

**„Bei euch aber soll es nicht
so sein!“ (Mk 10,43)**

Neutestamentliche Perspektiven
auf Führung,
Macht und ihre Sinnhaftigkeit

Die Jesusbewegung war bekanntlich keine Bewegung der Einflussreichen und Mächtigen der Zeit, sondern eine Bewegung der unteren Bevölkerungsschichten, der Bauern und Fischer, TagelöhnerInnen und Handwerker aus den galiläischen Dörfern rund um den See Gennezaret. Deren Leben war von den sich verschärfenden ökonomischen Bedingungen in der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts nach Christus geprägt, von steigenden Abgabenlasten und der ständig drohenden Gefahr, diese wegen Missernten oder Krankheit nicht aufbringen zu können, in Verschuldung zu geraten und schlussendlich das eigene Land als Lebensgrundlage zu verlieren. Auch in den ersten Gemeinden in den Städten rund um das Mittelmeer waren „nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme“ zu finden, wie Paulus in 1 Kor 1,26 feststellt. Sklavinnen und Sklaven, Handwerkerfamilien mit kleinen Betrieben, Freigelassene und LohnarbeiterInnen, die um das tägliche Auskommen besorgt sein mussten, bildeten in den ersten Jahrzehnten die überwiegende Mehrheit in diesen Gemeinden. Zwar finden sich vereinzelt in den paulinischen Briefen Hinweise auf Gemeindeglieder aus etablierteren Gesellschaftsschichten (z. B. Erasmus Röm 16,23), und auch Lukas ist in seiner Apostelgeschichte sichtlich bemüht, die Attraktivität des christlichen Glaubens auch für Angehörige gehobener Schichten darzustellen; doch hat der christliche Glaube erst nach und nach Eingang in diese Kreise gefunden.

Entsprechend sind die Perspektiven neutestamentlicher Texte auf die Themen Macht und Herrschaft sowie Wirtschaft geprägt von Lebenserfahrungen einfacher, vielfach bedrängter oder marginalisierter Menschen, die zu weiten Teilen am Existenzminimum lebten und vielfach unter den Auswirkungen des Wirtschaftssystems zu leiden hatten.

Menschliche Macht und ihre grundsätzliche Begrenzung

Macht wird in diesem sozialgeschichtlichen Kontext in den neutestamentlichen Texten als durchaus ambivalent erfahren. Prägend für die Menschen, die in den Texten zu Wort kommen, war die Erfahrung, unter der Macht des Römischen Imperiums und seiner Klientelfürsten und Kollaborateure zu leben. Diese Macht wurde über weite Strecken als Gewalt erfahren: als Zwang zum Frondienst (Mt 5,41) oder zur Steuerschätzung (Lk 2,1ff), als Gewalt bei Inhaftierungen oder bei der Vollstreckung von Urteilen. Zwar können Angehörige dieser Besatzungsmacht in den Evangelien durchaus auch als positive Erzählfiguren begegnen, so der römische Hauptmann, der am Schluss des Markusevangeliums den am Kreuz sterbenden Jesus als Sohn Gottes proklamiert (Mk 15,39), oder jener Hauptmann aus Kafarnaum, der mit seinem Glauben als vorbildlich für den Glauben der JüngerInnen dargestellt wird (Mt 8,5–13). Doch sind dies positive Ausnahmefiguren, die das im Alltag als übermächtig erfahrene Imperium nicht grundsätzlich verändern.

Der als Gewalt oder Willkür erfahrenen menschlichen Macht wird die sehnsüchtig herbeigewünschte, lebensförderliche und befreiende Macht Gottes gegenübergestellt, die den menschlichen Mächten Grenzen setzt. So wird der den gesamten Erdkreis beanspruchenden Macht des Kaisers Augustus in der lukanischen Geburtsgeschichte ein kleines ortloses Kind armer Leute gegenübergestellt, dem aber die kaiserlichen Titel des Retters und Herrn verliehen werden (Lk 2,1–21). Im Magnificat wird die Entmachtung der Mächtigen und die Hoffnung auf Befreiung und ein Leben in Würde besungen (Lk 1,46–55). Eine Dämonenaustreibungsgeschichte erzählt von einer Dämonenschar namens „Legion“, die aus dem Besessenen aus- und in eine Schweineherde hineinfährt, um dann mitsamt den Schweinen im See Gennezaret zu ertrinken – eine hintergründige Anspielung auf die in der Provinz Palaestina stationierte römische *Legio X Fretensis*, die u. a. den Eber in ihrem Feldzeichen führte. Eine Geschichte mit politischer Brisanz also, die von den unter der römischen Besatzung Lebenden sicher mit kaum verhohlenem Vergnügen erzählt worden sein dürfte (Mk 5,1–20).¹ Auch die Weisung der Bergpredigt, demjenigen, der die Macht hat, zu einer Meile Frondienst zu zwingen, zwei Meilen abzuleisten, nimmt die Besatzungssituation auf, unterläuft diese aber mit dem Aufruf zu gewaltlosem Widerstand² – eine Handlungsweise, die in diesem Kontext mit dem Handeln Gottes begründet wird (Mt 5,41.48).

Das politische und nicht zuletzt auch wirtschaftliche Erfolgsmodell des *Imperium Romanum* wird in diesen Texten also nicht aus der Siegerperspektive wahrgenommen, sondern aus der Perspektive von Angehörigen unterworfenen Regionen und von Bevölkerungskreisen, die unter dessen Auswirkungen vorwiegend zu leiden hatten. In gut alttestamentlicher Tradition wird die Macht Gottes beschworen als diejenige, die die menschlichen Mächte relativiert und ihnen Grenzen setzt, un-

übertroffen sicher in Worte und Bilder gebracht im dramatischen Geschehen der widerständigsten neutestamentlichen Schrift, der Offenbarung des Johannes. Gegenüber manchen heutigen Tendenzen, eine solche Sprach- und Bilderwelt als zu radikal und in anderen Weltbildern verhaftet und darum für heute nur begrenzt nachvollziehbar abzuwerten, sei auf die engagierte Lektüre gerade solcher Texte in zahlreichen Basisgemeinden in anderen Regionen unserer globalisierten Welt verwiesen, in deren Kontexte diese Texte offenbar sehr direkt zu sprechen vermögen.³

Dieses Bekenntnis zur Macht Gottes erfährt eine besondere Zuspitzung in der Botschaft von der Auferweckung Jesu. Diese Botschaft impliziert zum einen den Sieg über die umfassendste der lebensfeindlichen Mächte, den Tod. Zum anderen ist diese Botschaft aber gegenüber den Hegemonialansprüchen des Römischen Reiches von nicht zu unterschätzender politischer Brisanz; denn die Kreuzigung galt nicht nur als die grausamste und abscheulichste der Todesstrafen,⁴ sondern zudem als schändlich und entehrend und wurde als Todesstrafe vornehmlich gegenüber Aufständischen und SklavInnen angewandt. Wenn nun ausgerechnet ein als politischer Aufrührer Wahrgenommener und deshalb Hingerichteter als Sohn Gottes bekannt und ins Zentrum gestellt wird, ist dies die denkbar größte Inversion herrschender Werte- und Machtkonzepte und zudem eine Infragestellung der politischen Ordnung mit dem sich als „Sohn Gottes“ propagierenden Kaiser an der Spitze. Ein solches Zentrum einer Botschaft wird sich zwangsläufig sowohl auf die Position dieser Gemeinschaft innerhalb der Gesellschaft wie auch auf den Umgang untereinander innerhalb dieser Gemeinschaft auswirken.⁵

Konsequenzen der Kreuzestheologie

In der Tat lassen sich in den neutestamentlichen Texten vielfältige Auswirkungen einer solchen Kreuzestheologie greifen. Die Taufe, die als ein Hineingetauftwerden in den Tod des Christus und als Auferwecktwerden mit diesem verstanden wird (Röm 6,4), führt zu einem erneuerten und verwandelten Leben im Lichte der neuen Welt Gottes (Röm 6,12ff; 7,4ff; 2 Kor 5,17). Ein frühes Tauflied zeigt, dass durch die Taufe Menschen verschiedener Herkünfte (Juden und Griechen), verschiedenen Status (Versklavte und Freie) und verschiedenen Geschlechts (Männer und Frauen) den Status mündiger, rechtsfähiger und erbberechtigter „Söhne“ erlangen sollten (Gal 3,26–28), wodurch die gesellschaftlich prägenden Hierarchien außer Kraft gesetzt werden. Wie sich das in der Realität der Gemeinden auswirkte, macht die Grußliste in Röm 16,1–16 deutlich. Sie zeigt nicht nur Frauen in leitenden Gemeindepitionen und in der Verkündigung des Evangeliums (so die Diakonin und Patronin Phöbe in Röm 16,1f oder die Apostelin Junia in Röm 16,7), sondern stellt auch Menschen jüdischer Herkunft neben Menschen nichtjüdischer Herkunft und

lässt typische Sklavennamen wie auch Namen Freigeborener sichtbar werden.⁶ Ein normierend-paränetischer Einsatz der Kreuzestheologie lässt sich ferner im Brief des Paulus nach Philippi erkennen, in dem er mit dem Christushymnus der Gemeinde den Weg des Gottessohnes von der Gottgleichheit in die tiefste Erniedrigung des Todes am Kreuz als nachahmenswerte Gesinnung und als Vorbild für den gegenseitigen Umgang miteinander vor Augen stellt (Phil 2,1–11).

Diese Umkehrung der gängigen Wertmaßstäbe ist natürlich auch konstitutiv für die Jesusüberlieferung. Sie wurde einerseits auf die Jesuserzählungen rückübertragen und zur Interpretation des Weges Jesu verwendet; doch ist sie andererseits von der Verkündigung des historischen Jesus kaum zu trennen. Beispielhaft sei hier auf das Wort Jesu verwiesen, welches das Markusevangelium an die Zwölf gerichtet sein lässt:

„Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele“ (Mk 10,42–45).

Dieses Wort ist im Mittelteil des Markusevangeliums, auf dem Weg von Galiläa nach Jerusalem (8,27 – 10,45) angesiedelt.⁷ Zwischen den Aufbrüchen in Galiläa (und umliegenden Gebieten) und den dramatischen Ereignissen in Jerusalem thematisiert dieser Mittelteil des Evangeliums in besonderer Weise zum einen den Weg Jesu, der ins Leiden (und zur Auferstehung) führen wird, und zum anderen, eng verbunden damit, Fragen von Nachfolge und Jüngerschaft. Dieser Teil ist strukturiert durch die drei Ankündigungen des Leidens und der Auferstehung Jesu (8,31; 9,31; 10,33f), die jeweils gefolgt werden von Szenen eklatanten Jüngerunverständnisses. In der dritten dieser Szenen äußern zwei Mitglieder des Zwölferkreises, die Brüder Johannes und Jakobus, den Wunsch, im eschatologischen Reich Jesu die bevorzugten Plätze (wohl als Richter) rechts und links neben ihm zu erhalten – ein nach der ausführlich ausgestalteten dritten Leidensankündigung mehr als deplaziert wirkendes Anliegen, auf das in der Szene die übrigen Mitglieder des Zwölferkreises folgerichtig mit Unwillen reagieren. In dieser Situation nun spricht Jesus die oben zitierten Worte, die zugleich den Abschluss dieses Weg-Teils bilden und von der zweiten Blindenheilung, die eine Art Scharnierfunktion vor dem Einzug in Jerusalem innehat, gefolgt werden (10,46–52).

Die beiden Zebedäussöhne Jakobus und Johannes gehören nach dem Markusevangelium nicht nur zu den vier Erstberufenen (1,16–20) und zum Zwölferkreis (3,13–19), sondern spielen gemeinsam mit Petrus an wichtigen Stellen eine herausgehobene Rolle (5,37; 9,2; 14,33). Sie sind also den LeserInnen des Markusevangeliums als herausragende Jünger bekannt, gleichsam dem Führungskreis zugehö-

rig. Gemeinsam mit ihnen ist der gesamte Zwölferkreis angesprochen, also ebenfalls eine aus der übrigen Jüngerschar herausgehobene Gruppe. Mit dem Wort *diakonos* („Diener“) in 10,43 kommen zudem die in der Zeit des Markusevangeliums bereits entstehenden Gemeindefunktionen (Ämter) in den Blick.⁸ Die Szene ist also transparent auf die Wirklichkeit der Markusgemeinde und angesprochen sind primär diejenigen, die in dieser Gemeinde eine Leitungsfunktion beanspruchen. Denen werden nun in einem ersten Schritt die politisch Herrschenden vor Augen gestellt, denen mit deutlichen Worten Unterdrückung und Machtmissbrauch vorgeworfen wird (10,42). Mit dem einleitenden „*thr wisst*“ wird deutlich, dass die Auswirkungen dieser schlechten Art zu herrschen zu den (leidvollen) Erfahrungen der Angesprochenen gehören.

In einem zweiten Schritt wird dieser Machtanmaßung mit ihren schlimmen Auswirkungen für die Menschen der Umgang innerhalb der Nachfolgegemeinschaft gegenübergestellt (10,43f). Zunächst wird generell festgestellt, dass es in dieser Gemeinschaft nicht so ist (oder sein soll). Sodann werden den Herrschenden und Großen kontrastierend die Begriffe „Diener“ (*diakonos*) und „Sklave“ (*doulos*) entgegengestellt, die als Leitbegriffe im gegenseitigen Umgang in der Jünger-gemeinde gelten sollen. Angesichts der Rangstreitigkeiten unter den Jüngern wird – wie übrigens ganz ähnlich schon in Mk 9,35 – den potentiell Führenden der Gemeinde ein Führungsstil als Dienende ans Herz gelegt. Die Gemeinde soll also als „soziale Kontrastwelt“⁹ gestaltet sein. Gegenüber verbreiteten Tendenzen der Auslegungsgeschichte, solche Worte des Dienens gerade denen vorzuschreiben, die ohnehin in untergeordneten Positionen sind, um sie damit auf diesen inferioren Positionen festzuhalten, sei hier nochmals hervorgehoben, dass diese Worte an dieser Stelle den Vorzugsjüngern des Markusevangeliums gesagt werden.¹⁰

In einem dritten Schritt wird die Umkehrung der herrschenden Ordnung mit dem Weg Jesu selbst und mit seinem Tod begründet, dem hier erstmals im Markusevangelium soteriologische Funktion zugeschrieben wird (10,45). Es ist ein Tod, durch den sich Jesus selbst an das unterste Ende der sozialen Rangordnung gestellt hat, ein Tod aber auch, der „vielen“ zugute kommt und „Loskauf“, Befreiung, bringt. So wird deutlich gemacht, dass die Nachfolge auf dem Weg Jesu, die „Kreuzesnachfolge“, nicht (nur) den Weg ins Martyrium bedeutet, sondern vielmehr die Umgestaltung des Lebens in Umkehrung der herrschenden Wertmaßstäbe, „im freiwilligen Statusverzicht, wie er am Weg des Menschensohnes abgelesen werden kann.“¹¹

Insgesamt zeigt sich, dass die Reflexion des Kreuzestodes Jesu in den Traditionen des Urchristentums zur Forderung einer Umkehrung von Herrschaftsverhältnissen führte, wie sie in den politischen und gesellschaftlichen Verhältnissen der Zeit vorfindbar waren und die mit ihren menschenverachtenden Auswirkungen das Leben vieler Menschen beeinträchtigten. In der Nachfolgegemeinschaft sollen dagegen die Ersten DienerInnen und SklavInnen sein, was als Forderung eines wirklichen Dienens

und Daseins für andere verstanden werden muss und nicht als ein verstecktes Herrschen hinter einem nur oberflächlich übergeworfenen Gewand des „Dienstes“.

Nächstenliebe und Statusverzicht als Grundwerte des Urchristentums

In dieser Umkehrung der Werteordnung zeigt sich ein Grundwert des urchristlichen Ethos, die Demut oder, in eine soziologische Kategorie gefasst, der Statusverzicht, d. h. der bewusste und authentische Verzicht auf demonstrative Darstellung, Durchsetzung oder Besitz eines überlegenen Status. Damit führt das Urchristentum einen neuen Wert in die pagane Welt ein und stellt daneben einen zweiten, ebenso aus der jüdischen Tradition stammenden: die Nächstenliebe. Gerade in der Verbindung der beiden Werte ist nach Gerd Theißen das grundlegend Neue des urchristlichen Ethos in der paganen Welt zu erkennen.¹² In ihnen werden zudem zwei Grunddimensionen sozialer Beziehungen angesprochen. In der Nächstenliebe wird das Verhältnis zwischen Innen- und Außengruppe thematisiert, im Statusverzicht das Zueinander von Hoch- und Niedrigstehenden. Obwohl beide Grundwerte auch ineinander spielen, interessiert für das Thema dieses Essays im Folgenden primär das Thema des Statusverzichts.

Der Statusverzicht ist insofern als komplementär zur Nächstenliebe zu verstehen, als diese sich zwar grundsätzlich an zunächst gleichberechtigte, statusgleiche Menschen richtet, aber in der Realität auf existierende Statusunterschiede stößt, die es zu überbrücken gilt. Dies ist entweder durch einen Statusverzicht der Überlegenen und/oder durch eine Erhöhung der Unterlegenen zu bewerkstelligen. Beides finden wir in der christlichen Tradition, und da beide Bewegungen nicht selten miteinander korrespondieren, legt sich dafür der Begriff des „Positionswechsels“ nahe.¹³ Charakteristisch dafür ist das bekannte Wort aus Mk 10,31: „Viele aber, die jetzt die Ersten sind, werden dann die Letzten sein, und die Letzten werden die Ersten sein“,¹⁴ oder auch formuliert als aktives Tun: „Wer sich selbst erhöht, wird erniedrigt werden, und wer sich selbst erniedrigt, wird erhöht werden“ (Lk 14,11).¹⁵ Als Statusverzicht findet sich diese Haltung klassisch formuliert in dem oben bereits entfalteten Beispiel Mk 10,43f als Voraussetzung innergemeindlicher Autorität.

Eine solche Haltung widersprach zunächst grundlegend dem in der Antike weit verbreiteten Ehrenkodex, wonach jeder (und insbesondere jeder Mann) möglichst auf die Mehrung seines Ansehens und seiner Ehre bedacht sein sollte, um den gesellschaftlich anerkannten Status gerade nicht zu verlieren, sondern zu erhöhen. Demut galt dagegen als eine Haltung von Unterlegenen, von Abhängigen und SklavInnen gegenüber den Überlegenen und Mächtigen. Lediglich gegenüber den Göttern sollten sich auch die Großen der Menschen einer Haltung der Demut befleißigen.

Doch gerade in der Macht der Götter – und im biblischen Bereich: in der Macht Gottes – sah man auch den Grund für die Umkehrung mancher menschlicher Ordnungen, Werte und Planungen: „Da senken sich die stolzen Augen der Menschen, die hochmütigen Männer müssen sich ducken, der EWIGE allein ist erhaben an jenem Tag. Denn der Tag des Herrn der Heere kommt über alles Stolze und Erhabene, über alles Hohe – es wird erniedrigt“ (Jes 2,11f). Aus der Perspektive der Ohnmächtigen konnte ein solches machtvolleres Eingreifen Gottes gegen die Mächtigen zum Hoffnungsbild werden:

„Der Bogen der Helden wird zerbrochen,
die Wankenden aber gürteten sich mit Kraft.
Die Satten verdingen sich um Brot,
doch die Hungrigen können feiern für immer.
Die Unfruchtbare bekommt sieben Kinder,
doch die Kinderreiche welken dahin.
GOTT macht tot und lebendig,
er führt zum Totenreich hinab und führt auch herauf.
Der EWIGE macht arm und macht reich,
er erniedrigt und er erhöht.
Den Schwachen hebt er empor aus dem Staub
und erhöht den Armen, der im Schmutz liegt;
er gibt ihm einen Sitz bei den Edlen,
einen Ehrenplatz weist er ihm zu“ (1 Sam 2,4–8).

Im Lukasevangelium kann dann das gesamte Jesusgeschehen als eine solche Umkehrung der herrschenden Machtverhältnisse interpretiert werden, wenn Maria im Magnificat anlässlich ihrer Schwangerschaft das jetzt sich ereignende machtvollere Eingreifen Gottes besingt:

„Gott vollbringt mit seinem Arm machtvollere Taten:
Er zerstreut, die im Herzen voll Hochmut sind;
er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen.
Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und lässt die Reichen leer ausgehen“
(Lk 1,51–53).

Was sich in der Geburt Jesu ereignet, ist also Ausdruck eines umfassenden Wandels, verbunden mit einer Dezentrierung realer Machthaber. Diese Kritik an den realen Machtverhältnissen und inhumanen Herrschern zeigt sich auch in der lukanischen Variante der Versuchungsgeschichte, in der Jesus den Satan zurückweist, der sich als Weltherrscher präsentiert, göttliche Verehrung beansprucht und damit transparent wird für das römische *Imperium* (Lk 4,5–8). Im Lukasevangelium findet sich die Aufforderung Jesu, im gegenseitigen Umgang nicht die inhumanen Machthaber nachzuahmen, am prominenten Ort des Abendmahles und wird dadurch noch stärker zu einem Vermächtnis des scheidenden Jesus, und es wird

konkreter als bei den beiden anderen Synoptikern die Praxis der politischen Machthaber kritisiert, ihre Herrschaft als Wohltätigkeit zu verschleiern (Lk 22,25). Jesus selbst verkörpert mit seinem Weg, der auf die göttliche Macht verzichtet und stattdessen den Weg bis zur tiefsten Erniedrigung am Kreuz geht, das Gegenbild zu den kritisierten Herrschern – ein Weg, der nach der Sicht der Texte letztendlich durch die Auferweckung und Rehabilitation Jesu durch Gott bestätigt wird.

Demut ist damit nicht länger die Tugend der Erniedrigten, denen ohnehin keine andere Möglichkeit bleibt, sondern Demut und Statusverzicht werden neu bewertet als ein Nachahmen des messianischen Königs, der auf seine Macht verzichtet hat. Es geschieht hier etwas, das Gerd Theißen die „Aristokratisierung“ populärer Mentalität genannt hat,¹⁶ dass also ein Wert, der zunächst in den unteren Schichten der Bevölkerung beheimatet war, uminterpretiert und mit aristokratischem Selbstbewusstsein vertreten wird.

Allerdings zeigt die Entwicklung in der neutestamentlichen Briefliteratur, dass dieser machtkritische Impetus nur zu bald verschoben wurde. Wurde in der paulinischen Tradition noch zu Liebe und Demut in Gegenseitigkeit aufgerufen, um Konflikte zu lösen und die Einheit der Gemeinde zu wahren, so wird der Aufruf zur Demut in der späteren Briefliteratur bald zu einer Mahnung zur Unterordnung unter die Gemeindeleiter (vgl. 1 Petr 5,5). Besonders deutlich wird dies im außerneutestamentlichen Ersten Clemensbrief, der zur Durchsetzung seines Anliegens mehrfach von der korinthischen Gemeinde Demut einfordert, diese aber als einseitigen Gehorsam der Gemeinde gegenüber der Leitung versteht und auf diese Weise die als aufsässig empfundenen Gemeindeglieder wieder in die hierarchische Ordnung einzugliedern versucht. Dabei wird sowohl der Gehorsam gegenüber der Gemeindeleitung mit dem Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes in Parallele gesetzt, als auch die Demut Jesu selbst als Vorbild für die geforderte Unterwerfung vor Augen gestellt.¹⁷ Die Demutsforderung wird hier also – ganz im Gegensatz zu ihrem ursprünglichen Anliegen – zu einem Mittel der Machtausübung, eine Akzentverschiebung, die sich im Verlauf der Kirchengeschichte als äußerst wirkmächtig erweisen sollte. Allerdings hat die frühe Kirche diese frühchristliche Schrift eben nicht kanonisiert.

Geteilter Auftrag, geteilte Macht: Charismateilhabe

Statusverzicht und Positionswechsel, wie sie in der synoptischen Tradition formuliert und von Jesus beispielhaft realisiert wurden, sind nicht nur verbunden mit Kritik an denjenigen, die real einen hohen Status innehaben, sondern eröffnen innerhalb der Jesusbewegung Räume für neue und solidarische Formen des Umgangs miteinander und des Handelns nach außen. So steht im Mittelpunkt der Ver-

kündigung Jesu nicht er selbst als messianische Gestalt – wenngleich nicht ausgeschlossen werden kann, dass messianische Erwartungen an ihn herangetragen wurden.¹⁸ Sondern im Zentrum der Verkündigung Jesu steht nach übereinstimmendem Zeugnis der synoptischen Traditionen das Kommen der Königsherrschaft Gottes. Einige Indizien lassen nun darauf schließen, dass Jesus jene messianischen Erwartungen seiner Zeit nicht auf eine einzige Gestalt einschränkte, sondern sie auf all die Menschen übertrug, die sich ihm zur Verkündigung und Praxis jenes Reiches Gottes angeschlossen hatten, dass er diese Menschen also als ein messianisches Kollektiv¹⁹ verstand. Zu greifen ist dies zum einen in Aussagen zur Inthronisation der Jünger (Mt 19,28/Lk 22,28–30), in denen diesen eine hoheitliche Stellung zugeordnet wird, die ansonsten dem Messias zueigen ist (vgl. PsSal 17), und zum anderen in Aussagen über die Königsherrschaft Gottes, in denen die Jüngergruppe (Lk 17,20f; Lk 12,32; Mk 4,11), aber auch die Armen (Mt 5,3), Kinder (Mk 10,14) oder das Volk (Mt 8,11) als Träger und Repräsentanten dieser Königsherrschaft angesprochen werden. Dieses Phänomen des „Gruppenmessianismus“ (Theiß) bedeutet eine radikale Demokratisierung von Messiaserwartungen und gleichzeitig eine Aufwertung und Ermächtigung all der Frauen, Männer und Kinder, die sich auf die jesuanische Vision der neuen Welt Gottes einließen.

Diese Ermächtigung jener kleinen Leute zeigt sich auch in einem weiteren Phänomen, das in der Exegese „Charismateilhabe“ genannt wird.²⁰ Das bedeutet, dass Jesus seine eigene Sendung und seinen Auftrag nicht exklusiv verstand, sondern sie mit seinen Jüngerinnen und Jüngern teilte und sie an seinem Charisma teilhaben ließ. So sendet er sie nach übereinstimmendem Zeugnis der synoptischen Traditionen mit einem Auftrag aus, der genau seinem eigenen entspricht: Wie er selbst sollen sie das Reich Gottes ankündigen, Dämonen austreiben und Kranke heilen und werden dazu von ihm mit Vollmacht und Kraft ausgestattet (Mk 3,13–19; Mt 10,1–15; Lk 9,1–6; 10,1–12). Wiederum zeigt sich hier also eine unerhörte Demokratisierung der Jesusbewegung. Die mit Gottes neuer Welt verbundene Kraft und Vollmacht bleiben nicht auf Jesus beschränkt, sondern werden auf alle Jüngerinnen und Jünger übertragen. Macht wird geteilt und eingesetzt zur Befähigung aller. Sie ist kein Selbstzweck, sondern sie dient dazu, dass lebensfeindliche Mächte (Dämonen) weichen und Menschen heil werden können. Das umfassende Wohl der Menschen steht im Mittelpunkt.

Die so entstehende Gemeinschaft wurde von Elisabeth Schüssler Fiorenza folgerichtig „Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten“ genannt.²¹ Diese Gleichstellung zeigt sich auch in der Charakterisierung der Gemeinschaft mithilfe von Familienterminologie, in der als Mitglieder zwar Mütter, Brüder und Schwestern genannt werden, die Position des machtvollen Vaters, des *pater familias*, jedoch mit gutem Grund unbesetzt bleibt: „Wer den Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter“ (Mk 3,35).

Was – oder wer – steht im Mittelpunkt? Perspektiven ökonomischen Handelns

Die neutestamentlichen Texte lehren also vorsichtige Blicke auf das Thema Macht. Menschliche Mächte werden in ihre Grenzen gewiesen und relativiert von der Macht Gottes, die Hermeneutik der Kreuzestheologie verhilft zu einer kritischen Infragestellung lebensfeindlicher Herrschaftsverhältnisse und zur Umkehrung der die Gesellschaft prägenden Hierarchien. Macht soll geteilt und zum Wohle aller eingesetzt werden.

Wenn das Lebenkönnen und das Wohlergehen von Menschen auf diese Weise in den Mittelpunkt gestellt werden, kann dies nicht ohne Auswirkungen auch auf das wirtschaftliche Handeln bleiben. So zeigt die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–15), dass nicht Leistungsdenken und Profitmaximierung der Logik des Reiches Gottes entsprechen, sondern dass von den Bedürfnissen der Menschen her gedacht wird. Denn auch die Arbeiter, die erst am Ende des Tages angeheuert werden, erhalten einen vollständigen Tageslohn, der es ihnen ermöglicht, mit ihren Familien zu (über-)leben.²²

Auch die Forderung, gerade denen zu leihen, von denen man nichts zurück erwarten kann, widerspricht herkömmlichem ökonomischem Denken:

„Und wenn ihr nur denen etwas leiht, von denen ihr es zurückzubekommen hofft, welchen Dank erwartet ihr dafür? Auch die Sünder leihen Sündern in der Hoffnung, alles zurückzubekommen. Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun und leihen, auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt“ (Lk 6,34f).

Gegenüber einer Moral der Gegenseitigkeit und einer Logik des *do ut des* wird der bedürftige Mensch ins Zentrum – und damit über den kommerziellen Vorteil – gestellt. In irritierender Weise wird gegen die ökonomische Vernunft argumentiert; doch werden Leserinnen und Leser damit zu anderen, neuen Sichtweisen auf die scheinbar so fraglos geltenden ökonomischen Zwänge herausgefordert,²³ denen ein höherer Wert als Anerkennung durch Leistung gegenübergestellt wird: Anerkennung, weil man/frau Mensch ist.

In dieser Perspektive klagen biblische Texte bisweilen auch Praktiken an, die nach geltendem Recht eigentlich legal sind, wie das Eintreiben von Schulden, das Pfänden²⁴, die Schuldklaverei. So kritisiert im 8. Jh. vC der Prophet Micha vehement die auf solche Weise reich Gewordenen:

„Sie wollen Felder haben und reißen sie an sich, sie wollen Häuser haben und bringen sie in ihren Besitz. Sie wenden Gewalt an gegen den Mann und sein Haus, gegen den Besitzer und sein Eigentum ... Die Frauen meines Volkes vertreibt ihr aus ihren behaglichen Heimen, ihren Kindern nehmt ihr für immer mein herrliches Land. (Ihr sagt:) Auf, fort mit euch! Hier ist für euch kein Ort der Ruhe mehr. Wegen einer Kleinigkeit pflegt ihr zu pfänden; diese Pfändung ist grausam“ (Mi 2,2.9f).

Auch wenn die kritisierten Großgrundbesitzer sich legaler Maßnahmen bedient haben, so gibt es in der Perspektive des Textes doch noch andere Maßstäbe: die Auswirkungen auf die betroffenen Menschen. „Entscheidend ist nicht die Legalität eines Vorgangs, sondern seine soziale Auswirkung. Und wenn diese im Verlust des Landes – und damit der Lebensgrundlage – und im Verlust der persönlichen Freiheit besteht, dann erheben sie [die biblischen Texte] ihre Stimme unabhängig davon, wie legal einer vorgegangen ist und welches Unrechtsbewusstsein er selbst hat.“²⁵

Es ist klar: Dies sind keine Handlungsanweisungen für heute und schon gar keine Rezepte für Ökonomen. Doch wenn wir für heute die weitgehende Ökonomisierung vieler Lebensbereiche diagnostizieren und die Auswirkungen global zu spüren sind, dann können biblische Texte in ihrer irritierenden Fremdheit eine distanzierende und dadurch auch heilsame Wirkung entfalten. Sie ermöglichen andere Perspektiven auf ökonomische Realitäten und (vermeintliche wie wirkliche) Sachzwänge und können lehren, sich auf das zu besinnen, wer oder was wirklich im Zentrum unseres Denkens und Handelns stehen soll.

Literatur

- Dietrich, Walter/Mayordomo, Moisés*, Art. Macht, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 359–362.
- Dschulnigg, Peter*, Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2), Stuttgart 2007.
- Ebner, Martin*, Das Markusevangelium neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2008.
- Guttenberger-Ortwein, Gudrun*, Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 39), Freiburg Schweiz/Göttingen 1999.
- Hengel, Martin*, Die Ursprünge der christlichen Mission, in: NTS 18 (1971), 15–38.
- Iersel, Bas van, Markus*, Kommentar, Düsseldorf 1993 (niederländ. Erstauflage 1986).
- Kessler, Rainer*, Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?, in: Ders., Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der hebräischen Bibel (BWANT 170), Stuttgart 2006, 14–23.
- Klinghardt, Matthias*, Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund in Mk 5,1–20, in: ZNW 98 (2007), 28–48.
- Lampe, Peter*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte (WUNT 2; 18), Tübingen 1987.
- Lau, Markus*, Die *Legio X Fretensis* und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe „ungefähr Zweitausend“ (Mk 5,13), in: Bib 88 (2007), 351–364.
- Reinach, Théodore*, „Mon nom est Légion“, in: REJ 47/1903, 172–178.
- Schottruff, Luise*, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.
- Dies.*, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.
- Schüssler-Fiorenza, Elisabeth*, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Anfänge, München/Mainz 1988.
- Dies.*, Discipleship of Equals. Memory and Vision, in: Sabine Bieberstein/Marinella Perroni/Christine Gasser (Hg.), Becoming Living Communities (Journal of the ESWTR 16), Leuven 2008, 67–90.
- Theißen, Gerd*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh 2000.

- Ders., Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992), 101–123.
- Venet, Hermann-Josef, *Er geht euch voraus nach Galiläa. Mit dem Markusevangelium auf dem Weg*, Freiburg Schweiz 2005.
- Wengst, Klaus, *Demut – Solidarität der Gedemütigten. Wandlungen eines Begriffs und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition*, München 1987.

Anmerkungen

- 1 Zu dieser schon seit 1903 (Théodore Reinach, „Mon nom est Légion“, in: *REJ* 47/1903, 172–178) vorgetragenen Leseweise des Textes vgl. ausführlich Matthias Klinghardt, Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund in Mk 5,1–20, in: *ZNW* 98 (2007), 28–48; Markus Lau, Die Legio X Fretensis und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe „ungefähr Zweitausend“ (Mk 5,13), in: *Bib* 88 (2007), 351–364.
- 2 Heute würde man eher von „zivilem Ungehorsam“ sprechen, der kreativ auf „Tätereinsicht“ setzt, ohne an der Eskalation der Gewaltspirale zu drehen. Ähnlich die zweite Antithese von der Vergeltung (Mt 5,38–42), wie gegenüber struktureller Gewalt – im Geiste Gottes – zu reagieren sei: Wenn man schon bis auf das Hemd legal gepfändet werden darf, vielleicht erkennt der Gläubiger das illegitime Unrecht dieser Totalpfändung, wenn man auch noch den „Schlafanzug“ auszieht und nackt vor Gericht steht. Es deuten sich hier alternative Reaktionsmuster an, wie gegenüber strukturellem Unrecht ein Anhänger der Jesusbewegung sich positionieren könnte.
- 3 Vgl. dazu Rainer Kessler, *Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?*, in: Ders., *Gotteserdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der hebräischen Bibel* (BWANT 170), Stuttgart 2006, 14–23.
- 4 Vgl. Marcus Tullius Cicero, in *Verrem* II,5,165: „crudelissimi taeterrimique supplici“ (im Kontext eines Nebensatzes: „apud te nomen civitatis ne tantum quidem valuisse ut dubitationem aliquam, ut crudelissimi taeterrimique supplici aliquam parvam moram saltem posset adferre“).
- 5 Vgl. zusammenfassend Walter Dietrich/Moisés Mayordomo, Art. Macht, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, 359–362.
- 6 Zur Auswertung dieser Namensliste vgl. grundlegend Peter Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte* (WUNT 2; 18), Tübingen 1987, 124–153.
- 7 Vgl. den mittlerweile vielfach rezipierten Aufriss des Markusevangeliums, der anhand der topographischen Linienführungen des Werkes von dem niederländischen Exegeten Bas van Iersel entwickelt wurde, vgl. Ders., *Markus. Kommentar*, Düsseldorf 1993, bes. 68–74 (niederländ. Erstauflage 1986).
- 8 Vgl. Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 2)*, Stuttgart 2007, 286.
- 9 Martin Ebner, *Das Markusevangelium neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2008, 113. Vgl. auch Hermann-Josef Venetz, *Er geht euch voraus nach Galiläa. Mit dem Markusevangelium auf dem Weg*, Freiburg Schweiz 2005, 152: „Entwurf einer Gegenwart“.
- 10 Zu dieser Problematik dieses Textes vgl. Luise Schottruff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 297–325 oder auch Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 117.
- 11 Martin Ebner, *Das Markusevangelium neu übersetzt und kommentiert*, Stuttgart 2008, 114.
- 12 Zu diesem Abschnitt vgl. Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 101–122, hier 102; grundlegend auch Gudrun Guttenberger Ortwein, *Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 39), Freiburg Schweiz/Göttingen 1999.

- 13 Vgl. Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 112.
- 14 Ebenso Mt 19,30; 20,16; Lk 13,30.
- 15 Ebenso Lk 18,14; Mt 23,12.
- 16 Gerd Theißen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 124. Vgl. auch Klaus Wengst, *Demut – Solidarität der Gede­mütigten. Wandlungen eines Begriffs und seines sozialen Bezugs in griechisch-römischer, alttestamentlich-jüdischer und urchristlicher Tradition*, München 1987.
- 17 Die einschlägigen Passagen werden besprochen bei Klaus Wengst, *Demut – Solidarität der Gede­mütigten*, München 1987, 97–102.
- 18 Vgl. Mk 8,29; 14,61ff; 15,26.32; 10,47; Lk 24,21.26. Zur Erwartung, er sei der „Prophet“: Mk 6,15; 8,28; Q 7,16ff; Lk 24,19; der „Kommende“: Q 7,19.
- 19 Vgl. Gerd Theißen, *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992), 101–123, bes. 110–123.
- 20 Vgl. schon Martin Hengel, *Die Ursprünge der christlichen Mission*, in: *NTS* 18 (1971), 15–38, bes. 36; Gerd Theißen, *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 7 (1992), 101–123, bes. 117f.
- 21 Vgl. schon Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Anfänge*, München/Mainz 1988, oder neuerdings Dies., *Discipleship of Equals. Memory and Vision*, in: Sabine Bieberstein/Marinella Perroni/Christine Gasser (Hg.), *Becoming Living Communities* (*Journal of the ESWTR* 16), Leuven 2008, 67–90.
- 22 Skeptischer allerdings die Auslegung von Luise Schottroff, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005, 274–285, die den Weinbergbesitzer des Gleichnisses als eine Negativfigur interpretiert, weil nur ein Minimallohn gezahlt werde.
- 23 Vgl. Rainer Kessler, *Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?*, in: Ders., *Gottese­rdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der hebräischen Bibel* (BWANT 170), Stuttgart 2006, 14–23, hier 21.
- 24 Vgl. dazu auch Fußnote 4 zur Antithese der Vergeltung in der matthäischen Bergpredigt.
- 25 Rainer Kessler, *Die Bibel in Zeiten der Globalisierung: Quelle der Inspiration oder Dokument der Modernisierungsverlierer?*, in: Ders., *Gottese­rdung. Beiträge zur Hermeneutik und Exegese der hebräischen Bibel* (BWANT 170), Stuttgart 2006, 14–23, hier 20.