

**Face to face-Widerstand
im Sinn der Gottesherrschaft.
Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes
im Spiegel seiner Beispielgeschichten**

**von
Martin Ebner**

aus:
Early Christianity 1 (2010), 406–440.

Martin Ebner

Face to face-Widerstand im Sinn der Gottesherrschaft. Jesu Wahrnehmung seines sozialen Umfeldes im Spiegel seiner Beispielgeschichten

Instead of reconstructing the social and political conditions in Galilee as a defining background for texts of Jesus – an aspect which has been fiercely debated in bible research – this article asks the question whether it is not in the texts themselves that the influential social and political structures, which existed under Roman rule, are subjects for discussion – and which point of view and which available options for action are developed.

Keywords: Jesus, Sozialgeschichte, Gottesherrschaft, Beispielgeschichten, Römische Herrschaftsstrukturen

„Armenhaus“ und „Räuberhöhle“, das sind Kennzeichen Galiläas zur Zeit Jesu, sagen die einen. Nein: Galiläa zur Zeit Jesu ist ein ruhiges Land mit „sicheren Arbeitsplätzen“¹, sagen die anderen. Klassisch geprägt ist die Vorstellung einer prekären Sicherheitslage in Galiläa, wobei die wirtschaftliche Lage, die ihrerseits wieder zu sozialen Spannungen geführt habe, die eigentliche Ursache dafür sei.² Die Tendenz neuerer Arbeiten geht in eine völlig andere Richtung: Anstelle von „Leben am Existenzminimum“ und „ökonomischer Ausbeutung“ ist vielmehr vom „ausgeprägten Wirtschaftsboom“³ die Rede, der zu „bescheidenem Wohlstand“ auch der kleinen Leute geführt habe,⁴ während die politische Situation als „sta-

1 So K.-H. Ostmeier, Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu, in: ZNW 96 (2005), 147–170, hier 159, der die andere Position scharf hinterfragt.

2 Vgl. vor allem die einschlägigen Arbeiten von L. Schottroff und G. Theißen.

3 Ostmeier, Armenhaus (s. Anm. 1), 160.

4 Vgl. J. Zangenberg/G. Faßbeck, „Jesus am See von Galiläa“ (Mt 4,18). Eine Skizze zur archäologischen Forschung am See Gennesaret und zur regionalen Verankerung der frühen Jesusbewegung, in: C.G. den Hertog u. a. (Hg.), *Saxa loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas/Israels*. FS Volkmar Fritz (AOAT 302), Münster 2003, 291–310, hier 297f (konkret im Blick auf Betsaida).

bil“ beurteilt wird.⁵ Wenn man sich wirklich räumlich wie zeitlich auf das Galiläa zur Zeit Jesu beschränke,⁶ so seien weder Steuerklagen noch politische Aufstände bekannt. Zugespitzt auf die Figur des Landesfürsten Herodes Antipas wird einerseits behauptet, er hätte „den strukturellen politisch-ökonomischen Konflikt in Galiläa“ verstärkt,⁷ so dass „das Abrutschen vom kleinbäuerlichen Eigentümer zum Tagelöhner oder gar zum Banditen schnell“⁸ geschehen konnte und „dies im Galiläa des 1. Jh. zunehmend der Fall war“⁹. Auf der anderen Seite wird Herodes Antipas als „Puffer für Galiläa gegenüber den Exzessen der römischen Herrschaft über die Provinz“¹⁰ beschrieben. Keineswegs sei er der große Umgestalter Galiläas gewesen, sondern eher ein „bescheidener Entwickler“¹¹, der sein Land in eine friedliche Sicherheit geführt habe. Zum Teil bezeugen einzelne Forscher diese Kehrtwendung in ihrem eigenen Werk.¹²

Dass Bibelwissenschaftler an dieser ambivalenten Beurteilung der sozialen und politischen Lage Galiläas derart interessiert sind und sie zum Teil sogar selbst produzieren, hängt mit dem Einfluss auf das Jesusbild zusammen. Je nachdem, wie der „Hintergrund Galiläa“ geschildert wird, fällt anderes Licht auf die Botschaft Jesu.¹³ Im Extremfall wird Jesus in eine Reihe mit Protest- und Widerstandsbewegungen gestellt und seine Botschaft als soziale Anklage verstanden,¹⁴ auf der anderen Seite wird genau das heftigst abgelehnt und die Herrschaft des Satans als das eigent-

5 Ostmeyer, Armenhaus (s. Anm. 1), 154–156; J.L. Reed, *Archaeology and the Galilean Jesus. A Re-Examination of the Evidence*, Harrisburg (PA) 2000, 84.

6 So das Postulat von Ostmeyer, Armenhaus (s. Anm. 1), 149.

7 R.A. Horsley, *Archaeology, History, and Society in Galilee. The Social Context of Jesus and the Rabbis*, Valley Forge (PA) 1996, 36.

8 S. Freyne, *A Galilean Messiah*, in: *StTh* 55 (2001), 198–218, hier 204.

9 Ebd.; vgl. ders., *Jesus, a Jewish Galilean. A New Reading of the Jesus-Story*, London 2004, 134.

10 S. Freyne, *Galilean Questions to Crossan's Mediterranean Jesus*, in: ders., *Galilee and Gospel. Collected Essays* (WUNT 125), Tübingen 2000, 208–229, hier 213.

11 Vgl. M.H. Jensen, *Herodes Antipas in Galiläa – Freund oder Feind des historischen Jesus?*, in: C. Claußen/J. Frey (Hg.), *Jesus und die Archäologie Galiläas* (BThSt 87), Neukirchen-Vluyn 2008, 39–73, hier 71, mit der Gegenüberstellung der unterschiedlichen Positionen (ebd. 40–42).

12 So vor allem S. Freyne, wie an den Zitaten gezeigt; vgl. auch die Hinweise von Ostmeyer, Armenhaus (s. Anm. 1), 158 Anm. 71; 167 Anm. 122.

13 Das reflektiert z. B. J. Schröter, *Jesus of Galilee: The Role of Location in Understanding Jesus*, in: J.H. Charlesworth/P. Pokorný (Hg.), *Jesus Research. An International Perspective* (Princeton-Prague Symposia Series on the Historical Jesus 1), Grand Rapids (MI) 2009, 36–55, hier 36f.

14 Vgl. R.A. Horsley, *Popular Messianic Movements around the Time of Jesus*, in: *CBQ* 46 (1984), 471–495.

liche Gegenüber betrachtet, gegen das Jesus kämpft.¹⁵ Das Zentrum seiner Botschaft wird bewusst nicht sozialkritisch, sondern stringent theologisch bestimmt. Was tun?

Alles hängt an der Auswertung der Daten. Und das ist bereits in der Antike so. Unsere Quellen selbst sind parteiisch und bewerten die Informationen, die ihnen zugänglich sind, aus ihrem je eigenen Blickwinkel. Und der ist in fast allen Fällen der Blickwinkel der Oberschicht.¹⁶ Der römische Historiker Tacitus, Angehöriger der Senatsaristokratie, beurteilt die Situation in Palästina aus dem sicheren Abstand der Reichshauptstadt lapidar: *sub Tiberio quies* (Ann. 5,9,2). Wie ein Bauer im Land geurteilt hätte, wissen wir nicht. Gelegentlich lässt sich die Perspektivierung der Quellen und die Taktik ihrer gesellschaftspolitischen Analysen deutlich kontrollieren. Josephus¹⁷ z. B. zeigt klare Kenntnis von der Ursachenkette Ernteausfall – Steuerabgabendruck – Zunahme der Räuberei, wenn er sie im Zusammenhang mit dem Protest der Bauern gegen die Aufstellung des Caligula-Standbilds im Jerusalemer Tempel einem jüdischen Aristokraten als Argument gegenüber dem Statthalter Petronius in die Waagschale werfen lässt (Ant. 18,269–278). Wenn es aber darum geht, die „Räuber“, die in die heilige Stadt „eingesickert“ seien, zu verunglimpfen, lässt er den Oberpriester Jesus schlichtweg behaupten, diese Leute seien „der Schmutz und Abschaum des ganzen Landes, die ihr eigenes Vermögen sinnlos verschleudert hätten“ (Bell. 4,241); mit anderen Worten: Sie selbst sind schuld an ihrer aussichtslosen ökonomischen Lage.

Jede Auswertung von Daten ist perspektiviert – in der Antike genauso wie in der Moderne. Aus dieser Not kann man durchaus eine Tugend machen – gerade im Blick auf Jesus und seine Botschaft. Dann geht es weder darum, aus Jesustexten Rückschlüsse auf die sozialen Verhältnisse in Galiläa zu ziehen, noch darum, aus außerbiblischem Material, literarisch wie archäologisch, die gesellschaftspolitischen Verhältnisse in Galiläa rekon-

15 So pointiert Ostmeyer, Armenhaus (s. Anm. 1), bes. 169f.

16 Absolute Ausnahmen bilden gelegentliche Äußerungen von Plinius d. J., mit denen er kritisch zu typischem Oberschichtsverhalten Stellung nimmt, etwa zur unterschiedlichen Speisen- und Getränkeverteilung beim Symposion (Ep. 2,6), oder die Satiren des Juvenal, der aus dem Blickwinkel des von seinem Patron abhängigen Klienten schreibt.

17 Hermeneutische Reflexionen zur sozialgeschichtlichen Auswertung speziell der *Vita* des Josephus bietet S. Freyne, Die soziale Welt Galiläas aus der Sicht des Josephus, in: C. Claußen/J. Frey (Hg.), Jesus und die Archäologie Galiläas (BThSt 87), Neukirchen-Vluyn 2008, 75–92; vgl. auch J. Zangenberg, Das Galiläa des Josephus und das Galiläa der Archäologie. Tendenzen und Probleme der neueren Forschung, in: C. Böttrich/J. Herzer (Hg.), Josephus und das Neue Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT 209), Tübingen 2007, 265–294, bes. 269–276.

struieren zu wollen, um Jesustexte auf diesem Hintergrund zu beleuchten, sondern vielmehr darum, Jesustexte daraufhin zu analysieren, *ob* sie selbst gesellschaftliche Strukturen ins Wort bringen und, sofern das der Fall ist, herauszuarbeiten, *welche Optionen* sie vertreten. Kurz: Bei dieser Stoßrichtung geht es darum, Jesustexte selbst *als perspektivierte Stellungnahmen* zur Lage in Galiläa zu lesen und sie damit sozusagen als eine der wenigen Stimmen aus dem Volk tatsächlich ernst zu nehmen.

Dazu ist zunächst ein Blick auf die gesellschaftlich prägenden Strukturen in Galiläa nötig.

I. Römische Herrschaftsstrukturen und ihre Auswirkung auf lokale Territorien

Entsprechend den machtpolitischen Verhältnissen sind die gesellschaftspolitischen Strukturen im 1. Jh. n. Chr. durch die Herrschaftsstrukturen des Römischen Reiches bestimmt. Das ist das großräumige Generalraster, in das sich die ehemals autonomen Stadtstaaten und Königreiche rings um das Mittelmeer einfügen müssen, sofern sie unter römische Oberhoheit gefallen sind bzw. sich ihr unterstellt haben. Diese Konstellation ist für Galiläa zur Lebenszeit Jesu der Fall.¹⁸ Galiläa ist einem Klientelfürsten mit dem Titel „Ethnarch“ unterstellt, der von Rom eingesetzt worden ist – und zwar in einem regelrechten Wettbewerbsverfahren vor Kaiser Augustus.

1. Horizontale Dynamik: Loyalitätswettbewerb um Machtdelegation

Archelaus, Antipas und Philippus, diejenigen seiner Söhne, die Herodes d.Gr. in seinem Testament als Teilerben seines Territoriums vorgeschlagen hat, erscheinen samt Entourage in Rom vor dem Kaiser, um ihren Anspruch anzumelden und möglichst das Gesamtterritorium alleine übertragen zu bekommen;¹⁹ außerdem aber auch noch 50 „Volkvertreter“, die ihre eigene Option vortragen: nämlich ohne Zwischenschaltung einheimischer Monarchen direkt dem römischen Legaten von Syrien unterstellt zu werden (Jos., Bell. 2,91; Ant. 17,314). Dadurch dass Rom als externer Evaluator mit allerhöchster Machtbefugnis auftritt, kommt Dyna-

¹⁸ Die von Ostmeier, Armenhaus (s. Anm. 1), 149, geforderte Fokussierung auf Galiläa ist methodisch völlig richtig, allerdings nur unter dem globalen Vorzeichen der römischen Herrschaftsstrukturen.

¹⁹ Vgl. Jos., Bell. 2,14–38.80–100; Ant. 17,222–249.299–323.

mik in die starren lokalen monarchischen Gefüge, die jeweils den ältesten Sohn als Erben vorsehen. Das ließ sich bisher höchstens durch Putsch oder Bürgerkrieg verhindern. Jetzt reicht eine entsprechend geschickte Selbstpräsentation vor dem Kaiser. Das ausschlaggebende Kriterium, nach dem in Rom die Machtvergabe entschieden wird, lautet: Loyalität. Gerade wenn die Argumente, die Josephus den einzelnen Bewerbern in den Mund legt, fiktiv sind, spiegeln sich darin die unterschiedlichen Aspekte, die ein mit den machtpolitischen Verhältnissen der Zeit bestens vertrauter Historiker mit der von Rom geforderten Loyalität verbindet: (1) Anerkennung der allerhöchsten Machtbefugnis/ἐξουσία des Kaisers. Seiner Souveränität ist es vorbehalten, lokal und zeitlich begrenzt Vollmacht²⁰ zu delegieren.²¹ (2) Identifikation mit den außen- und innenpolitischen Interessen Roms: Die Feinde Roms sind automatisch die Feinde des mit Vollmacht Delegierten; zur Sicherung von Ruhe und Ordnung im unterstellten Territorium gehört die selbstverständliche Bereitschaft, gegen jegliche Form von Aufruhr (στάσις) militärisch einzuschreiten.²² Archelaus beglaubigt seine Loyalitätsversprechen ausdrücklich durch eine rituelle Proskynese vor dem Kaiser.²³ (3) Identifikation mit den finanziellen Interessen Roms: Im Gegenzug für die Delegation von Machtbefugnis über ihr Territorium sind die herodäischen Kleinfürsten zu einem bestimmten Tribut Rom gegenüber verpflichtet. Vermutlich beträgt er – gemäß den Festsetzungen Caesars gegenüber Hyrkan II (47 v. Chr.) – ein Viertel des Ertrags von Feld- und Baumfrucht (Ant. 14,202–210).²⁴ Gleichzeitig legt Augustus, was zunächst verwundert, für die Herodessöhne jährliche Einkommenssummen fest: 600 bzw. 400 Talente für Archelaus, 200 Talente für Antipas sowie 100 Talente für Philippus.²⁵ Diese Summen werden jedoch nicht von Rom ausbezahlt, sondern den jeweiligen Klientelfürsten zugestanden: Soviel dürfen sie aus den „Erträgen“, die

20 Für Klientelfürsten besteht sie in einer begrenzten Selbständigkeit: Exemption von der Oberherrschaft des jeweiligen römischen Statthalters; Recht zur eigenen Gesetzgebung; eigenes Münzrecht; begrenztes Recht der Kriegsführung; Bereitschaft zur Stellung von Truppenkontingenten; vgl. W. Stenger, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist...!“ Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit (BBB 68), Frankfurt a.M. 1988, 54.

21 Vgl. Bell. 2,2; Ant. 17,239.312; sachlich: Bell. 1,669; Ant. 17,202.236f. In Ant. 17,239 ist ausdrücklich vom Kaiser als κύριος die Rede.

22 Vgl. Bell. 2,26–29.34; Ant. 17,230–232.241–243.316.

23 Bell. 2,37; Ant. 17,248.

24 Vgl. generell Appian, Bell. Civ. 5,75.

25 Bell. 2,95–97; Ant. 17,318–320.

sie aus ihren Territorien abschöpfen, für sich einbehalten.²⁶ Dazu gehören Erträge aus dem eigenen Großgrundbesitz, sodann die Grundertragssteuer (φόρος)²⁷ sowie diverse indirekte Steuern (τέλος), wie etwa Markt- und Salzsteuer usw.²⁸ Herodes d.Gr. genauso wie seine Söhne sind damit Finanzverwalter des Römischen Reiches mit festen eigenen Jahreseinkünften und der Verpflichtung, pünktlich den Tribut nach Rom abzuliefern. Nachdem sie für die Eintreibung dieser Summe bzw. der entsprechenden Naturalien selbst verantwortlich sind, aber dafür wiederum geschickte Helfer brauchen, redupliziert sich der geschilderte Macht-gegen-Loyalitäts-Mechanismus mit einem analogen crop-sharing-Verfahren auf weiteren Ebenen: Für die Verpachtung bzw. Bearbeitung der Ländereien sind Verwalter zuständig; für die Eintreibung der Zwangsabgaben werden Beamte eingesetzt, teils Freie („Verwandte“, „Freunde“), teils Sklaven (vgl. Ant. 17,308). Letztere haben für den Territorialfürsten den Vorteil, dass sie sich – weil Sklaven kein eigenes Vermögen zugestanden wird – ohne Gewinnbeteiligung alleine mit der Ehre ihrer Machtstellung zufrieden geben müssen. Anders die Freien: Analog zum Territorialfürsten dürfte mit ihnen ein bestimmtes Einkommen abgesprochen sein; alles, was darüber hinaus geht, ist an den Klientelfürsten abzuliefern. Unter den Beschwerden, die Josephus beim Bewerbungsgespräch vor Augustus den jüdischen Volksvertretern in den Mund legt, ist der Hinweis auf die Druckmittel aufschlussreich, die Herodes' Steuereintreiber einzusetzen wissen, um zusätzliche „Geldgeschenke“ herauszupressen. Von der Seite der Täter aus betrachtet handelt es sich sicher nicht nur um Eigennutz (das wäre für Sklaven ohnehin unmöglich), sondern vielmehr um typisches Wettbewerbsverhalten: Je höher der abgelieferte Betrag, desto höher die Chance, auch im folgenden Jahr erneut Steuereintreibungs-Vollmacht delegiert zu bekommen. Die indirekten Steuern werden –

26 Leider gehen die äußerst materialreichen und kundigen Ausführungen zur Finanzpolitik im römischen Palästina von Stenger, Kaiser (s. Anm. 20), 13–71, und A. Schalit, König Herodes. Der Mann und sein Werk, Berlin ²2001, 146–167, 256–298, darauf nicht ein.

27 Eine wirkliche Grundsteuer (*tributum soli*) ist vermutlich erst auf Grund des römischen Zensus 6 n. Chr. speziell für Judäa und Samaria erhoben worden.

28 Diese Finanzquellen sind in der Grundstruktur bereits im Edikt Caesars (Ant. 14,202–210) zu erkennen: Grundertragssteuer für Rom, indirekte Steuern („Zoll“) sowie der „Zehnte“ für den Landesfürsten; anstelle des „Zehnten“ treten ab Herodes dem Großen (vgl. Ant. 17,229) feste Einkommensgrenzen.

auf privatwirtschaftlicher Basis – ohnehin im Wettbewerbsverfahren an den jeweils Meistbietenden für ein Jahr vergeben.²⁹

2. Vertikale Dynamik: Intrigenspiel vor der übergeordneten Instanz

Die neue externe Großmacht Rom löst in den militärisch unterworfenen Territorien nicht nur eine horizontale Dynamik im Sinn des Wettbewerbs unter den einheimischen Eliten aus, sondern auch eine vertikale; denn die einheimische Bevölkerung, besser gesagt: diejenigen Eliten, die beim Auswahlverfahren für die Spitzenposten nicht zum Zug gekommen sind, haben im Rahmen des römischen Herrschaftssystems die Möglichkeit, in Rom gegen den ihnen übergeordneten Klientelfürsten Beschwerde einzureichen – anders gesagt: gegen einen unliebsamen Herrscher zu intrigieren und sich selbst damit erneut ins Personalpolitikspiel zu bringen. Deshalb gehört es zum Kunststück eines jeden von Rom eingesetzten Klientelfürsten, wie er seine Loyalitätspflicht Rom gegenüber so ausponderiert, dass er die ihm Unterstellten nicht gegen sich aufbringt. Und auch dieser vertikale Kontrollmechanismus redupliziert sich in die jeweils tiefer liegenden Verwaltungsebenen. Allerdings zeigt die Empirie – und das liegt auch in der Logik des Machtgefälles der römischen Herrschaftspyramide –, dass im Krisenfall die Loyalität nach oben entscheidend ist. Der Kaiser bzw. der jeweils in der Machtpyramide übergeordnet Positionierte hat das letzte Wort über das „Stehen“ oder „Fallen“ eines Kandidaten.³⁰

Zwei Fallbeispiele für Palästina: (1) Im Jahr 6 n. Chr. schicken die Vornehmsten (οἱ πρῶτοι) aus Judäa und Samaria eine Gesandtschaft an den Kaiser und beschweren sich über die Grausamkeit und Tyrannei des Archelaus (Bell. 2,111–113; Ant. 17,342–344). Diesmal erreichen sie auf der vertikalen Beschwerdeschiene, was sie als Beteiligte beim horizontalen Wettbewerbsverfahren zehn Jahre zuvor bei der gleichen Instanz nicht erreichen konnten: die unmittelbare Unterstellung ihrer Gebiete

29 Vgl. F.M. Ausbüttel, Die Verwaltung des römischen Kaiserreiches. Von der Herrschaft des Augustus bis zum Niedergang des Weströmischen Reiches, Darmstadt 1998, 90–94; vgl. insgesamt R. Wolters, Vectigal, Tributum und Stipendium – Abgabenformen in römischer Republik und Kaiserzeit, in: H. Klinkott/S. Kubisch/R. Müller-Wollermann (Hg.), Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit (Culture and History of the Ancient Near East 29), Leiden 2007, 407–430; S. Schreiner, „... dem Kaiser, was des Kaisers ist“ – Steuern, Zöllner und Abgaben in der (früh-)rabbinischen Literatur, in: H. Klinkott/S. Kubisch/R. Müller-Wollermann (Hg.), Geschenke und Steuern, Zölle und Tribute. Antike Abgabenformen in Anspruch und Wirklichkeit (Culture and History of the Ancient Near East 29), Leiden 2007, 159–184, hier 162–165; Stenger, Kaiser (s. Anm. 20), 65f.

30 Vgl. Röm 14,4, wo genau dieser Grundsatz formuliert wird.

unter den Legaten von Syrien mit einem für Palästina zuständigen Präfekten,³¹ wobei der jeweilige Hohepriester aus ihren eigenen Reihen in Zukunft als unmittelbarer Kooperationspartner fungieren wird – und sie sich damit eine Hierarchieebene höher gehievt haben. Die Vorladung des Archelaus vor das kaiserliche Gericht (ἐπι τὴν δίκην ἐκλήθη; Bell. 2,113) bzw. die formelle Anhörung von Klägern und Angeklagtem (Ant. 17,344) scheint eher ein Formalakt gewesen zu sein, der die vorgängige Entscheidung auf eine Rechtsgrundlage zu stellen hatte. Der Grund für diese Entscheidung: Offensichtlich hat Archelaus, dem Augustus den Königstitel „auf Bewährung“ hin in Aussicht gestellt hatte (Bell. 2,37; Ant. 17,317), Rom im Blick auf seine Loyalitätsbeweise stark enttäuscht. Schon 1 n. Chr. war das Verhältnis abgekühlt: Gaius Caesar, der anlässlich einer Visitationsreise im Osten des Reiches als Augustusnachfolger aufgebaut werden sollte, und dabei zweimal durch Palästina reiste, hat – ganz anders als der Augustusfreund Agrippa, der 15 v. Chr. Herodes d.Gr. einen Besuch abstattete (Bell. 1,87.416; Ant. 13,357) – weder Jerusalem besucht, noch dort Opfer dargebracht (vgl. Suet., Tib. 12,2). Anders als Agrippa, dem Herodes zuvor seine neugegründeten Städte Agrippias, Sebaste und Caesarea präsentierte, deren bewusst gewählte Namen samt und sonders als Ehrenbezeugungen gegenüber dem kaiserlichen Haus gedacht waren, hätte Gaius Caesar höchstens das von Archelaus gegründete Archelais (Ant. 17,340) in der Nähe von Jericho besichtigen können und wäre ansonsten auf einen Klientelfürsten gestoßen, der – trotz der römischen Oberhoheit – noch immer versucht hat, einen selbstherrlichen hellenistischen Herrschaftsstil zu pflegen – gemäß den Analysen von M. Bennett einer der Hauptgründe, weshalb Rom ihn bei der ersten sich bietenden Gelegenheit fallen gelassen hat.³²

(2): Anders als Archelaus in Judäa/Samaria ist es Antipas in Galiläa/Peräa offensichtlich gelungen, Loyalität gegenüber dem Kaiserhaus, insbesondere durch Ehrenbezeugungen zum Ausdruck gebracht, *und* Rücksicht auf die vornehmlich jüdische Bevölkerung, insbesondere auf deren religiöses Empfinden, klug auszuponderieren. 4 v. Chr. gründet er Sepphoris als Ἀυτοκρατορίς neu (Ant. 18,27), wohl als vorausschauende Ehrung für den vermuteten Augustusnachfolger Gaius Caesar,³³ der dann allerdings 4 n. Chr. stirbt! Nach der Absetzung des Archelaus, aber noch bevor die Augustusnachfolge endgültig geklärt ist, also noch vor 14. n. Chr.,³⁴ gründet er Betramta/Peräa als Livias.³⁵ Mit der Ehrung der Frau des Augustus, also der wichtigsten Frau am Kaiserhof, konnte er im Blick auf die Zukunft nichts falsch machen. Nach der Thronbesteigung des

31 Vgl. W. Eck, Judäa wird römisch: Der Weg zur eigenständigen Provinz, in: ders., Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palaestina (Tria Corda 2), Tübingen 2007, 1–51.

32 Was seine Beliebtheit im Volk angeht, hat Archelaus im Unterschied zu seinem Vater auch kaum Engagement gezeigt im Blick auf die *jüdischen* Prestigebauobjekte, nämlich den Tempel von Jerusalem und das Heiligtum in Mamre. Vgl. die ausgezeichnete Analyse von M. Bennett, Der Kaiserkult in Judäa unter den Herodiern und Römern. Untersuchungen zur politischen und religiösen Geschichte Judäas von 30 v. bis 66. n. Chr. (WUNT 203), Tübingen 2007, 176–188.

33 Vgl. Bennett, Kaiserkult (s. Anm. 32), 223.

34 Vermutlich zwischen 9–12 n. Chr.; vgl. Bennett, Kaiserkult (s. Anm. 32), 227f; vgl. Jos., Bell. 2,168; Ant. 18,27.

35 Bell. 2,168; Ant. 18,27. Nach dem Tod des Augustus hat er den Ort entsprechend dem neuen Namen der Livia in Julius umbenennen lassen.

Tiberius (14 n. Chr.) folgt die Gründung einer neuen Stadt am Ufer des Sees: Tiberias (ab 18 n. Chr.). Antipas nutzt diese Neugründung als Zentrum für eine politisch-administrative sowie ökonomische Reorganisation Galiläas. Die Verfassung der Stadt orientiert sich am Modell griechischer Städte im Osten: mit einem Rat (βουλή), einem Zehnmännerkollegium als dessen Repräsentanten sowie einem Archon und einem Agoranomos als Exekutivorganen.³⁶ Die erste Münzserie erscheint.³⁷ Außerdem lässt Antipas zum ersten Mal in Galiläa agonistische Bauten, ein Stadion³⁸ und ein Hippodrom³⁹, errichten und entsprechende Spiele zu Ehren des Kaisers durchführen. Die Absetzung des Archelaus kann als Warnzeichen dafür fungiert haben, die Loyalitätszeichen Rom gegenüber zu steigern. Allerdings hält Antipas an der strengen Beachtung des Monotheismus und des Bilderverbots fest: Offensichtlich werden im Zusammenhang mit der Durchführung der Spiele weder Opfer noch Prozessionen vollzogen und auch keine imperialen Bilder mitgetragen.⁴⁰ Allerdings kann die Gründung einer neuen Hauptstadt und der damit verbundene Ortswechsel auch damit zu tun haben, dass Antipas sich einen größeren Freiraum im Blick auf die Loyalitätsbezeugungen Rom gegenüber verschaffen wollte. In Sepphoris siedelten nachweislich streng torafrome Juden.⁴¹ Tiberias dagegen lag auf einem ehemaligen Gräberfeld, so dass mit dem Zuzug einer religiös streng observanten Bevölkerung kaum zu rechnen war.⁴² Ganz im Gegenteil: Finanzielle Anreize waren nötig, um überhaupt Siedler anzuwerben,⁴³ die aufgrund dieser Bedingungen umgekehrt zu entsprechender Loyalität Antipas gegenüber verpflichtet waren.

Dieses geschickte Lavieren ist so lange gut gegangen, bis 37 n. Chr. Agrippa, der Bruder seiner Frau Herodias und Freund des neuen Kaisers Caligula, als Rivale auf der Bühne erschienen ist: Bereits wenige Monate nach dessen Thronbesteigung wurde Agrippa von ihm zum König (!) über das ehemalige Gebiet des Philippus (4 v.–34 n. Chr.) eingesetzt. Damit beginnt der gegenseitige Wettbewerb,⁴⁴ aus dem Agrippa letztlich deswegen als Sieger hervorgegangen ist, weil er in der symbolischen Interaktion des Kaiserkultes dem dafür äußerst empfänglichen Caligula die deutlicheren Signale senden konnte und seinen Rivalitätskampf mit einer entsprechenden Intrige gegen Antipas flankiert hat. Er lässt Münzen prägen, auf denen der Kaiser im Portrait und dessen

36 Rat: Bell. 2,641; Vit. 64; Zehnmännerkollegium: Bell. 5,638; Vit. 296; Archon: Bell. 2,599; Vit. 134; Agoranomos: Ant. 18,149; vgl. Bernett, Kaiserkult (s. Anm. 32), 229f.

37 Vermutlich hat Antipas erst von Tiberius das Münzrecht erhalten, evtl. als Gunsterweis für die Stadtgründung.

38 In Tiberias: Bell. 2,618f; 3,538–541; Vit. 92–96.331.

39 In Tarichea: Bell. 2,599; Vit. 132.138.

40 M. Bernett, Roman Imperial Cult in the Galilee. Structures, Functions, and Dynamics, in: J. Zangenberg/H.W. Attridge/D.B. Martin (Hg.), Religion, Ethnicity, and Identity in Ancient Galilee. A Region in Transition (WUNT 210), Tübingen 2007, 337–356, hier 344.

41 Vgl. M. Chancey/E.M. Meyers, How Jewish Was Sepphoris in Jesus' Time?, in: BAR 26,4 (2000), 18–33.61.

42 Vgl. Ant. 18,38.

43 Ant. 18,37f, wo mit einer gewissen polemischen Verzerrung zu rechnen ist: Bernett, Kaiserkult (s. Anm. 32), 233 Anm. 245.

44 Vgl. Ant. 18,240–245.

drei Schwestern im Habitus von Göttinnen zu sehen sind.⁴⁵ Antipas, der bisher – um keinen Anstoß zu erregen – ausnahmslos anikonische Münzen in den Verkehr gebracht hat, muss nachziehen: In der Münzserie von 38/39 n. Chr. erscheint zum erstem Mal der Name des Kaisers,⁴⁶ in einer Variante sogar mit dem religiös aufgeladenen Titel Σεβαστός. Aber das war offensichtlich viel zu moderat. Jedenfalls hat es nicht gereicht, um in der Intrige, die Agrippa vor Caligula gegen ihn anzettelte, den Vertrauenwettstreit zu gewinnen. Obwohl der Vorwurf des Agrippa, Antipas habe ein Waffenlager für 70.000 Mann angelegt,⁴⁷ was zeige, dass er eine Verschwörung gegen Caligula vorbereite, völlig überzogen war,⁴⁸ erreichte er dennoch sein Ziel: Antipas wird alles weggenommen; er wird seiner Herrschaft enthoben und nach Lugdunum in Gallien verbannt. Agrippa dagegen erhält die Herrschaft über dessen Territorium sowie seinen gesamten Besitz (Ant. 18,252) – als Lohn für seine „Treue“.

Kurz: In allen Territorien, in denen sich römische Herrschaft aufgrund der militärischen Überlegenheit etablieren kann, werden die römischen Herrschaftsstrukturen den lokalen Administrationen implantiert – und zwar als Overhead. Dadurch kommt es einerseits zu einer Stabilisierung bereits vorhandener hierarchischer Strukturen (im Sinn von vertikaler Abhängigkeit), jetzt zugespitzt auf das letztentscheidende kaiserliche Machtwort, andererseits – auf horizontaler Ebene – zu einer Dynamisierung des Personenkarussells vor Ort. Rom als externe Evaluierungsinanz provoziert geradezu den Wettbewerb lokaler Eliten, ein Phänomen, das sich analog auf den unteren Ebenen der Herrschaftspyramide fortsetzt. Entscheidungskriterium der je übergeordneten Instanz ist in erster Linie die Loyalität des Kandidaten, die sich in der unbedingten Anerkennung der Souveränität sowie in der Identifikation mit den politischen sowie vor allem finanziellen Interessen der je höheren Ebene zeigt. Allerdings kann auch die je untergeordnete Ebene durch Appellation bei der Evaluationsinstanz, etwa durch das Vorbringen von Beschwerden oder durch Hinweis auf illoyale Akte, Entscheidungen beeinflussen bzw. Personalkonstellationen verändern, also eine Absetzung herbeiführen (vgl. Archelaus). Dass bei solchen Prozessen geschicktes Intrigenspiel besonders großen Erfolg hat und die Glaubwürdigkeit von Vorwürfen proportional zur Loyalitätsbezeugung des Sprechers gehandelt wird, ist system-

45 Insgesamt zur Analyse dieses Wettkampfs: Bernett, *Kaiserkult* (s. Anm. 32), 217–239; Münzen: 236–239; Bernett, *Cult* (s. Anm. 40), 344–349; Jensen, *Herodes* (s. Anm. 11), bes. 67f.

46 Sein eigener Name findet sich statt im Genitiv (des Herodes Münze) jetzt im Nominativ, während auf der Rückseite der Name des Kaisers zum erstem Mal im Dativ erscheint: Herodes der Tetrach für Gaius Caesar Germanicus.

47 Das wären gut 10 Legionen!

48 Antipas hatte, was ihm auch zustand, ein kleineres Waffenarsenal, aber sonst auch nichts!

immanent bedingt. Rom entscheidet sich immer für denjenigen Kandidaten, der mehr Loyalität zeigt und mehr Geld einzutreiben verspricht. Deshalb ist auch die wirtschaftliche Entwicklung eines Territoriums, das unter römischer Vorherrschaft steht, in diesem großen Gesamtrahmen zu beurteilen.

3. Römische Herrschaftsstruktur und ökonomische Entwicklung

Dass es in Galiläa unter Herodes Antipas zu einem außerordentlichen wirtschaftlichen Aufschwung gekommen ist,⁴⁹ steht außer Zweifel: Erweiterung der agrarischen Nutzungsflächen bis auf 97 % des bebaubaren Landes⁵⁰ und eine dadurch erzielte Produktionssteigerung, die einen entsprechenden Export ermöglicht, sind die entscheidenden Schlagworte. Gleiches gilt für die Weiterverarbeitung von Süßwasserfisch aus dem See Gennesaret in Magdala, das im Blick auf den Export von Pökelfisch selbstsprechend in Tarichea („Pökelei“) umbenannt wird.⁵¹ Dass Herodes Antipas selbst dabei als Motor fungiert, wobei seine beiden Großbauprojekte Sepphoris und Tiberias als Initialzündung für den wirtschaftlichen Aufschwung gewertet werden dürfen, hat seinen guten Grund: Als Klientelfürst Roms muss er sich sein eigenes Einkommen sichern und gleichzeitig die Produktion der Zwangsabgaben nach Rom, die gewöhnlich in Naturalien geliefert werden, sicherstellen. Je mehr produziert wird, desto mehr kann er abschöpfen. Im Unterschied zu einem Legaten oder Prokonsul, die als Provinzstatthalter das ihnen unterstellte Territorium nach ein bis höchstens drei Jahren mit vollen Taschen wieder verlassen können,⁵² muss er als lokaler Dynast (mit möglichst langer „Laufzeit“) darauf bedacht sein, das Land gerade nicht ausbluten zu lassen, sondern sozusagen durch kluges crop-sharing die Produzenten am eigenen Gewinn und dem Gewinn Roms zu beteiligen, anders gesagt: sie zum gegenseitigen Wettbewerb im eigenen Interesse anzustacheln.

Diese Vorgänge haben zwei Konsequenzen: Die in Galiläa weitgehend vorherrschende Subsistenzwirtschaft, deren Ziel die Sicherung der eige-

49 Vgl. die Zusammenstellung der Daten bei Ostmeyer, Armenhaus (s. Anm. 1), 156–168; Jensen, Herodes (s. Anm. 11), 61–63.

50 Reed, *Archaeology* (s. Anm. 5), 85.88.

51 Vgl. Strabo 16,2,45; Plinius, *Hist. Nat.* 5,15,71.

52 So etwa Cassius, der nach Caesars Tod als Statthalter Syriens aus Judäa 700 Silbertalente erpresst hat; vgl. *Ant.* 14,271–276; *Bell.* 1,200–222; vgl. Stenger, *Kaiser* (s. Anm. 20), 42–53.

nen Existenz darstellt und die auf Tauschwirtschaft basiert,⁵³ wird allmählich eine Profitwirtschaft, die auf Geldwirtschaft basiert und dazu antreibt, die eigenen Betriebe zu vergrößern, um trotz der Zwangsabgaben insgesamt höhere Gewinne zu erzielen.⁵⁴ Die Konsequenzen, die sich daraus wiederum ergeben, sind soziale Auf- und Abstiegsprozesse. Sobald das erste Ziel der landwirtschaftlichen Produktion nicht mehr die eigene Existenzsicherung, sondern die Gewinnmaximierung ist, gibt es nicht nur Gewinner, sondern auch Verlierer. Die einen können über die eigenen Familienangehörigen hinaus weitere Beschäftigte in ihrem Kleinbetrieb bezahlen, wie etwa der Vater der Zebedaiden, der auch „Lohnarbeiter“ im Boot sitzen hat (vgl. Mk 1,19f)⁵⁵ und dadurch eine entsprechende Steigerung seiner Erträge erzielen kann, die anderen haben ihr eigenes Boot verloren und müssen sich als Tagelöhner verdingen.

II. Jesuanische Beispielgeschichten

Für die folgenden Analysen wurden vier Texte ausgewählt, an denen gezeigt werden soll, dass sie auf die gesellschaftspolitischen Verhältnisse in Galiläa zur Zeit Jesu bzw. des Herodes Antipas Bezug nehmen. In der Forschung werden sie gewöhnlich als Parabeln bzw. Gleichnisse klassifiziert. Das wird hier hinterfragt und die These aufgestellt, dass es sich ursprünglich um Beispielgeschichten handelt, um Erzählungen also, die exemplarisch vorbildliches Verhalten vor Augen stellen.⁵⁶ Das entscheidende Kriterium für diese Einstufung besteht in der Frage, ob der (fiktionale) Er-

53 Die Hasmonäer, unter deren Regierungszeit Galiläa zuallererst „jüdisch“ geworden ist (vgl. Schröter, Jesus [s. Anm. 13], 40–42, mit den entsprechenden grundlegenden Literaturangaben), haben es erreicht, durch die allmähliche Loslösung von der syrischen Oberhoheit ihr eigenes Territorium auch von Zwangsabgaben nach außen zu befreien. Vermutlich wurde weder Kopfgeld noch Bodensteuer bezahlt. Insofern war für Galiläa das Feld frei für Subsistenzwirtschaft. Vgl. auch Schalit, Herodes (s. Anm. 26), 265–271.

54 Vgl. G. Theißen, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004, 136.151f; S. Freyne, Herodian Economics in Galilee. Searching for a Suitable Model, in: ders., Galilee and Gospel (WUNT 125), Tübingen 2000, 86–113; ders., The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus, in: B. Chilton/C.A. Evans (Hg.), Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research (NTTS 19), Leiden 1994, 75–121, bes. 104–116.

55 Paradigmatisch ist das „Boot vom See Gennesaret“: S. Wachsmann, The Sea of Galilee Boat. A 2000-Year-Old Discovery from the Sea of Legends, Cambridge (MA) 2000.

56 Innerhalb der Diskussion um die Gleichnisse werden damit insbesondere die theologischen Bedenken von L. Schottroff, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, bes. 109–146, gegen das vermeintliche Gottesbild vieler Gleichnisse konstruktiv aufgenommen.

zähltext von vornherein und für die Ersthörer leicht assoziierbar auf einen anderen, semantisch unterscheidbaren zweiten Wirklichkeitsbereich hin konzipiert ist, so dass entsprechende metaphorische Überblendungen provoziert werden – oder ob der Transfer in eine theologische Projektionsebene einiger Kunststücke bedarf und evtl. nachweislich erst in der weiteren Traditionsgeschichte konstruiert worden ist.⁵⁷

1. Von einem Spielverderber (Mt 25,14–30; Lk 19,12–27)

Mt 25,14–30 und Lk 19,12–27 stimmen im Plot (ein Mensch verweist, übergibt [sein] Geld an seine Sklaven und hält nach seiner Rückkehr Rechenschaft), in der Struktur (Rechenschaft in Dialogform erzählt; Bestrafung des dritten Sklaven wird durch eine Sentenz begründet) und in der Semantik (Erntebild und Bankgeschäft im dritten Dialog; Schlusssentenz) derart überein, dass „die Annahme einer Q-Vorlage immer noch die einfachste und am ehesten plausibel zu machende Lösung“⁵⁸ ist. Diese Vorlage wird unterschiedlich weiterentwickelt: Passend zu der sich unmittelbar anschließenden Einzugsgeschichte, in der Jesus als „König“ begrüßt wird (Lk 19,38), bringt Lukas durch die Explikation des „Menschen“ als Thronprätendenten das Königsmotiv ein:⁵⁹ Der adelige (!) Mensch kehrt von seiner Reise in ein fernes Land als König zurück (V. 12.15a), belohnt die treuen Sklaven – anstatt sie nur „über vieles zu setzen“ (so Q 19,17.19) – mit Statthalterschaften über zehn bzw. fünf Städte (V. 17.19), und lässt die offensichtlich erfolglose Bürgeropposition abschlachten (V. 14.27).⁶⁰ Lukas handelt sich dabei jedoch die erzählerische Ungeschicklichkeit ein, dass der erste Sklave trotz seiner Vollmacht über eine Dekapolis noch ein Mna (etwa 100 Drachmen) dazubekommt und seine

57 Die Gattungsdiskussion ist neu in Gang gekommen; insbesondere „Beispielgeschichten“ stehen im Kreuzfeuer (vgl. R. Zimmermann, *Die Gleichnisse Jesu*, in: ders. [Hg.], *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 3–46, hier 18f); jedoch scheint mir das entscheidende Kriterium des Transfers auf einen zweiten Wirklichkeitsbereich (Konterdetermination) nicht klar genug bedacht.

58 C.-P. März, *Zur lukanischen Rezeption der Gerichtspredigt Jesu in Q*, in: R. Bieringer/G. van Belle/J. Verheyden (Hg.), *Luke and His Readers*. FS Adelbert Denaux (BETHL 182), Leuven 2005, 1–24, hier 19.

59 Vgl. A. Denaux, *The Parable of the King-Judge (Lk 19,12–28) and its Relation to the Entry Story (Lk 19,29–44)*, in: ZNW 93 (2002), 35–57.

60 B. Schultz, *Jesus as Archelaus in the Parable of the Pounds (Lk. 19:11–27)*, in: NT 49 (2007), 105–127, versucht, den Thronprätendentenerzählfaden bereits für den historischen Jesus plausibel zu machen – und zwar mit Verweis auf den Königspalast des Archelaus am Eingang des Wadi Qelt, der sozusagen auf dem Weg nach Jerusalem die Romreise des Archelaus assoziieren lasse, deren Ziel die Erlangung der Königswürde gewesen ist (vgl. 1.1).

Mitsklaven rufen: „Herr, er hat doch schon zehn Mna!“ (Lk 19,24f). Matthäus spiritualisiert den Plot, indem er sein metaphorisches Verständnis der Erzählung als Gerichtsparabel direkt in den Text einträgt: Die treuen Sklaven werden mit der „Freude des Herrn“ belohnt (Mt 25,21.23), der dritte Sklave in die Finsternis hinausgeworfen, wo Heulen und Zähneknirschen herrschen (Mt 25,30) – ein üblicher Refrain für die eschatologische Sanktion bei Matthäus (vgl. 13,42.50; 22,13; 24,51). Es ist aber diese eschatologische Lesart, durch die sich Matthäus noch viel mehr Ungeheimheiten als Lukas einhandelt:⁶¹ Die beiden treuen Sklaven sollen über vieles gesetzt werden – und gehen dann schlichtweg in die „Freude ihres Herrn“ ein. Außerdem bewährt sich die bewusst differenzierte Gütervergabe (5, 2 bzw. 1 Talent) je nach Fähigkeiten im Endeffekt nicht: Die treuen Sklaven machen *beide* den *prozentual gleichen* Gewinn, nämlich 100 %.⁶² Außerdem erscheint der Hinauswurf des dritten Sklaven als eine ursprünglich nicht vorgesehene Zusatzstrafe; entsprechend bezieht sich die begründende Sentenz V. 29 nur auf die erste Anweisung, ihm das eine Talent wegzunehmen. Eigentlich wird der dritte Sklave sogar zu Unrecht bestraft: Denn anders als bei Lukas (und im Q-Text)⁶³ gibt es in der Matthäusversion überhaupt keinen Auftrag, mit dem Geld „Geschäfte zu machen“ (Lk 19,13).⁶⁴

Der ursprüngliche Q-Text, offensichtlich frei von deutlichen Transfer-signalen, wie sie erst Matthäus gesetzt hat, erzählt ungeniert von einem ökonomischen Tauglichkeitstest, den einer der Kandidaten boykottiert. Man kann durchaus nicht sagen, dass er *nichts* getan hätte. Er hat sogar sehr angestrengt mit dem ihm anvertrauten Mna gearbeitet: Er hat es in die Erde vergraben (Q 19,21) und sich damit, gemäß jüdischer Tradition (BM 42a), um eine besonders sorgfältige Aufbewahrungsweise be-

61 Vgl. die detaillierte Analyse von A. Denaux, *The Parable of the Talents/Pounds (Q 19,12–27). A Reconstruction of the Q Text*, in: A. Lindemann (Hg.), *The Sayings Source Q and the Historical Jesus* (BETHL 158), Leuven 2001, 429–460.

62 Der ursprüngliche Plot zielt also darauf ab, entweder Gewinn zu machen oder nicht. Ich beziehe mich auf die Rekonstruktion von P. Hoffmann/C. Heil, *Die Spruchquelle Q*. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt/Leuven 2002, 110f.

64 Aus diesem Grund kommt es auch zur matthäischen „Zwischenszene“ (V. 16–18), in der vorweg erzählt wird, was die Sklaven später ihrem Herren berichten (V. 20.22.24f). Der explizite Handlungsauftrag der Q-Version, den Matthäus auslässt – und damit Assoziationen an Spekulation und üble Geschäftemacherei, die *πραγματεύεσθαι* anhaftet (vgl. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. Bd. 3: Lk 15,1–19,27 [EKK III/3], Düsseldorf/Neukirchen-Vluyn 2001, 295, mit entsprechenden Verweisen), vermeidet, ist der Grund für diese Doppelung. Andere Einschätzung: U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. 3: Mt 18–25 (EKK I/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 497.

müht.⁶⁵ Aber das ist nicht, was im Regelsystem des Herrn als „treu“ (πιστός) beurteilt wird. Dafür stehen die beiden anderen Sklaven, die den Auftrag „Macht Geschäfte!“ dadurch „treu“ erfüllen, dass sie ihre Mna weitere „hinzuarbeiten“ (προσεργάζεσθαι) bzw. Gewinne „machen“ (ποιεῖν) lassen. In seinem Rechenschaftsbericht (V. 21) entlarvt der dritte, vom Herrn als „böse“ bezeichnete Sklave diese Darstellung als Euphemismus und spricht im Klartext aus, wie das Regelsystem des Herrn in der Realität funktioniert: „Du erntest, wo du nicht gesät hast, (und du sammelst ein von dort, wo du nicht ausgestreut hast)“ (Q 19,21).

Spätestens hier werden Assoziationen zu typischen Prinzipien der römischen Herrschaft unausweichlich. (1) Zwangsabgaben werden in Naturalien abgeliefert. Das scheinbare Erntebild kann ganz konkrete Vorgänge evozieren:⁶⁶ Die Römer „ernten“ tatsächlich in Ländern, in denen sie nicht gesät haben.⁶⁷ Der dritte Sklave verbalisiert die „andere“ Sicht auf diese bequeme Form des „crop-sharings“, die auf allen Verwaltungsebenen des Römischen Reiches praktiziert und auf der untersten Ebene als „Pacht“ bezeichnet wird. Er stellt den Vorgang unverblümt als Diebstahl bzw. Raub dar. Derartige Äußerungen sind in der antiken Literatur äußerst selten. Philo Beurteilung eines gewissen Capito, der als Habenichtes gekommen sei und sich als Steuerverwalter von Judäa (φόρων εκλογεύς) durch Raub (νοσφίζεται) und Unterschlagung (παρεκλέγει) ein mannigfaltiges und ansehnliches Vermögen angesammelt habe (Leg. 199), gehört genauso zu diesen raren Ausnahmen wie Tacitus' Diktum von den Römern als „Räubern der Welt“ (*raptores orbi*), das dieser wohlweislich einem provinzialen Heerführer in den Mund legt.⁶⁸ (2) Als weiteres Prinzip römischer Herrschaft wird der Wettbewerb unter den Kandidaten erzählt, die „über vieles gesetzt“ werden können – sofern sie Loyalität zeigen. Als Beispiel dafür stehen die beiden „treuen“⁶⁹ Sklaven. Sie unterwerfen sich dem Regelsystem. Sie kooperieren, sind loyal – und bringen 1000

65 Auf diesen wichtigen Punkt weist R.L. Rohrbaugh, *A Peasant Reading of the Parable of the Talents/Pounds: A Text of Terror?*, in: BTB 23 (1993), 32–39, hier 38, hin.

66 Der mögliche Transferbezug auf Geldgeschäfte in der griechischen Textfassung (!) ist also gar nicht nötig; vgl. die entsprechenden Angaben bei Luz, Mt III (s. Anm. 64), 501 Anm. 50.

67 Dieser Lokalbezug wird im lukanischen Text bereits zurückgenommen: Anstelle von ὄπου und ὄθεν (Mt 25,24.26) schreibt Lukas ὅ (Lk 19,21 f).

68 Agr. 30,4. Auf dem Höhepunkt der Passage wird der römische Euphemismus gezeißelt: „Stehlen, Morden, Rauben heißen sie mit falscher Bezeichnung, Herrschaft, und wo sie Wüste schaffen, nennen sie das ‚Frieden‘“.

69 Vgl. Jos., Ant. 17,246f, wo πίστις im Kontext der Thronbewerberzerzählung nach dem Tod Herodes' d.Gr. zweimal im Sinn von „Loyalität“ gebraucht wird.

bzw. 500 Prozent Gewinn ein, was nur durch äußerste Repression bzw. rücksichtslose Ausnutzung wirtschaftlicher Notlagen möglich erscheint. Entsprechende „Räubereien“ mit solchen gigantischen Gewinnen werden von Johannes von Gischala für die Zeit des Jüdischen Krieges erzählt (Jos., Bell. 2,591f; Vit. 74–76).⁷⁰ Diesem Wettbewerb verweigert sich der dritte Sklave. Und er nimmt als Konsequenz in Kauf, dass er aus dem Rennen ausscheidet. Die „treuen“ Sklaven werden „über vieles gesetzt“. Der dritte Sklave hat keinen Gewinn gemacht. Deshalb wird ihm sein Einsatz weggenommen. Und er wird *nicht* „über vieles gesetzt“. Wohlgemerkt: Darin und nur darin besteht seine „Bestrafung“! Nicht etwa in (irdischer) körperlicher Züchtigung oder (eschatologischem) Hinauswurf. Und diese Bestrafung wird mit einer Sentenz begründet, die – das erzählte Geschehen stark verharmlosend – vor ihrer eschatologischen Umdeutung die pessimistische Erfahrung wiedergab, dass die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden (Q 19,26).⁷¹

Viele Ausleger tun sich schwer damit, diesen Plot als Gleichnis für die Gottesherrschaft bzw. für Gottes oder Jesu Gerichtshandeln zu lesen.⁷² Auch der Versuch, die Wiederholung der entlarvenden Charakterisierung (V. 21) durch den „Herrn“ (V. 22) als Ironie zu lesen,⁷³ wird spätestens dann fraglich, wenn der „Gleichnisherr“ zur Handlung schreitet und den dritten Sklaven deshalb bestraft, weil er sich den Maximen der (dann doch ernst gemeinten) Charakterisierung nicht gefügt hat. Wird die Wettbewerbsgeschichte dennoch als Parabel gelesen, handelt man sich nicht nur Schwierigkeiten mit dem Gottesbild ein (Gott als profitgieriger Despot, der ungerechtfertigte Gewinne einheimst), sondern auch strukturelle: Wie soll Gott „gute Taten“ als Gewinn für sich einsammeln? Oder wie sollte man den Rat des Herrn/Gottes verstehen, eine Institution, eben eine Bank, zu beauftragen, die für Gott ein Minimum an Taten stellvertretend produzieren könnte, sofern man sich zum großen „Taten“-Gewinnge-

70 Zu den „normalen“ Gewinnspannen vgl. Rohrbaugh, Reading (s. Anm. 65), 35: 12 Prozent Zins scheint üblich bei Geldverleihungen, 48 Prozent werden von Cicero getadelt (Att. 5,21,10–13; 6,1,5–7). Mehr Gewinn ist nur durch Handel mit Waren oder Spekulation mit Land möglich: Luz, Mt III (s. Anm. 64), 500.

71 Vgl. Luz, Mt III (s. Anm. 64), 502; U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, Bd. 2: Mt 8–17 (EKK I/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990, 312f.

72 Exemplarisch: Luz, Mt III (s. Anm. 64), 500–505 (ausdrücklich zum Plot des historischen Jesus).

73 Vgl. W. Bindemann, Harter Herr oder gnädiger Gott? Zur Auslegung des Gleichnisses vom anvertrauten Geld (Mt 25,14–30 par. Lk 19,12–27), in: K.-M. Bull/E. Reinmuth (Hg.), Bekenntnis und Erinnerung. FS Hans-Friedrich Weiß, Münster 2004, 129–150, hier 134; M. Wolter, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 2008, 623 (für Lukas).

schäft aus eigenen Stücken nicht in der Lage sieht?⁷⁴ Soll in der Gottes-herrschaft tatsächlich die crop-sharing-Praxis perpetuiert werden? Oder ist unsere Erzählung von Anfang an *nicht* als Parabel gedacht, sondern als *Beispielgeschichte* erzählt? Will sie gar nicht bildhaft von etwas anderem sprechen, sondern die vorfindliche Lebenswelt aus einer ganz bestimmten Perspektive beleuchten? Soll der dritte Sklave gar nicht als warnendes Beispiel, sondern vielmehr als Vorbild, als *exemplum* gelesen werden?⁷⁵ Wird in der Geschichte von zwei Handlungsoptionen erzählt, von denen die in der römischen Welt gängige, loyale durch den dritten Sklaven als die eigentlich „diebische“ bzw. „räuberische“ entlarvt wird? Ist der Verweigerer, dessen Situationsanalyse den Höhepunkt der Geschichte bildet, als Identifikationsfigur für die Hörer gedacht? Wenn dem so ist, dann werden in dieser Erzählung römische Herrschaftsstrukturen kritisch beleuchtet und exemplarische Personen der untersten Verwaltungsebene vor die Entscheidung gestellt: Kooperation oder Verweigerung? Der Held der Geschichte verweigert sich – mit allen Konsequenzen.

Die Traditionsgeschichte – bereits auf der Q-Stufe dürfte noch einmal die begründende Schlussentenz Q 19,25 hinzugefügt worden sein⁷⁶ – spricht dafür, dass der Plot dieser Geschichte auf Jesus selbst zurückgeht.⁷⁷ Was Jesus eher unspezifisch im Blick auf einen Großgrundbesitzer oder vielleicht auch den Tetrarchen Antipas erzählt, hat Lukas durch historische Assoziationen und die Explikation der Delegation der Königsherr-

74 Sehr ehrlich klingt, was Wolter, Lk (s. Anm. 73), 623, der sich um eine metaphorische Auslegung der Lukasversion bemüht, am Ende dieses Versuches schreibt: „Und was sollen sich die Leser, die wissen, dass der König für Jesus und die Abrechnung für das Jüngste Gericht stehen, *theologisch* dabei denken? – Ich weiß es nicht, und Lukas hat es wohl auch nicht gewusst.“

75 So M. Fricke, Wer ist der Held des Gleichnisses? Kontextuelle Lesarten des Gleichnisses von den Talenten, in: BiKi 63 (2008), 76–80; H. Frankemölle, Das Gleichnis von den Zentnern/Talenten (Mt 25,14–30). Zwei Leseweisen: Jesus und Matthäus, in: Orient (2005), 10–12; D. Schirmer, „Du nimmst, wo du nichts hingelegt hast“ (Lk 19,21). Kritik ausbeuterischer Finanzpraxis, in: K. Füssel/F. Segbers (Hg.), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“. Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern/Salzburg 1995, 179–186. Für die frühe Wirkungsgeschichte ist die Version im EvNaz, erhalten bei Eusebius, Theophania 22, einschlägig; dazu Rohrbaugh, Reading (s. Anm. 65), 36f.

76 Vgl. Bindemann, Herr (s. Anm. 73), 131.140.

77 Gerade weil unsere Erzählung sozusagen aus kleinen Textbausteinen besteht, die ständig in den Dialogen wiederholt werden, ist der Übergang von mündlicher zur schriftlichen Überlieferung überhaupt nicht schwer; vgl. die Einschätzung von Luz, Mt III (s. Anm. 64), 496: „... daß bereits in der mündlichen Überlieferung der Wortlaut der Geschichte relativ stabil war“.

schaft durch Rom in seiner Thronprätendentengeschichte auf die globale Ebene hin erweitert.

2. Von einem Aussteiger (Lk 16,1–7)

Auch die Erzählung vom sogenannten ungerechten Verwalter (Lk 16,1–7) fängt die soziale Lebenswelt ein – und zwar wiederum in struktureller Hinsicht. Es ist nicht einfach von einem „reichen Mann“ und seinen Gütern (vgl. Lk 12,16) die Rede, sondern vom Beziehungsgeflecht zwischen einem Reichen, seinem Verwalter und den Schuldnern des Reichen. Erzählt wird, wie die klar geregelten Abhängigkeitsverhältnisse in Anschlag gebracht werden: Der Reiche zieht den Verwalter zur Rechenschaft und will ihn absetzen. Der Verwalter hat die Vollmacht, rechtsgültig die Schuldscheine zu verändern. Vom Szenario her handelt es sich um Pacht-schulden auf einem Großgrundbesitz.⁷⁸ Die Pächter sind durchaus keine armen Schlucker. Sie haben Häuser und sind offensichtlich in der Lage, angemessene Gastfreundschaft gewähren zu können (vgl. V. 4). Ihr Problem ist: Sie arbeiten nicht auf eigenem Grund. Je nach Pachtvertrag müssen sie eine festgesetzte Summe oder, wie in unserem Fall, einen bestimmten Anteil des Ertrages – es kann die Hälfte, bei Wein sogar zwei Drittel sein⁷⁹ – an den Großgrundbesitzer abgeben. Dabei sind Rücklagen für die eigene Familie, d. h. Naturalien für den Tausch mit anderen Waren, sowie Reserven für das Saatgut nötig. In schlechten Erntejahren kann es zu entsprechenden Engpässen kommen, die sich auf Dauer summieren.⁸⁰ Aber im Zentrum der Erzählung steht nicht die Notlage der Pächter, sondern das Verhalten des Verwalters, der die Naturalienabgabe überwachen und managen muss.⁸¹ Als juristisches *alter ego* des Großgrundbesitzers

78 Zu epigraphisch bzw. literarisch bezeugtem Großgrundbesitz („Königsland“) in Palästina vgl. H.G. Kippenberg, Agrarverhältnisse im antiken Vorderasien und die mit ihnen verbundenen politischen Mentalitäten, in: W. Schluchter (Hg.), Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik (stw 548), Frankfurt am Main 1985, 151–204, hier 173–175.177.

79 Zur Organisation von verpachtetem Großgrundbesitz in Palästina vgl. J.S. Kloppenborg, The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine (WUNT 195), Tübingen 2006, 278–322, sowie die von ihm gesammelten Pachtverträge in Appendix I; die Alternative zwischen Pauschalpacht und crop-sharing wird von Plin., Ep. 9,37,3 auf den Punkt gebracht: *non nummo, sed partibus*.

80 Vgl. Plin., Ep. 9,37,1f, der dieses Problem schildert: „... im vergangenen Lustrum sind die Rückstände trotz starker Nachlässe angewachsen; infolgedessen bemühen sich manche schon gar nicht mehr, ihre Schulden abzuzahlen ...“

81 In den Worten von Plinius im Blick auf die Verpachtung seiner Güter: *ex meis aliquos operis exactores, custodes fructibus ponam* (ebd. § 3). Vgl. generell den Überblick bei

hat er relative Machtbefugnis gegenüber den Pächtern, die er in unserer Erzählung auch bei der Veränderung der Schuldscheine einsetzt, steht jedoch in absoluter Abhängigkeit seinem Herrn gegenüber. Dessen Interessen hat er gegenüber den Pächtern zu vertreten, d. h. er hat den Betrieb so zu strukturieren, dass möglichst hohe Abgabenerträge an den Grundbesitzer gehen. Denn dieser muss seinerseits Abgabensteuer in Naturalien an den jeweiligen Territorialherrscher abliefern, dieser wiederum an Rom. Wir stoßen also auf das unterste Segment der römischen Herrschaftspyramide. Dabei kommt dem Verwalter eine Art Pufferfunktion gegenüber den eigentlichen „Produzenten“, also den Pächtern, zu: ertragssteigernde Maßnahmen so auszuwählen, dass sie letztlich auch den Pächtern zugute kommen, und die Rücksicht auf Abgabenrückstände so zu regulieren, dass beide Seiten zufrieden sind. In dieser Zwischenstellung sitzt der Verwalter aber gleichzeitig auf einem Schleudersitz.⁸² Und damit beginnt die Handlung der Erzählung.⁸³

Der Verwalter wird denunziert (διεβλήθη), er würde den Besitz seines Herrn verschleudern (διασκορπίζειν). Damit muss nicht unbedingt auf eine „dolce vita“ angespielt sein (vgl. Lk 15,13); eher ist einfach ein großzügiger, eben nicht auf Gewinnmaximierung ausgerichteter Umgang mit dem Vermögen des Herrn gemeint.⁸⁴ Entscheidend im Plot ist die Denunziation. Es ist müßig, darüber zu reflektieren, ob die Anschuldigungen zu Recht oder zu Unrecht erhoben werden.⁸⁵ Denn Denunziation gehört zu den ganz normalen Spielregeln, wenn das Personenkarussell der römischen Herrschaftspyramide in Bewegung gebracht werden soll. Offen bleibt, ob andere Bewerber ins Amt drängen (horizontale Dynamik) oder ob die Pächter selbst einen Wechsel provozieren wollen (vertikale Dynamik). Systemimmanent betrachtet wäre als ganz normale Reaktion des Verwalters zu erwarten, dass er selbst in die Offensive geht und seine Loyalität dem Grundherrn gegenüber demonstrativ in Szene zu setzen versucht – und zwar auf Kosten der Pächter. So hat es z. B. besagter Capito gemacht: Als er – wohl zu Recht – Anklagen der Bevölkerung wegen seiner ausbeuterischen Steuereintreibungen befürchtet, ergreift er die Flucht nach vorn und denkt sich einen Plan aus, wie er durch Denunziationen

S. Pellegrini, Ein „ungetreuer“ Oikonomos (Lk 16,1–9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu, in: BZ NF 48 (2004), 161–178, hier 165–167.

82 Vgl. J.G. Lygre, Of What Charges? (Luke 16:1–2), in: BTB 32 (2002), 21–28, hier 21–23.

83 Nach der Situationsschilderung im Imperfekt (V. 1bc) folgt mit dem Aorist διεβλήθη der Einsatz der Handlung.

84 Zum Bild, das den Aussaatvorgang vor Augen stellt, vgl. Mt 25,24.26.

85 Vgl. Wolter, Lk (s. Anm. 73), 546.

(διαβολαῖς) die Anschuldigungen (αἰτίαι) der von ihm ungerecht Behandelten (ἀδικηθέντων) zerklopfen kann (Philo, Leg. 199).⁸⁶

Gerade das macht unser Verwalter nicht. Er agiert sozusagen in die falsche Richtung: Anstatt die Pächter anzuschwärzen, den Druck auf sie zu vergrößern und sich dadurch bei seinem Herrn in gutes Licht zu stellen, betrügt er seinen Herrn und verringert den Schuldendruck der Pächter – und macht damit genau das, dessen er denunziert worden ist. Damit praktiziert er einen Systemwechsel: Anstatt auf das Kräfteressen im Loyalitätswettkampf zu setzen, solidarisiert er sich mit den Pächtern. Aus dem zentralistisch, nach oben abschöpfenden Verteilungsmodell steigt er aus. Ziel seiner Handlungen ist es, in einen Reziprozitätskreislauf eingebunden zu werden, in dem „kooperative oder korporative Netzwerke der Sicherung“⁸⁷ aufgebaut werden: „... damit sie mich, wenn ich aus der Verwaltung entfernt werde, in ihre Häuser aufnehmen“ (V. 4).⁸⁸ Geht es im einen Fall um Surplus und Gewinnerorientierung, so im anderen Fall um die Aufrechterhaltung der Subsistenz, die auf dem Prinzip eines generell ausgeglichenen Gebens und Nehmens besteht („generalisierte Reziprozität“). Insofern ist es verständlich, dass der Verwalter nicht die Schulden insgesamt nachlässt; denn nicht Entschuldung ist das Ziel seiner Aktionen, sondern vielmehr die Reziprozitätskette in Gang zu setzen. Aus dem gleichen Grund haben seine Nachlassproportionen kein System.⁸⁹ Es geht um das Geschenk, dem eine Gegengabe folgen soll und wird. Viel wichtiger ist, dass unser Verwalter *alle* Schuldner (V. 5: ἕνα ἕκαστον) einbestellt und mit ihnen offensichtlich genau so verfährt, wie für zwei Schuldner exemplarisch erzählt wird. Damit hat er unter den Bauern

86 Im Kontext ist vor allem an starke Übertreibung der Sachverhalte und emotionale Aufheizung der Briefadressaten gedacht.

87 Vgl. die Analysen von G. Elwert, Die Elemente der traditionellen Solidarität. Eine Fallstudie in Westafrika, in: KZfSS 32 (1980), 681–704; G. Elwert/H.-D. Evers/W. Wilkens, Die Suche nach Sicherheit: Kombinierte Produktionsformen im sogenannten Informellen Sektor, in: ZfS 12 (1983), 281–296, hier 284, auf die W. Bindemann, Ungerechte als Vorbilder? Gottesreich und Gottesrecht in den Gleichnissen vom „ungerechten Verwalter“ und „ungerechten Richter“, in: ThLZ 120 (1995), 955–970, hier 963–965, zurückgreift.

88 Diese Reziprozitätserwartung, die der innere Monolog explizit verbalisiert, wird im antiken Kontext auch allein durch die Handlung des teilweisen Schuldennachlasses signalisiert.

89 Vgl. das Rätselraten unter den Exegeten: gleicher Geldwert (J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen ¹¹1998, 180); Nachlass der Wucherzinsen (J.M.D. Derrett, Fresh Light on Luke 16, in: NTS 7 [1961], 198–219); eigene Provision nachgelassen (vgl. J.A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke X–XXIV [AncB 28 A], New York 1985, 1097f).

der ganzen Gegend, die den Großgrundbesitz seines Herrn bearbeiten, demnächst Reziprozitätspartner.

Kann der Gutsherr diesen Verwalter loben? Anders gefragt: Bildet V. 8a („Und es lobte der Herr den Verwalter ...“) den Abschluss der Erzählung? Auf dem skizzierten Hintergrund – syntaktische, semantische und formgeschichtliche Gründe können hinzugefügt werden⁹⁰ – wohl kaum. V. 8a dürfte als erster Kommentar zu unserer Erzählung gedacht sein, der Jesus als *dem* Herrn in den Mund gelegt wird. Damit wird der subversive Charakter der Erzählung unterstrichen.⁹¹ In den weiteren Kommentaren, die sukzessive angelagert wurden, wobei auf der Endtextebene der erste ὅτι-Satz in V. 8a („weil er klug gehandelt hat“) als vorweggenommene Zusammenfassung der Reaktion Jesu aufgefasst werden kann, die dann im zweiten ὅτι-Satz explizit als wörtliche Rede angeführt wird („Die Söhne dieses Äons ...“),⁹² differenziert sich das Bild: Der Verwalter ist nur vom Modell in seinem Lebensumfeld her (εἰς τὴν γενεὰν τὴν ἑαυτῶν) ein Vorbild für die „Kinder des Lichtes“ (V. 8b). Gemäß V. 9 sollen sie sich wie der Verwalter durch Geldgeschenke („Mammon der Ungerechtigkeit“), aber ohne Betrug Freunde machen, damit sie am Ende ihres Lebens – analog zur Entlassung des Verwalters – auf Reziprozitätsmechanismen vertrauen können (V. 9). In den Versen 10–12 wird der Verwalter zum Negativbeispiel: Anders als der Verwalter sollen die Hörer des Evangeliums zuverlässig mit fremdem Gut umgehen. V. 13 schließlich zieht einen prinzipiellen Trennstrich zwischen Gott und Mammon.

Zweierlei ist an dieser Kommentarreihe aufschlussreich: (1) Bevor die Erzählung in das Lukasevangelium aufgenommen worden ist,⁹³ hat sie

90 Syntaktisch: V. 9 geht davon aus, dass Jesus bereits spricht; seine Rede muss dann in V. 8 begonnen haben. Und dort ist auch die Redeeinführung zu finden: „Und es lobte der Herr ...“; semantisch: qualifizierendes „Herr“ in der Erzählung vs. absolutes Herr in V. 8a, vgl. 18,6; formgeschichtlich: Falls ein Gespräch den Höhepunkt einer Parabel bildet, ist das zugleich ihr Abschluss (D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus* [JudChr 4], Frankfurt am Main 1981, 300). Auch der motifgeschichtliche Verweis auf die Komödienfigur des *servus callidus*, der seinen Herrn regelrecht übertölpelt, aber am Ende von ihm gelobt wird (vgl. Plautus, *Epidicus*; Pseudolus; vgl. B. Heininger, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* [NTA NF 24], Münster 1991, 168f), bildet für Lk 16,1–8 deswegen keine Analogie, weil der *servus callidus* letztlich zugunsten seines Herrn handelt. Das ist für den Verwalter in Lk 16 sicher nicht der Fall.

91 Vgl. F.E. Udoh, *The Tale of an Unrighteous Slave* (Luke 16:1–8 [13]), in: *JBL* 128 (2009), 311–335, hier 335.

92 So die geniale Lösung von Wolter, *Lk* (s. Anm. 73), 544.

93 Nach E. Reinmuth, *Alles muss raus. Die Parabel Lk 16,1–8 ist moralischer als ihre Auslegungen*, in: C. Strecker (Hg.), *Kontexte der Schrift. Band II: Kultur, Politik, Religion*,

eine lange Traditionsgeschichte hinter sich gebracht, in deren Verlauf der Verwalter vom positiven Vorbild zum negativen Exempel im Umgang mit dem Mammon mutiert. Ein außergewöhnlicher Erzähler muss am Anfang gestanden haben. Seine ungewöhnliche Perspektive auf vorhandene ökonomische Strukturen wurde nur kurzzeitig geteilt. (2) Innerhalb der internen Wirkungsgeschichte (V. 8–13) ist die Erzählung nie als Gleichnis für einen anderen Wirklichkeitsbereich, sondern immer im Rahmen des Umgangs mit Geld verstanden worden. Der Verwalter wird als *exemplum* dafür zunächst positiv, dann negativ interpretiert. Es waren Exegeten, die unseren Text als Gleichnis für die Entscheidung angesichts der nahe gekommenen Gottesherrschaft verstanden wissen wollten.⁹⁴ Aufgrund dieser beiden Beobachtungen wage ich die These, dass der Plot unserer Erzählung⁹⁵ auf Jesus zurückgehen kann und der Text ursprünglich als Beispielgeschichte gemeint war. Jesus erzählt von diffizilen Abhängigkeitsverhältnissen am unteren Ende der Herrschaftspyramide und spitzt den Plot auf den Moment zu, in dem durch die Verleumdung des Verwalters das Personalkarussell in Gang gesetzt wird – und damit der Loyalitätswettbewerb nach oben. Dieses Spiel macht der Musterverwalter à la Jesus nicht mit, sondern setzt auf ein traditionelles Prinzip sozialer Sicherheit, eben die Reziprozitätsmechanismen. Wohlgemerkt: Jesus klagt nicht über das „Armenhaus“ Galiläa – die Pächter sind durchaus begütert; es geht vielmehr um die Durchbrechung von Abhängigkeitsstrukturen. Nicht die Not der Pächter steht im Mittelpunkt, sondern die Entscheidung des Verwalters, dem untersten zur Loyalität verpflichteten Glied in der Herrschaftspyramide. Es geht nicht um Schuldennachlass an sich, sondern um die Initiierung eines Systemwechsels.⁹⁶

Aber auch Mittellose, ohne Loyalitätspflicht nach oben, können Helden in Beispielgeschichten sein.

3. Von einer nicht demütigen Witwe (Lk 18,2–5)

Obwohl es um einen Rechtsfall geht, ist die kurze Erzählung in Lk 18,2–5 am eigentlichen *casus delicti* nicht interessiert. Es wird nicht einmal völlig

Sprache. FS Wolfgang Stegemann, Stuttgart 2005, 223–234, als christologische Explikation von Lk 15.

94 Vgl. die Auflistung von Autoren a.a.O. 223 Anm. 3.

95 Evtl. geht die Monolog-Stilisierung auf Kosten des Lukas; vgl. Heininger, *Metaphorik* (s. Anm. 90), 169f.

96 Sofern die Pächter es selbst waren, die den Verwalter verleumdet haben, werden sie durch dessen unerwartet anderes Verhalten in diesen Systemstrudel mit hineingezogen.

klar, ob es sich um die Wiederaufnahme eines bereits behandelten Falles oder zuallererst um die Zulassung zu einer Klage handelt.⁹⁷ Erzählt werden einzig und allein Aktionen in einem Beziehungsgeflecht: Eine Witwe geht immer und immer wieder zum Richter ihrer Stadt und fordert ihn auf, ihr gegen ihren (männlichen) Prozessgegner (ἀντίδικος) Recht zu verschaffen. Der aber geht darauf (zunächst) nicht ein.⁹⁸ Für antike Hörer werden mit diesen kurzen Angaben Assoziationen wachgerufen, die ein Szenario entstehen lassen: Eine Witwe, die ohne männlichen Vertreter vor Gericht erscheint, hat schlechte Karten. Richter in der griechisch-römischen Antike stellen keine unabhängige Instanz dar, sondern werden vom jeweiligen König bzw. dem zuständigen Exekutivorgan eingesetzt. Sie gehören entweder selbst zur Elite (so im römischen Recht),⁹⁹ oder werden als deren Vertrauensleute ausgewählt.¹⁰⁰ Insofern stoßen wir erneut auf ein Segment der Herrschaftspyramide mit entsprechenden Konsequenzen für die Rechtsprechung: Richter waren „den Mitgliedern der gesellschaftlich herrschenden Klasse eng verbunden und für ihr persönliches Wohlergehen auf deren Unterstützung angewiesen. Es ist dabei im Einzelfall nicht entscheidend, ob tatsächlich von Bestechung Gebrauch gemacht wurde, auch erhoffte zukünftige Begünstigungen wirtschaftlicher Art, Unterstützung der politischen Ambitionen eines Richters oder in der Vergangenheit begründete Loyalitätsverhältnisse machten sich zugunsten des gesellschaftlich höherstehenden Prozesspartners geltend“¹⁰¹. Die entsprechend schlechten Erfahrungen verdichten sich im pessimistischen Ratschlag von Q 12,58f, sich als sozial unterlegener Prozesspartner mit einem sozial stärkeren Prozessgegner, in diesem Fall einem Gläubiger, möglichst außergerichtlich zu einigen¹⁰², weil es so

97 W. Cotter, *The Parable of the Feisty Widow and the Threatened Judge* (Luke 18.1–8), in: NTS 51 (2005), 328–343, hier 336f. Zu möglichen Anlässen des Falls vgl. U. Kellermann, *Die Klage der Witwe*. Anmerkungen zu möglichen sozialen und rechtlichen Hintergründen von Lukas 18,2–5, in: BN 142 (2009), 105–117.

98 Die Verben in V. 2–4 stehen zur Bezeichnung eines fortdauernden Geschehens im Imperfekt.

99 Das römische Bürgerrecht sowie ein Mindestalter und vor allem ein entsprechendes Mindestvermögen sind Voraussetzung; vgl. C.G. Paulus, *Art. Iudex*, DNP 5 (1998), 1200f.

100 Vgl. die Maßnahmen des Jos., *Bell.* 2,570f: Für jede Stadt in Galiläa wählt er sieben Richter aus, die kleinere Fälle behandeln sollen, während größere Angelegenheiten von ihm selbst und den 70 Ältesten in Tiberias entschieden werden.

101 A. Merz, *Die Stärke der Schwachen* (Von der bittenden Witwe). Lk 18,1–8, in: R. Zimmermann (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 667–680, hier 673.

102 Als Terminus erscheint ἀπαλλάσσεισθαί; vgl. zur Terminologie Wolter, Lk (s. Anm. 73), 472f.

für den Schuldner vermutlich zu einer „günstigeren“ Lösung kommt als vor einem Richter, dessen Entscheidung – in der Perspektive des Logions – von vornherein abzusehen ist.¹⁰³

Die Witwe in unserer Erzählung hat Erfolg, weil sie genau das nicht macht. Und dabei ist dreierlei interessant: (1) Sie durchbricht Konventionen: Schon die Tatsache, dass sie als Frau vor dem Richter erscheint, ist ungebührlich.¹⁰⁴ Anstatt sich durch entsprechende Ehrbezeugungen dem Richter gegenüber als unterwürfig zu zeigen und um Milde und Nachsicht anzusuchen, wie es entsprechende Petitionen von älteren Frauen bzw. Witwen auf Papyri im römischen Ägypten bezeugen,¹⁰⁵ verzichtet unsere Witwe auf jegliche Titulatur¹⁰⁶ und pocht auf ihr Recht. (2) Wenn die Witwe durch ihr penetrantes Auftreten den Richter an das, was – zumindest nach israelitischem Gottesrecht (vgl. Ex 22,21–23; Dtn 24,17) – nur seine Pflicht wäre, erinnert, dann fordert sie ihn damit zugleich auf, seine Parteilichkeit zu Gunsten ihres Prozessgegners endlich aufzugeben.¹⁰⁷ (3) Für einen Augenblick wird der gewohnte Mechanismus der Herrschaftspyramide auf den Kopf gestellt: Der Richter lässt sich durch die lästigen Besuche der Witwe derart beeindrucken, dass er fürchtet, sie würde ihm am Ende ein blaues Auge schlagen,¹⁰⁸ was ihm öffentlichen Respekt kosten würde¹⁰⁹ – und beschließt, um die Frau endlich loszuwerden, sich auf ihre Seite zu schlagen!¹¹⁰

103 Vgl. entsprechende Analysen zur Rechtsprechung im Römischen Reich von J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge (UK) 1999, sowie die Fallstudie für das Dorfleben im römischen Ägypten: D.W. Hobson, *The Impact of Law on Village Life in Roman Egypt*, in: B. Halpern/D.W. Hobson (Hg.), *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World*, Sheffield (UK) 1993, 193–219.

104 Vgl. die Beispiele aus Rom, die Cotter, *Parable* (s. Anm. 97), 333–335, auflistet. Im Osten des Reiches dürfte die Intoleranz noch stärker sein.

105 Vgl. Cotter, *Parable* (s. Anm. 97), 335 f.

106 Vgl. dagegen die Sklaven in Mt 25,20.22; Lk 19,16.18. Vgl. schon C. Spicq, *La parabole de la veuve obstinée et du juge inerte, aux décisions imprromptues* (Lc. XVIII, 1–8), in: RB 68 (1961), 68–90, hier 74 Anm. 1.

107 Vgl. Cotter, *Parable* (s. Anm. 97), 336, und ihre Kritik an B. Witherington, *Jesus the Savior of the Least, the Last, and the Lost*, in: *Quarterly Review* 15 (1995), 197–211, hier 203, der ἐκδικεῖν im Sinn von „vindication“ auffassen möchte.

108 Das entscheidende Argument gegen ein metaphorisches Verständnis im Sinne von „schlechtmachen“ (vgl. J.D.M. Derrett, *Law in the New Testament: The Parable of the Unjust Judge*, in: NTS 18 [1971/72], 178–191, hier 189–191) liefert Cotter, *Parable* (s. Anm. 97), 339 f. Gemäß dem Erzähltext befürchtet der Richter, dass die Witwe kommt, um ihn zu schlagen. Was sie nach ihrem Weggang macht, interessiert weder den Richter noch die Erzählung. Vgl. auch T.A. Friedrichsen, *A Judge, a Widow, and the Kingdom of God. Re-reading a Parable of Jesus* (Luke 18,2–5), in: *SNTU.A* 32 (2007), 37–65, hier 61 f.

109 Vgl. Cotter, *Parable* (s. Anm. 97), 341 f.

Die Erzählung wird von Lukas als „Parabel“ für die Gebetsparänese präsentiert (V. 1). Allerdings ist dafür ein gedanklicher Kraftakt vonnöten. Er findet sich in der Auswertung V. 6–8. Es bedarf einer antithetisch angelegten Schlussfolgerung *a minore ad maius*: Einerseits ist Gott als der gerechte Richter schlechthin *ganz anders* als der „ethisch prinzipienlose“¹¹¹ (V. 2.4) Richter in jener Stadt. Andererseits überbietet Gott den Richter: Er handelt schneller. Seinen Auserwählten, die Tag und Nacht zu ihm schreien, schafft er Recht – nicht erst nach einer „Zeitlang“ (V. 4: ἐπὶ χρόνον), sondern „in Kürze“ (V. 8: ἐν τάχει). Wie an semantischen Spuren noch sichtbar geblieben ist, fungierten vor allem Texte wie LXX Sir 35,11–23 als eigentliche Folie für diese Gedankenakrobatik.¹¹² Dort wird von Gott als einem Richter gesprochen, der unvoreingenommen gegenüber den Armen ist „und die Bitte dessen erhört, dem Unrecht getan wurde. Niemals übergeht er das Flehen der Waise und die Witwe, wenn sie ihre Klage ausschüttet ... Das Gebet des Niedrigen dringt durch die Wolken ...“¹¹³ Der Plot der vorliegenden Erzählung jedoch ist für die entsprechenden allegorischen Übertragungen der Auswertung denkbar ungeeignet: Der Richter wäre zwar von seiner Rolle her für die Präsentation der geprägten Metapher von Gott als fürsorglichem Richter der Schwachen (vgl. Spr 22,22f)¹¹⁴ geradezu prädestiniert, aber in unserer Erzählung entspricht er dem keineswegs in seinem Verhalten. Es geht ihm gerade nicht um die Rechtfertigung seiner Klientin, sondern ganz einfach darum, dass sie ihn endlich in Ruhe lässt. Anders gesagt: Für die biblisch geprägte Metapher lässt sich in der Erfahrungswelt der Hörer kein für ein Gleichnis stimmiges Pendant finden. Die Auswertung V. 6–8 weicht für das Eingreifen Gottes als Richter in die eschatologische Zukunft aus.¹¹⁵ Die vorliegende Erzählung jedoch lässt die Witwe in der Gegenwart zu ihrem Recht kommen. Außerdem: Der Richter wird nicht deswegen

110 Damit ist genau das Gegenteil dessen erreicht, wozu Q 12,58 frät: Der unterlegene Prozessgegner soll sich unter allen Umständen mit dem überlegenen Prozessgegner einigen, damit es *keinesfalls* zu einer Gerichtsverhandlung kommt.

111 So Wolter, Lk (s. Anm. 73), 588.

112 Dazu gehört vor allem μακροθυμεῖν in Lk 18,7, das wie ein Zitat an LXX Sir 35,19 erinnert. Außerdem verweist das Idiom ποιεῖν ἐκδίκησιν auf LXX-Texte bzw. apokryphe frühjüdische Texte; nichtjüdische bzw. nichtchristliche Texte verwenden das Verb im Medium; vgl. Wolter, Lk (s. Anm. 73), 590.

113 Dieser Code zur allegorischen Dechiffrierung des Gleichnisses wird intensiv herausgearbeitet von Merz, Stärke (s. Anm. 101), 674–676.

114 LXX Ps 67,6 spricht von Gott als „Richter der Witwen“.

115 ποιεῖν ἐκδίκησιν wird in jüdischen Texten im Sinn eines rächenden bzw. strafenden Handelns Gottes gebraucht; ἐν τάχει eignet eine „eschatologische Qualität“: Wolter, Lk (s. Anm. 73), 590.

aktiv, weil die Frau immer wieder ihre Forderung vorträgt, sondern weil er befürchtet, dass sie am Ende ihre Fäuste gegen ihn einsetzt. Lässt sich das auf Gott übertragen?¹¹⁶ Umgekehrt: Die Witwe lässt sich zwar von ihrem penetranten Verhalten her den Auserwählten Gottes vergleichen, aber keinesfalls im Blick auf ihre Rolle: Als Frau sollte sie erst gar nicht vor Gericht erscheinen; und wenn überhaupt, dann sollte sie ehrerbietig und demütig um Schutz flehen. Anders gesagt: Die von einer Frau konventionell erwartete Rolle vor Gericht wäre für eine mögliche Assoziation zur Gebetsparänese viel günstiger gewesen. Ist unsere Erzählung also vielleicht doch im Ursprung eine Beispielerzählung, die von einer Witwe handelt, die deshalb zu ihrem Recht kommt, weil sie sich hartnäckig und mit Prinzip unkonventionell verhält – gegenüber einem ethisch prinzipienlosen Richter?

Kann diese Erzählung von Jesus stammen? Erneut ist eine Plausibilisierung nur im Blick auf die Traditionsgeschichte möglich.¹¹⁷ Auf der obersten Ebene, sozusagen als Rahmung der gesamten Einheit, findet sich die lukanische Vorschau auf die Gebetsparänese (V. 1) sowie die Rückbindung an den Tag des Menschensohnes (Lk 17,22–37) in V. 8c. Auch innerhalb der verbleibenden Auswertung (V. 6–8b) lassen sich evtl. noch weitere Schichtungen erkennen: Es besteht ein gewisser Widerspruch zwischen dem Schlussfolgeverfahren V. 6.7a und der Behauptung von V. 8ab.¹¹⁸ Warum müssen die Auserwählten Tag und Nacht zu Gott schreien, wenn er doch in Kürze/in Eile reagiert? Schließlich könnte V. 6 für sich gelesen und als Exklamation verstanden werden, die sozusagen als Schockreaktion die unerwartete Wende der Erzählung unterstreicht.¹¹⁹ Die eigentliche Schlussfolgerung setzt in V. 7 mit einer rhetorischen Frage neu an (und nutzt V. 6 als antithetischen Ausgangspunkt). Kurz: Es war eine lange Traditionsbildung nötig, um bei der lukanischen Gebetsparänese anzukommen. Dabei bekundet die älteste Reaktion auf die Erzählung evtl. lediglich eine Verblüffung, setzt aber gleichzeitig eine Gewichtsverlagerung auf den Richter, den Ansatzpunkt für die Interpretati-

116 Prinzipielle Bedenken wegen fehlender deutlicher Transfersignale äußern Merz, Stärke (s. Anm. 101), 670; Friedrichsen, Judge (s. Anm. 108), 41–45.

117 Vgl. die Analysen von Friedrichsen, Judge (s. Anm. 108), 38–43, und Cotter, Parable (s. Anm. 97), 329–331.

118 Evtl. zusätzlich unterstrichen durch V. 7b, falls *μακροθυμεῖν* mit „zögern“ übersetzt wird.

119 So Cotter, Parable (s. Anm. 97), 330.

on im Sinn einer Gebetsparänese, für die als inhaltliche Orientierung die Perspektive von LXX Sir 35 entscheidend war.¹²⁰

4. Von einem treuen Freund (Lk 11,5–7)

Auch die Erzählung vom „bittenden Freund“ wird im LkEv im Kontext der Gebetsschulung von 11,1–13 als Gleichnis auf das Gebet bezogen. Dabei werden innerhalb dieser Einheit durchaus unterschiedliche Akzentuierungen beobachtet: Während die Rahmenstücke, das Unser-Vater-Gebet (V. 2–4) und das Doppelgleichnis vom Fisch und vom Ei (V. 11–13), Gott als Vater vor Augen stellen, betont der Erzähltext V. 5–7 die Freundschaftsbeziehung.¹²¹ Die Auswertung dieser kleinen Erzählung in V. 8 wiederum schreibt den Erfolg des „bittenden Freundes“ allerdings gerade nicht seiner Freundschaft, sondern seiner Unverschämtheit (ἀναίδεια) zu. Über das hellenistische Freundschaftsideal lässt sich beides zusammenschließen: Im Interesse des Freundes ist es erlaubt, auch sozialen Konventionen zuwider zu handeln (vgl. Cic., Lael. 16,57). Genau das bezeichnet ἀναίδεια.¹²² Der Grund für diese leichten Diskrepanzen ist klar: Lukas stellt unter der Thematik „Gebetsschulung“ ihm vorliegendes Material zusammen, das evtl. seinerseits noch einmal traditionsgeschichtlich gewachsen ist. Das gilt auch für die kleine Einheit V. 5–8. Die Erzählung V.

120 Auf den Punkt bringt die Sache S. Curkpatrick, Dissonance in Luke 18:1–8, in: JBL 121 (2002), 107–121, hier 121: „The interpretative frame has eclipsed the central issue in the parable, in which the powerless overcomes the powerful, and potential justice prevails over injustice.“ – Sicher ist die Erzählung in V. 2–5 rhetorisch überformt; insbesondere sind Angleichungen an Lk 11,2–5 festzustellen: κόπον/κόπους παρέχειν (18,5; 11,7); εἰ καὶ οὐ ... διὰ γε (18,4f; 11,8). Immerhin lässt sich in dem außergewöhnlichen ἐκδικεῖν ἀπὸ ein Hebraismus feststellen (vgl. Wolter, Lk [s. Anm. 73], 588 mit Belegstellen), der in der Auswertung V. 6–8 tunlichst vermieden und durch eine LXX-typische Alternative ersetzt wird: ποιεῖν ἐκδίκησιν (s. Anm. 112). Auch eine sozialgeschichtliche Konkretion ist möglich: In erhaltenen Papyrusurkunden wenden sich alleinstehende Frauen in Rechtsangelegenheiten an den jeweiligen Magistraten (s. Anm. 105). Im Blick auf den „Richter in einer Stadt“ aus Lk 18,2 wäre für das Galiläa zur Zeit Jesu an den Archon in Tiberias zu denken, ein Amt, das Antipas im Zuge seiner politisch-administrativen Umstrukturierung neu geschaffen hat (s. Anm. 36). Erst Josephus hat in *allen* Städten Galiläas Richterkollegien eingesetzt (s. Anm. 100).

121 Vgl. A. Merz, Freundschaft verpflichtet (Vom bittenden Freund). Lk 11,5–8, in: R. Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 556–563, hier 561.

122 Vgl. ebd. 560. Damit wird die Suche nach Belegmaterial für eine positive Bedeutung von ἀναίδεια (vgl. Heininger, Metaphorik [s. Anm. 90], 107; K. Snodgrass, ANAIDEIA and the Friend at Midnight [Luke 11:8], in: JBL 116 [1997], 505–513; negatives Ergebnis), die sich erst in der christlichen Wirkungsgeschichte deutlich greifen lässt (vgl. H.C. Waetjen, The Subversion of „World“ by the Parable of the Friend at Midnight, in: JBL 120 [2001], 703–721, hier 717–720), hinfällig.

5–7 klingt im Blick auf die Wahl der Tempora wie Übersetzungsgriechisch und im Blick auf die Syntax¹²³ wie dahingesprochene mündliche Rede, während V. 8 eine elegante chiasmatische Struktur zeigt. In Kombination mit dem vorausgesetzten hellenistischen Freundschaftsideal dürfte es sich um die später dazu gewachsene erste Auswertung der Erzählung handeln. Nimmt man die implizite Milieuschilderung der V. 5–7 (ein Haus mit einem einzigen Raum, in dem Eltern und Kinder in einem gemeinsamen Bett schlafen) hinzu, ergeben sich gewisse Chancen, den Plot (samt lockerer Erzählweise) auf Jesus selbst zurückzuführen.

Obwohl es als selbstverständlich gilt, dass der Text ursprünglich metaphorisch gemeint ist, herrscht über den präzisen sachlichen Bezugspunkt Uneinigkeit: Meistens wird in der Gebetsparänese das Hauptanliegen gesehen, wobei Präzisierungen zwischen Sicherheit der Gebetserhörung, Aufforderung zur Beharrlichkeit bzw. zur „Unverschämtheit“ im Beten differieren.¹²⁴ R. von Bendemann sieht in der Erzählung eher die Propagierung einer Freundschaftsbeziehung zu Gott.¹²⁵ Nur gelegentlich werden Zweifel geäußert. So zeigt A.T. Cadoux gewisse Hemmschwellen, einen „churlish man ignominiously bullied out of bed“ mit Gott in Verbindung zu bringen.¹²⁶ Das lässt sich noch unterstreichen, wenn man innerbiblisch an die Verhöhnung der Baalspriester durch Elija denkt. Weil sie trotz größter Anstrengungen ihren Gott nicht dazu bringen können, Feuer auf ihr Opfer fallen zu lassen, rät Elija ihnen: „Ruft lauter! Er ist doch Gott. Er könnte beschäftigt sein. Könnte beiseite gegangen oder verreist sein. Vielleicht schläft er und wacht dann auf“ (1 Kön 18,27).¹²⁷ Muss derjenige, der angeblich niemals „schlummert und schläft“ (Ps 121,4), überhaupt geweckt werden? Auffällig jedenfalls bleibt, (1) dass die allererste Auswertung der Erzählung – anders etwa als die Auswertungen der τὶς ἐξ ὑμῶν-Gleichnisse in Lk 15,4–10 – keinen metaphorischen Projektionsbereich nennt, sondern auf der Sachebene der Erzählung bleibt: Wie gelingt es, einen „Freund“ zu einer Gabe zu bewegen, mit der ich einem

123 „Freund“ steht zu Beginn von V. 5 im Akkusativ, wird aber im folgenden Satzteil als Subjekt aufgegriffen.

124 Letzteres vertritt Wolter, Lk (s. Anm. 73), 412. Übersicht bei Merz, Freundschaft (s. Anm. 121), 561f.

125 R. von Bendemann, Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin 2001, 217.

126 The Parables of Jesus. Their Art and Use, New York 1931, 35.

127 Augustinus, Sermo 105 (PL 38,618–625), unterstreicht, dass der Freund der Parabel aus Trägheit, Gott aber aus Verlangen gibt. Vgl. F. Bovon, Das Evangelium nach Lukas. Bd. 2: Lk 9,51–14,35 (EKK III/2), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1996, 157f.

Dritten helfen kann? (2) Gerade diese Hilfekette für einen Dritten wird in den üblichen metaphorischen Auslegungen überhaupt nicht mitbedacht: Es müsste zumindest um *fürbittendes* Gebet gehen! (3) Außerdem wird bestimmten Details des Plots, obwohl sie sehr ungewöhnlich sind und wohl deshalb auch die Überlieferung überdauert haben, kaum Aufmerksamkeit geschenkt, sicher auch deshalb, weil sie bei einer metaphorischen Überblendung Schwierigkeiten machen, z. B. (a) dass der Freund um Mitternacht kommt. Das ist ja der Auslöser für die „unverschämte“ Bettelaktion. Soll damit assoziiert werden, dass man Bitten unmittelbar dann, wenn der Anlass dazu besteht, vor Gott tragen kann – und nicht bis zur Tempelgebetszeit warten muss? Biblisch sozialisierte Hörer denken vermutlich an etwas anderes, wenn von einem mitternächtlichen Besuch erzählt wird: Sprichwörtlich ist das die Zeit der Diebe und Räuber (vgl. Mt 24,43; Lk 12,39; 1 Thess 5,2; Offb 3,3). (b) Dass nicht *ein* Brot (für den täglichen Bedarf, gemäß dem Unser-Vater) erbeten wird, sondern gleich drei, wobei völlig unklar ist, für wen eigentlich das dritte Brot gedacht ist.¹²⁸ Auch wenn von „ihm vorsetzen“ (vgl. Lk 10,8) die Rede ist, kann auf der Grundlage von drei Broten kaum eine Mahlsituation entstehen; dazu fehlt die Zukost; dass auch sie erbettelt würde, wird nicht erzählt.¹²⁹ (c) Dass schließlich das „Leihen“ des Brotes betont wird. Die Brote werden also wieder zurückgegeben, natürlich im Naturalaustausch. Der Freund stellt von vornherein klar, dass er nichts „umsonst“ will, sondern auf der Basis von Gabe und „Rück“-Gabe bittet.¹³⁰ In der Logik der Erzählung besteht die entscheidende Handlungskette in dieser Reziprozitätsaktion. Die nächtliche Bitte stößt sie nur an. Wie aber soll diese Rückgabeaktion Gott gegenüber gedacht sein, der doch seine Gaben gibt, *ohne* dass man etwas zurückgeben muss (vgl. V. 13), so dass in diesem Fall die entscheidende Handlungskoordination zwischen den Bitten (der Menschen) und dem Geben (Gottes) besteht – und nicht zwischen Geben (durch Gott) und Rückgabe (durch Menschen). Hier entstehen deutliche Struktur-schwierigkeiten bei der Übertragung der Freundesgeschichte auf das Gebet.

128 Dass die Brote paritätisch geteilt werden sollen, evoziert der Erzähltext durch die Zahlenangabe (3 für 2) gerade nicht.

129 Aber in die Geschichte eingetragen: vgl. W.R. Herzog II, *Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Louisville (KY) 1994, 201.

130 Das wird im Griechischen durch die Wahl des Verbs κίχρημι noch unterstrichen: Nach Suidas bezeichnet es den Austausch unter Freunden (ohne Gewinn) – im Unterschied zu δαβεῖω: leihen an Fremde (mit Zinsen); vgl. A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*. Zwei Teile in einem Band, Tübingen²1910 (Repr. Darmstadt 1976), II 269, der allerdings auch Beispiele für einen weniger scharfen terminologischen Gebrauch aufführt.

Diese „Überstände“, die bei einer theologischen Übertragung leicht übersehen oder einfach übergangen werden, sind jedoch untereinander kohärent, sobald man sie sozialgeschichtlich auswertet: Wir befinden uns im Milieu armer Schlucker. Der eine hat gar nichts zum Essen im Haus, der andere nicht viel; jedenfalls wird es als förderlich eingeschätzt, den Rücktausch der drei Brote in Aussicht zu stellen. Der Anlass: Mitten in der Nacht kommt einer und bittet seinen Freund um Nahrung ... Und dann wird eine Reziprozitätskette (re)aktiviert – und zwar für einen, der sich wie ein Dieb zu seinem Freund schleicht: bei Dunkelheit. Das muss seinen Grund haben!¹³¹ Handelt es sich um einen Sozialbanditen, der wegen des Steuerdrucks die Dorfgemeinschaft verlassen hat und (in einer Bande) gezielt Reiche attackiert?¹³² Oder um einen Jesujünger, der Haus und Hof, Eltern und Kinder (vgl. Q 14,26) verlassen hat – und um Proviant bittet? Beide Typen haben durch ihr Verhalten Reziprozitätsverpflichtungen durchbrochen, weil sie ihre Familien unversorgt zurückgelassen haben. In diesem Horizont versichert sich unsere Erzählung bei den Hörern, dass alte Sozialbände immer noch gelten – auch für diejenigen, die gegen Reziprozitätsregeln verstoßen haben und in den Augen der römisch orientierten Administration des Landes entweder als „Räuber“ oder als unproduktive „Outlaws“ erscheinen müssen.

III. Auswertung

1. Literarisch

Die Prototypen der vier vorgestellten Erzählungen verbindet im Blick auf das narrative Konzept, dass sie gegen konventionell erwartetes bzw. akzeptiertes Verhalten verstoßen: Der eine verweigert sich dem ausgeschriebenen Wettbewerb und stellt das „System“ seines Herrn als Dieberei bloß (Q 19), der andere fügt seinem Herrn finanziellen Schaden zu, anstatt die Beweise seiner Loyalität zu verstärken, um seinen angefochtenen Posten evtl. doch noch zu sichern (Lk 16). Eine Frau erscheint penetrant vor dem

131 Es genügt nicht, darauf hinzuweisen, dass man auch bei Nacht reist, etwa wegen der Hitze. Das mag für lange Überlandreisen gelten, aber nicht für die kleinen Wegstrecken, die zwischen den einzelnen Dörfern und kleinen Städten Galiläas liegen. Zu Recht stellt Bovon, Lk (s. Anm. 127), 149, fest: „Der Fall ist unerwartet und schafft Probleme.“

132 Zur sozialpolitischen Einordnung der „Freibeuter“ vgl. K.C. Hanson, Jesus und die „Freibeuter“. Eine sozialwissenschaftliche Studie, in: W. Stegemann/B. J. Malina/G. Theißen (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 123–134.

Richter der Stadt – und das auch noch ohne Ehrerbietung zu zeigen und um Schutz zu bitten (Lk 18); ein mittelloser „Freund“ mutet einem anderen „Freund“ zu, um Mitternacht aufzustehen und seine ganze Familie zu wecken, nur um ihm drei Brote zu leihen (Lk 11). Alle vier Geschichten sperren sich gegen ein problemloses metaphorisches Verständnis – im Blick auf die Gottesherrschaft, das Gebet oder Ähnliches. Im vorliegenden Endtext angeschlossene Auswertungen verlangen zum Teil erhebliche Gedankenakrobatik, um entsprechende allegorische Bezüge herzustellen (Lk 11; 18). Im Fall der Erzählung von den Mna ist die Überlieferung unterschiedliche Wege gegangen. Nur Matthäus hat den Text in eine eschatologische Parabel umgeschrieben, Lukas dagegen nicht.¹³³ Im Fall des „ungerechten Verwalters“ bewegen sich die diversen angeschlossenen Kommentare alle auf der Sachebene der Erzählung. Sofern man bereit ist, literarkritisch eine allererste Anwendung herauszuschälen, bleibt diese in allen vier Fällen auf der Sachebene: als Begründung der Sanktion des Hausherrn (Q 19,26), als subversive Zustimmung zum Verhalten des Verwalters (Lk 16,8), als Hinweis auf die unerwartete Reaktion des Richters (Lk 18,6), als Interpretation des unkonventionellen Bittgangs des Freundes im Sinn von ἀναίδεια (Lk 11,8). Es ist diese Überlieferungslage sowie der mit Schwierigkeiten behaftete metaphorische Transfer, weswegen für diese vier Erzählungen ursprünglich die Funktion von Beispielgeschichten beansprucht wird. Sie präsentieren Vorbilder in fiktiven Alltagsgeschichten. Und sie meinen genau das, was sie sagen. Damit werden sie den traditionell als Beispielgeschichten ausgewiesenen Erzählungen¹³⁴ von der Gattung her an die Seite gestellt. Während diese aber konventionelle Typen zeichnen, den armen Lazarus und den reichen Prasser (Lk 16,19–31), den frommen Pharisäer und den sündigen Zöllner (Lk 18,9–14), den törichteren Reichen (Lk 12,16–21), Figuren also, die sich ganz gemäß den erwarteten Vorstellungen verhalten, aber einen Strich durch die Rechnung gemacht bekommen – durch Gott bzw. durch die Beurteilung Jesu –, erzählen die vier „vergessenen“ Beispielerzählungen von Menschen, die in ihrem Verhalten selbst gegen Konventionen verstoßen. Allein die Erzählung vom „barmherzigen Samariter“ (Lk 10,30–35) gehört ebenfalls in diese Kategorie: Was von ihm erzählt wird, durchbricht typische Vorurteile gegenüber Samaritanern.¹³⁵ Es ist diese besondere

133 So vehement z. B. Rohrbaugh, Reading (s. Anm. 65); das Mainstreamurteil lautet anders, vgl. Wolter, Lk (s. Anm. 73), 617–625.

134 Vgl. Jülicher, Gleichnisreden (s. Anm. 130), I 112–115.

135 Vgl. B.B. Scott, Hear Then the Parable. A Commentary on the Parables of Jesus, Minneapolis (MN) 1989, 189–202.

Auffälligkeit, für den Bruch von konventionell erwartetem Verhalten positive Verblüffung zu erreichen, indem man ihn narrativ mit der Rolle des Helden verknüpft, die in der Überlieferungsgeschichte nur ganz am Anfang durchgehalten wurde und gerade deshalb sich kaum besser als mit einer „distinctive voice“ am Ursprung erklären lässt.

2. Sozialgeschichtlich

Die vier „vergessenen“ Beispielgeschichten erzählen weder „vom Armenhaus“ noch von der „Räuberhöhle“ Galiläa, sondern von Figurenkonstellationen, in denen sich typische Strukturen und Mechanismen der römischen Herrschaft erkennen lassen: Wettbewerb um Machtdelegation durch Loyalitätsbezeugung nach oben. Dabei werden jeweils unterschiedliche Segmente dieses Machtdelegationssystems beleuchtet – und zwar an der Schnittstelle zur *plebs*, also der „normalen“ Bevölkerung, die an der Machtdelegationspyramide nicht teilhat, sondern über Zwangsabgaben und das über die Elite gesteuerte Rechtssystem dieser „strukturellen Gewalt“ ausgesetzt ist. Die Erzählungen von den Sklaven in Lk 19 und vom Verwalter in Lk 16 beleuchten retainer-Situationen am untersten Ende der Machtdelegationspyramide: Durch Bewährung im Wettbewerb können die Sklaven den Sprung in das Machtdelegationssystem („ich werde dich über vieles stellen“) schaffen; der Verwalter wird durch „Verleumdung“ in seiner Stellung bedroht und müsste durch entsprechende Loyalitätsbezeugungen nach oben in den Wettbewerbskampf um seine Stellung einsteigen. In beiden Erzählungen sind die Helden diejenigen, die sich den Wettbewerbsherausforderungen verweigern: Der eine steigt erst gar nicht ein (dritter Sklave), der andere steigt bewusst aus (Verwalter). Der eine distanziert sich verbal vom Wettbewerbssystem als „Dieberei“, der andere handelt der Loyalitätserwartung zuwider und initiiert einen Reziprozitätskreislauf gerade mit denen, gegen die er sich eigentlich stellen müsste, wenn er seine Position in der Herrschaftspyramide erhalten möchte.

Die Erzählungen von der Witwe und vom Freund beleuchten Konstellationen, in denen Menschen, die eigentlich zur *plebs* gehören, auch dort keinen Rückhalt finden – und damit den Herrschaftsstrukturen hilflos ausgesetzt sind bzw. als Outlaws abgestempelt werden: die Witwe ohne männlichen Beistand und der Freund, der sich bei Tag nicht ins Dorf traut. Sie werden dadurch zu Helden, dass sie trotzdem aktiv werden:¹³⁶

¹³⁶ Dass gerade diese beiden Erzählungen von Lk auf die Gebetsparänese hin spiritualisiert (weitergegeben) werden, entspricht dessen theologischer Konzeption: Arme sind

auf eigene Faust (!) ihr Recht einfordern bzw. nachts ins Haus eines früheren Freundes schleichen. Im einen Fall wendet sich die Parteilichkeit des Richters zu Gunsten der Rechtlosen, im anderen Fall geht der Erzähler davon aus, dass alte Reziprozitätsstrukturen selbstverständlich aufrecht erhalten und reaktiviert werden.

Diese Geschichten erzählen von Helden, die das römische Herrschaftssystem durcheinanderbringen, aber nicht durch einen organisierten Aufstand, der, wie Lukas es erzählt, zu Massenabschlachtungen führt (Lk 19,27), sondern durch face to face-Widerstand. Sie streuen sozusagen Sand ins Getriebe. Mit einem rechtspsychologischen Modell gesprochen durchbrechen sie die „pluralistische Ignoranz“ der strukturellen Gewalt und können damit eine Kettenreaktion auslösen, indem sie die „Wahrheit aussprechen“ (dritter Sklave), das Recht einfordern (Witwe) oder ganz einfach entgegen der erwarteten Loyalitätshaltung nach oben sich nach unten solidarisieren (Verwalter) bzw. an alte Solidaritätsnetze erinnern (Freund). Und bei alledem spielt in diesen Geschichten Gott keine Rolle. Das heißt aber noch lange nicht, dass sie keinen Bezug zu theologischen Sachfragen hätten.

3. Theologisch

Der Verdacht liegt nahe, dass die Beispielgeschichten irgendetwas mit der Gottesherrschaft zu tun haben. Frühjüdisch ist die Gottesherrschaft die von Gott, und von ihm allein, etablierte Rahmenbedingung dafür, ungehindert nach seinem Willen (darin zeigt sich seine „Herrschaft“) leben zu können. Worin der jedoch genau besteht, darum wird im Judentum immer gestritten. Und es ist typisch, dass die apokalyptischen visionären Entwürfe mit der von Gott herbeigeführten endzeitlichen Wende zugleich auch die Etablierung der von der jeweiligen Trägergruppe vertretenen Halacha erwarten: „Die viele zum rechten Tun geführt haben“ werden leuchten wie die Sterne am Himmel und nur diejenigen, die ihrer Tora-Auslegung gefolgt sind, werden auferweckt (vgl. Dan 12,1–3). Also: Der durch die Gottesherrschaft eröffnete Handlungsfreiraum muss durch Toraweisung gefüllt werden.

Das Besondere an Jesu Eschatologie besteht nun offensichtlich darin, dass er die große Wende nicht nur für die nahe Zukunft erwartet (wie Jo-

bei ihm von vornherein in der Gottesherrschaft (vgl. Lk 6,20); von ihnen werden keinerlei Aktivitäten erwartet (vgl. Lk 16,20–22); vgl. R.H. Hiers, *Friends by Unrighteous Mammon. The Eschatological Proletariat* (Luke 16:9), in: JAAR 38 (1970), 30–36, hier 34.

hannes der Täufer), sondern überzeugt ist, dass sie bereits stattgefunden hat – jedenfalls auf der entscheidenden Ebene, nämlich im Himmel (vgl. Lk 10,18).¹³⁷ Auf Erden sind die Auswirkungen überall dort handgreiflich zu spüren, wo des Satans Untergebene, die Dämonen, weichen müssen, was an den von den Zeitgenossen zwar in ihrer Deutung umstrittenen, aber in der Wahrnehmung unzweifelhaft gelungenen Dämonenaustreibungen Jesu abzulesen ist (vgl. Q 11,15; Mk 3,22). Nach Jesus wächst die Gottesherrschaft also stetig heran. Deshalb kann er jetzt schon das zukünftig erwartete Fest (vgl. Jes 25) der Gottesherrschaft feiern (vgl. Mk 2,19) und von der unaufhaltsamen Ausbreitung der Gottesherrschaft erzählen, z. B. in den Wachstumsgleichnissen (Lk 13,18–21). Jesus sieht also die Gottesherrschaft proleptisch in die Gegenwart hineinreichen – und lebt deshalb *wie* in der (vollendeten) Gottesherrschaft. Anders gesagt: Er nutzt den eröffneten Freiheitsraum für sein Handeln, auch wenn es vielen unverständlich bleibt.

Auf diesem Hintergrund, das ist die These, erzählen die vier vergessenen Beispielgeschichten solches proleptisches Handeln an ausgewählten typischen Figuren. Der Glaube an die Durchsetzung der Gottesherrschaft fungiert hier tatsächlich als Handlungsmotivation. Gerade weil die Gottesherrschaft noch nicht allumfassend durchgesetzt ist, sondern nur fragmentarisch sichtbar wird, können Menschen im Vertrauen auf den göttlichen Machtakt im Himmel deren Spielraum auf Erden erweitern,¹³⁸ und das heißt gleichzeitig: gegen das noch nicht von Gottes Willen bestimmte, also von „satanischer Herrschaft“ dominierte Gelände ankämpfen – wie die Witwe, oder an die Reaktivierung alter Solidaritätsstrukturen appellieren – wie der Freund. Figuren wie der dritte Sklave oder der Verwalter, die sich auf das satanische System erst gar nicht einlassen bzw. aussteigen, belegen zugleich, dass es viel klüger, lebensfreundlicher und vor allem krisensicherer ist, auf Reziprozität und Solidarität zu setzen als auf Wettbewerbsmechanismen, die unter dem Namen „Treue“/Loyalität Handlungen einfordern, die Solidarität bzw. Reziprozität einseitig nach oben, also im Blick auf die höhere Stufe der Herrschaftspyramide, gewichten. Der dritte Sklave setzt nichts anderes als seinen gesunden Menschenver-

¹³⁷ Vgl. M. Theobald, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“ Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, in: BZ NF 49 (2005), 174–190.

¹³⁸ In eine ähnliche Richtung denkt Merz, Stärke (s. Anm. 101), 678; dies., How a Woman Who Fought Back and Demanded Her Rights Became an Importunate Widow: The Transformations of a Parable of Jesus, in: T. Holmén (Hg.), Jesus from Judaism to Christianity. Continuum Approaches to the Historical Jesus (Library of New Testament Studies 352), London 2007, 49–86, hier 77–80.

stand ein, um das römische Wettbewerbssystem „Diebstahl“ zu nennen, das seinerseits diejenigen als böse (und als „Räuber“) abstempelt, die nicht mitmachen. Über die vorbildhafte Entscheidung des dritten Sklaven bzw. die Handlungsstrategie des Verwalters werden also Reziprozität und Solidarität in horizontalen Strukturen zugleich als tragende Säulen der Verhaltensregeln in der Gottesherrschaft propagiert und gleichzeitig als klug und krisensicher ausgewiesen.

Kurz: In den vier vergessenen Beispielgeschichten nimmt Jesus typische Strukturen des römischen Herrschaftssystems wahr und lässt Einzelne (im Vertrauen auf die Gottesherrschaft) dagegen ankämpfen bzw. sich (auf Grund kluger Überlegung) dagegen entscheiden. Insofern erscheint Jesus weder als Sozialrevolutionär, der gegen die Römerherrschaft kämpft, noch als einsamer Kämpfer gegen das Reich des Satans und für das Reich Gottes. Von der wirkmächtigen Durchsetzung der Gottesherrschaft im Himmel überzeugt, erzählt er von Einzelnen, die die Vision einer von Solidarität und generalisierter Reziprozität geformten Gesellschaft zu leben versuchen bzw. das vorliegende Herrschaftssystem boykottieren. Vielleicht hatten die ersten Hörer tatsächlich einzelne Personen vor Augen, die es wie Jesus wagten, im Vertrauen auf die Gottesherrschaft proleptisch anders zu handeln.

Martin Ebner

Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Katholisch-Theologische Fakultät
Seminar für Exegese des Neuen Testaments
Johannisstraße 8–10
48143 Münster
Deutschland
ebner@uni-muenster.de