter, die einander ablösen, bricht dann aber aus dem Zyklus aus, indem ein vollkommen neues Reich, das Reich Gottes, imaginiert wird, eine ewige Herrschaft (Dan 2,44).
  - Nach Dan 7 wird der Menschensohn erscheinen, um die Gottesherrschaft zu verwirklichen (Dan 7,13f.), die jenseits des Gerichts ewig sein wird (Dan 7,26f.) und denen offensteht, die heilig sind, weil sie Gott die Ehre geben (Dan 7,18).
  - Nach Dan 12 werden die Gerechten auferweckt.

In der jüdischen Apokalyptik kritisiert der Rekurs auf die Gottesherrschaft jede politische Theologie, die Macht für ewig haben will, und begründet eine Hoffnung auf die endgültige Rechtfertigung der leidenden Gerechten. Im Frühjudentum wird diese apokalyptische Hoffnung in der Hand der Zeloten zum Schwert gegen die Römer und im Herzen der Gelehrten zum Grund einer Hoffnung wider alle Hoffnung mitten im geschichtlichen Desaster der Unterdrückung.

### 3.3 Einsetzung und Aufwertung – und Mahnung Der König in Gottes Augen

a. Die Theozentrik des alttestamentlichen Königtums Gottes begründet ein Konzept königlicher Herrschaft, das durch die Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Mensch, aber auch durch jene Verbindung zwischen beidem geprägt ist, die durch Gottes Gerichts- und Heilshandeln, durch seine Schöpfung, Erhaltung, Führung und Erlösung geprägt ist, aber auch durch die Notwendigkeit, mit Gottes Hilfe eine gute Antwort zu geben. Daraus folgt ein politisches Ethos, das dem Königtum zugesprochen und abverlangt wird.

b. In der Prophetie herrscht weitgehend Herrscherkritik. In der Weisheit wird ein Herrscherethos entwickelt.

---

<sup>23</sup> Vgl. *Ferdinand Hahn*, Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1999.

<sup>24</sup> Vgl. *George W. E. Nickelsburg*, Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity, Harvard 2007.

### 3.3.1 Prophetische Herrschaftskritik

a. Das Grundproblem israelischer König wird darin gesehen, dass sie ihre Macht einsetzen, um fremden Göttern Macht zu verleihen, nicht aber, um dem alleinigen Gott die Ehre zu geben. Das Paradigma ist König Ahas, zusammen mit seiner Frau Isebel, denen Elija entgegentritt (1 Kön 16,20-34; 18,1-46; 21,1-29; 22,1-40). Die legendarisch ausgeschmückten Texte setzen allesamt Ahab ins Unrecht; noch in der Johannesoffenbarung ist – bezeichnenderweise – seine Frau Isebel die Prototypin der *femme fatale* auf dem Königsthron (Offb 2,20). Der alttestamentlichen Geschichtsschreibung zufolge verliert sowohl den moralischen als auch den politischen Kompass, wer an Gott irre wird und gar seine Macht gebraucht, um die wahren Gottesverehrer zu unterdrücken.

b. In der Schriftprophetie wird die Herrschaftskritik sozialkritisch.

- Amos (Am 12,1; 7,12-15) ist ein Bauer (Schaf- und Rinderzüchter und „Sykomorenritzer“) aus Tekoa (17 km südlich von Jerusalem) und wirkt (ähnlich wie Hosea) im Norden, vor allem in der Hauptstadt Samaria, wohl auch im zentralen Kultheiligtum Bet-El, etwa um 760 v. Chr., gegen Ende der Regierungszeit Jerobeam II. (Am 7,9; vgl. 2 Kön 14,23-29). Die Kritik richtet sich vor allem gegen die Ausbeutung der Armen, besonders der Bauern (Am 5,9ff.), durch die Reichen (6,1-14), die Priester und die Beamten des Königs (Am 3,9f.; 4,1; 5,7.9ff.). Er reagiert auf die sozialen Umwälzungen im Zuge der staatlichen Konsolidierung des Nordreiches; aus allgemeinen sozialgeschichtlichen Untersuchungen lassen sich weitere Faktoren vermuten, die aber nicht dem Buch selbst zu entnehmen sind: das Absinken freier Bauern zu Pächtern, die Vergrößerung sozialer Unterschiede, das Bevölkerungswachstum. Seine Anklage weitet Amos gegen die Religiosität aus, weil durch das soziale Fehlverhalten die Frömmigkeit depriviert wird (Am 4,4f.; 5,21-27). Die Kritik führt ihn in Konflikte mit den offiziellen Propheten und Priestern des Nordens (Am 7,10-17). Amos ist der Prophet der Gerechtigkeit (Am 3,10; 5,7-15). Er klagt im Namen Gottes das Recht der Entrechteten ein (Am 2,7). Er klagt die Mächtigen der Unterdrückung an (Am 8,4-14). Er ergreift die Partei der eingesessenen Bauern. Aber er treibt keine parteiische Interessenpolitik, sondern erinnert die Mächtigen daran, was Israel zum Gottesvolk gemacht hat, und nimmt sie dafür die Verantwortung: der Exodus und die Erwählung (Am 3,1f.). Seine Sozialkritik ist theologisch motiviert. Amos ist der Kritiker der Heuchelei, die er als Widerspruch zwischen Gottesdienst und Nächstenliebe versteht (4,4 – 5,9). Seine Kultkritik zielt nicht auf die Abschaffung, sondern die Reinigung der Opfer; der wahre Gottesdienst ist Gerechtigkeit (5,21-27).
- Das Buch Hosea („Er hat geholfen“) gibt die Zeit der judäischen Könige Usija (767-739), Jotam (739-734), Ahas (734-728) und Hiskija (728-699) und des israelitischen Königs Jerobeam ([II.] 782-747) als Zeit des Wirkens an. Demnach liegt der Schwerpunkt seines Wirkens 750-722 v.Chr. im Norden. In der Hauptstadt Samaria konzentrieren sich politische Themen, in Beth El, dem zentralen Tempel, kultische. Hoseas Hauptthema ist das Erste Gebot (13,4). Er vertritt wie Elija seine exklusive Geltung – jedenfalls für Israel. Seine besondere Kritik zielt auf den subkutanen Synkretismus (Hos 4,11-19; 8,2; 10,5: „Kalb von Bet-Awen“). Gott wird mit seinem gerechten Gericht reagieren, wie es sich in der Geschichte ereignet (Hos 9,10-17; 13,1 - 14,1). Der Theozentrik entspricht der Einsatz für Treue und Liebe (Hos 4,1), gegen Gewalt (Hos 4,2) und Betrug (Hos 12,1-15), für Gerechtigkeit (Hos 10,1-15) und Barmherzigkeit (Hos 6,6). Schärfe gewinnt die Kritik gegen die Priester am Heiligtum von Beth-El (4,1-10) und gegen die Herrscher (Hos 5,1-7), die sich Ägypten oder Assur in die Arme werfen (Hos 7,8-16). Gegen das Volk richtet sich die Anklage der Verführbarkeit und Unstete (Hos 6,1-6). Im theologischen Zentrum steht die dramatische Vision der Reue Gottes, der seinen gerechten Zorn in Liebe überwindet und Israel neu leben lässt (Hos 11,1-11). Daraus resultiert die Möglichkeit der Umkehr (Hos 14,2-9).

Könige werden kritisiert, die sich zwar auf Gott berufen, aber ihn verehren, als ob er Baal wäre.

### 3.3.2 Weisheitliches Ethos

a. Die Kehrseite der prophetischen Kritik ist ein Ethos der Gerechtigkeit, das, der Überlieferung zufolge, vorbildlich Salomo verkörpert hat, der weise König, der Gerechtigkeit schafft.

b. Ps 2 ist der Höhepunkt einer Königstheologie, die darauf setzt, dass Gott das Königtum in Israel etabliert und seinen Erwählten als seinen Sohn einsetzt; allerdings fragt sich, ob das reale oder nicht vielmehr ein messianisches Königtum im Blick stehen.

c. Ethisch entscheidend ist, dass die Macht des Königs darin begründet wird, dass er für die Armen, die Schwachen, die Witwen und Waisen eintreten muss, um ihnen Gerechtigkeit zu verschaffen: als Herrscher und als Richter. Gewaltenteilung gibt es nicht. Die biblischen texten sind paradigmatisch: von Davids Schuld, die er bereut, bis zum salomonischen urteil

d. Der König repräsentiert den einen Gott. Er ist gesalbt, aber nicht priesterlich tätig. Diese Differenzierung aufrechtzuerhalten, wird zur entscheidenden Herausforderung im Frühjudentum.

#### 4. Schnittstelle:

Gottes Kampf und Gottes Wille im frühen Judentum

a. Die alttestamentlichen Grundlagen sind im frühen Judentum lebendig, das sich in der Zeit des Zweiten Tempels neu formiert: ohne wiederum ein Königtum zu errichten oder überhaupt politische Unabhängigkeit zu erlangen, aber in einem breiten Spektrum an theologischen Überzeugungen, die politisch virulent sind, und in einer tiefen Stärke religiöser Ambitionen, die dem Judentum ein eigenes Profil geben.

b. Die Sadduzäer – mit den Hohepriestern verbündet – sind die Sachwalter des Status quo. Ihr politisches und religiöses Denken kreist um den Tempel, dessen Integrität bedroht ist, aber von den Römern garantiert wird. Sie sind skeptisch gegenüber der Prophetie. Sie vertreten deshalb keine virulente Reich-Gottes-Theologie, die der Politik zu denken geben würde.

c. Im politischen Feld agieren mit religiösen Grundüberzeugungen andere.<sup>25</sup> Ihre Positionen sind markant, aber unterschiedlich. Alle gehen vom Monotheismus aus; alle setzen sich kritisch mit Herrschaft, vor allem mit Fremdherrschaft auseinander. Aber jede Strömung vertritt unterschiedliche Richtungen:

- Die Makkabäer versuchen, die Fremdherrschaft (der Seleukiden) dadurch zu beenden, dass sie einen religiös motivierten Aufstand organisieren und einen Gottesstaat errichten wollen. Unter Mühen haben sie eine halbe Souveränität organisieren können, sie aber bald unter internen Kämpfen und äußerem Druck verspielt.
- Apokalyptische Kreise sehen indes die irdische Welt als irreformabel an; sie ist unrettbar verloren; die Hoffnung kann ausschließlich auf das kommende Reich Gottes im himmlischen jenseits gerichtet werden. Auch negative Erfahrungen mit den Formen und Folgen der Makkabäerherrschaft fließen in das Bild ein.
- Die pharisäische Bewegung hingegen konzentriert sich auf die Volksbildung, um die priesterlichen Reinheitsvorschriften zu popularisieren und dadurch der Berufung Israels besser zu entsprechen. Sie sind realpolitisch aktiv und paktieren ohne Zynismus auch mit den Römern, die ihnen religiöse Autonomie garantieren.

Die verschiedenen Richtungen haben einander teils bekämpft, teils toleriert. Gemeinsam ist der Einsatz bei der Heiligkeit Gottes – widersprüchlich sind die Konsequenzen.

---

<sup>25</sup> Vgl. *Hillel Newman, Proximity to Power. Jewish Sectarian Groups of the Ancient Period. A Review of Lifestyles, Values and Halakhah in the Pharisees, Sadducees, Essenes and Qumran (The Brill Reference Library of Judaism 25), Leiden 2006.*

#### 4.1 Heilige Krieger.

##### Die makkabäische Variante

a. Unter den Nachfolgern Alexanders des Großen verschärft sich die Lage für Israel unter Antiochus IV Epiphanes (165-164 v. Chr). „Transeuphrat“ wird unter einen Vizekönig gestellt; Coele Syrien wird neu gegliedert; dabei verliert Judäa seine Eigenständigkeit und wird – wieder – Samarien zugeschlagen (1 Makk 1,30). Die Stellung der hellenistischen Städte wird gestärkt. Antiochus will seine Herrschaft konsolidieren (1 Makk 1,41: „... alle sollen zu einem einzigen Volk werden“).

- Antiochus IV. hat weniger religiöse denn politische Interessen. Er attackiert nicht den monotheistischen Gottesglauben und Tempelkult, sondern die kulturelle Autonomie und politische Teilisolierung Judäas.
- Allerdings geht er aus diesem Grund gegen theologisch sensible *identity markers* des Judentums vor:
  - Beschneidung (2 Makk 6,6.10),
  - Sabbat und Feste (2 Makk 6,6.11; vgl. Dan 7,25)
  - Speisegebote und Reinheitsvorschriften.

Die griechische Kultur gewinnt aber auch an Boden, weil sie von jüdischer Seite gutgeheißen wird. In Jerusalem entstehen ein Gymnasium und ein Ephebeion (1 Makk 1,12-15; 2 Makk 4,9); die Stadt erhält eine hellenistische Verfassung. Die Hohenpriester tragen z.T. hellenistisch-mythologische Namen wie Jason und Menelaos. Die Aristokratie ist weitestgehend hellenisiert. Beide propagieren die Hellenisierung. Menelaos stammt wohl nicht aus priesterlichem (zadokitischem) Geschlecht.

b. Gegen diese Entwicklungen regt sich der harte Widerstand der „Frommen“ (Chasidim). Sie kritisieren sowohl die neue Verfassung als auch die Politik der Hohepriester; sie wenden sich aber generell gegen die Dominanz des Hellenismus. Aus diesen Kreisen entstehen sowohl die Apokalyptiker, die einen allgemeinen Untergang prophezeien (und sich biblisch im Danielbuch artikulieren) als auch die Pharisäer, die eine jüdische Reformpolitik im Sinne des priesterlichen Gesetzes forcieren. Auch die Essener, zu deren Theologie einige Qumran-Schriften sehr gut passen, entstehen in dieser Zeit, letztere vor allem aus Protest gegen die Simonie.

c. Die beiden Makkabäerbücher sind die wichtigste Quelle für den Aufstand der Makkabäer. Sie verherrlichen die Widerstandskraft und Leidenschaftlichkeit der Frommen, besonders des Judas Makkabäus (von aram. *makkabáy* – „Hämmerer“) und seiner Brüder; sie singen das Lob jüdischer Märtyrer, geprägt von der Hoffnung auf die Auferstehung der Gerechten. Sie kritisieren und attackieren die jüdischen „Verräter“ (1 Makk 1,11), die das Gesetz verachten. Sie stimmen der Apokalyptik zu, dass die Errichtung des Zeus-Kultes der „Greuel der Verwüstung“ sei (Dan 11,31; 12,11), optieren aber für militärische Aktionen zur Verteidigung des Glaubens.

d. Auslöser des antiseleukidischen Aufstandes ist die Religionspolitik Antiochus IV. Epiphanes im Zuge seines siegreichen Feldzuges gegen Ägypten 170-168 v. Chr. (6. Syrischer Krieg). 169 betritt Antiochus das Allerheiligste und plündert den Tempelschatz (1 Makk 1,16-28; 2 Makk 5.15f.). Nachdem ihn die Römer zum Rückzug aus Ägypten gezwungen haben, interveniert er im Jerusalemer Streit zwischen den pro-seleukidischen und pro-ptolemäischen Parteien und lässt Jerusalem durch den Mysarchen Apollonius erobern und verwüsten (1 Makk 1,29-35; 2 Makk 5,24-26), um eine befestigte hellenistische Kolonie, die Akra, in der Stadt zu errichten (deren genaue Lage umstritten ist). Ob er den JHWH-Kult mit dem Tode bedroht (1 Makk 1,41-45), ist unsicher; er widmet ihn aber dem Zeus Olympios, auf dem Garizim dem Zeus Xenios (1 Makk 1,54; 2 Makk 6,2).

e. Das Signal zum Aufstand setzt der Priester Mattatias aus Modein (10 km östlich von Lydda), der einen Juden, der dem Zeus geopfert, und den seleukidischen Beamten, der es verlangt hat, ermordet (1 Makk 2,15-28). Er flieht mit seinen fünf Söhnen ins Gebirge und beginnt von dort aus einen Guerillakampf gegen die Seleukiden (1 Makk 2,28-48). Die Reihen verstärken sich durch gesetzestreue Juden, die mit ins Gebirge gehen (1 Makk 2,29), und vor allem durch die Koalition mit den „Hasidäern“ (den „Frommen“), aus denen später die Pharisäer hervorgingen.

f. Nach dem Tode des Mattatias 166 (1 Makk 2,49-70) übernimmt sein Sohn Judas das Kommando, „im Kampf wie ein Löwe, ... der sich auf seine Beute stürzt“ (1 Makk 3,4). Er schlägt in drei kleineren Schlachten seleukidische Heere unter dem syrischen General Seron (1 Makk 3,13-26), unter den Generälen des Vizekönigs Lysias Ptolemaios Nikanor und Gorgias (1 Makk 3,27-35) sowie gegen Lysias selbst (1 Makk 4,26-35). Er zieht nach Jerusalem, riegelt die Akra ab (1 Makk 4,41) und reinigt den Tempel (4,26-61). Am 14. Dezember 164 wird der Tempel neu eingeweiht (1 Makk 4,35-59; 2 Makk 10,5-8; Josephus, ant. 12, 316-327). Daran erinnert bis heute das jüdische Chanukka-Fest. Judas baut durch Feldzüge nach Galiläa und ins Ostjordanland seine Stellung aus (1 Makk 5) und führt toratreuen Juden nach Judäa (1 Makk 5,45-51).

g. Antiochus IV. Epiphanes stirbt im Dezember 164. Sein Sohn Antiochus V. Eupator (164-162 v. Chr.) ist noch minderjährig; für ihn regiert Lysias (1 Makk 6,17). Dass Judas die seleukidische Burgbesatzung belagert gibt ihm den Anlass zu einem Feldzug, in dem er die Makkabäer bei Bet-Sacharja schlägt (1 Makk 6,18-54). Er belagert Jerusalem, kann die Stadt aber nicht erobern (1 Makk 6,48-54), zumal es zum Streit mit Philippus kommt. Darauf wird ein Friede resp. Waffenstillstand beschlossen (1 Makk 6,55-63): Die Maßnahmen des Antiochus werden zurückgenommen, die Mauern Jerusalems freilich geschliffen.

i. Nachdem Antiochus V. und Lysias von Demetrios I. Soter (162-150) mit Unterstützung Roms besiegt worden waren (1 Makk 7,1-4), verschärft sich die Lage wieder. Der Zadokide Alkimus, der mit Demetrios paktiert, wird als Hoherpriester eingesetzt (1 Makk 7,5-25). Judas Makkabäus, der gegen die proseleukidischen Sadduzäer opponiert, schlägt den Feldherrn Nikanor (1 Makk 7,26-50) und schließt einen Beistandspakt mit Rom (1 Makk 8), fällt aber in einer zweiten Schlacht gegen Nikanor, die mit einer schweren Niederlage für die Makkabäer endet (1 Makk 9).

j. Auf Judas folgt sein Bruder Jonatan (1 Makk 9,23 - 12,52). Seleukidische Thronwirren ermöglichen ihm einen neuen Guerillakrieg von der Wüste Juda aus (1 Makk 9,32-49). Nach dem Tode des Alkimus (9,54-57) macht er sich 152 v. Chr. selbst zum Hohenpriester (1 Makk 10,15-21), eingesetzt von Alexander Epiphanes (Balas), den Sohn Antiochus V., der Unterstützung gegen Demetrios sucht und sich schließlich durchsetzt (1 Makk 10,48ff.). Jonatan widersteht dem Herr des Demetrios II. (1 Makk 10,67-89) und festigt dadurch seine Stellung bei Alexander. Nach dem Tode Alexanders (1 Makk 10,13-19) arrangiert er sich zwischenzeitlich mit ihm (1 Makk 11,1-51), schließt Bündnisse mit Sparta und Rom (12,1-23), unterliegt aber schließlich dem Druck des Demetrios II. und wird in Ptolemais ermordet (1 Makk 12,39-52).

k. Erfolgreicher ist der Nachfolger, sein älterer Bruder Simeon (1 Makk 12,53-13,31), dem ein Loblied gesungen wird (1 Makk 14,4-15). Er regiert als Hoherpriester, Ethnarch und Stratege 142-135/4 v. Chr. Ihm gelingt es bereits 141 v. Chr., die Akra zu erobern; er erneuert die Bündnisse mit Sparta und Rom; er schlägt Demetrios II. und wird von Antiochus VII. anerkannt (15,1-14). Allerdings wird er bei einem Bankett bei Jericho von seinem Schwiegersohn Ptolemaios ermodert. (Damit endet das Erste Makkabäerbuch.)

l. Simeons Sohn agiert 135/4-104 als Johannes Hyrkanos I. Er begründet die Dynastie der Hasmonäer. Nach dem Tode Antiochus VII. kann er *de facto* Judäa und Jerusalem unabhängig regieren. Nach 129 v. Chr. beginnt er mit einer Expansion im Ostjordanland, in Samarien, Idumäa und der Dekapolis; vor Zwangsjudaisierung schreckt er nicht zurück (Josephus, ant. 13,254-258). Weil die Pharisäer gegen die Verweltlichung opponieren, paktiert Johannes Hyrkanos mit den Sadduzäern (Jos., ant. 13,288-298).

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

4.2 Heiliges Inferno.  
Die apokalyptische Variante

a. In der frühjüdischen Literatur spielt neben der Geschichtsschreibung und der Weisheit die Apokalyptik eine große Rolle. Ihr biblisches Urbild ist das Buch Daniel. Sie entwickelt sich in einem politischen Kontext, der durch die Konfrontation des jüdischen Monotheismus und Gesetzesgehorsams im Herrschaftsbereich des Hellenismus mit dessen politischer Theologie entstanden ist, aber auch aus der Opposition zu den Makkabäern und den Hasmonäern, denen Machtstreben, Korruption und Opportunismus zu Last gelegt werden.

b. Die Auseinandersetzung mit der geschichtlichen Lage des Judentums fördert die Kritik an den Heiden und den säkularisierten Juden und die Hoffnung auf endgültige Besserung im Jenseits dieser Zeit.

c. Die apokalyptische Literatur des Frühjudentums ist apokryphe Literatur. Wie im Fall des Daniel arbeitet sie mit Gestalten idealer Autoren aus der großen Zeit Israels, denen Offenbarungswissen anvertraut ist, das erst zu späterer Zeit veröffentlicht werden sollte. Die Forschung vermutet die Entstehungszeit der Schriften dort, wo die Geheimhaltungsfristen enden und die Geschichtsvisionen in ihre letzte – aktuelle – Phase eingetreten sind.

4.2.1 Henoch

a. Henoch, einer der Urmenschen, ist nach Gen 5,24 nicht gestorben, sondern – wie Elija – entrückt worden. Das hat das Judentum, aber auch das Christentum fasziniert:

b. Die Henochapokalypsen beschwören die Erinnerung an diese mythische Gestalt, weil sie mit seiner vorzeitlichen und himmlischen Existenz die Ermöglichung besonderer Offenbarung begründet sehen. Der „äthiopische Henoch“ ist besonders oft überliefert, weil die Kopten ihn in ihren Kanon aufgenommen haben, anders als die Juden, die Orthodoxen und die Katholiken,

c. Es gibt drei miteinander verwandte, aber unterscheidbare Henochapokalypsen:

- der äthiopische Henoch, die Übersetzung einer griechischen Vorlage, von der Ende des 19. Jh, Fragmente gefunden wurden und die ihrerseits auf einem aramäischen Original beruhen dürfte, von dem Fragmente in Qumran gefunden worden sind;
- der slavische Henoch, der die Tradition des äthiopischen Henoch voraussetzt und in einer älteren Lang- sowie einer jüngeren Kurzfassung vorliegt, auf einer griechischen Vorlage beruht und einige christliche Zusätze enthält;
- der hebräische Henoch, der auf dem slavischen beruht.

Die Vielzahl der Überlieferungen spiegelt die Faszination des Henoch und seines Stoffes im antiken und mittelalterlichen Judentum – samt kirchlichen Rezeptionen.

d. Die Qumranfunde belegen, dass die Henochliteratur (mindestens bis ins 1. und 2. Jh. v. Chr, zurückreicht. Aber älter ist das Buch nicht, weil aus früherer Zeit jegliche Rezeptionsspuren fehlen. Henoch ist ein Pseudonym. Das äthiopische Henochbuch ist ein Sammelwerk unterschiedlicher Texte, die nachträglich verbunden und Henoch zugeschrieben worden sind.

e. Das äthiopische Henochbuch hat folgenden Aufbau:

Hen 1-36	Das Buch der Engel
Hen 37-71	Das Buch der Bilder
Hen 72-82	Das Buch der Sterne
Hen 83-91	Das Buch der Träume
Hen 92-105	Das Buch der Mahnungen
Hen 106ff	Anhänge

Die Komposition verrät ein literarisches Meisterwerk.

f. Als älteste Teile gelten der Exegese die Tiervisionen in Hen 85-90. Sie beginnen bei Adam und Eva; sie führen bis in die Gegenwart der makkabäischen Kämpfe, die von Antiochus IV. Epiphanes ausgelöst worden sind. In äthHen 90,28-42 wird in verschlüsselter Form die Gegenwart erhellt.

g. Dass Henoch als Autor gilt, zeigt, dass Urzeit und Endzeit in einem Entsprechungsverhältnis stehen. Der Sündenfall der Menschen ist überlagert vom Aufstand und Sturz der Engel (äthHen 14ff.) Heil gibt es in dieser Welt nicht, sondern erst in der kommenden. Wohl aber kann man sich vorbereiten auf das Gericht und die Vollendung: indem man sich die Augen für die kommende Katastrophe öffnen lässt und indem man, so lange die Zeit, nach dem Gesetz lebt, vor allem: den einen Gott verehrt.

*Literatur:*

*Siegbert Uhlig*, Äthiopischer Henoch, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/6, Gütersloh 1986.

*Christoph Böttrich*, Slavischer Henoch, in: Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit V/7, Gütersloh 1995.

*Matthew Black*, Apocalypsis Henochi Graece (PsVTGr 3), Leiden 1970.

#### 4.2.2 Das 4. Buch Esra

a. Esra ist nach dem gleichnamigen biblischen Buch ein jüdischer Schriftgelehrter und Priester, der im Auftrag des persischen Königs Artaxerxes nach Jerusalem gehen und dort den ins Stücken geratenen Wiederaufbau des Tempels organisieren soll. Zusammen mit dem persischen Hofbeamten Nehemia, der sich um den Wiederaufbau der Mauern Jerusalems kümmert, ist er bei allen Schwierigkeiten erfolgreich.

b. Die Vulgata zählt die Bücher Esra und Nehemia als 1. und 2. Buch Esra. Überdies hat sich die Bezeichnung 3. Buch Esra für eine Septuaginta-Schrift eingebürgert, die – vor dem Esra- und Nehemiabuch – eine Zusammenfassung aus diesen sowie den Chronikbüchern enthält. Das 4. Buch Esra ist eine apokryphe Apokalypse.

c. Das 4. Buch Esra ist lateinisch überliefert. Das Lateinische geht aber aufs Griechische zurück, das sich in Übersetzungen ins Syrische, Äthiopische, Armenische, Arabische und Georgische spiegelt. (Eine überlieferte griechische Fassung von 4Esr 3-14 ist vom lateinischen Text abhängig.) Der griechische Text wird seinerseits auf einer hebräischen oder aramäischen Urfassung beruhen.

4Esr 1-2	Christliche Einleitung
4Esr 3-14	Jüdische Apokalypse
	3,1-5,19      1. Vision
	5,20-6,34    2. Vision
	6,35-9,25    3. Vision
	9,29-10,59   4. Vision
	10,60-12,50   5. Vision
	12,51-13,56   6. Vision
	13,57-14,47   7. Vision
4Esr 15	Christliche Ausleitung

Auch die Esra-Apokalypse ist ein Kunstwerk.

- Die drei ersten Visionen haben dialogischen Charakter: Esra fragt nach dem Schicksal Israels und erhält bedrängende Antworten durch Engel.
- In den drei folgenden Visionen schaut Esra die Zukunft und vermittelt sein Wissen den Israeliten.
- Die siebte Vision zeigt ihn als inspirierten Autor, der nicht nur die verbrannten Heiligen Bücher Israels neu aufschreiben lässt, sondern auch weitere 70 Bücher, die geheimzuhalten sind und deren wichtigstes seine Apokalypse ist.

Der christliche Rahmen ist sekundär, spiegelt aber das Interesse an einem gein jüdischen Geistesverwandten.

d. Das Buch spielt in der Zeit nach der Zerstörung und vor dem Befehl zum Wiederaufbau des Tempels. Es spielt direkt auf die Zerstörung des Jerusalemer Tempel durch die Römer 70 n. Chr. an.

e. Das 4. Esrabuch forciert die Theodizeefrage: Wie kann Gott es zulassen, dass die Gerechten leiden, Israel gedemütigt und der Zion geschändet wird? Gott hat doch die Menschen samt ihrer Schwäche erschaffen (4Esr 3,20) – und Israel müht sich wenigstens, die Gesetze zu halten (4Esr 3,34.36). Darauf gibt es nur die – vorläufige – Antwort, dass die Zeit des Leidens begrenzt sein wird (4Esr 4,33.36).

f. Die zweite Vision verschärft deshalb die Frage nach dem Geschick Israels. Der Engel kann nur auf die kommende Rettung der Gerechten verweisen (Esr 6,25-28).

g. Die dritte Vision vertieft die Frage wie die Antwort der Verheißung.

h. Das 4. Esrabuch stellt die bohrende Frage nach Gottes Gerechtigkeit, die wider alle Hoffnung die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das Heil der Vollendung begründet. Vorher gibt es keine endgültige Antwort. Damit kann – und muss – der Gerechte leben, weil er das gute Ende kennt.

*Literatur:*

*Josef Schreiner*, Das 4. Buch Esra, in: Jüdische Schriften in hellenistisch-römischer Zeit V/4, Gütersloh 1981

*Ulrich B. Müller*, Die griechische Esra-Apokalypse, in: Jüdische Schriften in hellenistisch-römischer Zeit V/2, Gütersloh 1976, 85-102

#### 4.2.3 Die syrische und griechische Baruchapokalypse

a. Baruch ist der Sekretär des Jeremia (Jes 32.36.45). Ihm wird ein eigenes alttestamentliches (Septuaginta-)Buch zugeschrieben, das in Aufarbeitung des Diasporathemas eschatologische Themen anschlägt und sie weisheitlich gestaltet.

b. Eine Baruchapokalypse ist auf syrisch erhalten; eine griechische und semitische Vorlage sind zu vermuten. Daneben gibt es eine andere, jüngere griechische Baruchapokalypse, die eine eigene Vorgeschichte hat, wenn sie auch von der griechischen Vorlage der syrischen Baruchapokalypse mit beeinflusst sein dürfte.

c. Die syrische Baruchapokalypse weist viele Gemeinsamkeiten mit dem 4. Buch Esra auf und ist wohl von diesem beeinflusst (vgl. *Klaus Berger*, *Synopse des Vierten Buches Esra und der Syrischen Baruch-Apokalypse* [TANZ 8], Tübingen – Basel 1992). Es gibt bei Baruch keinen prophetischen Rechtsstreit mit Gott; das Leiden ist gerechte Strafe im Sinne einer Kompensation des Unrechts. Wenn 4Esra vorausgesetzt ist, kann der syrische Baruch kaum vor Anfang des 2. Jh. n. Chr. entstanden sein.

d. Der Aufbau des syrischen Baruchbuches lässt zwei große Teile erkennen.

I. Vision der geschichtlichen Katastrophe

- |               |   |
|---------------|---|
| (1) 1,1-9,2   | Die bevorstehende Zerstörung Jerusalems |
| (2) 10,1-12,5 | Baruchs Klage über den Untergang        |
| (3) 13,1-21,1 | Der Vorteil der Rechtschaffenen         |

II. Vision der eschatologischen Katastrophe.

- |                |  |
|----------------|--|
| (4) 21,2-34,1  | Das schwierige Kommen des Messias            |
| (5) 35,1-47,2  | Die Notwendigkeit der Gesetzestreue          |
| (6) 48,1-77,26 | Baruchs Gebet und die Auferstehung der Toten |

Baruchs Brief an die neuneinhalb Stämme Israels (78,1-87,1)

Die beiden Teile sind eng aufeinander bezogen.

e. Teil I bereitet Teil II vor. Die Zerstörung Jerusalems, die für die Adressaten zurück-, für Baruch aber vorausliegt, vermittelt einen Vorgeschmack der endzeitlichen Katastrophe. Anders als „Esra“ sieht „Baruch“ die Zerstörung des Tempels als gerechtes Gericht Gottes, weil die Juden, die das Gesetz haben, wussten, was sie taten (syrBar 15,5f.).

f. Teil II zeigt, wie diese Ankündigung umgesetzt wird. Zur „vorbestimmten Zeit“ (syrBar 23,5) wird das Ende eintreten. Zuerst kommen gewaltige Bedrängnisse auf die Frommen zu, doch wer standhält, wird im Gericht gerettet werden. Baruch weiß sein Ende nahe, mahnt zum Gesetzesgehorsam und betet um Einsicht, Daraufhin werden ihm die Auferstehung der Toten und das ewige Leben offenbart, aber auch die Notwendigkeit der Gesetzestreue eingeschärft. Wo das Unrecht die Gerechten trifft, hat das Leiden einen Sinn: weil es paradoxer Ausdruck der Gerechtigkeit ist und unter der Verheißung Gottes steht.

g. Die griechische Baruch-Apokalypse ist nur noch fragmentarisch erhalten. Erhalten ist eine Himmelsreise eines von den Toten Auferstandenen, der Kontakt mit den Lebendigen aufnimmt.

#### Literatur:

A.J.F. Klijn, Die syrische Baruchapokalypse, in: JSRZ V/2, Gütersloh 1976, 103-191

Viktor Ryszel, Die griechische Baruchapokalypse, in: JSRZ V/1, Gütersloh 1974, 15-44

#### 4.2.4. Apokalyptische Politik – politische Apokalyptik

a. Die Apokalyptik ist der Auffassung, dass, die herrschende Politik in den Untergang führt. Ob sei von Griechen und Römern oder von Juden gesteuert wird, macht zwar einen Unterschied, aber keinen gravierenden. Herrscher tendieren dazu, sich wie Götter aufzuführen. Weil sie das Erste Gebot missachten, verkennen sie ihre Stellung und Aufgabe; deshalb verbreiten sie nicht nur Unglück, sondern Unheil. An eine Reform ist nicht zu denken. Eine Revolution führt nur zu neuem Problemen. Allein ein katastrophaler Untergang kann zu einer Alternative führen. Sie kann nur von Gott kommen; Menschen können sie nicht bewirken, auch mit Gottes Hilfe nicht.

b. Apokalyptik ist nicht geeignet, eine politische Ethik zu formatieren. Sie hat die Kapazität, Realpolitik zu begründen und zu begrenzen, aber nicht, sie zu bestimmen. Im Gegenteil für eine politische Apokalyptik in den Untergang, weil sie ein gebrochenes Verhältnis zur Realität hat – deren Brüchigkeit sie ja ausweisen will.

c. Apokalyptik klärt auf: dass es katastrophales Unrecht und dass es kein Paradies auf Erden gibt. Keine Dynastie ist ewig; politische Macht gibt es nur auf Zeit.

#### 4.3 Heilige Nüchternheit.

##### Die pharisäische Variante

a. Die Pharisäer waren die wichtigste Reformströmung des Judentums zur Zeit des Zweiten Tempels. Sie haben die Basis für das Überleben des Judentums nach der Zerstörung des Tempels gelegt, weil sie eine ebenso innovative wie profilierte Form des Gesetzesgehorsams entwickelt haben.<sup>26</sup>

b. Der Name „Pharisäer“ leitet sich vom aramäischen *parush/perushim* ab, einem negativen Wertungsworte („Sonderlinge“), das wohl zuerst kritische Außenbezeichnung gewesen ist. Er spricht nicht unbedingt für elitären Dünkel, aber durchaus für eine religiöse Ambition, die sich entschieden von der Menge absetzt.

c. Im Neuen Testament sind sie sehr oft die profilierten Gegner Jesu – und notorische Heuchler, so dass „Pharisäer“ im Deutschen als Synonym von „Heuchler“ gilt (Lk 18,9-14). Das trifft die historische Realität jedoch auch nicht annäherungsweise, so sehr es pharisäische „Heuchler“ gegeben hat, was die Pharisäer selbst am besten wussten.

d. Die neutestamentliche, judaistische und religionswissenschaftliche Forschung hat die Pharisäer oft so negativ betrachtet, wie sie in polemischen Spitzentexten des Neuen Testaments erscheinen. Sie gelten im 19. Jh. – aus der „Spätjudentumsforschung“ heraus – als Vertreter einer veräußerlichten Heiligkeit, einer ritualisierten Frömmigkeit und einer kasuistischen Gesetzmäßigkeit. Erst das 20. Jh.<sup>27</sup> hat mit dem Aufkommen des jüdisch-christlichen Dialoges und der aktiven Partizipation jüdischer Gelehrter am Forschungsdiskurs eine Wende eingeleitet, dass die Pharisäer in erster Linie Gesetzeslehrer gewesen sind, also auf Bildung gesetzt haben, und Reformers Israels, also eine Erneuerung des Judentums aus seinen biblischen Quellen intendiert haben.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> Einen quellengestützten Überblick gibt *Anthony J. Saldarini, Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society. A Sociological Approach*, Grand Rapids 2001.

<sup>27</sup> Überblick: *Jacob Neusner – Bruce Chilton* (Hg.), *In Quest of the Historical Pharisees*, Waco 2007.

<sup>28</sup> Vgl. *Roland Deines, Die Pharisäer. Ihr Verständnis im Spiegel der christlichen und jüdischen Forschung seit Wellhausen und Gaertz* (WUNT 101), Tübingen 1997.

#### 4.3.1 Die Quellenlage<sup>29</sup>

- a. Kurze Portraits zeichnet Josephus, sowohl in seiner Biographie (Vita 10-12) als auch im Jüdischen Krieg und in den Jüdischen Altertümern (s.u.).<sup>30</sup>
- b. Zahlreiche Schnappschüsse mit allerdings starken Verzerrungen liefert das Neue Testament (s.u. 3.2).<sup>31</sup> Der prominenteste Pharisäer im Neuen Testament ist Paulus (Phil 3,5), der beim führenden Kopf der Bewegung, Gamaliel, in Jerusalem studiert (Apg 22,3; vgl. 5,34; Apg 23,6; 26,5) und sein großes methodisches wie theologisches Wissen später in den Dienst der Evangeliumsverkündigung und der christlichen Theologie gestellt hat.
- c. Die frühere Forschung hat stark mit der Überlieferung gearbeitet, die in den Talmud und die Midraschim eingegangen ist, weil dort nicht selten Namen von (pharisäischen) Rabbinen aus dem 1. Jh. genannt sind; aber die kritische Forschung hat die historische Validität stark bezweifelt. Talmud und Midrasch erhellen eher das Bild der Pharisäer im antiken Judentum nach der Zerstörung des Tempels bis zum 5. Jh. n. Chr., als dass sie belastbare Informationen über das Leben im 1. Jh. und früher liefern.<sup>32</sup>
- d. Diskutiert wird, ob es weitere Zeugnisse pharisäischer Theologie und Frömmigkeit in der antiken Literatur gibt. Ein ernsthafter Kandidat sind die Psalmen Salomos.<sup>33</sup>
- e. Den besten Ausgangspunkt markiert Josephus. Auch wenn er sich in Vita 10-12 als jüdischer Bildungsbürger stilisiert, kann er eigene Erfahrungen mit den Pharisäern vorweisen, deren Richtung – oder Schule – er sich zurechnet.
- f. Zu den literarischen Quellen treten archäologische Zeugnisse. Da den Pharisäern ein starkes Reinheitsdenken zugeschrieben wird, können Steinvasen, die Reinigungswasser aufbewahren konnten, einen Anhaltspunkt für die Verbreitung ihrer Ansichten geben – die weder flächendeckend noch marginal gewesen zu sein scheint.<sup>34</sup> Sie sind für Palästina schwerpunktmäßig in römischer Zeit belegt. Stein galt als Material, das nicht so leicht rituell kontaminiert werden konnte.

#### 4.3.2 Die geschichtliche Entwicklung

- a. Zur Vorgeschichte der pharisäischen Bewegung gehören die *Chasidim* (die „Frommen“). Die „Hasidäer“ (1 Makk 2,42; 7,13; 2 Makk 14,6) bilden eine mehr oder weniger feste Gruppe konservativer Juden mit guten Verbindungen in der jüdischen Gesellschaft, die in der Zeit der Seleukiden gegen den Hellenisierungsdruck am Gesetz festhalten und deshalb zunächst mit den Makkabäern sympathisieren, die den Aufstand gewagt haben, dann aber in einen Gegensatz zu deren Politik geraten, sich des Hohepriesteramtes zu bemächtigen. In diesen Notizen zeigen sich Nähe zur Synagoge und zu den Schriftgelehrten. Die Hasidäer sind aber nicht die direkten Vorfahren der Pharisäer – so wenig die Pharisäer die Erben der Hasidäer sind. Die Bezüge sind differenzierter.

---

<sup>29</sup> Betont von *Günther Stemberger*, Pharisäer, Sadduzäer, Essener.

<sup>30</sup> Vgl. *Steve Mason*, Flavius Josephus about the Pharisees. A Composition-Critical Study (StPB )39, Leiden 1991. E

<sup>31</sup> Vgl. *Mary Marshall*, The Portrayals of the Pharisees in the Gospels and Acts (FRLANT 254); Göttingen 2014.

<sup>32</sup> Vgl. *Jacob Neusner*, The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70, Atlanta 1999.

<sup>33</sup> Optimistisch ist *Joachim Schüpphaus*, Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts (ALGHJ 7), Leiden 1977.

<sup>34</sup> Vgl. *Roland Deines*, Jüdische Steingefäße und pharisäische Frömmigkeit. Ein archäologisch-historischer Beitrag zum Verständnis von Joh 2,6 und der jüdischen Reinheitshalacha zur Zeit Jesu (WUNT II/52), Tübingen 1993.

b. Josephus beschreibt die Pharisäer erstmals in der Zeit der Hasmonäer.

- Ursprünglich mit Johannes Hyrkan (135-104 v. Chr.), dem Begründer der hasmonäischen Dynastie, eng verbunden, der ihr Schüler gewesen sei, kommt es zu Spannungen, als aus den Reihen der Pharisäer der Ruf laut wird, er solle zwar König bleiben, aber auf das Amt des Hohepriesters verzichten, weil nicht sicher sei, dass er aus einer legitimen jüdischen Ehe entstamme, da seine Mutter Geisel am Hof des Antiochus Epiphanes gewesen sei (*ant.* 13,288-296 [XIII 10,5]).
- Alexander Jannaios (103-76 v. Chr.), ein Hyrkanos-Sohn, der im Königsamt auf seinen Bruder Aristobul folgt (*ant.* XIII 12,1), kann sich gegen die Nabatäer und Syrer durchsetzen (*ant.* XIII, 12,2 – 13,4), wird dann aber bei nachlassendem Kriegsglück vom Volk abgelehnt (*ant.* XIII, 13,5) und will seine Herrschaft mit brachialer Gewalt sichern, zu der hunderte Kreuzigungen gehören (*ant.* XIII 14,2). Nach einer anderen Spur, die eine in Qumran gefundene Auslegung von Nahum legt, könnten die Opfer Pharisäer gewesen sein: wenn „die nach glatten Dingen suchen (*dorshe ha-halagot*)“ eine polemische Beschreibung der Pharisäer sind, die an den „Gesetzen“ (*halakhot*) interessiert sind (4QpNah; cf. 11 QTS 64,6-13). Dafür spricht auch, dass die Pharisäer laut Josephus später den Tod der 800 Gekreuzigten rächen wollen (*ant.* XIII 16,2)
- Unter seiner Witwe, der Regentin Salome Alexandra (76-67 v. Chr.), beruhigt sich die Lage. Die Pharisäer, die sie auf Rat ihres Mannes (*ant.* XIII 401f. [15,5]) protegiert, werden tonangebend (*ant.* XIII 410 [16,2]). Ihren Sohn Hyrkan macht sie zum Hohepriester.
- Nach ihrem Tode besiegt ihr einer Sohn, Aristobul II., den anderen, Hyrkan (II.), der sich mit den Nabatäern verbündet und zu dem die Pharisäer halten, während die Sadduzäer die Gegenpartei ergreifen (*ant.* XIV 2,1).
- Im Bruderstreit appellieren beide Seiten an die Römer als Schlichter, die sich auf die Seite Aristobuls schlagen (*ant.* XIV 2,3 – 3,4). Dadurch haben die Pharisäer eine gute Ausgangsposition unter der Ägide der Römer, auch wenn Pompeius den Tempel schändet (*ant.* XIV 4)

Die Pharisäer sind in diesen Konflikten oft die Stimme der Vernunft. Sie wollen auf realpolitische Weise die Zukunft Israels sichern, tun aber auch alles, um die jüdische Identität am Tempel und in der Gesetzesfrömmigkeit zu stärken.

c. Mit List und Gewalt, politischem Spürsinn und diplomatischer Hartnäckigkeit sichert sich Herodes Schritt um Schritt die Herrschaft über Israel. Die Beziehungen zu den Pharisäern sind ambivalent, weil die Pharisäer selbst wohl nicht ganz einig gewesen sind.

- Zu Beginn stehen zwei bekannte Pharisäer, Pollion und Sameas, von manchen mit Rabbi Avtaljon und Rabbi Schammai gleichgesetzt, auf Seiten des Herodes, anscheinend gegen die Mehrheit (*ant.* XV 3f. [1,1]).
- Als Herodes 20 v. Chr. einen Steuererlass mit einer Eidesleistung verband, verweigern sie Pollion und Sameas (*ant.* XV 370f. [10,4]), ohne dass sie deshalb schwer bestraft werden. Nach einer späteren Stelle gab es 6000 (pharisäische?) Eidesverweigerer, die mit einer Geldbuße davon kamen, übernommen von der Frau des Herodes-Bruders Pheroras (*ant.* XVII 41f 83.,1]).  
Die Ambivalenz kann auch aus der in Mk 12,13-17 vorausgesetzten Szenerie abgeleitet werden, dass die Pharisäer zusammen mit den Herodianern Jesus die versucherische Frage vorlegen, ob man dem Kaiser Steuern zahlen sollte oder nicht.
- Nach Josephus stehen die Pharisäer zur Zeit Jesu in hohem Ansehen beim Volk (*ant.* XVIII 1,3). Das spiegelt sich im Neuen Testament – wenngleich im Widerspruch.
- Zu Beginn des jüdischen Aufstandes gibt es unter den Pharisäern sowohl Kritiker der Zeloten, die zum Frieden mahnen (*bell.* IV 158f.), als auch als Unterstützer (*bell.* IV 159).

Die Pharisäer geraten durch den Jüdischen Krieg in die Defensive, nach dessen Ende aber sind sie so gut aufgestellt, dass sie – noch ohne starke Transformationen – das Überleben des jüdischen Volkes organisieren.

#### 4.3.3 Theologische Positionen

a. Die Pharisäer setzen auf eine ebenso konsequente wie geschmeidige Halacha (Gesetzesauslegung). Unter dem Vorzeichen von Ex 19,6 („Ihr aber sollt mir als ein Reich von Priestern und als ein heiliges Volk gehören.“) propagieren sie das priesterliche Reinheitsgesetz, insbesondere in der Beachtung der Speisevorschriften durch das ganze Volk. Sie treten für die Propheten und die Weisheit ein, teilen den Auferstehungsglauben und sind politisch für eine moderate Linie.

b. Ein knappes Portrait zeichnet Flavius Josephus, *De bello Judaico* II 162ff.:

Die Pharisäer, die erste Gruppe, stehen im Rufe akribischer Gesetzesauslegung; alles schreiben sie der Vorsehung (*heimarménê*) und Gott zu. Gerecht zu handeln oder nicht, hänge zwar vor allem von den Menschen selbst ab, jedem aber werde auch von der Vorsehung geholfen. Zwar sei jede Seele unsterblich; aber in einen anderen Leib gehen nur die der Guten über, die der Bösen aber werde durch ewige Schande bestraft. ... Auch die Pharisäer sind einander zugetan und halten die Einigkeit zum gemeinsamen Besten hoch.

Josephus erläutert *essentials* der Pharisäer in einer Sprache, die Griechen und Römer verstehen können. So redet er von der Vorsehung und der unsterblichen Seele, der Gerechtigkeit und der persönlichen Verantwortung vor Gottes Gericht, und dem engen Zusammenhalt.

c. Dem entspricht weitgehend die Darstellung des Josephus in den „Altertümern“ (*ant.* XVIII 12ff. [1,3]). Danach sind Kennzeichen der pharisäischen Bewegung:

- strenge Gesetzestreue (vgl. Gal 1,3f.; Phil 3,5f.),
- Glaube an Gottes geschichtsträchtige Vorsehung,
- Betonung der menschlichen Verantwortung und Freiheit,
- Rechnen mit Gottes gerechtem Gericht nach den Werken (vgl. Röm 2,15f.),
- Glaube an die Auferstehung der Toten (Unsterblichkeit der Seele) und das ewige Leben der nach dem Gesetz Gerechten (vgl. Apg 23,8),
- starker Einfluss auf die Liturgie,
- enges Gemeinschaftsleben,
- hohes Ansehen beim Volk.

Bei Josephus fehlt die Messias Hoffnung, die in pharisäischen Kreisen durchaus gehegt wurde, aber politisch brisant war.

d. Ein lebendiges Zeugnis messianischer Hoffnung, das immer wieder mit den Pharisäern in Verbindung gebracht, aber darin auch kritisch diskutiert wird, sind die Psalmen Salomos. PsSal 17<sup>35</sup> ruft die Nathanverheißung in Erinnerung (17,5), taucht tief in die Sünde und Unheilsgeschichte Israels ein (17,6-22) und äußert dennoch die Hoffnung auf einen endzeitlichen Davidsson (17,23), der als messianischer König, mit Gottes Geist begabt (17,42; vgl. 18,7; Jes 11,2; 1QSb 5,25), das Volk Israel eint und schließlich auch die Völker zur Anbetung Gottes führt (17,23-41). Ps 11 steht im Hintergrund. Der Gottessohntitel fehlt, vielmehr werden die Kinder Israels unter dem Aspekt der Heiligung und Einigung (PsSal 17,28) als „Söhne Gottes“ angesprochen (17,30; vgl. 18,4).

Ps Sal 18 blicken auf die Eroberung Jerusalems durch Pompeius zurück. Der Messias ist die positive Gegenfigur. Er ist aber nicht militant, sondern überzeugt durch die Macht seines Wortes.

---

<sup>35</sup> Vgl. S. Brandenburger, Der „Gesalbte des Herrn“ in Psalm Salomo 17, in: ders. – Th. Hieke (Hg.), Wenn drei das Gleiche sagen. Studien zu den ersten drei Evangelien (Theologie 14), Münster 1998, 217-236.

#### 4.3.4 Pharisäische Realpolitik

- a. Die Pharisäer werden oft als unpolitisch hingestellt, waren es aber nicht. Sie haben zwar kaum je die Schalthebel der Macht bedient. Aber sie hatten Einfluss, weil sie zum einen beim Volk beliebt gewesen sind und zum anderen eine hohe Differenzierungskompetenz entwickelt haben, ohne im Verdacht stehen zu müssen, die eigene Machtbasis aufbauen, sichern und verteidigen zu müssen.
- b. Weil für die Pharisäer die Gesetzestreue entscheidend ist, geraten sie nicht in eine Fundamentalopposition zu politischer Herrschaft, messen aber die Herrscher daran, wieviel Freiraum zum Gesetzesgehorsam sie geben. Diejenigen, die Freiheiten gewähren, werden gefördert, auch wenn sie nicht jüdisch sind.

5. Prägung:

Die politische Botschaft Jesu

a. Das zentrale Stichwort Jesu – „Königtum“ oder „Königreich“ Gottes (βασιλεία) – ist politisch brisant, auch wenn es eine eschatologische Bedeutung hat, weil das Reich Gottes nicht rein jenseitig, sondern nahegekommen ist.

b. Das Reich Gottes steht nicht in Konkurrenz zu den Reichen dieser Welt, sondern außerhalb jeder Konkurrenz.

- Einerseits verschafft es Freiraum zur Herrschaftskritik, weil es an die Politik ethische Maßstäbe anlegt, die der Gerechtigkeit verdankt sind.
- Andererseits begründet es die Notwendigkeit, nicht unpolitisch zu sein, sondern Herrschaft zu ermöglichen.

Beides gehört wie zwei Seiten einer Medaille zusammen.

5.1 Macht und Korruption.

Die Herrscherkritik Jesu

a. In der Welt Jesu gibt es weder den demokratischen Rechtsstaat noch eine politische Gewaltenteilung. Er lebt im komplizierten Machtgeflecht des Nahen Ostens unter der Ägide der Römer. Seine Kritik von Politikern ist dadurch beeinflusst, reicht aber über die damalige Situation hinaus.

b. Jesus kritisiert mit prophetischer Schärfe Machtmissbrauch.

- Jesus kritisiert politische Korruption, wie er sie besonders deutlich bei seinem „Landesvaters“ Herodes Antipas beobachten konnte (Lk 13,31ff.). Herodes Antipas regiert von 4.v. – 39 n.Chr. über Galiläa. Er, der „Fuchs“ (Lk 13,32), ist Jesu Landesherr. Seine Residenz ist erst Sepphoris, dann das von ihm neu gegründete und nach dem römischen Kaiser benannte Tiberias. Er ist der Mörder des Täufers Johannes (Mk 6,17-29 parr.; Jos., ant. 18). Sein Ehrgeiz führt schließlich zu seinem Fall. 39 n. Chr. setzt Kaiser Caligula ihn ab und verbannt ihn nach Lyon, nachdem er den Königstitel für sich beansprucht hatte.
- Jesus kritisiert die Verfolgung um des Glaubens willen (Mk 13,9ff.). Sie gehören in ein Szenario apokalyptisch anmutender Wirren, die eine starke Krise des Glaubens darstellen, aber Nüchternheit und Wachsamkeit verlangen, Leidensfähigkeit und Vertrauen auf die Kraft des Heiligen Geistes. Die Verfolgung führt nicht immer sofort zum Martyrium, wohl aber zur scharfer Diskriminierung und harter Marginalisierung.

Die Kritik widerspricht nicht dem Geist des Friedensstiftens in der Bergpredigt, sondern konkretisiert ihren Einsatz für Gerechtigkeit.

c. Jesus verbindet ein harsches Urteil über die Machthaber seiner Zeit mit Kirchenkritik: Machtspielchen dürfen im Jüngerkreis keine Rolle spielen, sind aber eine Versuchung, die von Anfang an groß gewesen ist (Mk 10,42ff.; vgl. Mk 9,33-37).

- Als wesentliches Merkmal politischer Herrschaft gilt im Kontrastwort die Ausnutzung von Macht um des eigenen Vorteils willen.
  - Reiches Anschauungsmaterial liefern die Seleukiden, die Nachfolger Alexanders, die über Syrien herrschen und in den makkabäerbüchern scharf kritisiert werden.
  - Die römische Herrschaft war zwar vergleichsweise milder, aber gleichfalls von brutaler Durchsetzungskraft gekennzeichnet, wenn es um die eigenen Interessen ging: politische und wirtschaftliche.

Die prophetische Kritik geht so weit, dass Jesus von einer Scheinherrschaft redet: Es ist eine unrechte Herrschaft, die auch die Herzen der Menschen nicht erreicht.

- Im Unterschied dazu soll in der Jünergemeinde das Dienen zur Herrschaft gelangen. Der Prozess ist dialektisch: Wer Erster sein will und deshalb Letzter wird, ist dadurch Erster und umgekehrt: Der dynamische Prozess ist die Pointe.

Die Ethik der Jüngerschaft, die dem unethischen Verhalten in der Politik kontrastiert, ist christologisch begründet: durch die Diakonie Jesu (Mk 10,45).

d. Die Parallele im Lukasevangelium (Lk 22,24-29) unterstreicht die Ideologie der Herrscher, die sich in der Antike gerne mit religiös-ethischen Attributen schmücken, aber darin selbst entlarven.

5.2 Gottes Recht und menschliche Pflicht

Die Antwort Jesu auf die Steuerfrage (Mk 12,13-17 parr.)

a. Im Streitgespräch mit Pharisäern (die als Realpolitiker mit den Römern kooperierten) und Herodianern (Parteigängern des Landesvaters Jesu, Herodes Antipas) formuliert Jesus mit dem Sprichwort: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers, und Gott, was Gottes ist“ (Mk 12,13-17 parr.), den Kernsatz politischer Ethik für das Christentum.<sup>36</sup>

b. Der Kontext des Wortes begründet den Primat der Theozentrik:

Mk 11,27 – 12,12	Das Recht Jesu zur Tempelaustreibung
Mk 12,13-17	Die Steuerfrage
Mk 12,18-27	Die Auferstehungsfrage
Mk 12,28-34	Die Frage nach dem größten Gebot: Gottes- und Nächstenliebe
Mk 12,35ff.	Die Frage nach dem Messias

Der Kontext versammelt Perikopen, die in Jerusalem strittige Fragen der Verkündigung Jesu – alle signifikant – diskutieren und durchweg im Sinne eines Gottesprimats entscheiden. Die Steuerperikope fügt sich in diesen Kontext.

c. Die Form des Wortes unterstreicht die Theozentrik: Der Satz läuft auf das „was Gottes ist“, zu und muss von ihm her verstanden werden. Es handelt sich um ein prophetisches Weisheitswort mit Achtergewicht.

d. Innerhalb dessen „was Gottes ist“, gibt es Mk 12,17 zufolge einen Bereich dessen „was des Kaisers ist“. Dazu gehört das Steuerzahlen. Es steht *pars pro toto* für die Anerkennung der Legalität und Legitimität des politischen Systems. Jesus unterstützt nicht die Monarchie als beste Staatsform, sondern greift den mächtigsten Mann der Zeit, den Kaiser, als Symbol für diejenige Macht auf, die nicht in der Verkündigung und Vermittlung des Evangeliums, sondern in der Organisation von Macht im Dienst von Frieden und Gerechtigkeit besteht. Diese Macht wird durch das „was Gottes ist“, zugleich begründet und begrenzt.

e. Die Steuern sind das finanzielle Schmiermittel des politischen Systems. Der Kaiser steht als Repräsentant des Politischen, als der er sich auch auf der Münze darstellt. Die Münze, die Jesus sich zeigen lässt, ist das interkulturelle Medium dieser Macht. Es dient mit der Prägung der herrscherlichen Repräsentanz.

- Jesus problematisiert nach den Synoptikern nicht den möglichen Verstoß gegen das Bilderverbot, die durch die religiöse Emblemik der Münze virulent wird.
- Er decouvriert auch nicht eine angebliche Heuchelei der Fragesteller, die bei sich tragen, was sie vermeintlich problematisieren, indem sie Jesus auf die Probe stellen.

Jesus holt die Pharisäer und Herodianer vielmehr dort ab, wo sie stehen: als Stützen des herrschenden Systems. Er fokussiert die Aufmerksamkeit auf das Realsymbol der politischen Macht, auf die sich die Frage bezieht, um (als Kind seiner Zeit) von ihr her die relative Autonomie des Politischen zu begründen. Dessen kulturelle Ausdrucksformen, wie Steuern in Form von Münzen, sind durch gewachsene Organisationsstrukturen bedingt und liegen in der Verantwortung der Menschen, wodurch perspektivisch eine verantwortungsethische Dimension aufklingt, weil sie theozentrisch orientiert sind.

---

<sup>36</sup> Vgl. Stefan Schreiber, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: Biblische Zeitschrift 48 (2004) 65-85.

f. Der jesuanische Spruch blendet die Herrscherkritik aus, die Jesus aber anderenorts heftig geübt hat (Mk 10,42-45 parr.; Mk 13,9ff.; Lk 13,31ff.) und nach denselben Maßstäben auch in die Jüngergemeinde überträgt (Mk 9,33-37 parr.).

g. Das Apophthegma Mk 12,13-17 zeigt zweierlei:

- Es darf mit Berufung auf Gott keine prinzipielle Verweigerung gegenüber dem Politischen geben, das einer eigenen Logik folgt.
- Es darf keinen Kaiser geben, der – explizit oder implizit – die Stelle Gottes einnehmen und wie ein Gott verehrt und wie ein Gott gebeten werden oder gar wie ein Gott das Leben von Menschen beherrschen will.

Was legitime Herrschermacht ist, wird in dem kurzen Dialog gleichfalls nicht ausgeführt, lässt sich aber der Bergpredigt und der jesuanischen Politikerschelte entnehmen: im Kern Förderung der Gerechtigkeit.

h. Das Steuerwort ist der Richtungspfeil christlicher Theologie der Politik geworden. Es gibt eine Notwendigkeit, politische Macht auszuüben. Der Kaiser – oder wie immer der oberste Souverän heißt – steht aber in Verantwortung vor Gott, ist also nicht die höchste Appellationsinstanz, sondern gehört zu den vorletzten Dingen, die vergehen werden, wenn das Reich Gottes kommt. Desto sorgfältiger muss das politische Amt ausgeübt werden, damit die Steuern auch legitimiert werden.

Literaturhinweis:

N. Förster, Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit. Mit einer Edition von Pseudo-Hieronymus, „De haeresibus Judaeorum“ (WUNT 294), Tübingen 2012.

5.3 Die Macht der Freiheit  
Jesus vor Pilatus im Johannesevangelium

a. Das gesamte Johannesevangelium steht im Zeichen des Prozesses. Das theologische Leitmotiv der „Krise“ führt das Thema aus.

- Gott führt die Welt in die Krise, indem er sie mit der Wahrheit konfrontiert, mit seiner und ihrer.

- Jesus ist der, dem Gott „das Gericht übertragen“ hat (Joh 5,22.27).

- Er verkündet und verkörpert die Wahrheit (Joh 14,6).
- Er konfrontiert die Welt mit der Realität der Sünde und des Todes (Joh 3,19ff.).

Das Gericht, das Jesus hält, dient nicht der Verurteilung, sondern der Rettung (Joh 3,17).

- Es gibt kein Heil ohne Gericht, weil es keine Versöhnung gegeben kann, ohne dass die Wahrheit ans Licht kommt.
- Es gibt das Gericht um Heiles willen, weil die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, die im gerechten Gericht vollzogen wird, den qualitativen Vorsprung des Lichtes vor der Finsternis, des Lebens vor dem Tod, der Wahrheit vor der Lüge verwirklicht.

Der Dreh- und Angelpunkt des Prozesses, den Jesus der Welt im Namen Gottes macht, ist deshalb, dass der „Fürst dieser Welt ausgetrieben wird“ (Joh 12,31).

- Der Paraklet, als Geist der Wahrheit, hält Gericht, indem er offenbart, was das Gericht ist, das Jesus gehalten hat (Joh 16,8ff.), so dass sein Prozess nicht *ad actas* gelegt wird, sondern sich permanent auswirkt.

- Die Welt macht Jesus den Prozess. Die Hohepriester trachten ihm nach dem Leben; sie benutzen Pilatus, der zu ihrem willigen Werkzeug wird.

- Von Anfang an stößt Jesus auf Kritik,

- weil er Gott so verkündet, wie er ihn gesehen und gehört hat,
- und deshalb seine, des Sohnes, Einheit mit dem Vater verkündet (Joh 10,30).

- Diese Kritik wird von Jesus provoziert, weil er als „Gesandter“ keine diplomatische, sondern eine absolut offene Sprache spricht. Im Johannesevangelium dient die Kritik, die nach Joh 6,60-71 auch den Jüngerkreis spaltet, der Wahrheitsfindung.

- Die Kritik, auf die Jesus stößt, reflektiert die Heilsnotwendigkeit seiner Sendung.
- Die Kritik spiegelt aber auch, wenngleich im Widerspruch, den Anspruch der Sendung Jesu, ohne den er keine Heilsbedeutung haben könnte.

Die Kritik, die Gott durch Jesus an der Welt übt, löst die Kritik aus, die in der Welt die Juden an Jesus üben, weil sie sich auf Gott berufen, und deshalb ablehnen, wie er sich auf Gott beruft.

Diese Dialektik führt zum Nerv der johanneischen Theologie.

Nach Joh 12,28 ist es gerade die Kreuz-Erhöhung Jesu, die dem Teufel verjagt. Es ist das Leiden, in dem sich die Inkarnation vollendet. Es ist der Tod Jesu, in dem das Böse, das scheinbar triumphiert, besiegt wird, weil Jesus von seiner Liebe zu Gott und den Menschen nicht lässt. Die Hinrichtung Jesu, die die Hohepriester betreiben, weil sie etwas „für das Volk“ (Joh 11,50) tun wollen, bringt wirklich das Heil.

b. Im Prozess, der Jesus vor Pilatus gemacht wird, laufen die Linien zusammen. Rudolf Bultmann hat das erkannt: „Jetzt also gewinnt der Prozeß der Welt gegen Jesus seine Öffentlichkeit; er wird vor das Forum des Staates gebracht.“<sup>37</sup>

c. Johannes bezieht sich durchgängig auf Geschichte, berichtet aber nicht einfach historische Fakten auf einer besseren Quellenbasis als die Synoptiker, sondern macht die Passionsgeschichte zu einem literarischen Ereignis, das Theologie in der Weise der Erzählung präsentiert.

- Während Jesus nach den Synoptikern beim Pilatusprozess im wesentlichen schweigt, entspinnt sich nach Johannes ein langer Dialog mit substantiellen Themen zu Theologie und Offenbarung.
- Während nach den Synoptikern die Synhedristen die Anklage vorbringen, die dann von Pilatus verhandelt wird, kommt es nach Johannes zu einem dauernden Hin und Her zwischen dem Richter und den Anklägern, die beide Rollen scharf hervortreten lässt.

Beide Momente lassen das Krisismotiv farbig werden und zeigen die Handschrift des Evangelisten.

d. Johannes steigert und intensiviert das politische Moment.

- Nach allen Evangelien wird Jesus als „König der Juden“ hingerichtet.
- Lukas lässt die Synhedristen neben dem messianischen Königsanspruch weitere Anklagepunkte nennen: Volksverhetzung (*seditio*) und Aufruf zum Steuerboykott (23,2.5.14).

Johannes ist nicht so konkret; aber er ist radikal.

---

<sup>37</sup> Das Evangelium des Johannes 504.

5.3.1 Analyse

a. Der Pilatusprozess hat bei Johannes eine starke Gliederung.

außen	innen
1. Szene (Joh 18,29-32) Pilatus und die Juden (Auslieferung Jesu)	
	2. Szene (Joh 18,33-38a) Pilatus und Jesus (Erstes Verhör)
3. Szene (Joh 18,38b-40) Pilatus und die Juden (Freilassung des Barabbas)	
	4. Szene (Joh 19,1-3a) Pilatus und Jesus (Geißelung und Dornenkrönung)
5. Szene (Joh 19,4-7) Pilatus präsentiert Jesus den Juden ( <i>ecce homo</i> )	
	6. Szene (Joh 19,8-12) Pilatus und Jesus (Zweites Verhör)
7. Szene (Joh 19,13-16a) Verurteilung Jesu durch Pilatus	

Die Szenenwechsel zwischen Innen und Außen markiert die Standpunkte und Rollen.

- Zur Differenzierung der Orte kommt es, weil die Juden, um vor dem Paschafest kultisch rein bleiben zu können, den Pilatuspalast nicht betreten (Joh 18,28). Die Juden, die konsequent „draußen“ bleiben, sind dadurch von Jesus, den sie ausgeliefert haben, räumlich getrennt – Zeichen ihrer theologischen Distanzierung.
- Jesus ist, einmal ausgeliefert, „drinnen“, im Palast. Er ist Gefangener; er wird verhört; er wird gefoltert. So wie er in der ersten Szene gefesselt in das Gerichtsgebäude hineingeführt wird, so wird er in der fünften Szene dem Volk präsentiert (Joh 19,4-7) und in der siebten Szene (Joh 19,13-16a) *coram publico* zum Tode verurteilt. In der dritten Szene (18,38b-40) ist Jesus vor dem Palast nicht körperlich präsent, sondern nur geistig, weil die Alternative Jesus oder Barabbas aufgestellt wird.
- Pilatus ist der einzige, der in jeder Szene präsent ist. Er ist der Richter; auf ihn kommt es an. Aber sein permanentes Hinein und Hinaus spiegelt sein Versagen. Er findet keinen eigenen Standpunkt; er ist hin- und hergerissen. Deshalb scheitert er.

Die beiden Verhöre markieren die theologischen Themen. In der Mitte steht die Geißelung und Dornenkrönung durch die römischen Soldaten, die Parodie der Kreuz-Erhöhung (Joh 19,1-3a). Was zunächst im Innenhof vor den Augen vieler verborgen sich abspielt, wird auf Golgotha vor aller Augen sich ereignen.

b. Im Pilatusprozess arbeitet Johannes mit dem Stilmittel der vertauschten Rollen.

- In der Erzählung ist Pilatus der Richter, Jesus der Angeklagte, die Hohenpriester sind die Ankläger.
  - Der Richter muss Recht sprechen. Er muss der Wahrheit verpflichtet sein. Er muss zwischen Gut und Böse unterscheiden.
  - Der Angeklagte muss sich dem Prozess unterziehen. Er muss auf Gerechtigkeit hoffen, wenn er unschuldig ist, und auf einen milden Richter, wenn er schuldig ist.
  - Die Ankläger müssen fest von der Schuld des Angeklagten überzeugt sein; sie müssen ihrerseits auf einen fairen Prozess hoffen.
- In der konkreten Durchführung des Prozesses ist es aber so, dass die Rollen sich verändern und vertauschen.
  - Pilatus fragt im ersten Verhör, wie es dem Richter obliegt: „Bist du der König der Juden?“ (18,33) „Was hast du getan?“ (18,35) „Was ist Wahrheit?“ (18,38).
  - Allerdings zeigt die letzte Frage, dass er der Wahrheit nicht die Ehre geben, sondern ausweichen will. Deshalb versagt er auf ganzer Linie.  
Im zweiten Verhör fragt er nur noch nach der Herkunft Jesu („Woher bist du?“ – Joh 19,9). Aber das ist eine – doppelbödige Frage, deren Sinn er sich selbst versperrt hat. Deshalb führt sie zu nichts.
  - Jesus reagiert auf die Fragen des Pilatus so, dass er von Anfang an (schon durch die Gegenfrage in V. 34) die Initiative übernimmt und den Verlauf des Gespräches bestimmt. Er setzt die Themen. Wie in den anderen Gesprächen auch, treibt Jesus Metakommunikation: „Fragst du das von dir aus, oder haben es dir andere über mich gesagt?“ (Joh 18,34) „Du hättest keine Macht über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre“ (Joh 19,11)  
Dadurch erweist sich: Auf einer tieferen Sinnebene des Textes steht nicht Jesus, sondern Pilatus vor seinem Richter – und merkt es nicht.
- Die Ankläger müssten handfeste Gründe vortragen. Ihr Kernvorwurf (Joh 19,7: „Wir haben ein Gesetz, und nach diesem Gesetz muss er sterben, weil er sich zum Sohn Gottes gemacht hat“) ist theologisch; sie erheben ihn als „Juden“. Sie wissen aber, dass er vor dem Römer nicht justiziabel ist. Deshalb taktieren sie. Pilatus fragt: „Welche Anklage erhebt ihr gegen ihn?“ (18,29). Darauf wird nur geantwortet, dass er ein „Übeltäter“ sei (18,30). Als Pilatus Jesus freilassen will (Joh 19,11), spielen die Hohenpriester die politische Karte aus (Joh 19,12) und klagen sich damit selbst an. Ihr Schlusswort: „Wir haben keinen König als den Kaiser“ (Joh 19,15) ist das Dementi der Königsherrschaft Gottes, die das Herz der Identität Israels darstellt.

Jesus selbst spricht nicht mehr mit seinen Anklägern, so wenig sie mit ihm sprechen. Die Urteile sind gefällt. Aber, so Johannes, während die Hohenpriester sich mit der Absicht, Jesus kreuzigen zu lassen, durchsetzen, ist Jesus derjenige, der das Kreuz auf sich nimmt, um seine Sendung zu vollenden.

### 5.3.2 Christologie im Prozess

a. Johannes nutzt die Pilatusszenen, um entscheidende christologische Aussagen zu treffen.

b. Jesus führt keine neuen Themen ein, sondern steht zu dem, was er immer gesagt hat; er bewährt es jetzt, da er bis in den Tod hinein verifiziert, dass Botschaft und Bote eins sind.

### 5.3.2.1 Der gekreuzigte König

a. Ein wichtiges Thema aller neutestamentlichen Leidensgeschichten ist der Königstitel, der über dem Kreuz geschrieben steht.

- Der *titulus* ist zwar rechtshistorisch nicht zweifelsfrei gesichert, aber wegen der Breite der neutestamentlichen Überlieferung wahrscheinlich. Sie ist mit dem Königstitel auch auf den kritischen Punkt des Pilatusprozesses in allen neutestamentlichen Überlieferungen bezogen.
  - Die Inschrift ist, wenn sie historisch ist, juristisch aussagekräftig. Sie dient der Anprangerung. Sie ist eine Verhöhnung; sie soll die Kreuzigung legitimieren und potentielle Verbrecher abschrecken.
  - Die Inschrift gibt den Verurteilungsgrund an und lässt in diesem Licht erkennen, dass Jesus hingerichtet wurde, weil Pilatus – wie auch immer – zu der Überzeugung gelangt war, dass Jesus ein politischer Messias, ein Aufrührer gewesen sei, der vielleicht eine Art Gottesstaat mit sich selbst als König habe gründen wollen.
- Die Inschrift ist aber in allen Evangelien ein Bekenntnis *sub contrario*. „König“ ist ein Messiasitel. Dass der Messias seinen Weg, die Königsherrschaft Gottes zu verkünden, am Kreuz vollendet, ist ein Strukturprinzip auch der synoptischen Evangelien. Die Verhöhnung dient der Verkündigung, die Abschreckung begründet eine eigentümliche Anziehung. Die rechtfertigt nicht die Kreuzigung, sondern den Gekreuzigten – als den, der die Mörder erlöst.

Die Inschrift wird nach Johannes „oben am Kreuz“ befestigt (Joh 19,19) - damit jeder sie sehen kann und die Richtung markiert wird, die Jesus einschlägt. Die Inschrift ist auf Hebräisch, Griechisch und Latein – in allen wesentlichen Sprachen der Zeit (Joh 19,19). Pilatus steht zu dem, was er „geschrieben“ hat (Joh 19,20).

b. Johannes hat dieses Motiv durch das gesamte Evangelium hindurch vorbereitet.

- Nathanaël spricht das erste Glaubensbekenntnis eines Jüngers: „Rabbi, du bist der Sohn Gottes, der König von Israel“ (Joh 1,49).
- Jesus entzieht sich der Menge, die ihn nach der wunderbaren Speisung zum „König“ machen will, damit er ihr immer genug Brot verschafft (Joh 6,15).
- Jesus zieht als messianischer Friedenskönig, wie Sacharja ihn geschaut hat (Sach 9,3) in Jerusalem ein (Joh 12,13.15).
- Jesus klärt mit Pilatus, worin seine königliche Macht besteht (Joh 18,33.37) – worauf der ihn freilassen will, aber am Ende doch verurteilt.

### 5.3.2.2 Der König vor Gericht

a. Im ersten Verhör werden bereits die wesentlichen Themen angesprochen.

- Pilatus, der als Richter die Wahrheit über Jesus herausfinden und seinem Urteil zugrundelegen müsste, stellt sie als reine Machtfrage.
- Jesus hingegen spricht von der Macht der Wahrheit.

Wahrheit ist im Johannesevangelium ein theologischer und zugleich soteriologischer Begriff.

- „Wahrheit“ ist die Wirklichkeit Gottes, seine Herrlichkeit, wie sie durch seine Selbstmitteilung in Jesus Christus erkannt werden kann.
  - Gottes Wahrheit ist seine Liebe. Jesus gibt ihr ein Gesicht (Joh 14,6).
  - Deshalb führt die Wahrheit zur Freiheit (Joh 8,32).
- Jesus ist der Zeuge der Wahrheit. Er tritt für die Wahrheit ein, indem er sie bezeugt. Er kann sie nur bezeugen, weil er sie „gesehen hat“ (Joh 3,11.32). Er bezeugt sie durch seine „Werke“ (Joh 5,36): durch die „Zeichen“, die er setzt; durch die Worte, die er spricht; durch das Leiden, das er auf sich nimmt (vgl. Joh 19,30).

Weil Jesus ganz zum Zeugen der Wahrheit, d.h. der Herrlichkeit Gottes wird, ist er der König. Seine Herrschaft resultiert aus der Macht der Wahrheit, in der sich die Faszination darstellt, die von Gottes Liebe ausgeht.

### 5.3.2.3 Der königliche Mensch

a. Die Dialektik von Ehre und Schande kommt im *ecce homo* am stärksten heraus (Joh 19,4f.).

- Die Szene ist die Travestie einer Königsproklamation.
- Die Barabbas-Frage, mit der Pilatus zuvor an die Öffentlichkeit getreten war (Joh 18,38b-40), hat das Königsthema angeschnitten und die Verwerfung Jesu vorgezeichnet.

Jesus trägt – aufgrund seiner Folterung, die in Joh 19,1-3 geschildert worden war und nachdem er von den Soldaten mit dem „Heil dir, König der Juden“ (Joh 19,3) – die Insignien eines Königs: Krone und Mantel. Aber die Krone ist aus Dornen; und der Mantel gehört einem Soldaten; die Purpurröte verweist auf das Blut, das er vergießen wird.

Pilatus (der Statthalter des Kaisers) müsste formvollendet formuliert haben: „Seht, euer König“, wie er es nach Joh 19,14 unmittelbar vor der öffentlichen Verurteilung gesagt hat. Hier kommt das „*ecce homo*“ – „Seht, der Mensch!“.

Jesus offenbart, indem er sich vorführen lässt, was wahres Menschsein ist.

- Er leidet, ohne seine Würde zu verlieren.
- Er wird gedemütigt, ohne ehrlos zu werden.<sup>38</sup>

Er offenbart nicht nur, wer Gott, sondern auch, wer der Mensch ist.<sup>39</sup>

Literaturhinweis:

Thomas Söding, Die Macht der Wahrheit und das Reich der Freiheit. Zur johanneischen Deutung des Pilatus-Prozesses, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 93 (1996) 35-58

- Ecce homo. Die johanneische Ikone des Menschen, in: ZThK 114 (2017) 119-137

---

<sup>38</sup> Rudolf Bultmann hat das scharfsinnig beobachtet und treffend beschrieben: „Pilatus stellt ihn vor mit den Worten: „ἰδοὺ ὁ ἄνθρωπος.“, das ist der Mensch! Da seht die Jammergestalt! Im Sinne des Evangelisten ist damit die ganze Paradoxie des Anspruchs Jesu zu einem ungeheuren Bilde gestaltet. In der Tat: solch ein Mensch ist e, der behauptet, der König der Wahrheit zu sein! Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο ist in seiner extremsten Konsequenz sichtbar geworden“ (Das Evangelium nach Johannes 510).

<sup>39</sup> Vgl. Joseph Ratzinger / Benedikt XXI., Jesus von Nazareth II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung,, Freiburg i. Br. 2011, 233.

6. Transformation:

Politische Orientierung bei Paulus

a. Paulus ist – neben Petrus – die prägende Gestalt der ersten Generation nach Ostern. Er ist nicht nur ein besonders erfolgreicher Missionar, sondern auch ein *homo politicus*, der die öffentliche Auseinandersetzung gesucht hat, um für Jesus Zeugnis abzulegen.

b. Das neutestamentliche Paulusbild ist vielschichtig.

- In seinen Briefen bearbeitet Paulus vor allem innergemeindliche Probleme. Politik tritt zurück. Eine Ausnahme ist Röm 13,1-7, weil die Hauptstadtgemeinde eine schwierige Geschichte hinter sich hat und Orientierung im Imperium braucht.
- In der Apostelgeschichte entwirft Lukas ein Paulusbild, das den Missionar bei seiner Erstverkündigung ins Zentrum rückt. Dadurch gibt es mehr Schnittstellen mit der politischen Autorität, mehr Reibungen und Konflikte – und mehr Gelegenheit, Paulus als einen kritischen Geist, einen erfolgreichen Anwalt in eigener Sache darzustellen.
- Eine Paulusschule setzt seine Briefproduktion fort, um neu aufkommende Probleme in seinem Sinne zu lösen, auch im Feld der Politik.
- Paulus hat auch in der neutestamentlichen Petrusliteratur Resonanzen ausgelöst (2 Petr 3,15f.); der Erste Petrusbrief platziert eine politische Ethik nahe bei Paulus.

Im Fokus steht meist Röm 13,1-7. Tatsächlich ist der Text wegweisend (und am meisten umstritten). Aber er wird missverstanden, wenn er aus dem Kontext gerissen wird.

6.1 Homo politicus auf Missionswanderschaft.

Paulus im Spiegel der Apostelgeschichte

a. Die Apostelgeschichte schildert, konzentriert auf Stephanus und Petrus, die Verfolgung christlicher Missionare in Jerusalem. Hier gibt es politische Untertöne. Anders sieht es vor griechischen und römischen Gerichten aus. Paulus steht mit seinen Leuten im Mittelpunkt.

b. Paulus organisiert seine erste Reise mit Barnabas von Antiochia Syria aus über Zypern ins südliche Kleinasien. Dort kommt es zwar zu Konflikten, aber mit jüdischen Protagonisten, nicht mit politischen. Im Gegenteil: Der Staathalter von Zypern, Prokonsul Sergius Paulus, bekehrt sich zum christlichen Glauben (Apg 13,4-13).

c. Auf der zweiten und dritten Missionsreise kommt es indes zu verschiedenen Konflikten, die geradezu paradigmatischen Charakter haben: für gefährliche und ungefährliche Konstellationen, gute und schlechte Erfahrungen.

d. Am gefährlichsten ist der Prozess, der Paulus in Jerusalem und Caesarea gemacht wird; wegen seiner Appellation an den Kaiser, die schließlich sich zu seiner Überstellung nach Rom führt.

### 6.1.1 Gerichtliche Auseinandersetzungen im Zuge der Missionsarbeit

a. In Philippi (Apg 16,11-40) führt ein Exorzismus, den Paulus vornimmt zu einem harten Konflikt, der juristisch ausgetragen wird. Es dominieren wirtschaftliche Gründe, weil Paulus die Sklavenherren angeblich um ihren Besitz betrogen hat, da die Frau in ihrem Auftrag weissagen musste. Die Anklage ist eine glatte Verleumdung; sie wird nicht regelrecht verhandelt.

- Sie wird von Heiden erhoben.
- Sie gilt Paulus und seinen Mitarbeitern als Juden.
- Die Anklage wirft vor, Sitten (ἔθνη) zu vertreten, die gegen die römischen stehen. Das ist ein politisch gefährlicher Vorwurf, weil er die *mos maiorum* einklagt.

Allerdings zeigt die Erzählung, dass die Anklage aus der Luft gegriffen ist, weil ja ausschließlich der finanzielle Verlust in Rede stehen kann, den die Besitzer durch den Exorzismus erleiden. Das Gerichtsverfahren müsste das aufklären; dass kein rechtsförmiges Verfahren durchgeführt wird, spricht gegen die juristische Kultur der römischen Kolonie. Die Rechtsprechung liegt in der Hand der Stadtkommandanten. Sie wollen am nächsten Tag den kleinen Justizskandal vertuschen und geben damit die Unrechtmäßigkeit ihres Verhaltens indirekt zu. Aber sie beißen bei Paulus auf Granit. Er besteht auf einer öffentlichen Rehabilitation. Die wird ihm gewährt – und um die Auflage, die Stadt sofort zu verlassen, kümmert er sich nicht.

b. In Thessalonich (Apg 17,1-15) wird der Vorwurf von einer aufgestachelten Menge erhoben, Paulus sei ein politischer Aufrührer (Apg 17,7), der einen anderen König als den Kaiser verkünde. Das ist derselbe Vorwurf, wie er nach Lk 23,2 gegen Jesus vor Pilatus erhoben worden ist. Dieser Vorwurf ist brisant, deshalb ist es ratsam, dass Paulus Hals über Kopf die Stadt verlässt, um sich zu retten und die Gemeinde zu schützen.

c. In Korinth klagen Juden Paulus vor dem Statthalter Gallio an, gegen jüdische Bräuche zu verstoßen; das wird als innerjüdische Angelegenheit betrachtet, die nicht vor den heidnischen Richter gehört (Apg 18,13).

d. Die Konstellationen sind nicht unplausibel, weil die Römer religiöse Fragen in der Regel nicht selbst verfolgen, aber aufständische Umtriebe im Ansatz ersticken.

e. Paulus ist durchweg als Anwalt in eigener Sache aktiv: Er verteidigt sich, klagt seine Rechte ein und versucht, die Anklage zu schwächen – mit geteiltem Erfolg.

### 6.1.2 Der Prozess gegen Paulus

a. Der Prozess gegen Paulus entwickelt sich quälend langsam und ohne greifbares Ergebnis. Politische Umbrüche spielen eine Rolle, Korruption und Inkompetenz auf römischer Seite, innere Streitigkeiten und Verrat auf jüdischer Seite, Kollaboration und Hass. Lukas lässt Paulus die Gelegenheit ergreifen, mehrfach als Anwalt in eigener Sache zu reden. Paulus hat, anders als Stephanus oder weitere Märtyrer wie der Zebedaide Jakobus nach Apg 12,1), die Gelegenheit, das Prozessrecht zu nutzen,

- weil schon bei der Verhaftung die Römer im Spiel sind,
- weil er römischer Bürger mit spezifischen Rechten ist,
- weil er als pharisäisch gebildeter Theologe die jüdischen Anklagen durchschaut.

Durch seinen Prozess tritt Paulus in eine neue Phase der *imitatio Christi* ein, wie er dies in der Miletrede (Apg 20,17-38) selbst angesprochen hat. Im synoptischen Vergleich zeigt sich, dass Lukas den Pilatusprozess gegen Jesus politisch angeschärft hat (Lk 23.2.14). Das passt zur Konfiguration des Paulusprozesses: Von jüdischer Seite lautet der Grundvorwurf, dass Paulus dadurch das Volk aufwiegele, dass er die zentralen jüdischen Institutionen attackiere, als deren Schutzmacht die Römer sich in ihrer Herrschaft über Palästina legitimieren (Apg 24,3-6).

b. Apg 21-26 bilden einen eigenen Hauptteil der Apostelgeschichte mit zahlreichen Episoden.

Apg 21,18 – 22,39	Der Anlass
21,18-26	Die Verabredung zum Nasiräatsgelübde
21,27-40	Die Verhaftung
22,1-21	Die Rede des Paulus im Tempelvorhof
22,22-39	Das Gespräch mit dem Hauptmann
Apg 22,40 – 23,22	Der Auftakt in Jerusalem
22,40-23,11	Die Rede des Paulus vor dem Hohen Rat
23,12-22	Die Verschwörung von Juden gegen Paulus
Apg 23,23 – 26,32	Der Prozess in Caesarea
23,23-35	Die Überführung nach Caesarea
24	Der Prozess vor Felix
25,1-12	Der Prozess von Festus
25,13-26,32	Die Rede vor Festus, Agrippa und Berenike

c. Die Prozessgeschichte ist durchstilisiert und nicht ohne theologische Interessen des Lukas geschrieben, aber im Kern historisch.

- Es passen die Orte:
  - Jerusalem mit dem Tempel und der Burg Antonia.
  - Caesarea, die römische Provinzhauptstadt mit dem Prätorium, das Herodes erbaut hat und die Römer genutzt haben.
- Es passen die Namen.
  - Römische Statthalter in Judäa waren
    - Ventidius Cumanus (48-52),
    - Antonius Felix (52-60),
    - Porcius Festus (60-62),
    - Albinus (62-64) und
    - Gessius Florus (64-66)
  - Agrippa II., Sohn des Herodes Agrippa I. (Apg 12), Urenkel Herodes d. Gr., ist Klientelkönig der Römer in Gebieten nordöstlich von Galiläa;; seine Schwester Berenike ist eine bekannte, schillernde Figur der Zeitgeschichte (Sueton, Titus 7,2).
  - Hohepriester ist nicht mehr Kajaphas, sondern Hananias (Apg 23,2; 24,1), der von 47 n. Chr. bis 59 n. Chr., amtierte und als Römerfreund galt (vgl. Jos., ant. 20, 205ff.).

d. Durch die Paulusreden gewinnt die Prozessgeschichte theologische Substanz. Denn unter dem Aspekt der Berufung, der Mission, der Gesetzesauslegung und der Christologie sind die Reden zwar nicht denen gleichzusetzen, die in Freiheit gehalten werden, aber wesentliche Beispiele inspirierter Glaubenszeugnisse in der Bedrängnis und insofern besonders authentisch, einschließlich ihrer geschliffenen Rhetorik.

#### 6.1.2.1 Der Auftakt in Jerusalem

a, Auch nach der Verhaftung bleibt der römische Hauptmann Klaudius Lysias (Apg 23,26) Herr des Verfahrens. Er gehört zu den differenziert gezeichneten Charakteren, die nicht sofort für das Christentum vereinnahmt werden, aber de facto der Sache des Evangeliums helfen, weil sie anständig ihren Job erledigen.

- Auf dem Tempelvorplatz rettet der Hauptmann Paulus vor dem aufgeputschten Mob (Apg 21,31ff.).
- Um die Menge zu beruhigen, erlaubt er ihm, das Wort an sie zu richten (Apg 21,40).
- Da sich nach der Rede die Situation zuspitzt, liefert er Paulus nicht der Menge aus, sondern nimmt ihn in Schutzhaft (Apg 22,22ff.).
- Als er vom römischen Bürgerrecht des Paulus hört, lässt er von seinem Plan ab, ihn, den Gefangenen (wie es damals Usus war) durch Folter zum Geständnis zu zwingen (Apg 22,24-29), und organisiert eine Gegenüberstellung mit dem Hohen Rat, um den Streitfall zu klären (Apg 22,30).
- Als im Hohen Rat der Streit zwischen Sadduzäern und Pharisäern um Paulus eskaliert, holt er mit Gewalt aus dem Synhedrion, um ihn zu bewachen (Apg 23,10).
- Als er von einer Verschwörung in Jerusalem hört, Paulus zu ermorden (Apg 23,1-22, lässt er ihn unverzüglich und professionell nach Jerusalem bringen (Apg 23,23), nicht ohne seinem Chef, dem Statthalter Felix, in einem Begleitbrief den all zu schildern (Apg 23,24-31).

Die politische Brisanz des Prozesses ist groß, weil an einem Hotspot der jüdisch-römischen Beziehungen der Konflikt mit Jesus neu aufbricht und einerseits die römische Schutzmacht, andererseits die jüdische Tempelaristokratie auf den Plan ruft.

b. Bei der Konfrontation mit dem Hohen Rat schildert Lukas einen zweifachen Triumph des Angeklagten, auch wenn Paulus weiter in Gefangenschaft bleibt.

*Erstens* entlarvt er das Unrecht des Hohepriesters Hananias, der ihn widerrechtlich foltern lässt (Apg 23,2-5).

- Der Passus ist umstritten, weil Paulus, sei es aus persönlicher Bekanntschaft, sei es wegen der Amtstracht, den Hohepriester hätte erkennen müssen. Die Spannung löst sich, wenn Lukas Paulus ironisch sein lässt: Als wahrer Hohepriester hätte er ihn nicht schlagen lassen dürfen; würde er der Würde seines Amtes entsprechend handeln, könnte Paulus ihn achten, wie Ex 22,27 das fordert.
- Paulus steht auch in anderen Situationen nicht an, sein Recht einzuklagen – sonst als römischer Bürger, hier als Jude, der sich auf das Gesetz beruft.

*Zweitens* spaltet er die Ankläger, weil er behauptet, wegen der Auferstehung der Toten vor Gericht zu stehen – was zum Streit zum Sadduzäern und Pharisäern führt (Apg 23,6-9), so dass die Sache im Sande verläuft (Apg 23,10).

c. Der Plan eines Mordanschlages (Apg 23,12-22) ist Ausdruck der Hilflosigkeit, mit regulären Mitteln Paulus nicht loswerden zu können.

d. Das Schicksal des Paulus steht unter der Verheißung des Kyrios, dass er nicht nur in Jerusalem, sondern auch in Rom Zeugnis für das Evangelium ablegen werde (Apg 23,11). Das verleiht Paulus die Standfestigkeit und Zuversicht, den Prozess durchzustehen.

### 6.1.2.2 Der Prozess in Caesarea

a. Entscheidend ist die erste Konfrontation zwischen Paulus und dem Hohenpriester vor dem römischen Statthaltergericht in Caesarea am Meer (Apg 24). Sie zeigt – nach Lukas – die Haltlosigkeit der Anklage, aber auch den Unwillen des Felix, Paulus freizulassen. Lukas nennt zwei Gründe: Felix, der mit einer Jüdin verheiratet ist, will es sich nicht mit dem Hohenpriester und dem Hohen Rat verderben; und Paulus ist nicht bereit, Felix zu bestechen, obwohl der Geld erwartet (Apg 24,26f.)

b. Lukas schildert das Verfahren nach den Regeln des römischen Prozessrechtes.<sup>40</sup> Prozesse sind öffentlich; sie beruhen nicht auf Gewaltenteilung, sondern auf der Verhandlungsführung durch den Machthaber, der zugleich Richter ist; Anklage wird nicht von Staats wegen, sondern privat erhoben; zentral wird – vor allem nach Augustus und in den Provinzen – das Verhör des Angeklagten durch den Richter und Statthalter; Zeugen treten auf, Anwälte plädieren – nur bei einem Geständnis des Angeklagten kommt es sofort zum Urteil.

c. Die Anklage, die der Anwalt Tertullus namens des Hohepriesters erhebt, hat zwei Brennpunkte (Apg 24,3ff.):

- Aufruf zur Revolution,
- Entweihung des Heiligtums.

Beides ist in der Kombination gefährlich. Denn anders als Gallio in Korinth (Apg 18) kann Felix sich nicht darauf zurückziehen, dass die Tempelkritik eine jüdische Binnenangelegenheit sei, weil die Römer die Unantastbarkeit des Tempels garantieren. Der Vorwurf, die *pax Romana* zu stören, und zwar nicht nur in der weiten Welt, sondern auch in der Diaspora, aber wiederholt die Anklage gegen Jesus (Lk 22,3.14).

d. Paulus verteidigt sich, indem er freimütig seine innere Haltung bekennt und von ihr her sein Handeln erklärt, das die Anklage widerlegt.

- Paulus weist die Anschuldigung zurück, indem er auf sein Verhalten in Jerusalem rekurriert (Apg 24,11ff.), das die Leser und Leserinnen der Apostelgeschichte kennen.
- Paulus bekennt sich zum „Weg“, weist seine Kennzeichnung als „Sekte“ zurück und kennzeichnet ihn
  - theozentrisch, insofern er auf dem Gesetz und den Propheten beruhe und die Auferstehungshoffnung umschließe (Apg 23,14f.),
  - und ethisch, insofern er ein „reines Gewissen“ habe (Apg 23,16).

Von Jesus spricht er an dieser Stelle nicht.

- Aus dieser Haltung erklärt sich sein Verhalten in Jerusalem (Apg 23,17f.); nicht die Profanierung des Tempels sei sein Ziel, sondern die eigene Weihe.

Paulus begnügt sich mit der Verteidigung, sondern erschüttert die Glaubwürdigkeit der Anklage, indem er das Fehlen entscheidender Zeugen feststellt, die ihn angeblich belasten, tatsächlich aber belasten würden.

e. Felix bleibt seiner schwankenden Linie treu, indem er nicht dem Plädoyer des Paulus folgt, sondern Lysias' Bericht abwarten will – ohne jedoch ihn herbei zu beordern. Felix spielt auf Zeit.

f. Paulus ist als Anwalt in eigener Sache aktiv: wie auch während seiner Missionsreisen.

- Er kennt die Voraussetzungen, die Motive, die Stärken und Schwächen sowohl der Ankläger als auch der Richter und nutzt sie für sein Wirken aus.
- Er beteuert nicht nur, sondern beweist seine Unschuld – jedenfalls in lukanischen Augen, was auch die Richter selbst erkennen, aber nicht umsetzen.

Paulus ist weit davon entfernt, eine staatliche Obrigkeit als solche anzuerkennen: Er widerspricht und macht sein Recht geltend. Damit schafft er zugleich Freiräume für andere Gläubige, auch wenn dies nur indirekt den Texten zu entnehmen ist.

---

<sup>40</sup> Klassisch: *Theodor Mommsen*, Römisches Strafrecht (Systematisches Handbuch der Deutschen Rechtswissenschaft I/4), Leipzig 1899 (Nachdruck Aalen 1960).

g. Auf einer Metaebene ergibt sich, dass Lukas – vor allem mit Paulus – sich ebenso positioniert, wie er Jesus positioniert sieht: Politische Herrschaft ist nicht vom Teufel, muss sich aber am Recht und an der Gerechtigkeit messen lassen. Wo dies nicht geschieht, ist Kritik angebracht. Dass sie fruchtet, ist die Ausnahme. Das Imperium Romanum hat ein Recht, aber es wird oft schlecht angewendet.

6.2 Apostel in politischer Mission.

Die Aufforderung zur Anerkennung staatlicher Macht (Röm 13,1-7)

a. In Röm 13,1-7 thematisiert Paulus Glaube und Politik. Er treibt in Röm 13,1-7 nicht nur pastorales Krisenmanagement, sondern nimmt aus gegebenem Anlass grundsätzlich zum Verhältnis von Staat und Kirche Stellung, ohne dass eine ausgearbeitete Theologie des Politischen vorläge.

b. Die Verse sind sehr umstritten, weil dem Apostel Obrigkeitsdenken unterstellt wird.<sup>41</sup> Tatsächlich sind die Verse oft zur Legitimation von traditioneller – obrigkeitlicher – Herrschaft und zur Delegitimation politischen Widerstandes herangezogen worden. Ob dies zu recht geschehen ist, ist aber zu bezweifeln, wenn man Röm 13 in den gesamten Duktus des Briefes einbezieht und im Loht der paulinischen Biographie betrachtet, die mit dem Martyrium endet.

c. Paulus greift das Thema vor dem Hintergrund negativer Erfahrungen der römischen Christen mit dem politischen Macht Roms auf; denn anscheinend hat das Claudius-Edikt 49 n. Chr., das Juden aus Rom wegen Unruhen um „Chrestus“ vertreiben hat (Sueton, Claudius XXV: *Judaeos impulsore Chresto assidue tumultuantis Roma expulit*), besonders Judenchristen getroffen. (vgl. Apg 18,2).

d Die paulinische Leitlinie mit der Pflicht zum Steuern entspricht der jesuanischen Fundamentalunterscheidung nach Mk 12,13-17 parr: Unter der Voraussetzung, dass Gott gegeben wird, was Gottes ist (vgl. Röm 12,1f.), kennzeichnet Paulus in Röm 13,1-7 das, was dem Kaiser zu geben ist: Politik ist nicht vom Teufel; staatliche Macht ist notwendig, um das Gute zu belohnen und das Böse zu bestrafen. Deshalb hat Gott sie angeordnet. Christen stehen nicht in Fundamentalopposition zur Staatsmacht, sondern leben ihren Glauben auch im politischen Gemeinwesen, und zwar dadurch, dass sie Gutes tun.

e. Der zentrale Begriff der „Macht“, auf Griechisch „Exousia“, lateinisch „potestas“, ist kein Formalbegriff, der nur die Position („Obrigkeit“) und Funktion (Gewalt) meint, sondern ein Inhaltsbegriff, der die Legitimation und Autorität im Blick hat: in Verantwortung vor Gott und den Menschen Gerechtigkeit gegenüber jedermann zu üben. Missbrauch entsteht, wenn diese ethische Füllung nicht gesehen wird. Sie ist aber von Paulus vorausgesetzt und wird auch mit Leben erfüllt.

- In 1Kor 8,9 bezeichnet Exousia die legitimen Freiheitsrechte der Gläubigen, die allerdings verantwortungsvoll wahrgenommen werden müssen, mit Rücksicht auf die Schwachen.
- In 1Kor 9,4ff.12.18 ist Exousia das Recht des Apostels, aufgrund seiner Sendung durch Jesus Christus das Evangelium zu verkünden, und zwar mit (auch finanzieller) Unterstützung durch die Gemeinden – worauf Paulus allerdings in seiner Freiheit verzichten kann.
- Nach 1Kor 11,10 steht Exousia für das Recht und die Verantwortung einer Frau, ihre prophetische Gabe auszuüben – allerdings durch das Tragen eines Schleiers resp. eine dezente Frisur (um nicht wilde, sondern gesittete Geister zu Wort zu bringen).
- In 2 Kor 10,8; 13,10 steht Exousia im umfassenden Sinn für die Vollmacht des Apostels, die er wahrnimmt, um im Namen Gottes die Kirche aufzubauen.
- In Röm 9,21 bezeichnet Exousia das Recht des Töpfers, sein Werk so zu gestalten, wie er will.
- In 1Kor 15,24 stehen Exousiai allerdings für irdische Mächte und Gewalten, die durch Christus Gott untergeordnet werden – ohne dass über die ethische Qualität etwas gesagt würde.

Im Ganzen zeigt sich eine klare Tendenz, dass Exousia (legitime) Vollmacht ist, die Herrschaft begründet, auch *in politicis*.

f. Paulus hat allerdings auf eine begriffliche Differenzierung verzichtet und deshalb das Problem ungerechter Herrschaft, gegen die er laut der Apostelgeschichte sich persönlich immer wieder zur Wehr gesetzt hat, nicht besprochen. Er hat auch nicht im Blick, was aber bald geschehen ist: dass die Politik sanktioniert, der Kaiser vergöttlicht wird. Desto wichtiger ist, den Fokus zu rekonstruieren und die Grenzen zu Positionierung zu beachten.

g. Im Römerbrief verlangt Paulus von den Gemeindemitgliedern, dass sie eine politische Herrschaft anerkennen, die von Gott die Macht und das Recht verliehen bekommen hat, auch durch Zwangsmittel das Gute zu fördern und das Böse zu bekämpfen (Röm 13,17). Diese Anerkennung ist für Paulus nicht nur eine opportune Option, sondern eine theologische Notwendigkeit. Sie soll „nicht nur wegen des Zornes“, also nicht etwa nur aus Angst vor Bestrafung durch die politischen Autoritäten erfolgen (vgl. Röm 13,4), sondern „aus Gewissensgründen“. Paulus mahnt also eine innere Überzeugung an, ein Denken, das durch den Glauben selbst bestimmt ist (Röm 12,1f.).<sup>42</sup> Es erkennt die Berechtigung politischer Herrschaft an (ohne dass hier das Problem des Machtmissbrauchs diskutiert würde). Für das Gewissenskonzept, das der Apostel hier voraussetzt, ist zweierlei wichtig: Erstens hat es auch ein politisches Sensorium, bezieht sich also nicht nur auf Privates, sondern auch auf Öffentliches. Zweitens kann Paulus keineswegs davon ausgehen, dass alle Leserinnen und Leser des Briefes seiner Auffassung gewesen sind, weil die Erfahrungen der römischen Gemeinde mit den politischen Machthabern keineswegs nur gute gewesen sind, wie die Vertreibung unter Claudius (vgl. Apg 18,1f.) und die repressive Steuerpolitik bis zu Nero (Tacitus, *annales* 15,45; Sueton, *Nero* 10) schlaglichtartig deutlich machen. Das aber heißt, dass des Apostels Gewissensappell zugleich ein Beitrag zur Gewissensbildung ist: Die Römer sollen ihr Denken, Fühlen und Handeln so orientieren, dass ihnen die prinzipielle Anerkennung politischer Macht, die nach Gottes Willen der Gerechtigkeit dient, zu einer Gewissenssache wird. Ihre Zustimmung soll frei, nicht gezwungen sein: aus Überzeugung, nicht aus Gewohnheit. Sicher ist Röm 13,1-7 nicht das Zeugnis einer theologischen Staatslehre; aber der Text ist im Ansatz durchaus grundsätzlich – und mit dem Verweis auf das Gewissen der Bürgerinnen und Bürger wegweisend.

---

<sup>41</sup> Vgl. Stefan Krauter, „Es ist keine Gewalt außer von Gott“. Röm 13,1 im Kontext des politischen Diskurses seiner Zeit, in: Udo Schnelle (Hg.), *The Letter to the Romans* (BETHL CCXXVI), Leuven 2009, 371-403.

<sup>42</sup> Eduard Lohse (Der Brief an die Römer [KEK 4], Göttingen 2003, 356f.) argumentiert, Paulus verweise auf das Gewissen, weil es – nach V. 1 – nicht um eine Christenpflicht, sondern um eine Menschenpflicht gehe. Tatsächlich begründet der Apostel nicht eine christliche Sondermoral, sondern zeigt das humane und soziale Ethos des Glaubens auf.

6.3 Affirmation an der Peripherie.  
Politische Loyalität im Ersten Petrusbrief (1 Petr 2,13-17)

- a. Der Erste Petrusbrief ist von der Paulustradition unabhängig, aber mit ihr verbunden.
- Er adressiert von Rom/Babylon aus paulinische Missionsgebiete im nörderlichen Kleinasien (1 Petr 1,1f.).
  - Er ist via Petrus von Silvanus geschrieben worden (1 Petr 5,12), einem zeitweiligen Partner des Paulus (1 Thess 1,1; 2 Kor 1,19; 2 Thess 1,1), sehr wahrscheinlich identisch mit dem Jerusalemer Christen Silas, der nach dem Apostelkonzil eine wichtige Kommunikationsrolle spielt (Apg 15,22-29) und Paulus auf der sog. Zweiten Missionsreise begleitet (Apg 15,40 u.ö.).
  - Der Brief ist theologisch nicht sehr weit von Paulus entfernt, wiewohl er weder explizit Rechtfertigungs- noch Kreuzestheologie treibt; aber die Universalität des Heilswillens Gottes, die Kreativität der Gnade Gottes, die Berufung zur Teilhabe an der Mission: all das verbindet die Theologien miteinander.

Insbesondere dürfte der Erste Petrusbrief Impulse aufgreifen, die durch Röm 13,1-7 ausgelöst bzw. aufgefangen worden sind.

b. Der Erste Petrusbrief kennzeichnet genau die soziale, kulturelle und politische Situation, in der sich die Adressatengemeinden aufgrund ihres Glaubens befinden (1 Petr 1,1f.; vgl.

- Sie sind „Auserwählte“ (V. 2). Das griechische Wort (ἐκλεκτοῖς) ist mit dem griechischen Wort für Kirche verwandt (ἐκκλησία). Die Kirche ist die Versammlung der Berufenen. Die Berufenen sind erwählt: Sie sind Gottes Wahl (vgl. 1 Petr 2,9) – wie Jesus Christus selbst, der von den Menschen verworfen wurde (1 Petr 2,4.6). Es ist nach Gottes Willen, dass die Gläubigen zur Kirche gehören (vgl. 1 Petr 1,3-12). Mit dieser Wahl sind nicht andere verworfen. Aber die Berufenen bilden eine Elite. Sie sehen sich in einer privilegierten Position, weil sie zum Glauben gekommen sind, auch wenn sie diese Privilegien gerade nicht gegen andere verteidigen, sondern anderen zugänglich machen sollen.
- Sie sind „Fremdlinge“ (V. 1). Der Begriff (παρεπιδήμιος) ist politischer Natur. Er bezeichnet diejenigen, die nicht zum eingesessenen Volk gehören, sondern eine andere Herkunft haben. Sie sind Nachbarn mit Migrationshintergrund. Sie stehen am Rande. Sie sind Bürger zweiter Klasse. In diesem Begriff verdichtet sich für den Brief zum einen die soziale Marginalisierung, der viele Christusgläubigen wegen ihres Bekenntnisses ausgesetzt waren (1 Petr 2,11), zum anderen aber auch das durchaus überlegene Wissen, einen weiteren Horizont und eine andere Identität als diejenigen zu haben, die immer schon voll und ganz zu einem Volk und einer Stadt gehört haben – und nicht viel mehr als das kennen.
- Sie leben in der „Diaspora“ (V. 1) – in der Zerstreuung oder der Verstreung. Sie sind eine kleine Minderheit, die einerseits versprengt ist, andererseits aber ausgesät ist, um zu wachsen. Der Begriff der Diaspora ist ambivalent. Er stammt aus der alttestamentlich-jüdischen Ekklesiologie. Dort wird er am Abstand von Jerusalem gebildet, der entweder als gerechte Strafe Gottes oder aber als Ausweis jüdischer Identität weltweit vor Ort gedeutet wird. An dieser Linie knüpft der Erste Petrusbrief an.

Die drei Bestimmungen passen dialektisch zusammen. Die Minderheit sieht sich als Avantgarde, die wegen ihres überlegenen Logos und Ethos Widerstände provozieren, aber auch brechen können.

### 6.3.1 Der Sitz im Leben politischer Ethik

a. Das Leben im Staat, also unter politischer Herrschaft, gehört zu den wichtigsten Alltagsfragen der meisten Gläubigen damals wie heute. Die Herrschaft wurde in den Missionsräumen, die der Erste Petrusbrief anspricht, im Imperium Romanum organisiert, sowohl in der römischen Zentrale als auch mit einem weit verzweigten und tief gestaffelten System direkter wie indirekter Herrschaft in den Provinzen, teils durch Statthalter, Delegierte des Kaisers resp. des Senates, teils durch Vasallen- oder Klientelkönige, die von Rom abhängig waren, aber begrenzte Autonomie genossen. In den Städten herrschen, je nach Geschichte und Status, verschiedene Organe, teils Magistrate mit Wahlämtern, teils Oligarchen, teils Militärkommandanten.<sup>43</sup>

b. Der Erste Petrusbrief entwickelt keine christliche Staatstheorie. Der Aspekt, unter dem er das Verhältnis zwischen Glaube und Politik entwickelt, ist das überzeugte und überzeugende Verhalten der Christen und Christinnen in der Welt, das auch von Außenstehenden, also von der ganz großen Mehrheit, anerkannt werden kann und dadurch Verdächtigungen auszuräumen vermag, die sich offensichtlich auf mangelnde politische Loyalität bezogen haben. Die ethische Argumentation besteht darin, dass nicht etwa Anpassung an gesellschaftliche Erwartungen propagiert wird, sondern Grundsätze politischer Ethik entwickelt werden, die tief verwurzelt sind,

- sowohl in der Ethik Jesu (Mk 12,13-17 parr.),
- als auch in der Ethik des Apostels Paulus (Röm 13,1-7),

eingebettet in frühjüdische Positionierungen diesseits des Zelotismus.

---

<sup>43</sup> Vgl. *Werner Dahlheim*, *Geschichte der Römischen Kaiserzeit*, München <sup>3</sup>2003.

6.3.2 Die Anlage der politischen Ethik (1 Petr 2,13-17)

a. Der Passus ist zweigeteilt:

1 Petr 2,11f.	Grundsatz:	Status und Ethos der Gläubigen
1 Petr 2,13-17	Anwendung:	Die Einstellung gegenüber politischer Autorität
	13	König
	14	Gesandte
	15	Begründung der Loyalität: Gottes Willen
	16	Einstellung der Loyalität: Freiheit
	17	Fazit: Universale Solidarität im Namen Gottes

b. Der Status der Gemeinde (V. 11) entspricht dem Präskript (1 Petr 1,1): Die Gläubigen werden marginalisiert; sie haben keine Macht. Das ist ein Problem, es ist aber auch eine Chance. Sie dürfen sich nicht aus der Gesellschaft und der Politik zurückziehen, sondern müssen sich positionieren und engagieren. Ihr Ethos, dem Guten zu dienen, prägt auch ihr Verhalten gegenüber der politischen Autorität.

c. Das Leitwort heißt *κτίσις* (*ktisis*). Es ist sehr allgemein. Es kann Schöpfung oder Gründung bedeuten. Der Blick richtet sich auf politische Institutionen. Deshalb ist Instanz (Norbert Brox) eine passende Abstraktion. Das Wort qualifiziert eine stabile Einrichtung, die nicht naturgegeben, sondern gemacht ist, in diesem Fall von Menschen für Menschen. Gefordert ist Einordnung – nicht Unterwürfigkeit, sondern Anerkennung. Die Übersetzung mit „Gehorsam“ verschiebt den Text ins Moralische. V. 17 klärt die Unterschiede.

d. Die politische Herrschaft wird an zwei Typen festgemacht:

- dem „König“ (βασιλεύς),
- dem Herrschenden (ἡγεμών), der vom „König“ gesandt wird.

Beide Begriffe haben hier eine Bedeutung als politischer Typ.

- Der „König“ (V. 13) steht nicht im Gegensatz zum „Kaiser“ oder zum „Fürsten“, sondern ist der Monarch, der an der Spitze einer Herrschaftspyramide steht; das Partizip *ὑπερέχοντι* verdeutlicht es: Er hat das „Oben“.
- Der Gesandte (V. 14a) übt die königliche Herrschaft an seiner Statt aus: vor Ort, als Repräsentant, z.B. als Prokurator oder als „Statthalter“ an der Spitze einer römischen Provinz.

Die Pointe ist nicht der Titel, sondern die Funktion: Herrschaft durch Repräsentation.

e. Die Herrschaft hat ein Ziel (V. 14b): nämlich Gerechtigkeit zu üben gegen jedermann, basal festgemacht an der richterlichen Gewalt über Missetäter und der Prämierung von Menschen, die (anderen) Gutes tun, unabhängig von der Art und Weise der Belohnung, sei es materiell, sei es immateriell.

f. Gottes Wille ist es, Übeltäter nicht schlecht zu behandeln, sondern durch Gutes tun zu berzeugen, auch auf dem Feld der Politik (V. 15).

g. Die Gläubigen, obgleich randständige Mitglieder der Gesellschaft (V. 11), sollen nicht aus Zwang, auch nicht aus Opportunismus ihre Anerkennung der politischen Autoritäten unter Beweis stellen, sondern aus Freiheit, d.h. ihrer Überzeugung folgend. Ähnlich ist das politische Ethos, das Paulus vertritt (Röm 13,5).

h. Dass Summarium differenziert die Verben:

- Dem Kaiser gebührt Ehrerbietung (τιμάω), wie allen Menschen: also: keine Verehrung, aber auch keine Respektlosigkeit, sondern Anerkennung.
- „Furcht“ (im Sinne von Ehrfurcht) gehört Gott: Gottesfurcht ist eine weisheitliche Tugend höchster Güte.
- „Liebe“ gilt den Glaubensgeschwistern.

Die Differenzierungen sind signifikant. Sie begründen Unterschiede, keine Widersprüche. Sie sind präzise, weil sie sie diverse Rollen wiedergeben.

i. Im Unterschied zu Röm 13,1-7 fehlt eine Konkretisierung, besonders hinsichtlich des Steuerzahlens, das in Mk 12,13-17 parr. das Hauptthema ist. Die Ausführungen bleiben grundsätzlich. Sie vermitteln aber eine allgemeine Orientierung, die unterschiedliche Anwendungen umschließt, Steuerzahlung nicht ausgenommen.

Literatur:

Thomas Söding, An der Peripherie. Versuchung und Berufung urchristlicher Gemeinden am Beispiel des Ersten Petrusbriefes, in: Katharina Bracht – Thomas Söding (Hg.), Diaspora und Sendung. Erfahrungen und Auftrag christlicher Kirchen im pluralen Deutschland. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 134), Leipzig 2021, 243-259

#### 6.4 Politisches Gebet.

Fürbitten für Regierende im Frühjudentum und im Neuen Testament

a. In den Pastoralbriefen an Timotheus und Titus wird diskutiert, wie die Zukunft der Kirche gesichert werden kann, wenn sie einerseits stürmisch weiter wächst, andererseits aber sowohl starke interne Konflikte auszutragen hat als auch in der Öffentlichkeit um ihre Reputation zu kämpfen hat.

b. Die Antwort ist eine vielschichtige:

- Vertiefung des Glaubens durch eine neue sprachliche Form archaischer Traditionen, die in der ganzen Kirche verbreitet werden;
- Etablierung, Profilierung und Professionalisierung eines kirchlichen Leitungsdienstes, der auch die Lehrkompetenz erhält – verbunden mit einer starken Zurückdrängung von Frauen aus dem öffentlichen Raum auch der Kirche;
- Klärung des öffentlichen Status der Kirche, nicht in einer Nische, sondern auf dem Forum der Welt, vor allem der Stadt.

Die Antwort war ambitioniert und ambivalent; sie hat eine sehr große Zukunft vor sich.

c. Der politische Bereich ist weniger betont als die beiden anderen; er ist aber präsent, vor allem im Ersten Timotheusbrief, der der gesamten Reihe vorangeht. Er greift eine jüdische tradition auf und verbindet sie politisch sensibel mit paulinischen Motiven.

##### 6.4.1 Die Mahnung zur Fürbitte für die Regierenden im Ersten Timotheusbrief

c. Die Aufforderung zum Gebet (Vv. 1f.) zeigt die grundlegende Bedeutung der Liturgie für die Ekklesiologie der Pastoralbriefe. Subjekt des Betens ist nicht nur jede und jeder einzelne, sondern die ganze Kirche – vor Ort und an jedem Ort dieser Welt.

- Die Gebete werden nach Gattungen differenziert, aber zugleich in ihren Formen akkumuliert: nicht Fluch, sondern Segen ist die Maßgabe, nicht das Unheil, sondern das Heil der Welt.
- „Alle Menschen“ heißt: Es gibt keinen Unterschied zwischen Religion, Geschlecht, Nation und Beruf. So wie es nur eine Taufe für alle gibt (Gal 3,26ff.), so richtet sich auch das Gebete auf alle.
- „Für“ (ὑπέρ) heißt: zugunsten von, subkutan auch: an ihrer Stelle und ihretwegen. Das Gebet dient dem Wohlergehen der Menschen, die Frieden, Sicherheit, Gerechtigkeit erlangen, aber auch befördern sollen, in Gottes Kraft, die nicht nur in den Gläubigen wirkt, sondern bei allen Menschen. Die Fürbitte ist von der Glaubensüberzeugung des Paulus, des Timotheus und der Gemeinden getragen, aber nicht übergriffig und bevormundend, wenn sie tatsächlich Gott die Ehre gibt.

Das Gebet für die Herrscher ist eine alte jüdische Tradition, die das Bekenntnis zum einen Gott mit der Sorge um das Gemeinwohl verbindet, auch im Eigeninteresse. Diese Tradition hat das frühe Christentum aufgenommen, als Pendant zur jesuanischen Fundamentalunterscheidung, dass Gott zu geben sei, was Gottes ist, und in diesem Rahmen dem Kaiser, was des Kaisers ist (Mk 12,13-17 parr.).

- In der Paulustradition wird die Aufforderung variiert, den politischen Mächten Respekt zu zollen, einschließlich des Steuerzahlens (Röm 13,1-7; 1 Petr 2,13-17; Tit 3,1f.). Im frühen Christentum wird diese Linie weiterverfolgt (1 Clem 59,4).
- Das Ziel des Betens ist nach 1 Tim 2,2 unverkennbar – auch – das Eigeninteresse. Hintergrund sind Verfolgungserfahrungen, die zur Geschichte des Urchristentums gehören (Mk 13,9.13 parr.) und die Ungerechtigkeit herrschender Systeme widerspiegeln (Mk 10,42-44 parr.).

Das Gebet für die Regierenden gehört bis heute zum Standard kirchlichen Betens.

d. Die Begründung für die universale Weite und positive Stimmung des Betens ist dreifach.

- Zuerst steht die Theozentrik (1 Tim 2,3f.; vgl. 1,17). Gott ist nicht nur „unser“, also der Gläubigen „Retter“; er will die Rettung aller. Der „Wille“ zeigt die Intention und Macht Gottes an, grenzt sie aber von Zwangsbeglückung, Automatismus und Fremdbestimmung ab. „Erkenntnis“ gibt es nur als Bildung in Freiheit; „Wahrheit“ ist nicht nur dogmatische Richtigkeit, sondern reales Heil.
- Der Theozentrik entspricht die Christologie (1 Tim 2,5f.)<sup>44</sup>: in derselbe soteriologische Weite, wie sie der Tiefe in 1 Tim 1,15 abgelesen werden kann. Derselbe Jesus, der in Welt gekommen ist, um Sünder zu retten, ist als Mensch der Heilmittler, durch die Hingabe seines Lebens für alle. Der Vers ist eng parallel zum synoptischen Motiv der Lebenshingabe und Rettung „vieler“ in Mk 10,45 par. Mt 20,23). Was im semitischen Sprachraum „viele“ heißt, heißt im griechischen „alle“. Das Lösegeld – wie für eine Sklaven- oder Geiselnbefreiung – wird nach antikem Brauch von Verwandten oder Mäzenen bezahlt. Hier besteht der Gegenwert nicht in Geld, sondern im Leben Jesu.
- Theologie und Christologie prägen die Apostolatsekklesiologie (V. 7). Paulus ist der lebendige Beweis (1 Tim 1,16) und der berufene Apostel und Lehrer, um diese Botschaft zu verbreiten.

Die Begründung zeigt den Tenor: Es wird nicht nur ein Ethos propagiert, sondern eine Begründung vorgetragen, die den Glauben mit Leben erfüllen soll.

e. Eine undialektische Weiterführung bietet der (vielleicht etwas jüngere) Erste Clemensbrief, Ende des 1. Jh. aus Rom geschrieben. Hier werden umstandslos himmlische und irdische Hierarchie korreliert (1 Clem 61).

---

<sup>44</sup> Vgl. *Th. Söding*, *Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament*, Freiburg i. B. r 206, 327ff.

#### 6.4.2 Die frühjüdische Tradition der Fürbitte für die Regierenden

a. So stark die Herrschaftskritik im Alten Testament seit der Exodusgeschichte ist, so stark ist auch eine im Alten Testament entwickelte Linie, die Loyalität mit den Regierenden empfiehlt und die Fürbitte zum Kriterium macht. Diese Pointe ist brisant, weil die Herrscher meistens Heiden sind und nur die Juden (aus ihrer Sicht) die richtige Adresse des Betens haben.

b. Ein alttestamentlicher Schlüsseltext ist Esr 6,9f. Der König von Babylon gestattet danach den Wiederaufbau des Tempels von Jerusalem mit Auflagen und Hintergedanken:

<sup>9</sup>Auch ist ihnen jeden Tag ohne Versäumnis zu liefern, was nach den Angaben der Priester von Jerusalem an Stieren, Widdern und Lämmern als Brandopfer für den Gott des Himmels benötigt wird, auch Weizen und Salz, Wein und Öl.

<sup>10</sup> So mögen sie dem Gott des Himmels wohlgefällige Opfer darbringen und auch für das Leben des Königs und seiner Söhne beten.

Das hier begründete Arrangement ist ein Erfolgsmodell zum beiderseitigen Besten geworden.

c. Nach 1 Makk 7,26-50 schickt der syrische Herrscher Demetrius I. (151 v. Chr.) seinen Feldherrn Nikanor nach Jerusalem.

Nach diesen Ereignissen ging Nikanor zum Berg Zion hinauf. Aus dem Tempelbezirk kamen ihm Priester und Älteste des Volkes entgegen, um ihn friedlich zu begrüßen und ihm das Opfer zu zeigen, das man für den König darbrachte. (1Makk 7,33)

Nikanor hat aber böse Absichten – doch er soll die Schlacht verlieren.

d. Josephus berichtet, dass Kaiser Gajus alias Caligula (37-41 n. Chr.) seinen Statthalter Petronius mit einem Heer nach Jerusalem geschickt habe, um dort im Tempel Standbilder des Kaisers aufzustellen. Dort sei er auf Widerstand gestoßen.

„Wir opfern für den Kaiser und das Volk der Römer zwei Mal am Tag; will er aber darauf bestehen, die Bildsäulen aufzustellen, so muss er zuvor das ganze jüdische Volk als Opfer darbringen“ (bell. II 198).

Der Protest hat Erfolg. Der Tod Caligulas enthebt Petronius einer Bestrafung. Die Einstellung der Opfer ist im Jahr 66 Auslöser des Krieges (bell. II 409).

e. In seiner Schrift „gegen Apion“ macht Josephus die politische Loyalität der Juden apologetisch geltend.

Unser Gesetzgeber hat uns nirgends verboten hat, würdigen Männern Ehre zu erweise, wiewohl sie von anderer und geringerer Art als jene ist, die wir Gott erweisen. Deshalb sind wir willens, unseren Herrschern Respekt zu zollen und dem Volk von Rom. Wir bringen ständig Opfer für sie dar. Nicht nur opfern wir ihnen täglich, wobei alle Juden die Kosten tragen; wir bringen auch für keinen anderen solche Opfer von unserem eigenen Geld dar, noch nicht einmal für unsere Kinder. Wir sehen dies als eine spezielle Ehre für die Herrscher, und für sie allein, während wir keiner anderen Person eine solche Ehre erweisen (c. *Apionem* 2,77).

Mit diesen und ähnlichen Argumenten weist Josephus den Antijudaismus Apions zurück.

f. Der Aristeasbrief erzählt die Legende von der Entstehung der Septuaginta: Der ägyptische Herrscher Ptolemaios habe die Übersetzung als Bibel als Schmuckstück für seine Bibliothek in Alexandria erbeten; geantwortet habe der Hohepriester Eleazar.

Wir haben sofort für dich und, deine Schwester, Kinder und Freunde Opfer dargebracht, und das ganze Volk hat gebetet dass deine Vorhaben immer so gelingen, wie du es planst, dass der alles beherrschende Gott dir das Reich in Frieden und Ruhm bewahren und dass die Übersetzung des heiligen Gesetzes dir zum Nutzen und mit aller Sorgfalt geschehen möge. (*epAr* 54)

Genau so wird es umgesetzt – so dass Ägypten zur kulturellen Heimat des Diasporajudentums wird.

g. Philo von Alexandrien erwähnt in einer Denkschrift, die den Status der Juden sichern sollte, dass ausgerechnet Caligula, wie andere Kaiser auch, Opfer in Jerusalem finanziert habe (*legatio ad Gaium* II 157).

h. Das Judentum bleibt auch in seinem Verhältnis zu den Regierenden monotheistisch, nimmt aber wahr, dass Gott alles beherrscht, auch die Herrscher, und dass deshalb im eigenen Interesse wie auch im Interesse aller, Gott um den Schutz und die Leitung der Regierenden angefleht werden soll und kann.

Literatur:

*Markus Georg Steinhilber*, Die Fürbitte für die Herrschenden im Alten Testament, Frühjudentum und Urchristentum (WMANT 128), Neukirchen-Vluyn 2010.

*Friedrike Oertel*, Herrscherideal und Herrscherkritik bei Philon von Alexandrien. Eine Untersuchung am Beispiel seiner Josephsdarstellung in *De Josepho* und *De somniis* II (Stufies in Philo of Alexandria 8), Leiden 2014.

7. Kritik:

Der prophetische Einspruch des Johannes (Offb)

a. Die Johannesoffenbarung die politisch am stärksten engagierte Schrift des Neuen Testaments. Sie ist auch die Schrift, die die herrschende Politik am schärfsten kritisiert.

b. Die Gottesherrschaft ist – nach der synoptischen Tradition – (nur) in der Johannesoffenbarung wieder ein theologisches Hauptwort im Neuen Testament. Das erklärt sich aus dem ausgesprochen judenchristlichen Charakter der Schrift, die sich zu großen Teilen als eine Art Collage alttestamentlicher Prophetie und Apokalyptik zu erkennen gibt, und aus der Kritik der politischen Theologie Roms, die symbiotische Verschränkungen von Macht und Religion angreift und gleichzeitig die Bereitschaft in den Gemeinden kritisiert, dieser Idee Folge zu leisten.

c. Die Basileiatheologie der Johannesoffenbarung ruht auf einer vitalen Theologie des Königtums Gottes, das gegen die Ansprüche irdischer Könige gerichtet ist.

- Dass Gott der „Herr aller Herren“ und der „König aller Könige“ ist (Offb 11,17; 19,6 – Dtn 10,17; Dan 2,47), wird an Jesus Christus festgemacht, dem Lamm Gottes (Offb 1,5; 17,14; 19,16; vgl. 15,3).
- Gegen dieses Königtum richten sich diejenigen, die ihrerseits Gottesmacht beanspruchen – allen voran die Königin von Babylon, die Unsterblichkeit reklamiert (Offb 18,7 – 17,2.9.12.18; 18,3.9; vgl. Jer 23,17).
- Die Alternative sind die Könige, die am Ende aller Tage ins vollendete Gottesreich einziehen (Offb 21,24).

Das Setzen auf Gottes Macht entmythologisiert die Politik. Die Anerkennung, dass Gott allein König ist, kritisiert die religiöse Verbrämung der Politik und ermöglicht eine menschliche Politik.

d. In derselben Dreierstruktur entwickelt sich die Basileiatheologie der Johannesoffenbarung.

- Im Zentrum steht die kommende Königsherrschaft Gottes, an der Jesus teilhat (Offb 11,15; 12,10). Da es sich um die Herrschaft Gottes handelt, die im Himmel schon zu sehen ist, kann in der Johannesoffenbarung – analog zur Verkündigung Jesu – schon von der Vorwegnahme der Gottesherrschaft gesprochen werden (Offb 11,17), nicht als Ergebnis einer religionssoziologischen Beschreibung der Gegenwart, sondern als Erwartung eines Gebetes, das seiner Erhörung gewiss ist.
- Antipoden sind jene Könige, die selbst Götter sein wollen und deshalb zwar den Himmel auf Erden versprechen, aber die Welt zur Hölle machen (Offb 16,10; 17,12.17.18).
- Mitstreiter Gottes sind die Heiligen, die berufen sind, Gottes Königsherrschaft zu repräsentieren (Offb 1,6; 5,10). Dies geschieht – in einer ungerechten Welt – mitten im Leid (Offb 1,9).

Das Reich Gottes ist für Johannes – ähnlich wie für Jesus – der Inbegriff der Heilsvollendung. Wie bei Jesus lebt die Auferstehungshoffnung auf; wie bei Jesus ist nicht nur die individuelle Lebensrettung, sondern die heilsgeschichtliche Vollendung wie die kosmische Verwandlung das Ziel.

e. Wie bei Jesus – und vor allem auch nach dem Johannesevangelium – hat der Rekurs auf Gottes Herrschaft politische Kraft, weil er die Hypertrophie der Macht kritisiert. Während allerdings die Jesustradition starke Ansätze für eine Sozialethik der Politik nach dem Maßstab der Gerechtigkeit liefert, vor allem nach der Bergpredigt, konzentriert sich Johannes von Patmos auf die Herrschaftskritik (die auch Jesus kennt), weil er die Gefahr sieht, dass sich die Christen in die Machtspiele einer politischen Theologie hineinziehen lassen, die dem Synkretismus zum Sieg verhelfen will, aber damit das Gottesbekenntnis aushöhlt.

f. Die Johannesoffenbarung ist – im Stil der Prophetie – eine kritische Schrift. Die johanneische Kritik zielt

- nach innen auf die Verfechter einer umstandslosen Symbiose zwischen Christentum und hellenistischer Kultur, auch wenn sie die Form des Kaiserkultes annimmt („Nikolaiten“, „Isebel“), so vor allem in den Sendschreiben (Offb 2-3),
- nach außen auf die Protagonisten einer politischen Theologie, die Polis und Imperium religiös überhöhen und deshalb Anspruch auf kultische Verehrung der Staatsgötter und des Kaisers erheben, so vor allem im Visionenzyklus (Offb 4-22).

Über die Kritik hinaus ist die Johannesoffenbarung ein Glaubenszeugnis, dass Gott durch Jesus Christus seine Verheißung wahrmacht, das Reich Gottes zu vollenden, und zwar nicht nur individuell, durch die Auferstehung der Gestorbenen, sondern auch geschichtlich und ekklesial, durch die Erschaffung eines „neuen Himmels“ und einer „neuen Erde“ (Offb 21-22).

g. Die Johannesoffenbarung muss aus den Händen der Chiliasten gerettet werden, die ihr einen Zeitplan der Endereignisse ablesen wollen. Das ist eine im Ansatz verkehrte Lesart, die weder der Gattung der Apokalypse noch der Struktur des Buches gerecht wird. Im Visionszyklus schildert Johannes nicht ein Nacheinander von Ereignissen, das sich auf der Zeitachse der Weltgeschichte markieren ließe, sondern ein Ineinander von Ereignissen, das die Stärke der Erschütterungen ermisst, die entstehen, wenn Menschen göttliche Macht usurpieren und Gott inmitten dieses Unheils Heil schafft.

h. Die Johannesoffenbarung ist im Exil geschrieben worden, unter Domitian (+ 96 n. Chr.), in einer kritischen Lage der Kirche und der Gesellschaft.

*Literatur:*

*Th. Söding*, Heiliger Krieg? Politik und Religion in der Offenbarung des Johannes (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste. Vorträge G 435), Paderborn 2011

7.1 Die Fratze sakralisierter Macht  
Apokalyptische Herrschaftskritik in Offb 12-14

a. Offb 12-14 fügt sich nicht in den Duktus der das Weltgericht eröffnenden Visionen, sondern setzt außer der Reihe neu an. Die Grundbewegung bleibt die vom Himmel auf die Erde. Aber während zuvor und hernach das Gerichtshandeln Gottes beschrieben wird, das die Erde in den Untergang und durch das Ende zur Vollendung führt, ist hier von einem vergeblichen Aufstand gegen Gott im Himmel selbst die Rede, der mit dem Engelssturz beendet ist, bevor er begonnen hat, aber nun auf der Erde eine Bewegung aus dem Abgrund gegen Gott inszenieren will, der die Gegenwart gefährlich macht. In Offb 12-14 wird erklärt, wie es überhaupt zum Widerstand gegen Gott und seine Frommen kommen kann, der das Gericht notwendig macht, worin er besteht und wie er inszeniert wird. Gleichzeitig wird erklärt, wie dieser Widerstand überwunden wird.

b. In Offb 12-14 arbeitet Johannes stark mit mythischen Motiven, die nur z.T. in die jüdische Apokalyptik Eingang gefunden hatten, aber für das Lebensgefühl und Weltbild der Adressaten große Bedeutung haben. Der Mythos passt zum Widergöttlichen des Bösen, dessen Selbstinszenierung beschrieben wird.

7.1.1 Sonnenfrau und Satanssturz (Offb 12)

a. In Offb 12 wird die Entstehung des Bösen auf der Erde beschrieben, aber auch schon seine Überwindung vorweggenommen.

- In Offb 12,1-6 ist die Vision der Himmelsfrau, die den Messias zur Welt bringt. Der Passus enthält eine ausgewählte Christologie, die an der Inkarnation und Erhöhung festgemacht ist.
- In Offb 12,6-9 entsteht das Kontrastbild des Satanssturzes.
- Offb 12,10ff. ist einer der himmlischen Hymnen, die den Sieg der Herrschaft Gottes feiern.
- In Offb 12,13-17 werden die beiden ersten Visionen zusammengeführt, um sowohl die Bedrohung der Christen zu zeigen als auch den schon zu sehenden Sieg.

Die Eröffnung des Interludiums spielt mit den bekannten Kontrastierungen, um die Dramatik einer Rettung aus dem Tod mit dem Drama eines Aufstandes gegen Gott zu verbinden, unter dem die Menschen irrsinnig zu leiden haben.

b. Umstritten ist die Deutung der Sonnenfrau.

- Klassisch ist die Deutung auf Maria. Für diese Deutung sprechen: Maria ist die Mutter Jesu, des Messias. Gegen Maria sprechen die mythische Überhöhung der himmlischen Frau und die Flucht in die Wüste. Gegen die traditionelle Mariologie sprechen auch die Geburtsschmerzen (vgl. Gen 3,16).
- Alternativ wird die Deutung auf die Kirche erwogen. Dazu passen die Verfolgung ihrer Kinder, die Zusage ihres Bestandes, die Vorstellung ihrer Präexistenz. Gegen die Deutung spricht die Geburt Jesu durch die Frau.
- Ähnlich ist die Deutung auf Israel. Es würde dann das Motiv der Tochter Zion aufklingen. Für die Deutung spricht, dass Jesus als Jude geboren worden ist. Gegen sie spricht die umstandslose Rede von den Christen als ihren „Kindern“.

Zur mythischen Bildsprache gehört Vielschichtigkeit. Die Frau ist ein himmlisches Wesen. Die Figur nimmt die Traditionen auf, dass das Gottesvolk die Frau Gottes, Gott der Bräutigam Israels ist. Die geschichtlichen Konkretisierungen, die Offb 12 voraussetzt, lassen sich nicht gegeneinander stellen, sondern nur miteinander verbinden. Maria ist die leibliche Mutter Jesu; zur Kirche gehören die Glaubenden.

c. Charakteristisch ausgebildet ist die Christologie (V. 5). Vom Leben und Sterben verlautet nichts. Nur Geburt und Auferstehung werden genannt – unter dem Aspekt, dass die Geburt zur tödlichen Bedrohung des Kindes führt, während die Auferstehung es rettet.

- d. Das Motiv des Satanssturzes ist aus der Apokalyptik, aber auch aus der Jesustradition bekannt.
- In alttestamentlichen (Dan 10,13f.20f; 12,1) und frühjüdischen Texten (Jub 23,29; AscMos 10,1; 1QM 1; 15,12 - 16,1) leitet der Kampf gegen widergöttliche Engel oder Satan die Endzeit ein. Michael („Wer ist wie Gott?“) spielt oft eine Hauptrolle.
  - Nach Lk 10,18 leitet der Satanssturz eine Wende zum Guten in der Geschichte ein.
  - Nach Offb 12 entspricht der Sturz Satans der Erhöhung Jesu. Wie nach Lk 10,18 zeigt der Sturz seine Entmachtung; aber während die Evangelien – in den Dämonenaustreibungen – zeigen, dass Jesus diese Niederlage Satans feiert, indem er Menschen von bösen Geistern befreit, warnt Johannes die Christen vor der tödlichen Gefahr, die gerade vom besiegten Teufel ausgeht.

Die Attribute des Teufels – „Drache“, „alte Schlange“, „Teufel und Satan“, Betrüger (12,9) und Ankläger (12,10) – verbinden Gen 3 mit Hiob 1.

Der Satan kann weder dem Messiaskind noch seiner Mutter etwas anhaben, wohl aber den Christen gefährlich werden. (Die Theodizeefrage wird nicht gestellt.)

e. Eingearbeitet ist der griechisch-ägyptische Zivilisationsmythos des Orakels von Delphi. Apoll (ägypt.: Horus) wird bei seiner Geburt durch Demeter (ägypt.: Isis) vom Python-(Typhon-)Drachen bedroht, aber auf die Insel Chemnis (Delos) entrückt und besiegt dann vier Tage nach seiner Geburt, voll bewaffnet, den Drachen und zwingt ihn, in Delphi zu dienen.

Im Kontrast dazu zeichnet sich die christologische Pointe ab: Jesus Christi schafft Heil durch reine Gewaltlosigkeit: durch die Menschwerdung und die Auferstehung von den Toten.

f. Der Himmelsgesang in Offb 12,10ff. gibt die authentische Deutung. Entscheidend ist der Sieg der Verlierer über den Sieger: Das Blut des Lammes rettet diejenigen, die den Tod nicht fürchten und sogar zum Martyrium bereit sind. Aber die Erde wird schlimm vom Widersacher Gottes und der Menschen getroffen.

*Weiterführende Literatur:*

Christian Nanz, „Hinabgeworfen wurden der Ankläger unserer Brüder“ (Offb 12,10). Das Motiv vom Satanssturz in der Johannes-Offenbarung, in: K. Backhaus (Hg.), *Theologie als Vision* 151-171.

### 7.1.2 Christ und Antichrist (Offb 13)

- a. Nach Offb 12,18 tritt der Drache wie ein apokalyptischer Narziss an den Saum des Meeres.
- Daraufhin steigt zunächst ein *alter ego* aus dem Meer (Offb 13,1-10), ein Monstrum, das sich in den Dienst des Drachen stellt.
  - Danach steigt aus der Erde ein zweites Tier, das gleichfalls monströse Züge aufweist und sich wiederum in den Dienst des ersten Tieres stellt (Offb 13,11-18).

Beide Tiere verführen die „Bewohner der Erde“ zu – tierischem – Götzendienst, zum Satanismus. Dies geschieht im wesentlichen durch spektakuläre Showeffekte, die Religion simulieren, und wirtschaftlichen Druck, der politisch sanktioniert wird.

Unter dieser Rücksicht ist Offb 13 eine schonungslose Kritik totalitärer Herrschaft – ein Text, dessen beste Auslegungen aus Zeiten verschiedener politischer Unrechtsregimes stammen.

- b. Ein wesentlicher Zug ist die Nachahmung der Christologie. Das erste Tier agiert als Anti-Christi.
- Nach Offb 13,3 werden sogar Jesu Tod und Auferstehung imitatorisch vorgetäuscht.
  - Die Macht, die dem antichristlichen Monstrum gegeben wird (Offb 13,3), ist eine Gegenmacht zur Macht Christi.
  - Der Gesang der Irdischen auf den Sieg des Raubtieres (Offb 13,4) parodiert den himmlischen Jubel über das Lamm Gottes.
  - Während der Christus Jesus das Wort Gottes verkündet, stößt das Untier Lästerungen aus (Offb 13,5f.).
  - Während die Anbetung allein Gott und seinem Sohn gebührt, beten die getäuschten Menschen das Monstrum an – wie einst Israel das Goldene Kalb.

Der Antichrist heißt so, weil er gegen Christus ist – aber er ist es nur deswegen so effektiv, weil er ihm täuschend ähnlich ist. Die Gottesliebe macht den Unterschied.

- c. Das zweite Tier ist der Propagandist des ersten, ein gleichfalls monströser, den Antichrist nachäffender Lügen-Prophet, der die Bewohner der Erde zum Götzendienst verführt (Offb 13,14). In Offb 13,11-18 häufen sich Anspielungen auf den Kaiserkult.

- Als Nachweis der Teilnahme an staatlich vorgeschriebenen Opfern waren Stempel üblich, die vorweisen musste, wer voll am Geschäftsleben teilnehmen wollte (Offb 13,15).
- Zum antiken Kaiser- und Götterkult gehören theatralische Inszenierungen feuerspuckender, sich bewegender, sprechender Statuen (Offb 13,13f.).

Eine besondere Rätselzahl ist die 666 (Offb 13,17f.). Wie sie aufgelöst werden kann, ist umstritten bis heute. Herrschende Meinung ist, dass mit dem griechischen (oder hebräischen) Zahlenwert der Ziffern gearbeitet wird. Herrschende Meinung ist, dass an die hebräischen Buchstaben *Neron Kaesar* zu denken ist. Ob dann aber Domitian als zweiter Nero dekuviert werden soll, ist unsicher. Nero ist eher Prototyp eines verbrecherischen Kaisers.

### 7.1.3 Rettung auf dem Zion (Offb 14)

a. In Offb 14,1-5 wird das positive Gegenbild gezeichnet: 144.000 (12 x 12 x 1000) werden auf dem Berg Zion als Gefolgschaft des Lammes Gottes versammelt. Es ist eine ins schier Unendliche gesteigerte Zahl der Vollkommenheit. Und dennoch sind sie nur die „Erstlingsgabe“, die stellvertretend für die ganze Ernte steht (vgl. 1Kor 15,20ff.). Das himmlische Jerusalem wird noch einer unübersehbar größeren Menge Platz bieten. Sie entsprechend den 144.000, die nach Offb 7 auf der Erde besiegelt worden sind, also den Namen Christi tragen (den sie in der Taufe empfangen haben).

b. Die 144.000, die Vorhut der Geretteten, sind die Gerechten.

- Ihre Gerechtigkeit zeigt sich darin, dass sie keine götzendienerische Unzucht getrieben haben (Offb 14,4). In diesem Sinn ist ihre Jungfräulichkeit zu verstehen.
- Ihrer Gerechtigkeit geht ihre Erlösung voraus: Sie sind „freigekauft“ (Offb 14,3f.). Sie sind nicht Sklaven des Bösen, sondern Nachfolger Christi.

Die 144.000 auf dem Zion sind die wahren Christen, die „Heiligen“ (im Sinn der Apokalypse, also die treu zu Gott Stehenden).

c. Das Lamm steht – wie nach Offb 5 auf dem Thron Gottes – auf dem Zion, dem Tempelberg von Jerusalem, dem mystischen Ort der Erlösung Israels. Allerdings ist die Perspektive jetzt nicht (wie in Offb 5) eine geschichtstheologisch-soteriologische, sondern eine ekklesiologisch-eschatologische: Niemand anders als derjenige, der – als Lamm Gottes – „würdig“ ist, mit dem Öffnen der Siegel die finale Heilsgeschichte in Gang zu setzen, markiert auch die Vollendung.

#### *Grundlegende Literatur:*

*Heinrich Schlier*, Vom Antichrist (1935), in: ders., Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge, Freiburg i. Br. <sup>5</sup>1972, 15-29. (Der Artikel konnte als Beitrag für die Festschrift von Karl Barth nur in der Schweiz, nicht im Nazi-Deutschland erscheinen.)

*Heinz Schürmann*, Das „etabliert Böse“, bedacht im Licht der Apokalypse. in: E. Coreth - W. Ernst - E. Tiefensee (Hg.), Von Gott reden in säkularer Gesellschaft. FS. K. Feiereis (EThSt 71), Erfurt 1996, 43-59. (Der Band versammelt theologische Beiträge, die in der DDR der Zensur zum Opfer gefallen sind.)

7.2 Die Katastrophe sakralisierter Macht  
Der Untergang Babylons nach Offb 18

a. Die Öffnungen der sieben Zornesschalen (Offb 16) führen zum Untergang der Stadt Babylon (Offb 17-18), dem die Parusie des Messias (Offb 19), der als Wort Gottes die Feinde Gottes besiegt, und das tausendjährige Reich des Messias (Offb 20) – als Vorgeschmack der Vollendung – gegenüberstehen.

b. Das Thema von Offb 17-18 ist „das Gericht der großen Hure“ (Offb 17,1), das zum Todesurteil führt.

- In Offb 17,1f. wird dieses Thema durch den Offenbarungengel angekündigt.
- In Offb 17,3-6 wird dem Seher in der „Wüste“ das Bild der Hure Babylon gezeigt.
- In Offb 17,7-18 wird vom Engel in zwei Anläufen das Geheimnis der Frau gelüftet. Sie ist die Allegorie des Bösen.
- In Offb 18,1ff. wird von einem anderen Engel der Untergang Babylons verkündet.
- In Offb 18,4-20 werden verschiedene Reaktionen auf den Untergang beschrieben.
  - In Offb 18,4-8 wird das Volk Gottes aufgefordert, Babylon zu verlassen und den Untergang der Stadt als gerechte Strafe zu bewerten.
  - In Offb 18,9-19 wird das Wehklagen der Könige und Kaufleute beschrieben, die vom System Babylon profitiert haben.
  - In Offb 18,20 schließt sich der Ring mit einem Aufruf zu himmlischem Jubel über den Untergang Babylons.
- In Offb 18,21-24 betreibt ein weiterer Engel die Vernichtung Babylons.

Das Inferno ist vollkommen; der Untergang Babylons steht für den Weltuntergang.

c. Babylon ist in der Bilderwelt der Apokalypse der Gegen-Ort zu Jerusalem. Die Offenbarungsschrift zeigt Allegorien beider Städte, die im schärfsten Kontrast zueinander stehen.

- Babylon ist eine „große Stadt“ (Offb 17,18 u.ö.), die Herrscherin über die widergöttliche Welt.  
Jerusalem, gleichfalls eine große Stadt, ist Inbild des Reiches Gottes.
- Babylon ist ein Ort der „Unzucht“, heißt: des Götzendienstes (Offb 17,2 u.ö.).  
Jerusalem ist der Ort der wahren Gottesanbetung.
- Babylon ist die Stadt der Ungerechtigkeit, der Gewalt und des Todes (Offb 18,5.23f.).  
Jerusalem ist die Stadt himmlischen Friedens.
- Babylon ist die Stadt irdischen Luxus (Offb 18,16 u.ö.).  
Jerusalem ist die Stadt himmlischen Glanzes.
- Babylon liegt in der „Wüste“ (Offb 17,3).  
In Jerusalem sind Himmel und Erde verbunden.

d. Der Name „Babylon“ erinnert an Unheilsorte der Geschichte Israels. Die „Wasser“ (Offb 17,1) wecken die Erinnerung an Mesopotamien, die Ströme Euphrat und Tigris.

- Die „zum Himmel getürmten Sünden“ (Offb 18,5) erinnern an den Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9).
- Babylon ist der Ort der Verbannung des Gottesvolkes (Ps 137).
- Babylon ist eine Stätte des Götzendienstes (Dan 5).
- Babylon wird Gottes Gericht erleiden (Jes 49,10f.).

e. In Offb 17,9 gibt es mit den „sieben Bergen“ (Hügeln) die deutlichste Anspielung auf Rom. Die Pointe ist aber nicht, dass eigentlich Rom gemeint sei und Babylon nur als Tarnname gebraucht werde, sondern dass sich die widergöttliche Stadt in Rom darstellt. Deshalb bringt es auch wenig, die sieben und acht Könige Roms auf bestimmte Herrscher zu verteilen. Wichtiger ist die Symbolzahl. Sie dient der Zeitmessung. Gegenwärtig ist die Zeit des sechsten Königs. Es wird noch der siebte kommen – und dann erst schließt sich der Kreis mit dem achten. Danach treten noch die zehn weiteren Könige auf, die in den Endkampf mit dem Lamm Gottes ziehen. Die Naherwartung ist nicht mit der Stoppuhr zu messen. Es wird noch sehr viel passieren, alles unter hohem Druck.

f. Das Offenbarungsbuch schreibt keine Tagespolitik, sondern arbeitet den Grundkonflikt zwischen Gut und Böse auf, der sich am stärksten auf dem Feld der Machtpolitik zeigt.

- Signifikant ist das Bild der Stadt. Im Kontrast zu Jerusalem ist die Stadt einerseits Ort der Zivilisation, andererseits aber Ort härtester Konflikte zwischen Gute und Böse, Gott und Teufel.
- Dieser Kontrast wird durch archetypische Frauengestalten dargestellt. Babylon ist die „Hure“, Jerusalem die heilige Jungfrau. Die Hure Babylon ist eine blasphemische Königin, die Göttin sein will; Jerusalem erstrahlt im Licht der Gegenwart Gottes.

Der Untergang Babylons wird in archetypischen Bildern des Feuers und der Flut beschrieben, wie sie aus jüdischen und jesuanischen Apokalypsen vertraut sind (Offb 18,21-24). Damit werden nicht irdische Vorgänge prognostiziert, sondern die Konsequenzen göttlicher Strafe gezeigt, in denen sich die Härte des Unrechts und das Leid der Opfer widerspiegeln.

g. Eigene Töne erhalten die Untergangsszenarien dadurch, dass theo-psychologisch die Verstrickungen der Mitschuldigen aufgedeckt werden.

- Am Ende werden die bösen Mächte übereinander herfallen und wider Willen das Werk Gottes betreiben, der sie zu Werkzeugen seiner Gerechtigkeit macht (Offb 17,16f.).
- Die Profiteure des Unrechts werden die lautesten Klagen über den Untergang der Stadt anstimmen – aber aus Angst nur aus der Ferne und nur im Blick auf ihre eigenen Interessen (Offb 18,11-20). Ihre Trauergesänge sind Verspottungen der Klagelieder, die um die unschuldigen Opfer angestimmt werden.

Wenn die Offenbarungsschrift des Johannes keinen Fahrplan der Endereignisse schreibt, findet der Untergang Babylons nicht an einem Tag X der Weltgeschichte, sondern permanent statt – dort wo Ungerechtigkeit zur Vernichtung führt, die regelmäßig die Übeltäter mitreißt. Es bleibt die Frage der Opfer. Auf sie antwortet Johannes mit der Vision des himmlischen Jerusalem.

Weiterführende Literatur:

*Giancarlo Biguzzi, Is the Babylon of Revelation Rome or Jerusalem?, in: Biblica 87 (2006) 371-386.*

7.3 Die Alternative des Glaubens  
Die Gemeinden als Vororte der Gottesherrschaft

a. Die aktuelle Situation der Gemeinden wird nicht im Zyklus der Visionen, sondern in den vorangestellten Sendschreiben deutlich. Die Visionen leuchten aus, was verborgen ist: die Macht des Bösen hinter der Fassade des Guten. Die Sendschreiben zeigen paradigmatisch, wie christliche Identität in den Auseinandersetzungen um den Glauben gefunden werden kann – in einer Umgebung, die politisch-religiösen Symbiosen favorisiert.

b. Die Johannesoffenbarung ist insgesamt als Brief gestaltet (Offb 1,4-8). Ihr brieflicher Charakter zeigt sich direkt in den einleitenden sieben Sendschreiben. Sie reden einzelne Gemeinden konkret auf ihre spezifischen Probleme an, sind aber auch typisch für die Lage der Christen am Ende des 1. Jh. und haben paradigmatische Bedeutung. Die sieben Gemeinden stehen stellvertretend für die ganze Kirche (Offb 1,20); was einzelnen Gemeinden gesagt ist, soll alle angehen („Wer Ohren hat zu hören, höre, was der Geist den Gemeinden sagt“ Offb 2,7 u.ö.; „Alle Gemeinden werden erkennen, ...“ Offb 2,23). Jesus Christus hält sie zusammen (Offb 1,16; 2,1).

c. Die sieben Sendschreiben folgen regelmäßig einem bestimmten Aufbau:

Schreibbefehl – Botenformel – Botenspruch – Weckruf – Verheißung.
---

Während sich das Präskript Offb 1,4-8 frei am paulinischen Muster orientiert (*superscriptio – adscriptio – salutatio*), liegt hier eine Form ohne Parallele im Neuen Testament vor. Die Gattung der Sendschreiben ist auf die Gattung der „Offenbarung“ abgestimmt.

c. Johannes schreibt nach eigenem Bekunden nicht aus eigenem Antrieb, sondern auf Befehl Jesu Christi. Mit seinen eigenen Worten gibt er jene weiter, die er von ihm gehört hat. Das passt zur Gestalt des Propheten und zur Gattung alttestamentlicher Prophetenbriefe, von denen Jeremias Brief an die Exilgemeinde von Babylon (Jer 29) der bekannteste ist (Jer 29,4: „So spricht der Herr, der Heere, der Gott Israels, zur ganzen Gemeinde der Verbannten, die ich von Jerusalem nach Babel fortgeführt habe: ...“). Johannes hält allerdings nicht nur den Inhalt, sondern auch den Vorgang der Offenbarung festhält: „Schreib!“

d. Der theologische Autor der Sendschreiben ist Jesus Christus selbst. Das „Ich“ der Sendschreiben ist nicht das des Propheten, sondern das „Ich“ des Menschensohnes. Jesus spricht durch Johannes – der schreiben kann und muss, weil der Geist Gottes über ihn kommt.

7.3.1 Die Adressaten

a. Der direkte Adressat der Sendschreiben ist der „Engel“ der Orts-Kirche. Das griechische Wort, *angelos*, heißt wörtlich: „Bote“. Deshalb gibt es Stimmen, die entweder auf einen Sendboten schließen, den Johannes mit seiner Botschaft in die jeweilige Gemeinde schicken soll<sup>45</sup>, oder auf einen „Engel“ genannten Gemeindeleiter, der etwa den Rang eines Bischofs haben könnte, wie dies die Orthodoxie zu deuten vorzieht.<sup>46</sup> Wegen Offb 1,20 (vgl. Offb 1,12.16) ist aber eher an Himmelswesen gedacht, die, sei es als Schutz-, sei es als Boten- oder Leitengel, himmlische Repräsentanten der irdischen Kirche sind und die Verbindung zwischen Himmel und Erde herstellen, insbesondere im Gottesdienst.<sup>47</sup> Johannes soll – anders als Jeremia – an Engel schreiben, weil die Angelegenheiten der Kirche im Himmel am besten aufgehoben sind und das, was er zu schreiben hat, aus dem Himmel auf die Erde dringt, so wie es auch *sub specie Dei* gelesen werden soll.

<sup>45</sup> So Klaus Berger / Christiane Nord, Das Neue Testament und frühchristliche Schriften, Frankfurt/Main 1999.

<sup>46</sup> So Rainer Lültsdorff, *eklektoi aggeloi*, in: BZ 36 (1992) 104-108.

<sup>47</sup> So Erik Peterson, Offenbarung des Johannes.

b. Indirekte Adressaten sind die Christen in den sieben Gemeinden, die ihrerseits für die ganze Kirche stehen (die Johannes im Blick hatte). Sie führen im Griechischen den Titel „Ekklesia“ (Kirche – Gemeinde), den Paulus populär gemacht hat. Er hat zwei Bedeutungshorizonte:

- den politischen, weil in der griechischen Kultur die Versammlung der stimmberechtigten Bürger „Ekklesia“ genannt wird,
- und den heilsgeschichtlichen, weil „Ekklesia“ (neben „Synagoge“) die griechische Übersetzung des hebräischen *qahal JHWH* oder *qahal el* (Versammlung des Herrn/Gottes) ist.

Der politische Kontext aktualisiert sich im Kampf um Religionsfreiheit, der heilsgeschichtliche auch in der Auseinandersetzung mit selbsternannten „Juden, die keine sind, sondern eine Synagoge Satans“ (Offb 2,9; vgl. 3,9), über das Verständnis des Monotheismus und der Prophetie.

c. Johannes hat ein differenziertes Bild der kleinasiatischen Gemeinden.

- *Ephesus* (Offb 2,1-7):  
Die Gemeinde zeigt engagierte Glaubensstärke und verwirft die Nikolaïten, hat aber „die erste Liebe“ verloren (Offb 2,4), ist aus großer „Höhe“ (Offb 2,5) gefallen in die Mittelmäßigkeit eines bekenntnistreuen Christenlebens – und wird deshalb zur Rückbesinnung auf den vielversprechenden Anfang gemahnt (Offb 2,5).
- *Smyrna* (Offb 2,8-11)  
Die Gemeinde wird durch sog. „Juden“ aus der „Synagoge des Satans“ bedrängt (Offb 2,8), hat aber trotz ihrer Armut sich als „reich“ an Glaubensstärke erwiesen; ihr steht freilich Schlimmeres noch bevor: Johannes prophezeit Inhaftierungen (Offb 2,10) und ermuntert deshalb zur Treue (Offb 2,10).
- *Pergamon* (Offb 2,12-17)  
Die Gemeinde wird durch den Kaiserkult angefochten, bleibt aber – bislang – standhaft, duldet jedoch in ihrer Mitte Vertreter der „Lehre Bileams“ (Offb 2,14) und der „Lehre der Nikolaïten“ (Offb 2,15) und muss deshalb umkehren (Offb 2,16), d.h. die nikolaïtische Lehre verwerfen.
- *Thyatira* (Offb 2,18-29)  
Die Gemeinde hat sich aus schwachen Anfängen gut entwickelt (Offb 2,19: „Du hast in letzter Zeit mehr getan als am Anfang“), lässt aber „das Weib Isebel“ gewähren (Offb 2,19-23) und ermahnt diejenigen, die der Prophetin nicht folgen, zur Festigkeit und Klarheit des Bekenntnisses (Offb 2,24f.: „Ich lege euch keine andere Last auf“).
- *Sardes* (Offb 3,1-6)  
Die Gemeinde ist klinisch tot (Offb 3,1); sie muss sich auf die Grundlehre des Christentums besinnen (Offb 3,2) und ihren Anfang im Glauben (Offb 3,3) und kann sich dabei an den wenigen Aufrechten orientieren (Offb 3,4).
- *Philadelphia* (Offb 3,7-13)  
Trotz geringer Kräfte (Offb 3,8) zeigt die Gemeinde eine vorbildliche Glaubensstärke und wird deshalb auch die kommenden Aggressionen aus der „Synagoge des Satans“ bestehen (Offb 3,9).
- *Laodizea* (Offb 3,14-22)  
Die Gemeinde ist lau, unentschieden, halbherzig (Offb 3,15f.), äußere Stärke kann die innere Schwäche nicht verdecken (Offb 3,17); die Gemeinde muss sich neu zu Jesus hinwenden, um durch ihn geheilt und geläutert zu werden (Offb 3,18f.).

Die Portraits sind charakteristisch, aber zugleich paradigmatisch.

*Weiterführende Literatur:*

*Hans-Josef Klauck*, Die antike Briefliteratur und das Neue Testament (UTB 2022), Paderborn 1998, 264f.

*I. Taatz*, Frühjüdische Briefe. Die paulinischen Briefe im Rahmen der offiziellen religiösen Briefe des Frühjudentums (NTOA 16), Freiburg – Göttingen 1991

[www.rub.de/nt](http://www.rub.de/nt)

[nt@rub.de](mailto:nt@rub.de)

[www.facebook.com/neues.testament](https://www.facebook.com/neues.testament)

### 7.3.2 Die Gegner

a. Die Gegner werden als „Nikolaiten“ (Offb 2,6.15; vgl. 3,4) klassifiziert.

- Das Pergamonschreiben stellt eine Verbindung zwischen ihrer „Lehre“ und derjenigen „Bileams“ her. Bileam habe „den Balak gelehrt hat, einen Skandal vor den Söhnen Israels zu verursachen, indem sie Götzenfleisch essen und Unzucht treiben“ (Offb 2,14). Den Hintergrund beleuchtet die Exodusgeschichte mit Num 24,25 – 25,2, die aber anders als im Ursprungstext gelesen wird. Im Kern steht der Verstoß gegen das Erste Gebot.
- Derselbe Vorwurf richtet sich im Schreiben nach Thyatira an diejenigen, die nichts gegen „Isebel“ unternehmen, „die sich selbst Prophetin nennt und meine Knechte lehrt und in die Irre führt, Unzucht zu treiben und Götzenfleisch zu essen“ (Offb 2,20). Isebel ist die Frau Ahabs, die Gegnerin Elijas, die den König und das Volk zum Götzendienst (1Kön 16,29-34; 18,13.19) und zum Mord aus Habgier verführt (1Kön 21), aber ein schreckliches Ende findet (2Kön 9). In der Johannesoffenbarung ist „Isebel“ eher ein Typ als ein Individuum. Nach Offb 2,21 hat sie bereits einige Zeit in der Gemeinde gewirkt, wird aber noch ihre gerechte Strafe erleiden. Ihre Lehre, so Johannes, verspreche, „die Tiefen des Satan“ zu ergründen (Offb 2,24). Geht es um eine theologisch sublimierte Lust am Bösen? Das würde ihrem eigenen Anspruch schwerlich gerecht. Eher könnte es um eine Art Aufklärung gehen, die das Gewaltige, aber auch das Nichtige des Bösen durchschaut und deshalb Strategien der Immunisierung entwickelt, die Johannes als Infizierung betrachtet.

Offen bleibt, ob es eine direkte oder indirekte Verbindung mit dem Nikolaus gibt, der nach Apg 6,1-6 zu den Sieben gehört, die den Tischdienst für die hellenistischen Witwen in Jerusalem organisieren sollen.

- In den Sendschreiben fehlt allerdings eine Konkretion des Vorwurfs. Stellt man sie jedoch ins Licht von Offb 13, ist an den Kaiserkult zu denken. Es scheint, als hätten die Nikolaiten dem Kaiserkult nicht den Widerstand entgegengebracht, den Johannes für notwendig erachtet.
- Die Kirchenväter haben in den Nikolaiten Gnostiker gesehen<sup>48</sup>. Doch haben sie die Nikolaiten ihrer Zeit vor Augen, die sich vielleicht aus denen der Johannesoffenbarung entwickelt haben. Eine Nähe zur Gnosis lässt sich den Sendschreiben aber nicht entnehmen.

Die Nikolaiten kommen aus der Mitte der Kirche. Sie sind Christen. Johannes nimmt sie als Gegner ernst. Die alttestamentlichen Bezugstexte zeigen, dass er ihnen weniger Permissivität und Völlerei vorwirft als die Verwässerung des Monotheismus. Die johanneische Rhetorik ist subtil. Wenn die Nikolaiten mit Bileam und Isebel in Verbindung gebracht werden, wird ihnen vorgeworfen, heidnischen Einflüsterungen ihr Ohr zu leihen und in Folge dessen das Hauptgebot zu missachten. Im Streit mit ihnen geht es nicht um Probleme der Christologie (wie ungefähr zeitgleich in den Johannesbriefen), sondern um Fragen der Praxis (ähnlich wie im Ersten Petrusbrief, aber mit einer dort unbekanntem politischen Zuspitzung).

---

<sup>48</sup> Iren., haer. I 26,3; III 11,1; Clem. Alex., strom. II 118,3; III 25,3-26,3 [Eus., h.e. III 29,2ff.; Hippolyt, ref. VII 36,3; Tert., praespr. 33,10; Marc., I 29,2; Epiphanius, haer. 25,1.

b. Die Kritik der Nikolaiten ist eine kircheninterne Angelegenheit. Die Sendschreiben kennen aber auch eine Bedrohung von außen. Sie geht von „sogenannten Juden“ aus, jedenfalls in Smyrna (Offb 2,9) und Philadelphia (Offb 3,9). Johannes rechnet sie zur „Synagoge des Satan“ (Offb 2,9; 3,9). Er wirft ihnen vor, Lästere (βλασφημία - Offb 2,9) und Lügner zu sein (ψεύδονται - Offb 3,9). Er prophezeit, dass sie einst kommen und den Christen die Füße küssen werden (Offb 3,10); aber er „weiß“ (Offb 2,9), dass es durch sie jetzt zu Schmähungen kommt, die zu Verfolgungen führen. Die nächsten Parallelen finden sich in der synoptischen Endzeitrede (Mk 13,9-13 par.).

- Die Kommentare sind sich weitestgehend einig, dass Johannes „echte“ Juden meint, denen er ihr Judesein abspricht.<sup>49</sup> Zwei Deutungen stehen im Raum.
  - Nach der einen wirft Johannes diesen Juden vor, Christus und die Christen zu lästern; dadurch würden sie ihre Erwählung negieren.<sup>50</sup>
  - Nach der anderen haben Juden Christen vor staatlichen Behörden denunziert.<sup>51</sup>
    - Parallelen bietet die Apostelgeschichte (bes. Apg 18,12-14).
    - Den Hintergrund bildet die Stärke des Judentums in Kleinasien<sup>52</sup>; es ist als *religio licita* anerkannt und vom Kaiserkult befreit<sup>53</sup>. Die Christen stehen, wenn man sie nicht als Juden rechnet, ohne Rechtsschutz da. In Kleinasien sind sie besonders gefährdet, weil dort die Gemeinden stark wachsen und der Kaiserkult intensiv gefeiert wird.
  - Wer immer die Karte ausspielt, dass die Christen sich nicht auf (teuer erkaufte) jüdische Privilegien berufen dürften, bringt sie in Schwierigkeiten. Solche Bedrängnis (θλιψις) sagt Johannes den Christen von Smyrna voraus (Offb 2,10). Richtig ist zwar, dass der Vorwurf der Blasphemie im Schreiben nach Smyrna eine christologische Substanz haben muss (Offb 2,9); aber die Verfolgung, von der im nächsten Satz gesprochen wird, erscheint doch als Konsequenz. Der Vorwurf der Lüge im Schreiben nach Philadelphia (Offb 3,9) erklärt sich am ehesten vor dem Hintergrund falscher Beschuldigungen, z.B. Aufrührer zu sein.
- Die Usurpation jüdischer Identität hat keinen Anhalt am text.
- Es darf nicht überlesen werden, dass Johannes von „sogenannten“ Juden schreibt. Da er selbst auf dem Boden Judentums steht, spricht er also bei den Gegnern nicht von Mit-Juden.

Deshalb ist nicht wahrscheinlich, dass es sich tatsächlich um Pseudo-Juden handelt: seien es Sympathisanten der Juden, seien es auch nur Opponenten der Christen, die sich hinter den Juden verstecken.

---

<sup>49</sup> Auf dieser Linie bewegt sich auch die *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VapSt 152), Bonn 2001, 158f: „Jude“ bleibe ein Adelstitel; durch die Verleumdung der Christen werde das Judentum aber verraten,

<sup>50</sup> So *Hermann Lichtenberger*, Überlegungen zum Verständnis der Johannes-Offenbarung, in: Ch. Landmesser - H.-J. Eckstein - H. Lichtenberger (Hg.), Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (BZNW 86), Berlin 1997, 603-618: 613f.

<sup>51</sup> So *Friedrich-Wilhelm Horn*, Zwischen der Synagoge des Satans und dem neuen Jerusalem. Die christlich-jüdische Standortbestimmung in der Apokalypse des Johannes, Duisburg 1994, 9-13.

<sup>52</sup> Das Diasporajudentum ist in Kleinasien besonders stark vertreten; vgl. *Paul R. Trebilco*, Jewish Communities in Asia Minor (MSSNTS 69), Cambridge 1991.

<sup>53</sup> Vgl. *Karl Leo Noethlichs*, Das Judentum und der römische Staat. Minderheitenpolitik im antiken Rom, Darmstadt 1996. Philo macht geltend, daß Augustus den Juden weder ihre römische noch ihre jüdische Rechtsstellung je streitig gemacht hat und nie gegen die Tempelsteuer, den Sabbat und die Synagogen vorgegangen ist (leg. 157.309-317).

### 7.3.3 Die theologische Botschaft und ihr politischer Impetus

a. Die *Botenformel* und die *Verheißungen* prägen leuchtende Bilder einer archaischen, tief jüdisch verwurzelten, gleichzeitig aber hochgestochenen Christologie, die im Reichtum ihrer Farben und Motive die Künstler mehr beeindruckt haben als die Dogmatiker.

- Ephesus: Die Sterne, die Leuchter, das Holz des Paradieses (Offb 2,1-7)
- Smyrna: Der Erste, der Letzte und der Kranz des Lebens (Offb 2,8-11)
- Pergamon: Das Schwert, das Manna und der weiße Stein (Offb 2,12-17)
- Thyatira: Feuerflammen, Silbererz, Eisenzepter (Offb 2,18-29)
- Sardes: Die Geister, die Sterne, das Buch, der Dieb in der Nacht (Offb 3,1-6)
- Philadelphia: Der Schlüsselmann, der Tempel, die Stadt (Offb 3,7)
- Laodizea: Der „treue und zuverlässige Zeuge“, der Thron Gottes (Offb 3,14)

Diese Christologie ist apokalyptisch geprägt. Sie erhellt die Verbindung mit der Soteriologie, nicht begrifflich, sondern metaphorisch.<sup>54</sup>

b. Der Botenspruch übermittelt differenzierte Situationsanalysen, die

- einerseits Lob und Tadel spenden, häufig gegen (positive wie negative) Vorurteile angehen und genaue Ortskenntnisse verraten, z.B. die Duldung der Nikolaïten in Pergamon (Offb 2,14ff.),
- andererseits Mahnungen erheben, entweder umzukehren zur ersten Liebe (Ephesus: Offb 2,4f.) und aufzuwachen aus der Todesstarre (Sardes – Offb 3,1-6; Laodizea - Offb 3,14-22), oder ermuntert, auf dem eingeschlagenen Weg fortzufahren (Smyrna: Offb 2,10; Philadelphia: Offb 3,9).

Die Botensprüche erlauben Konkretisierungen der Entstehungssituation.

c. Die Verheißungen konkretisieren die glänzenden Zukunftsaussichten die sich den Glaubenden eröffnen. Sie nehmen in Ausschnitten die Visionen des himmlischen Jerusalem (Offb 21-22) vorweg.

d. Das Ziel der Briefe besteht darin, die Christen in ihren Gemeinden auf die große Auseinandersetzung einzustimmen, vor der sie sich nicht drücken können und die sich in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen mit den Nikolaïten und den Sympathisanten der Isebel in ersten Umrissen abzeichnet. Es ist eine Auseinandersetzung auf Leben und Tod, weil es eine Auseinandersetzung zwischen Gott und Götzen ist. Nach Johannes gibt es einen einzigen Punkt, bei dem kein Sowohl – Als auch sondern nur ein klares Entweder – Oder zu sprechen ist: bei der Liebe zu Gott mitsamt ihren ethischen Konsequenzen. Das Corpus der Apokalypse wird zeigen, von welchen Dimensionen der Grundkonflikt zwischen Gut und Böse ist und dass er dort ausgetragen werden wird, wo es für die Christen am gefährlichsten wird: auf dem Boden des Monotheismus.

e. Johannes von Patmos gilt einigen als religiöser Terrorist, der eine Totalopposition gegen Rom aufbaut, aber die Welt mit der Idee eines heiligen Restes drangsaliert, der im allgemeinen Untergang den Notausgang findet.<sup>55</sup> Darin zeigt sich aber eher eine Aversion gegen Apokalyptik als eine Exegese des Textes. Gleichwohl ist die prophetische Herrschaftskritik der Johannesoffenbarung ein Hauptthema der Untersuchungen. Es zeigt sich, dass Johannes das Unheil einer Symbiose von Politik und Religion diagnostiziert, die in den Untergang führt, während der Glauben an den einen Gott, wie ihn Jesus Christus pürägt, zeigt, dass Heil durch das Gericht verwirklicht wird.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Vgl. Th. Söding, Der Gottessohn aus Nazareth 154-171.

<sup>55</sup> So Elaine Pagels, Apokalypse – das letzte Buch der Bibel wird entschlüsselt, München 2013.

<sup>56</sup> Vgl. Th. Söding, Heiliger Krieg? Politik und Religion in der Offenbarung des Johannes (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste. Vorträge G 435), Paderborn 2011.

f. Nach dem Urteil des Johannes von Patmos<sup>57</sup> ist der *worst case* einer gottgleichen Verehrung des Kaisers im Kleinasien seiner Zeit – übliche Datierung unter Domitian (+ 96 n. Chr.) – eingetreten, wenn nicht manifest, dann latent (Offb 12)<sup>58</sup>. Der Kult war weniger von der Zentrale diktiert als von der Peripherie offeriert; er ist nicht nur als Opfer an, sondern in erster Liebe für und durch en Kaiser zelebriert worden. Johannes sieht jedoch eine Vermischung, die den Monotheismus tangiert. Die Kritik richtet sich auf diejenigen Christen, die das nicht sehen und stattdessen ihren Frieden mit dem System machen wollen (Offb 2.3). Johannes analysiert als Prophet die Mechanismen einer politischen Herrschaft; sein Urteil: Sie setzt auf eine Simulation Gottes und eine Imitation des Messias (Offb 13); sie gibt das Versprechen umfassender Bedürfnisbefriedigung als Erfüllung des Lebenssinns aus; das führt in den Untergang.<sup>59</sup>

g. Die Massivität der Kritik politischer Theologie in der Johannesoffenbarung steht neutestamentlich einzig da, hat aber

- alttestamentliche Vorgaben im (apokalyptischen) Buch Daniel, das die Herausforderung jüdischer Identität durch die Seleukiden (2. Jh. v. Chr.) mit einem Rückgriff auf die Babylonische Gefangenschaft unter Nebukadnezar (im 6. Jh. v. Chr.) und einer Aussicht auf die Ablösung aller Weltreiche durch das Reich Gottes beantwortet (Dan 2),
- und frühjüdische Parallelen<sup>60</sup> in apokalyptischen Texten, die sich mit den Wirren nach dem Tod des Herodes (Assumptio Mosis) und dem Untergang Jerusalems 70 n. Chr. (4Esra) auseinandersetzen.

Im Unterschied zu diesen Apokalypsen ist in der Johannesoffenbarung Jesus Christus die zentrale Gestalt, der durch seine Lebenshingabe und seine Auferweckung die erhoffte Erlösung bringt.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> Vgl. *Th. Schmeller u.a.* (Hg.), *Die Offenbarung des Johannes. Kommunikation im Konflikt* (QD253), Freiburg - Basel - Wien 2013.

<sup>58</sup> Detailliertere Forschungen bei *Simon R. F. Price*, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984; *Stephan J. Friesen*, *Twice Neokoros. Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family* (EPRO 116), Leiden 1993; *ders.*, *The Cult of the Roman Emperors in Ephesus. Temple, Wardens, City Titles, and the Interpretation of the Revelation of John*, in: Helmut Koester (Hg.), *Ephesus, Metropolis of Asia* (HTS 41), Valley Forge 1995, 229-250; *Jürgen Süß*, *Kaiserkult und Stadt. Kultstätten für römische Kaiser in Asia und Galatia*, München 1999; *Thomas Witulski*, *Kaiserkult in Kleinasien. Die Entwicklung der kultisch-religiösen Kaiserverehrung in der römischen Provinz Asia von Augustus bis Antoninus Pius* (NTOA 63), Göttingen – Freiburg/Schw. 2007; *Martin Ebner* (Hg.), *Kaiserkult, Wirtschaft und spectacula. Zum politischen und gesellschaftlichen Umfeld der Offenbarung*, Göttingen 2011. Einen weltweiten Kreis zeichnet *Jan Assmann – Karl Strohm* (Hg.), *Kaiserkult und Heilserwartung* (Lindauer Symposium für Religionsforschung 2), Paderborn 2010.

<sup>59</sup> *Th. Söding*, *Heiliger Krieg? Politik und Religion in der Offenbarung des Johannes* (Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste. Vorträge G 435), Paderborn 2011.

<sup>60</sup> Vgl. *Ferdinand Hahn*, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung* (BThSt 36), Neukirchen-Vluyn 1998.

<sup>61</sup> Vgl. *Knut Backhaus* (Hg.), *Theologie als Vision. Studien zur Johannesapokalypse* (SBS 191), Stuttgart 2001.