

Martin Ebner Die Rede von der »Vollmacht« Jesu im MkEv – und die realpolitischen Implikationen

Wenn die besondere Befugnis Jesu zum Ausdruck gebracht werden soll, die seinen Worten und Taten eine unhinterfragbare Legitimation verleiht, dann ist in exegetischen Werken jüngerer wie älteren Datums gerne vom »vollmächtigen Wirken« bzw. von der »vollmächtigen Sendung« Jesu die Rede. Da liest man z. B.: »In Jesu vollmächtigem Auftreten bricht sich die der Gottherrschaft eigene Dynamik Bahn: Dort, wo Jesus auftritt, gibt es keinen Platz mehr für Dämonen [...] Jesu vollmächtiges Wirken richtet Kranke, Aussätzig, sozial Deklassierte und Sünder wieder auf und stellt ihre ursprüngliche Integrität wieder her«. Oder: »Jesu vollmächtige Pro-Existenz, seine Passion und seine Auferweckung durch Gott begründen den endgültigen Sieg der messianischen Sendung Jesu im Dienst der nahen Gottherrschaft.«¹ In der »Vollmacht« Jesu meint man den entscheidenden Zugang zu seinem anthropologischen Geheimnis gefunden zu haben: »Die Vollmacht Jesu ist seine Freiheit, ganz für Gott und die Menschen zu leben [...] Die Vollmacht Jesu ist die Kehrseite seiner Ohnmacht, in der er die Ungerechtigkeit der Welt erleidet und nach der Gerechtigkeit Gottes ruft«².

Mit der Rede von der »Vollmacht« Jesu wird Bezug genommen auf den neutestamentlichen Terminus *exousia*, der als Schlüsselbegriff für die außerordentliche Handlungs- und Weisungskompetenz Jesu steht, sei es in direkter Rede, z. B. in Mk 2,10: »Damit ihr aber wisst, dass Vollmacht [gr. *exousia*] hat der Menschensohn, Sünden zu vergeben auf der Erde«, sei es in einem Erzählreferat, z. B. in Mk 1,22: »Und sie waren außer sich über seine Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der Vollmacht [*exousia*] hat – und nicht wie die Schriftgelehrten.«³

1. »Vollmacht« als machtpolitisches Konstrukt der Kaiserzeit

So großartig die zitierten theologischen Erkenntnisse klingen, so einäugig sind sie; denn sie blenden – mindestens – die Hälfte der Wirklichkeit aus. In der Erfahrungswelt der Menschen, an die sich die neutestamentlichen Schriften richten, ist »Vollmacht« nämlich

im höchsten Grad politisch besetzt. Im Imperium Romanum, in dessen Herrschaftsbereich alle Adressaten des Neuen Testaments leben, bezeichnet *exousia* die unumschränkte Befehlsgewalt des jeweiligen Kaisers. Konstrukteur dieser auf eine einzige Person konzentrierten »Allmacht« im Rahmen der Römischen Republik ist kein anderer als Augustus. Ursprünglich einander zugeordnete und sich gegenseitig kontrollierende Kompetenzen, die bewusst in dualer bzw. kollegialer Besetzung vergeben wurden, hat er im Kontext der Bürgerkriegswirren und der durch ihn zustande gebrachten Konsolidierung des Reiches sukzessiv auf seine Person zu konzentrieren und hierarchisch zu strukturieren verstanden. Genetisch gesehen, hat Augustus seine im Bürgerkrieg usurpierte Machtstellung zu legitimieren versucht. Den dafür eigentlich angemessenen Titel *rex* anzunehmen, hat er bewusst vermieden und sich stattdessen als *princeps* (»Erster«) bezeichnet. Dabei handelt es sich um einen alten republikanischen Ehrentitel, mit dem die Zugehörigkeit zur Gruppe der einflussreichsten und vornehmsten Aristokraten in Rom zum Ausdruck gebracht wurde und der als ungeschriebenes Vorrecht mit sich brachte, im Senat vor allen anderen Mitgliedern das Wort ergreifen zu dürfen. Im Jahr 27 v. Chr. jedoch

hat Augustus den Titel *princeps* auf seine eigene Person monopolisiert.⁴ In seinem Rechenschaftsbericht (lat. *Res Gestae*), den Augustus kurz vor seinem Tod im Jahr 13 n. Chr. verfasst und als Testament hinterlegt hat,

»In der Erfahrungswelt der Menschen, an die sich die neutestamentlichen Schriften richten, ist »Vollmacht« [...] im höchsten Grad politisch besetzt.«

zeigt er sich äußerst bemüht, seine bewusst akkumulierte Herrschaftsgewalt, die alle Bereiche des öffentlichen Lebens umfasst hat, außenpolitisch (lat. *imperium proconsulare*) wie innenpolitisch (lat. *tribunicia potestas*), vom Geruch monarchischer Alleinherrschaft (lat. *rex*) abzusetzen und den Schein republikanischer Verfassung zu wahren: Er betont, dass ihm alle Amtsvollmacht im Konsens von Senat und Volk übertragen worden sei und er sogar gegen deren Willen eine Alleinherrschaft ausdrücklich abgelehnt habe: »Auch als unter den Konsuln M. Vinicius und Q. Lucretius [19 v. Chr.], später unter P. Lentulus und Cn. Lentulus [18 v. Chr.] und zum dritten Mal unter Paullus Fabius Maximus und Q. Tubero [11 v. Chr.] Senat und Volk von Rom einhellig meine



Martin Ebner

Prof. Dr. Martin Ebner, geb. 1956 in Schweinfurt/Main, Studium der Katholischen Theologie in Würzburg, Tübingen und Jerusalem/École Biblique, 1983 Priesterweihe und anschließender pastoraler Einsatz in der Diözese Würzburg, 1991 Promotion in Würzburg, 1991–1997 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Biblischen Institut der Universität Würzburg, 1997 Habilitation in Würzburg, 1997–1998 Lehrstuhlvertretung in Würzburg, 1998–2011 Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, seit 2011 Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn. Veröffentlichungen zu Jesus, Paulus, den Evangelien und ihrem Umfeld im Imperium Romanum.

Bestellung zum alleinigen, mit außerordentlicher Vollmacht ausgestatteten [lat. *summa potestate solus*] Hüter von Gesetz und Sitte betrieben, habe ich dies ebenso wenig wie irgendein anderes Amt angenommen, das mir in Widerspruch zu den Einrichtungen der Vorväter stehend angetragen wurde« (6). Weiterhin heißt es: »Später habe ich, gestützt auf meine konsularische Befehlsgewalt [lat. *consulari cum imperio*] [...] allein eine Volkszählung durchgeführt« (8). Und schließlich gegen Ende des Dokumentes: »In meinem sechsten und siebenten Konsulat [28/27 v. Chr.], nachdem ich den Bürgerkriegen ein Ende gesetzt hatte, habe ich, der ich mit Zustimmung der Allgemeinheit zur höchsten Gewalt gelangt war, den Staat aus meinem Machtbereich [lat. *ex mea potestate*] wieder der freien Entscheidung des Senats und des römischen Volkes übertragen« (34). Nach dem Tod des Augustus wurde das Dokument im Senat verlesen und auf zwei Bronzetafeln vor seinem Mausoleum in Rom publiziert. Kopien des Textes wurden aber auch auf der Wand des Kaiserkulttempels in Ankyra, der Hauptstadt der Provinz Galatia, gefunden sowie Fragmente in Antiochia und in Apollonia in Pisidien. Vermutlich wurden auch in anderen Provinzen Abschriften aufgestellt.

Schon daran erkennt man, dass der Text als Propaganda für die von Augustus geschaffene neue Staatsform des Prinzipats gedacht war. Für die Bevölkerung im Osten musste der lateinische Text ins Griechische übersetzt werden. In Ankyra ist die zweisprachige Version sehr gut erhalten. An allen Stellen, an denen im Lateinischen *potestas* bzw. *imperium* zu lesen ist,⁵ steht im Griechischen *exousia*. Diese Assoziationen von »Vollmacht« sind es, die die Lebenswirklichkeit im Imperium Romanum »beherrschen«.

Die Sachlage spitzt sich noch einmal zu, wenn wir uns auf das Markusevangelium konzentrieren. Denn gerade zu dessen Entstehungszeit um 70 n. Chr. wird das realpolitische Potenzial allumfassender *exousia* bis zum Anschlag ausgereizt und gleichzeitig staatsrechtlich präzise definiert: durch einen Emporkömmling, dem es durch geschicktes diplomatisches Lavieren im Osten und kluges Abwarten in den Bürgerkriegswirren nach dem Tod Neros gelungen ist, sich als vierter Kandidat im Rennen um den ersten Platz im Römischen Reich durchzusetzen – gestützt auf die Legionen in Syrien, Ägypten und seine eigenen in Palästina, die ihn Anfang Juli 69 n. Chr. wenige Tage hintereinander als Kaiser ausgerufen und auf ihn den Treueid geschworen haben, nämlich den Truppengeneral Vespasian (Tac., Hist II 79-81).⁶ Diese militärische Machtkonzentration, die zugleich versorgungstechnische Konsequenzen hatte – mit Ägypten kontrollierte Vespasian die Kornkammer Roms –, wirkte wie ein Sog: Weitere Legionen in Moesien und Pannonien schlossen sich Vespasian an (Tac., Hist II 85 f.). Für ihn selbst war das die Grundlage für »vollmächtiges Handeln«:⁷ Noch mitten im Machtkampf gegen den letzten verbliebenen Thronkandidaten Vitellius und lange bevor ihn der Senat am 21. Dezember 69 n. Chr., nachdem die Truppen des Vitellius endgültig geschlagen waren, endlich als Kaiser anerkannte, legte sich Vespasian bereits die Kaisertitulatur IMPERATOR CAESAR⁸ samt dem Ehrennamen Augustus zu (Ende August 69 n. Chr.)⁹ und stockte eigenmächtig den Senat in Rom mit seinen Anhängern und Unterstützern auf,¹⁰ ohne die rechtliche Befugnis dafür zu haben (Tac., Hist II 82). Wenige Tage nach seiner offiziellen Anerkennung durch den Senat wurde in Rom schließlich aufgrund eines gemeinsamen Beschlusses von Volk und Senat, also durch den *consensus universorum*, ein Gesetz erlassen, das die allumfassende Verfügungsgewalt Vespasians – nachträglich – bestätigte und seine Reichweite ausdrücklich definierte: die sogenannte *lex de imperio Vespasiani* (CIL VI 930).¹¹ Die erhaltene zweite Tafel, der vermutlich die Anweisung zur Übertragung der *tribunicia potestas* und des *imperium proconsulare* an Vespasian auf Lebenszeit

voranging, zählt die einzelnen Sachgebiete auf, in denen die Handlungsfreiheit des Vespasian mit derjenigen des Augustus und der ihm folgenden legitimen Kaiser Tiberius und Claudius gleichgestellt sein sollte: Außenpolitik, Legislative und Personalpolitik; dem folgt ein Passus über die generelle Entscheidungsfreiheit, sofern die entsprechenden Maßnahmen dem Wohl des Staates dienen,¹² und eine rückwirkende Anerkennung aller Entscheidungen Vespasians vor diesem Gesetzeserlass.

Natürlich kann niemand eine derartige allumfassende Vollmacht auch selbst voll und ganz in die Hand nehmen. Delegation ist nötig. Für die römische Amtsvollmacht-Delegation ist es typisch, dass sie lokal und zeitlich beschränkt vergeben wird, an erster Stelle an die Statthalter: für eine bestimmte Provinz gewöhnlich für ein Jahr, zusätzlich spezifiziert durch eine vom Kaiser ausgestellte Bestallungsurkunde (lat. *mandata principis*)¹³. Die Statthalter ihrerseits geben wiederum beschränkte Vollmachtsbefugnis nach unten weiter.

Reflexe dieser vertikal verlaufenden Herrschaftsstrukturen finden sich mehrfach in unseren neutestamentlichen Schriften: angefangen beim *dogma* des Kaisers Augustus, dass sich die ganze bewohnte Erde in Steuerlisten einzutragen habe (Lk 2,1), über die Sklaven, die von ihrem König *exousia* über zehn bzw. fünf Städte erhalten (Lk 19,17.19),¹⁴ und den römischen Hauptmann, der seine Position in der *exousia*-Hierarchie präzise zu beschreiben versteht und vor Jesus stolz die Wirkmächtigkeit seiner delegierten *exousia* im Blick auf die Reaktion der ihm unterstellten Soldaten bzw. seines Hausklaven in Worte bringt (Mt 8,9; Lk 7,8), bis hin zu Pilatus, der Jesus gegenüber seine *exousia* über die Kapitalgerichtsbarkeit meint ausspielen zu können (Joh 19,10).

Aus dem Blickwinkel all derer, die »unter« *exousia* stehen, also der Provinzialen, die Rom unter seinen Herrschaftsbereich gebracht hat, sieht die römische Vollmachtsrealität noch einmal anders aus: Den ehemaligen Stadtstaaten und Königreichen ist jegliche außenpolitische Kompetenz entzogen; Rom sind jährliche Zahlungen zu entrichten als »Miete« für das Privileg, auf römischem Grundbesitz leben zu dürfen bzw. als Gegenleistung für den »Schutz« durch römische Truppen, wie die ideologische Begründung für die Zwangsabgaben lautet.¹⁵ Symptomatisch ist die fiktive Rede, die der jüdische Historiker Josephus dem jüdischen König Agrippa in den Mund legt, um die Jerusalemer Bevölkerung vor den Folgen eines Auftritts

gegen Rom zu warnen (Bell II 345-401). Der Tenor der Rede besteht darin, mit Hilfe vieler Exempel zu belegen, dass es völlig unmöglich ist, gegen die Hegemonie (gr. *hēgemonia*) Roms erfolgreich Widerstand zu leisten (357). In immer wiederkehrenden Formulierungen wird gesagt, dass auch die tapfersten Völker die Römer als ihre Herren (gr. *despotai*) anerkennen (359), ihnen Gehorsam leisten (gr. *hypakouein*: 368), ja sogar vor den Rutenbündeln, den Zeichen der Amtsvollmacht der römischen Magistrate, in die Knie gehen (gr. *proskynein*: 365.366). Nachdem sie von den Römern »unterjocht« (gr. *douleuesthai*: 375) worden sind, leisten sie ihnen Sklavendienste (gr. *douleuein*: 358.361.373.377.379) und zahlen Tribut (368.383.385 f.). Süffisanterweise lässt Josephus detailliert aufzählen, wie viel Mann römischer Besatzung bzw. wie viele Legionen jeweils erforderlich sind, um die »Bereitschaft« zur Tributzahlung zu gewährleisten (367 f.369.373.375.377 f.). Zusammenfassend rät Agrippa: »Man muss die Exousia-Träger [gr. *exousiai*] pflegen und darf sie nicht reizen!« (350).

Was ergibt sich? »Vollmacht« (*exousia*) ist im 1. Jh. n. Chr. ein staatsrechtlich legitimes Konstrukt, das einem Einzelnen, *princeps* genannt, die Befugnis erteilt, in allen Bereichen des öffentlichen Lebens seine Entscheidungen wirksam durchzusetzen und sich dafür Personen seines Vertrauens zu bedienen, denen er Teile seiner allumfassenden Vollmacht lokal und zeitlich beschränkt delegiert. Reale Basis dieser ungeheuren Befehlsfülle ist die militärische Macht, die sich auf die Loyalität der römischen Legionen stützt, wobei der

Prätorianergarde, einer schnellen und einflussreichen in Rom stationierten Eliteeinheit, die dem Kaiser als Eskorte diente, besonderes Gewicht zukommt. Auf diesem komplexen Machtkonstrukt, das unter dem Label *exousia* läuft, und das sich, nüchtern betrachtet, vor allem der militärischen Einschüchterung be-

dient, beruhen die Erfolge der römischen Kaiser im 1. Jh. n. Chr.

»Auf [dem] komplexen Machtkonstrukt, das unter dem Label *exousia* läuft, und das sich, nüchtern betrachtet, vor allem der militärischen Einschüchterung bedient, beruhen die Erfolge der römischen Kaiser im 1. Jh. n. Chr.«

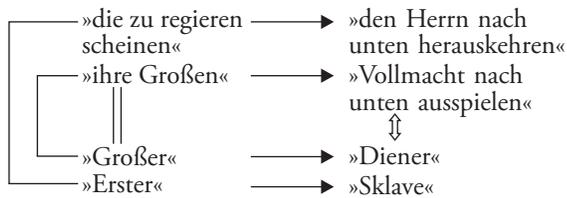
2. Mk 10,42-44 und Dominanzverzicht als gesellschaftliche Vision

Diejenige Passage im Markusevangelium, in der die machtpolitischen Strukturen des Römischen Reiches am deutlichsten aufgegriffen werden,¹⁶ ist sicher Mk 10,42-44:

⁴²Und Jesus rief sie [sc. die Zwölf] zusammen und sagt ihnen: Ihr wisst, dass diejenigen, die über die Völker zu regieren scheinen, den Herrn nach unten herauskehren, und ihre Großen ihre Vollmacht nach unten ausspielen. ⁴³Nicht so aber ist es bei euch. Sondern: Wer Großer werden will unter euch, sei euer Diener, ⁴⁴und wer Erster unter euch sein will, sei aller Sklave.

Mit *oidate* (»ihr wisst«) werden in dieser Jüngerbelehrung Erfahrungswerte abgerufen. Die Rede vom »den-Herrn-nach-unten-Herauskehren« (gr. *kata-kyrieuein*) bzw. vom »Vollmacht-nach-unten-Ausspielen« (gr. *kat-exousiazein*) greift die typischen imperialen Termini auf – und zwar aus der Sicht derer, die römische Magistrate als Herren anerkennen müssen bzw. unter ihrer *exousia* stehen. Mit der Zuordnung der Großen zu den jeweils Regierenden (»ihre Großen«) wird ganz selbstverständlich auf das Delegationssystem rekurriert. Gleichzeitig wird durch die Beifügung von *dokountes* (»die zu regieren scheinen«) das sich autonom erklärende Herrschaftsgebaren hinterfragt.¹⁷

Die avisierten Gemeindestrukturen werden im spiegelbildlichen Kontrast dazu formuliert. Dabei wird die Herrschaftsterminologie chiasmisch aufgegriffen: im inneren Rahmen »die Großen« (gr. *hoi megaloi*) durch »Großer« (gr. *me-gas*) in einer semantischen Linie, im äußeren Rahmen »die zu herrschen meinen« durch »Erster« in einer sachlichen Linie. Die Bezeichnung »Erster« (gr. *protos*) passt ausgezeichnet zur Vorstellung vom kaiserlichen *princeps*, der als Herr über alle Völker des Reiches agiert.



Die Tätigkeiten jedoch, die unter den Jesusjüngern jemanden zu einem »Großen« bzw. »Ersten« machen, sind in schärfstem Kontrast zum Bild des römischen Machtapparats formuliert: »Großer« wird man nicht dadurch, dass man delegierte Vollmacht nach unten ausübt und damit die behauptete Position demonstriert, sondern durch die Funktion des *diakonos*, der von anderen Aufträge entgegennimmt und sich für diverse Dienstleistungen einsetzen lässt,¹⁸ wie es ein Diener bei Tisch in der Antike paradigmatisch vor Augen führt.

Und: »Erster« wird man in der christlichen Gesellschaft nicht dadurch, dass man sich allen anderen gegenüber als »Herr« zeigt und Kraft militärischer Überlegenheit Dominanz ausübt, sondern dadurch, dass man als Sklave für alle anderen fungiert, was bedeutet: sich befehlen lässt und jeglichem Befehl gehorcht.

Eine derartige Zuordnung von gesellschaftlicher Stellung und Rollenverhalten, wie sie im Markusevangelium angezielt wird, ist in römischer Sicht ein absolutes Paradox. Sowohl »Tischdiener« als auch »Sklaven« gehören auf die Seite der Beherrschten – und zwar innerhalb der Haus-Hierarchie. Jeder Sklave ist einem Herrn zugeordnet; gewöhnlich ist es der jeweilige Hausvorstand, der *pater familias*; innerhalb der Hausordnung ist ein Sklave u. a. für die Funktion eines *diakonos* (»Tischdieners«) prädestiniert. Ein »Großer« bzw. ein *princeps* haben auf staatspolitischer Ebene die Dominanz zu zeigen, die ihnen ihre jeweilige *exousia* zuschreibt. Und die römische Gesellschaft hat sensibel registriert, wenn das nicht der Fall war. Von Kaiser

Claudius wird kolportiert, er habe sich dem Willen seiner Freigelassenen und Frauen gefügig gezeigt. Das Urteil Suetons, terminologisch scharf gefasst, lautet: *Non principem, sed ministrum egit* – »Er agierte nicht wie der Erste, sondern wie ein Diener« (Claud 29,1; vgl. 25,5).

In der christlichen Gemeindevision ist alles auf den Kopf gestellt – und doch gut römisch gedacht: An erster Stelle betrifft das die Verbindung von Haus und Staat. Schon bei Aristoteles ist das Haus die kleinste Einheit der Polis, bei römischen Theoretikern entsprechend des Staates – und ab Augustus des Imperiums.¹⁹ Die Ordnung des Staates baut sich auf der Ordnung im Haus auf. Soll der Staat funktionieren, müssen die Strukturen im Haus stimmen. Augustus hat das an seiner eigenen Familie vorexerziert²⁰ und sich – analog zur Bezeichnung des Hausvorstands als *pater familias* – den Ehrennamen *pater patriae* verleihen lassen (Res Gestae 35). Die christliche Vision setzt also an der richtigen Stelle an: im Haus. Sie probt den Staat im Haus. Aber sie baut dieses Haus nicht auf *imperium/exousia*-Strukturen, sondern auf *ministerium/diakonia*-Strukturen.

Und noch in einem zweiten Punkt denkt die christliche Gemeindevision ganz in römischen Bahnen: Am staatsrechtlich legitimierten und tatsächlich ausgeübten Interaktionsverhalten wird die gesellschaftliche Position bemessen und abgelesen. Wem allumfassende *exousia* zusteht, die er sich natürlich durch militärische Überlegenheit ertrotzt hat (wie an Vespasian zu sehen ist), und

»Eine derartige Zuordnung von gesellschaftlicher Stellung und Rollenverhalten, wie sie im Markusevangelium angezielt wird, ist in römischer Sicht ein absolutes Paradox.«

wer sie auch voll ausnutzt (was im Markusevangelium »den Herrn-nach-unten-herauskehren« genannt wird), der ist *princeps*/Erster. Und wer die vom *princeps* delegierte Vollmacht entsprechend einzusetzen weiß (was im Markusevangelium »*exousia*-nach-unten-ausspielen« genannt wird), gehört zu den Großen. Umgekehrt kennzeichnet »Gehorsam zeigen« bzw. »Sklavendienste leisten« diejenigen, die einem mit entsprechender *exousia* ausgestatteten *Kyrios* (»Herrn«) unterstellt sind und auf der Seite der Beherrschten stehen. Auch in der christlichen Gemeindevision wird die gesellschaftlich zuerkannte Position am Interaktionsverhalten abgelesen und bemessen. Nur gelten hier andere Kriterien. Wer sich anderen gegenüber wie ein Beherrscher verhält, ohne dass er durch die *exousia* eines menschlichen Herrn dazu gezwungen wird (den es in diesem Gesellschaftsmodell gar nicht gibt); wer also freiwillig die Rolle eines *diakonos* bzw. Sklaven einnimmt, der ist ein Großer bzw. als Sklave *aller* entsprechend *princeps*/Erster. Man sollte deshalb mit Blick auf Mk 10,42-44 nicht von Statusverzicht²¹ reden, sondern von Dominanzverzicht – und zwar – als Voraussetzung für die Statuszuschreibung. Im christlichen Gesellschaftsmodell nach Mk 10,42-44 ist nämlich eine menschliche Herrscherrolle, die mit *exousia* ausgestattet ist, weder vorgesehen noch übt derjenige, dem der Status eines Großen bzw. eines *princeps* zugesprochen wird, *exousia* über andere aus. Aber gerade dieses bewusste Verzichtverhalten auf *exousia* ist die Voraussetzung, sozusagen die Legitimation dafür, den Status eines Großen bzw. eines *princeps* zugesprochen zu bekommen.

Mk 10,42-44 bietet also ein im Spiegel der kaiserzeitlichen Machtstrukturpyramide entworfenes Alternativmodell, das die gesellschaftliche Bedeutung einer Person, speziell ihre exponierte Stellung, gerade an deren Dominanzverzicht festmacht – im Kontrast zum römischen Bewertungssystem, das auf die Demonstration von *imperium*/*exousia* zentriert ist. Der absolute Verzicht darauf, über andere Befehlsgewalt (*exousia*) auszuüben und stattdessen freiwillig die Dienstleistungsrolle zu übernehmen, die in der römischen Welt eigentlich denjenigen aufoktroiert wird, die »unter *exousia* stehen«, qualifiziert in der christlichen Gemeinde für diejenige Stellung, die im römischen System mit der Figur verbunden ist, die über alle und über alles Macht hat und diese Macht zur Behauptung der eigenen Position auch demonstrativ ausübt: die Stellung des

»Mk 10,42-44 bietet also ein im Spiegel der kaiserzeitlichen Machtstrukturpyramide entworfenes Alternativmodell, das die gesellschaftliche Bedeutung einer Person, speziell ihre exponierte Stellung, gerade an deren Dominanzverzicht festmacht«

princeps/Ersten. Insofern diese Sozialordnung im Haus erprobt wird und mit dem Evangelium in aller Welt verkündet werden soll (Mk 13,10; 14,9), kann man von einer gesellschaftlichen Vision sprechen, die als gelebtes Gegenmodell die römische Machtpyramide unterhöhlen kann und soll.

3. Machtgelüste in der markinischen Gemeinde

Wenn man auf den narrativen Kontext von Mk 10,42-44 hört, dann kommt die Motivation dafür, ein derart markantes Gegenmodell zur römischen Machtpolitik zu entwerfen, gerade nicht von außen, sondern von innen. Es geht nicht darum, Aufruhr im Römischen Reich zu schüren, sondern vielmehr um die Sorge, dass römische Machtstrukturen sich auch in christliche Gemeindestrukturen einschleichen; dass man hofft, auf Grund rechtzeitiger Loyalitäts- und Konformitätsbezeugungen gegenüber dem jeweils aussichtsreichsten Kandidaten im Kampf um die absolute Macht mit einer Gratifikation durch entsprechende Positionen rechnen zu dürfen, sobald dieser sich durchgesetzt hat – also ganz ähnlich, wie man das bei den Gefolgsleuten Vespasians erlebt hat.

Im narrativen Duktus des Markusevangeliums wird diese Einstellung an den beiden Zebedäus-Söhnen Johannes und Jakobus plastisch vor Augen gestellt. Die Passage Mk 10,35-40 – unmittelbar vor der eben besprochenen Jüngerbelehrung – ist wie eine Audienzszene gestaltet.²² Das Gesuch der Zebedaiden lautet: »Gib uns, dass – einer zu deiner Rechten und einer zu deiner Linken – wir sitzen/thronen in deiner Herrlichkeit« (V. 37). Die beiden Zebedaiden wollen »Große« werden. Sie schielen auf die beiden ranghöchsten Ministerposten im Reich Jesu. Sie haben also schon die Zeit vor Augen, in der er sich als König der Gottesherrschaft durchgesetzt hat und, wie es in Mk 8,38 formuliert wird, »in der Herrlichkeit seines Vaters zusammen mit den heiligen Engeln kommt«; anders gesagt: wenn er endgültig die allumfassende göttliche Vollmacht übertragen bekommen hat. Für diesen Augenblick wollen sich die Zebedaiden jetzt schon die wichtigsten Positionen sichern und sind auf ausdrückliche Nachfrage hin bereit, in völliger Loyalität zu Jesus, ja geradezu in Konformität zu ihm alles auf sich zu nehmen, was auch

ihm bevorsteht (Mk 10,38f.), sogar den gewaltsamen Tod.²³ Trotzdem wird ihr Ansinnen schroff abgelehnt.

Anders als die eifrigen Jünger sich das – in Analogie zur *princeps*-Rolle – von Jesus erhoffen, nimmt er jedoch diese Art höchster Delegationsvollmacht für sich nicht in Anspruch, sondern überlässt sie – verhüllt im *passivum divinum* ausgedrückt – Gott allein: »Das Sitzen aber zu meiner Rechten oder zu meiner Linken steht nicht mir an, zu geben, sondern denen es bereitet worden ist« (V. 40). Jesus seinerseits schaut lediglich auf den Zeitraum vor der machtvollen Durchsetzung der Gottesherrschaft, in dem jedoch deren gesellschaftliche Strukturen grundgelegt werden können, eben entlang jenem Modell von Mk 10,43f. Und hier werden präzise die Bedingungen für diejenigen Positionen genannt, die Jakobus und Johannes anstreben. Sie werden nicht von oben »mit Vollmacht« vergeben, sondern »verdient«. Sie resultieren aus dem freiwilligen, dienstbereiten Engagement für andere – von außen, mit römischen Augen betrachtet: in der Übernahme einer *diakonos*- bzw. Sklavenrolle. So sieht in den Augen Jesu echte Nachfolge aus, Loyalität zu bzw. Konformität mit ihm. Und das wird schließlich aus Mk 10,45, dem Begründungssatz für das Gemeindemodell, völlig klar: »Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich bedienen zu lassen, sondern um (selbst) zu dienen und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele.« Demgemäß ist die Haltung des freiwilligen Einsatzes für andere in der Dienerrolle *auch* für die Lebenshingabe Jesu am Kreuz entscheidend. Und das macht den Unterschied zum Ansinnen der Zebedaiden aus: Sie sind bereit, wie Jesus zu sterben, aber mit dem Ziel, dadurch dann *selbst* »Große« zu werden, was konsequenterweise bedeutet: »sich bedienen zu lassen«, also eine Rolle auf Seiten der Herrscher mit Befehlsvollmacht einzunehmen. Jesus versteht auch seinen gewaltsamen Tod als Dienstleistung für *andere*: »als Lösegeld für viele«. Im Hintergrund steht die Vorstellung vom Sklavenfreikauf: In der römischen Gesellschaft konnte sich ein Sklave durch entsprechende Dienstfertigkeit und ökonomisches Geschick ein eigenes Vermögen ansammeln, *peculium* genannt.²⁴ Es blieb stets Besitz seines Herrn, wurde aber vom Sklaven verwaltet. War die Summe entsprechend angewachsen, konnte er sich damit freikaufen und erhielt, leicht abgestuft, das römische Bürgerrecht. Diese Freikaufsumme, das »Lösegeld«, das gemäß Mk 10,45 dem Sterben Jesu entspringt, setzt dieser jedoch nicht zu seinen eigenen Gunsten, zu seiner Staturerhöhung ein, sondern für andere: um sie herauszukaufen aus sklavenähnlichen Verhältnissen in die neue, dominanzfreie Sphäre der christlichen Gemeinde à la Mk 10,43f. Gerade in die-

ser Rolle des Dienstleiters ohne Abstriche bis zum Ende und ohne jegliche Berechnung wird Jesus – von Gott – als »Großer« bzw. als *princeps*/Erster bewertet. Sichtbar wird das beim endzeitlichen Kommen des Menschensohnes »in der Herrlichkeit seines Vaters« (Mk 8,38).

4. Der andere Umgang mit *exousia*/Vollmacht

Angesichts der schroffen Abweisung, eventuelle Machtpositionen in der vollendeten Gottesherrschaft zu vergeben, ist es erstaunlich, dass im Markusevangelium auf der anderen Seite davon erzählt wird, dass Jesus bereits für das Hier und Jetzt an seine Jünger *exousia*/Vollmacht delegiert, was im Umkehrschluss bedeutet, dass er nicht nur selber über eine umfassendere Vollmacht verfügt, sondern auch über die entsprechende Vollmachtsdelegation. Die Vollmachtsdelegation findet bei der Aussendung der Jünger statt: »... Und er gab ihnen *exousia* über die unreinen Geister« (Mk 6,7). Jesus seinerseits demonstriert seine Vollmacht zur Sündenvergebung (Mk 2,10-12), über den Sabbat (Mk 2,28) und über die Naturgewalten (Mk 4,39). Insofern wird das für das 1. Jh. n. Chr. typische Kaiser-Delegationsmodell voll abgebildet. In römischen Kategorien gedacht, hat Jesus übergeordnete Vollmacht, und seine Jünger fungieren als »Große« mit von ihm delegierter Vollmacht. Wie soll das aber mit den Kriterien von Mk 10,43f. zusammengehen, wonach gerade der Dominanzverzicht, also der Verzicht auf den Einsatz von *exousia* den »Großen« ausmachen soll? Können da die Jünger überhaupt ihrer übertragenen Aufgabe gerecht werden?

Diese scheinbare Komplikation führt zur Vorstellung von einem *anderen* Umgang mit *exousia* gemäß dem Markusevangelium. Am Programmsatz Mk 10,45 und der prinzipiellen Dienstleistungsrolle in der Nachfolge Jesu wird nicht gerüttelt. Die genannten Bereiche der *exousia* Jesu sind entsprechend abgesteckt und der spezifische Einsatz seiner Dienstleistungs-*exousia* wird in fast jeder Episode des Evangeliums erzählt, insbesondere in den Wundergeschichten. Der allererste öffentliche Auftritt Jesu in der Synagoge von Kafarnaum (Mk 1,21-28) ist programmatisch auf das *exousia*-Thema hin zentriert.

Erzählt wird, dass die Leute in der Synagoge über Jesu Lehre außer Fassung geraten, »denn er lehrte sie wie einer, der *exousia* hat, und nicht wie die Schriftgelehrten« (V. 22). Nachdem Jesus einen unreinen Geist angeherrscht hat, zu verstummen und aus dem Menschen herauszukommen, und es genauso geschieht, wie er befohlen hat, fasst alle Erschrecken, und sie beginnen

untereinander zu diskutieren: »Was ist das? Eine neue Lehre in Vollmacht: sogar den unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm« (V. 27).

Diese Reaktion der Menge hat ihrerseits bei den Exegeten für Verwunderung gesorgt. Was soll denn die Lehre Jesu, fragen sie sich, mit der erfolgreichen Dämonenaustreibung zu tun haben? Vor den Augen der Leute fand doch eine machtvolle Dämonenaustreibung statt. Warum staunen sie dann über Jesu Lehre? Ja, warum beziehen sie die »Lehre in Vollmacht« ausdrücklich auf die Dämonenaustreibung: »... sogar unreinen Geistern gebietet er...«? Literarkritisch lässt sich die Sache leicht lösen:²⁵ Der Erzähler Markus hat einen Lehrrahmen um die traditionelle Dämonenaustreibungsgeschichte (V. 23-26) gelegt und das Lehrthema auch in die abschließende Akklamation (V. 27; vgl. V. 22) eingetragen. Ursprünglich war sie vermutlich analog zu Mk 4,41 formuliert und ebenfalls auf die Person Jesu bezogen: »Wer ist dieser, dass...«. Damit ist die Genese des Textes sicher korrekt erklärt, aber der Endtext noch lange nicht verstanden.

Die Pragmatik dieser bewusst bearbeiteten Präzedenzgeschichte des Evangeliums besteht gerade darin, die erfolgreiche Austreibung auf die neue Lehre zurückzuführen – und zwar im Blick auf deren besondere Qualität, die eben darin besteht, dass es sich um eine Lehre »mit/in *exousia*« handelt. Insofern *exousia* die Macht ist, »die zu sagen hat«²⁶, so dass andere ohne Widerspruch ausführen müssen, was befohlen wird, ist die Dämonenaustreibung ein willkommenes Präsentationsprojekt für deren Demonstration. Dass die Menge das Geschehen genau in dieser Perspektive rezipiert, zeigt die Akklamation: »... sogar unreinen Geistern gebietet er, und sie gehorchen ihm« (V. 27). Damit ist die Frage nach dem Ursprung dieser Vollmacht eröffnet, die das ganze Evangelium durchzieht,²⁷ wobei nur der Leser aus dem Initium Mk 1,1-3 weiß, dass Jesu Vollmacht von allerhöchster Stelle kommt.

Aber es bleibt noch eine Leerstelle: Worin besteht eigentlich der Inhalt der vollmächtigen Lehre Jesu und was hat dieser Inhalt mit der erfolgreichen Dämonenaustreibung zu tun? Darin besteht ja das besonders unverständliche Zentrum dieser ungewöhnlichen Kombination von vollmächtiger Lehre und Dämonenaustreibung in Mk 1,21-28. Dazu sind zwei Erläuterungen nötig.

(1) Im Galiläa-Teil des Evangeliums (Mk 1,16-8,26) ist zwar ständig davon die Rede, dass Jesus lehrt,²⁸ aber der Inhalt der Lehre wird zunächst nicht erläutert. Aufgrund der summarischen Vorankündigung in Mk 1,15 muss die Lehre mit dem Verhalten der Menschen ange-

sichts der kommenden Gottesherrschaft zu tun haben. Im Gleichniskapitel (Mk 4,1-34) wird die Rede über das Wachsen der Gottesherrschaft als Aspekt der Lehre vorgetragen. Der eigentliche Kern der Lehre jedoch wird erst im Mittelteil des Evangeliums, auf dem Weg nach Jerusalem (Mk 8,27-10,52) versprachlicht: in den Jüngerbelehrungen, die über den recht verstandenen Nachfolgeweg in Konsequenz des Passionswegs Jesu aufklären und ihn als »Dienertweg« beschreiben – und zwar jeweils auf dem Hintergrund eines missverstandenen Nachfolgeweges. Das geschieht einmal in Kurzform (Mk 9,31-35) und einmal – in der bereits besprochenen Passage – in Langform (Mk 10,33-45). Es geht um den freiwilligen *diakonos*-Dienstleistungsweg, der in Kontrast zu den römischen Herrschaftsstrukturen auf das »Herunter-Herrschen«, also auf die Demonstration der verliehenen *exousia* verzichtet. Diese zentralen Inhalte der Lehre sind sozusagen rückwirkend auch in die Geschichte vom ersten öffentlichen Auftreten Jesu in der Synagoge von Kafarnaum einzutragen.

(2) Nach gemeinantiker Vorstellung sind Dämonen parasitäre Besatzer, die – wie militärische Besatzer – die Steuerungsfunktionen eines Organismus in die Hand nehmen, die jeweiligen Menschen beherrschen und sie einem fremden Willen unterstellen, dem die »Untertanen« dann gehorchen müssen.²⁹ Dämonische Herrschaft ist also ein Paradigma für das »Herunter-Herrschen«-System, das Jesus gemäß Mk 10,42-44 für seine Gemeinde strikt ablehnt.

Mit diesen beiden Hintergrundinformationen dürfte es verständlicher werden, warum in Mk 1,21-28 durch die *Lehre Jesu Dämonen* ihren Standort aufgeben müssen und warum man ausgerechnet daran sehen kann, dass Jesu Lehre *Vollmacht* hat: Diese Lehre bewirkt, was sie sagt. Die »Herunter-Herrscher« werden hinausgeworfen. Der Zusammenhang von Jesu neuer *Lehre* von einem Gesellschaftsmodell, aus dem jegliches »Herunter-Herrschen« verbannt ist, und der ihm verliehenen *Vollmacht* zur Durchsetzung dieser Lehre wird in der ersten Wundergeschichte des Evangeliums durch die erfolgreiche *Austreibung von Dämonen* narrativ plastisch entfaltet und vom Publikum punktgenau rezipiert. Da ist einer, der nicht nur eine neue Gesellschaftsordnung lehrt, in der sich die Gottesherrschaft verwirklicht, sondern da ist einer, der auch Vollmacht hat, diese Ordnung durchzusetzen, die »Herunter-Herrscher« hinauszuerwerfen.

Aber – und das ist entscheidend – Jesus spielt seine Vollmacht nur gegenüber Dämonen aus, die auf Menschen herunter-herrschen, nicht gegenüber Menschen selbst. Die müssen sich von seiner Lehre überzeugen lassen und sie – als Nachfolger – freiwillig befolgen.

Schwierig kann es nur werden, wenn Menschen ihrerseits von Jesus Vollmacht übertragen bekommen, eben wie die Jünger bei der Aussendung. Narrativ wird an ihnen durchgespielt, welche Verführungsmacht übertragene Vollmacht ausübt, aber auch: welche positiven Effekte von übertragener Vollmacht ausgehen können, wenn sie nur im Sinn Jesu eingesetzt wird.

Auch dafür Beispiele: Unmittelbar im Anschluss an die Jüngerbelehrung von Mk 9,31-35 stellt Jesus ein »Kleines« (gr. *paidion*) in die Mitte, nimmt es in den Arm und erklärt, dass man letztlich ihn selbst bzw. den, der ihn gesandt hat, gastlich aufnimmt, wenn man ein solches Kind aufnimmt (Mk 9,36f.), was gleichzeitig bedeutet, dass man durch ein solches Verhalten selbst ganz groß wird, weil die Größe des Gastes auf den Gastgeber immer abfärbt. Diese erläuternde Lehre, so eindringlich sie auch vorgetragen ist, bleibt jedoch für die Praxis der Jünger wirkungslos. Denn als man wenig später »Kleine« (gr. *paidia*) zu Jesus zu bringen versucht, »herrschen die Jünger sie an« (Mk 10,13); sie verhalten sich den Kleinen gegenüber, wie sich Jesus Dämonen gegenüber verhält (vgl. Mk 1,25).³⁰ Anders gesagt: Obwohl die Jünger die *exousia* als Befehlsgewalt über Dämonen bekommen haben, um Menschen von diesen »Herunter-herrschern« zu befreien (Mk 6,7), spielen sie die delegierte *exousia* gegenüber Menschen aus, herrschen auf Kleinen herunter und praktizieren damit genau das, was sie im römischen Machtsystem zu »Großen« machen würde. Sie spielen im falschen System. Sie denken und verhalten sich gemäß den Regeln des Systems der »Herunter-herrscher«. Das ist immer die Versuchung delegierter *exousia*.

Umgekehrt: Als die Jünger einem verzweifelten Vater mit ihrer Vollmacht über die unreinen Geister Hilfe bringen könnten, versagen sie kläglich (Mk 9,28). Als sie jedoch einen »fremden« Exorzisten beobachten, der im Namen Jesu erfolgreich Dämonen austreibt, wollen sie Jesus dazu veranlassen, ihn daran zu hindern, »weil er uns (!) nicht nachfolgt« (Mk 9,38). Als Begründungsstruktur steht dahinter das römische Delegationsmodell, das mit einem Monopolanspruch einhergeht: Vollmacht ist nur dann legitim anwendbar, wenn sie vom Kaiser bzw. seinen Statthaltern delegiert ist. Bei Jesus legitimiert sich *exousia* dadurch, dass sie Menschen dient.

Exousia Kleinen gegenüber auszuspielen, um dadurch als »Großer« zu erscheinen, und auf das Monopol der Vollmachtdelegation zu pochen, um durch dieses

Alleinstellungsmerkmal die eigene Machtstellung zu sichern, damit werden an den Figuren der Jünger zwei typische Aspekte der Verführungsmacht von *exousia* beleuchtet. Aber zumindest an einer Stelle werden auch die positiven Effekte delegierter Vollmacht gezeigt: Als die Jünger nach der Aussendung wieder zu Jesus zurückkehren und ihm von ihrer ersten Mission berichten wollen, können sie sich der Menschen nicht erwehren, die kommen und gehen, so dass sie sich mit einem Boot an einen menschenleeren Ort zurückziehen versuchen. Aber ihr Fluchtversuch wird sofort erspäht und längst vor ihrer Ankunft warten schon wieder Mengen auf sie, die aus allen Städten zusammenlaufen (Mk 6,30-33). Mit dieser Szene wird der positive Bumerangeffekt vorgeführt, der sich einstellt, wenn *exousia* als Dienstleistungs-*exousia* zugunsten von bedrängten Menschen eingesetzt wird. So jedenfalls wird es zuvor von den Jüngern referiert: »Und sie warfen viele Dämonen hinaus und salbten mit Öl viele Schwache und pflegten sie« (Mk 6,13). Auf der pragmatischen Ebene wird damit zugleich das Gesellschaftsmodell Jesu plausibilisiert: Solche »Großen« und solche *exousia*, das ist es, was Menschen anzieht.

»Schwierig kann es nur werden, wenn Menschen ihrerseits von Jesus Vollmacht übertragen bekommen, eben wie die Jünger bei der Aussendung. Narrativ wird an ihnen durchgespielt, welche Verführungsmacht übertragene Vollmacht ausübt«

5. Die »neue Politik« des Markusevangeliums

Die »neue Politik« des Markusevangeliums besteht darin, dass im Kontrast zu der auf Herrschaftsausübung und Vollmachtdelegation gründenden Machtstruktur des Römischen Reiches ein Gesellschaftsmodell entworfen wird, das auf Machtausübung gegenüber Menschen völlig verzichtet und an Stelle dessen das Dienstleistungsengagement für andere setzt, dieses Verhalten aber mit den gleichen positiven gesellschaftlichen Wertungen versieht, wie sie in der römischen Welt nur denen zustehen, die ihre *exousia* bewusst gegenüber Menschen ausspielen. Was die Durchsetzungskraft dieser auf Machtdurchsetzung verzichtenden »Politik« angeht, setzt das Markusevangelium auf die narrative Propaganda des Vorbilds Jesus sowie auf die intrinsische Motivation derer, die auf der Seite der Beherrschten die römische Machtpolitik zur Genüge kennen. Obwohl die Gesellschaftsvision Jesu im Markusevangelium speziell für die Nachfolgergemeinde konzipiert ist, wird damit zugleich die Keimzelle einer gesellschaftlichen Veränderung (von unten) gelegt. Zuallererst aber ist es das Ziel der jesuani-

schen Jüngerbelehrungen, die christlichen Gemeinden vor einer Infektion durch das römische Machtdenken zu bewahren und im narrativen Spiegel der Jüngerfiguren den eigenen Gemeindemitgliedern die Verführungsmacht von *exousia* vor Augen zu halten.

Anmerkungen

- ¹ K. Scholtissek, Die Vollmacht Jesu. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie (NTA.NF 25), Münster 1992, 290 f. 293.
- ² T. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. 2011, 267.269 unter der Überschrift »Die Macht und Ohnmacht Jesu«.
- ³ Nach C. Niemand, Jesus und sein Weg zum Kreuz. Ein historisch-rekonstruktives und theologisches Modellbild, Stuttgart 2007, 140 f., macht Markus das »konfliktträchtige Anders-sein« am Begriff »Vollmacht« (*exousia*) fest und formuliert »durch die verwendete Begrifflichkeit natürlich bewusst durchsichtig auf ein christliches Bekenntnis hin: Wer sich mit Jesus der angesagten *basileia*-Wirklichkeit unterstellt, der wird seine Verkündigung als ein Tun in *exousia*, d. h. in Gott gegebener Vollmacht benennen.«
- ⁴ Vgl. W. Eck, Augustus und seine Zeit (Beck'sche Reihe), München 2003, 40–50.
- ⁵ In seiner entwicklungsgeschichtlich orientierten Untersuchung zu den römischen Machtbegriffen stellt J. Bleicken, Zum Begriff der römischen Amtsgewalt. *Auspicium* – *potestas* – *imperium*, in: NAWG Philologisch-historische Klasse (9/1981) 255–300, heraus, dass *imperium* aus dem militärischen Bereich stammt, aber erst in den Kämpfen der ausgehenden Republik derart an Bedeutung gewonnen hat, dass dieser Begriff »zum Sinnbild staatlicher Macht überhaupt geworden« (257) ist.
- ⁶ Zur Rekonstruktion der Ereignisgeschichte im Einzelnen vgl. B. Levick, *Vespasian*, London 1999; S. Pfeiffer, *Die Zeit der Flavier. Vespasian – Titus – Domitian* (Geschichte kompakt), Darmstadt 2009.
- ⁷ Bezeichnenderweise hat Vespasian später den 1. Juli zum Tag seines Herrschaftsantrittes (lat. *dies imperii*) erklärt (Tac., *Hist* II 79), also den Tag, an dem die Legionen in Ägypten ihm als erste den Treueid geleistet haben – und nicht den Tag der rechtlichen Bestätigung durch den Senat! Zugleich hatte Vespasian dadurch den gleichen »Thronbesteigungstag« wie Augustus.
- ⁸ Die einst rein funktional gebrauchte oder als Ehrentitel verliehene Bezeichnung *imperator* steht ab Caesar absolut für die militärische Autorität ihres Trägers; Augustus führt *imperator* als neues *praenomen* ein. Das ursprüngliche *cognomen* Caesar wird in der julischen Dynastie zum Gentilnamen und betont als Herrscherbezeichnung den Rekurs auf Augustus; vgl. S. Pfeiffer, *Zeit* (s. Anm. 6) 14 f.
- ⁹ Zu dieser Zeit war Vitellius noch vom Senat anerkannter Kaiser.
- ¹⁰ Vgl. W. Eck, *Vespasian und die senatorische Führungsschicht des Reiches*, in: L. Capogrossi Colognesi/E. Tassi

Scandone (Hgg.), *La Lex de imperio Vespasiani e la Roma dei Flavi*. Atti del Convegno, 20–22 novembre 2008 (Acta Flaviana 1), Rom 2009, 231–257. Das Gleiche gilt für Militärs, die sich rechtzeitig auf die Seite Vespasians geschlagen haben; vgl. M. M. Roxan, *An Emperor Rewards his Supporters. The Earliest Extant Diploma Issued by Vespasian*, in: *Journal of Roman Archaeology* 9 (1996) 247–256.

- ¹¹ Vgl. dazu die einzelnen Beiträge im Sammelband von L. Capogrossi Colognesi/E. Tassi Scandone (Hgg.), *La Lex de imperio Vespasiani e la Roma dei Flavi*. Atti del Convegno, 20–22 novembre 2008 (Acta Flaviana 1), Rom 2009.
- ¹² Nach B. Levick, *Vespasian* (s. Anm. 6), sind die Formulierungen dieser Passage bewusst offen gehalten.
- ¹³ Für die Nachahmung dieser Gattung in den Pastoralbriefen vgl. M. Wolter, *Die Pastoralbriefe als Paulustradition* (FRLANT 146), Göttingen 1988.
- ¹⁴ Bzw. die Könige, die noch keine *basileia* bekommen haben, aber *exousia* wie Könige für eine Stunde bekommen werden zusammen mit dem Tier: Offb 17,12.
- ¹⁵ Zu diesem Aspekt vgl. R. Wolters, *Vectigal, Tributum und Stipendium. Abgabenformen in römischer Republik und Kaiserzeit*, in: H. Klinkott/S. Kubisch/R. Müller-Wollermann (Hgg.), *Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit* (Culture and History of the Ancient Near East 29), Leiden 2007, 407–430, hier: 415–418.
- ¹⁶ A. Winn, *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda* (WUNT II/245), Tübingen 2008, liest das Markusevangelium sogar als Reaktion auf die Thronbesteigung Vespasians. Allerdings meint er, dass speziell die Propaganda seiner religiösen Legitimierung durch Wunder und Vorzeichen im Zentrum der Auseinandersetzung stehen. Vgl. auch die umfassende und differenzierte Bestandsaufnahme von B. Heininger, »Politische Theologie« im Markusevangelium. Der Aufstieg Vespasians zum Kaiser und der Abstieg Jesu ans Kreuz, in: C. Mayer (Hg.), *Augustinus – Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studentage. »Aspekte der Ethik bei Augustinus«* (11. Juni 2005) »Augustinus und die Politik« (24. Juni 2006), Würzburg 2009, 171–201.
- ¹⁷ Innerhalb der markinischen Jesusgeschichte wird Herodes in Mk 6,21–29 als ein solcher »Herrscher« vorgeführt, der sich bei seinem Geburtstagsfest mit den Großen (gr. *megistanes*) seines Reiches umgibt, den Tausendschaftsführern und den Ersten Galiläas. Aber bereits auf der menschlichen Ebene wird er selbst von den Frauen am Hof beherrscht!
- ¹⁸ Vgl. J. N. Collins, *Diakonia*. Re-interpreting the Ancient Sources, New York (NY) 1990, mit der plastischen Definition: »to go between«; sowie die erneute Durchforstung des semantischen Feldes in der Profanliteratur durch A. Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen* (WUNT II/226), Tübingen 2007, 34–89. Zu Recht weist sie spezifizierend darauf hin, dass der Aspekt der Beauftragung das zentrale Charakteristikum des *Lexems* ausmacht.
- ¹⁹ Aristot., *Pol.* I 3; Cic., *Off* I 54.

- ²⁰ Sueton erzählt davon, Augustus sei darauf bedacht gewesen, dass seine Tochter und seine Enkelinnen das in seinen Augen richtige »Rollenverhalten« an den Tag legen (Wolle spinnen: Aug 64,2); außerdem habe er seine juristische Vollmacht, wie sie dem Hausvater zusteht (lat. *ius vitae necisque*), voll ausgereizt, als er seine Tochter Julia sowie eine Enkelin gleichen Namens wegen unzüchtigen Verhaltens in die Verbannung schickte (Aug 65,1).
- ²¹ Dazu vgl. G. Guttenberger Ortwein, Status und Statusverzicht im neuen Testament und seiner Umwelt (NTOA 39), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1999, bes.: 196–198.
- ²² Vgl. H.-J. Eckstein, Markus 10,46–52 als Schlüsseltext des Markusevangeliums, in: ZNW 87 (1996) 33–50.
- ²³ Das wird in dunkler metaphorischer Rede gesagt: »den Becher trinken« (vgl. Jer 49,12; vgl. T. Seidl, »Der Becher in der Hand des Herrn«, Studien zu den prophetischen »Taumelbecher«-Texten [ATSAT 70], St. Ottilien 2001); »mit einer Taufe getauft werden« (vgl. 2Sam 22,5). Für eine differenzierte Interpretation vgl. G. Theissen, Die Verfolgung unter Agrippa I. und die Autoritätsstruktur der Jerusalemer Gemeinde. Eine Untersuchung zu Act 12,1–4 und Mk 10,35–45, in: Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte (FS J. Becker) (BZNW 100), Berlin 1999, 263–289, hier: 283 f.
- ²⁴ Zum *peculium* im Rahmen des Sklavenfreikaufs vgl. H. Mouritsen, The Freedman in the Roman World, Cambridge 2011, 159–180; U. Roth, *Peculium*, Freedom, Citizenship: Golden Triangle or Vicious Circle? An Act in Two Parts, in: Dies. (Hg.), *By the Sweat of your Brow. Roman Slavery in its Socio-Economic Setting* (BICS Supplement 109), London 2010, 91–120; S. Knoch, Sklavenfürsorge im Römischen Reich. Formen und Motive (Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit. Untersuchungen zur Sozial-, Rechts- und Kulturgeschichte 2), Hildesheim 2005, 176–183.
- ²⁵ Vgl. exemplarisch R. Pesch, Das Markusevangelium. 1. Teil (HThK II/1), Freiburg i.Br. 1977, 117 f.; K. Scholtissek, Vollmacht (s. Anm. 1) 87–93.
- ²⁶ W. Foerster, Art. ἐξουσία, in: ThWNT II (1935) 559–572, hier: 560.
- ²⁷ Vgl. P. Müller, »Wer ist dieser?«. Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer (BThSt 27), Neukirchen-Vluyn 1995; K. Scholtissek, Vollmacht (s. Anm. 1).
- ²⁸ Vgl. Mk 1,21 f.; 2,13; 4,1 f.; 6,2.6.34.
- ²⁹ Ausführlich zur Dämonenvorstellung: M. Ebner, Jesus von Nazaret. Was wir von ihm wissen können, Stuttgart ²2012, 104–107; G.J. Riley, Art. Demon, in: K. van der Toorn u. a. (Hgg.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden ²1999, 235–240.
- ³⁰ »Anherrschen« ist geprägter Terminus für die Dämonen-austreibung.