

## Herrschaft Gottes und Befreiung des Menschen

## I

Dieses Thema, zu dem in einer Ringvorlesung „Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft“ der Alttestamentler neben einem Vertreter der Exegese des Neuen Testaments zu sprechen hatte<sup>1</sup>, wurde nicht von ersterem, sondern von dem die Reihe planenden Gremium so formuliert. Man könnte denken, dieses sei mit der beliebten Tendenz geschehen, überall dort, wo Herrschaft ausgeübt wird, die Befreiung davon als Aufgabe und Ziel von Politik und sogar Wissenschaft zu postulieren. Demgegenüber ergibt sich die interessante Frage, ob man vielleicht sogar aus dem Alten Testament heraus eine solche Tendenz herleiten und legitimieren soll. Kann dieses Befreiung des Menschen sogar von der Herrschaft Gottes lehren? Daß es aber bei unseren Überlegungen nicht darauf ankommt, im Alten Testament zu finden, was man gern möchte, sondern sich dem zu stellen, was es wirklich sagt, das ist wohl selbstverständlich.

Daß im alten Israel vom religiösen bis zum bürgerlichen Bereich eine vielfach gegliederte Über- und Unterordnung bestanden hat, somit Machtstrukturen gegeben waren, bedarf keines Beweises. Auch wenn unsere Frage hauptsächlich nach der Herrschaft Gottes über die Menschen geht, muß doch irgendwie die Herrschaft von Menschen über Menschen hier einbezogen werden. In Israel trennte man ja nicht zwischen göttlicher Ordnung und bürgerlichen und politischen Verhältnissen. Das Gesetz gilt als durch Mose von Gott gegeben, und die Geschichte Israels ist Heilshandeln Gottes für sein Bundesvolk. Wenn

---

<sup>1</sup> Unter solchen Umständen war es in einer Kurzvorlesung von einer halben Stunde nur möglich, die Grundaussage herauszustellen. Auch hier verbieten Platzrücksichten, die ganze Fülle des Materials und manches damit gegebene Problem vollgültig zu behandeln.

es also Sklavenrecht gab und patriarchalische Familienordnung, wenn Könige und Fürsten politische Macht ausübten, so hat das auch mit der Herrschaft Gottes zu tun, weil hinter alldem Gottes Wille und Macht geglaubt wurden.

Es gab in Israel Sklaven, und Gott hat das offenbar geduldet. In dem Recht aber, das man als Gottes Willen ansah, ist für diese Menschen minderen Rechtes gesorgt. Sklaverei ergab sich aus Kriegsgefangenschaft (Num 31,32–47), betraf also zum Teil Nichtisraeliten. Man konnte in der Freiheit auch durch Schulden beschränkt werden, die nicht durch Sklavenarbeit, sondern durch Arbeit als Tagelöhner abgetragen werden mußten (Lev 25,39–55). In diesem Fall endete die Abhängigkeit mit Ableistung der entsprechenden Arbeit. Ex 21,2 und Dt 15,12 wird als längste Zeit der Sklaverei 6 Jahre festgesetzt. Lev 25,40f handelt von der Freilassung der Sklaven im Jubeljahr. Somit ist im Alten Testament viel über die Befreiung der Sklaven gesagt und unverkennbar die Tendenz vorhanden, die Befreiung aus der Sklaverei nach dem Willen Gottes regeln zu wollen. Doch scheint im allgemeinen das Los des Sklaven so erträglich gewesen zu sein, daß damit gerechnet wird, daß der Sklave trotz der Möglichkeit zur Freilassung bei seinem Herrn bleiben will (Ex 21,5f). Er gehört ja so sehr zu dessen Familie, daß er auch an deren religiösem Leben teilnimmt. Das gilt für die Opfermahlzeiten (Dt 16,11.14) wie auch für die Feier des Sabbats (Ex 20,10; 23,12; Dt 5,14f). Weil Israel selbst Sklavenschicksal in Ägypten erfahren hat, soll es auch den Sklaven die Sabbatruhe gewähren. Gott kümmert sich also durch sein Gesetz um die Sklaven. Seine Herrschaft im Gottesvolk garantiert ihnen Schutz, so daß Ijob (31,13–15) sich religiös für seine Untergebenen verpflichtet weiß: „Wenn ich mißachtet das Recht meines Knechtes und meiner Magd, wenn sie Klage gegen mich hatten, was sollte ich tun, wenn Gott sich erhöbe, was ihm erwidern, wenn er untersuchte? Hat nicht, der mich schuf, auch ihn erschaffen und einer uns im Mutterschoß bereitet?“ Gottes Herrschaft über Herr und Knecht beruht also auf dem Glauben an den Schöpfergott, der auch das Recht der Schwachen gesichert wissen will.

Von daher ist es wohl zu verstehen, daß das Wort *'ebed* = Diener auch als Selbstbezeichnung des Freien gebraucht werden kann, sei es aus Unterwürfigkeit oder auch nur aus Höflichkeit (z. B. 2 Kön 10,5; Gen 32,21). Erst recht nennt sich der Fromme Gott gegenüber Diener (z. B. 1 Sam 3,10). Wenn aber Gott das gleiche Wort für Menschen

gebraucht, dann ist das höchste Ehre für die besonderen Gotteslieb-linge wie Mose (Num 12,7f) und David (Ez 34,23f). So ist es auch nicht verwunderlich, daß der Minister als *'ebed* seines Königs bezeichnet wird (2 Kön 22,12). Für das Ende der Zeit aber verheißt Gott: „Selbst über Knechte und Mägde werde ich meinen Geist ausgießen in jenen Tagen“ (Joel 3,2).

„Emanzipation“ ist geradezu zum Terminus für die Gleichberechtigung der Frau geworden. Dergegenüber ist aber unverkennbar, daß im Alten Testament das patriarchalische Prinzip herrscht. Man braucht nur die Patriarchenerzählungen zu lesen, um genügend Beweise dafür zu finden (vgl. etwa Gen 12,10–20; Gen 29). Das Haupt der Familie, bzw. der Sippe bestimmt auch über die Nachkommen, wie etwa die Stämme nach dem Stammvater benannt werden (Num 1,20–54). Daß es Aufbegehren gegen die väterliche Gewalt gab, wie die Empörung Absaloms gegen seinen Vater (Gen 49,5–7 und 2Sam 15–18), ist schon in sich verurteilt. Immerhin weiß die Bibel von einer selbstherrschenden Königin Atalja zu berichten (2 Kön 11), wie auch die Prophetin Debora sogar mit Barak gegen die Feinde Israels zieht (Ri 4f). Von Ester und Judit hängt in kritischer Situation das Heil des Gottesvolkes ab. Trotzdem bleiben auch solche Frauen innerhalb der patriarchalischen Ordnung, denn Judit wird doch offenbar als fromme, über den Tod hinaus dem Gedenken ihres Mannes treue Witwe dargestellt (Jdt 8,1–8). Groß ist an den letzterwähnten Frauen aber, daß sie eine Rolle in der Heilsgeschichte ihres Volkes spielen. Gott benutzt sie als sein Werkzeug. Wenn dem Mann in der Ehe auch das Recht des Scheidungsbriefes gegeben wurde (Dt 24,1), so sagt nicht nur der Herr, daß es „von Anfang an nicht so“ war (Mt 19,3–9). Am Anfang der Bibel steht nämlich, daß Gott die ersten Menschen als Mann und Frau erschuf, daß die Frau auch Ebenbild Gottes und dem Manne als gleichgeachtet beigegeben ist, wie auch den Menschen allgemein Auftrag und Vollmacht der Fruchtbarkeit und der Beherrschung der Schöpfung gelten (Gen 1,27–30; 2,21–24). Gottes Schöpfermacht steht somit hinter der Familienordnung, wie sie in Israel galt, und begründet zugleich die vollen Persönlichkeitsrechte der Frau.

Eine für alle alten Völker fast selbstverständliche Herrschaftsform, die Monarchie, wird für Israel problematisch gerade wegen der Herrschaft Gottes. Offenbar ist das Verständnis Gottes als eines Königs in Israel schon alt. Ob man nun ein eigentliches Fest von Jahwes

Thronbesteigung gefeiert hat, die Königsproklamation „Jahwe ist König“ wird auf ihn im Hymnus angewandt: Ps 93; 97; 99; 47. Auch in alten Liedern wie Num 23,21; Ex 15,18; Dt 33,5 findet sich das Königsmotiv. Abgesehen von Jes 6,5 und Jer 8,19; Mich 2,13; 4,7 und Zef 3,15, kommt es bei den Propheten weniger vor, doch lehrt Deutero-Jesaja Jahwe als den König der ganzen Welt (52,7.10)<sup>2</sup>. Mit solchem Glaubensgehalt mußte das Verlangen des Volkes im Widerspruch stehen, das an Samuel erging, in Israel einen König zu bestellen: „Wir wollen es ebenso haben wie alle anderen Völker“ (1 Sam 8,20). Daß Israel, wie geschichtlich wohl treu überliefert, erst spät einen König bekam, liegt neben den religiösen Bedenken vielleicht am Fortleben der Erinnerung an die nomadische Vergangenheit der Stämme. Wir dürfen mit einem damit verbundenen Freiheitsbewußtsein des sippenmäßig verfaßten Volkes rechnen. Wie kritisch eine Überlieferung über das Königtum in Israel dieser Institution gegenüberstand, ergibt sich aus dem Königsgesetz 1 Sam 8,10–18, worin aber auch alle möglichen bedrückenden Maßnahmen aufgezählt werden. Die andere Seite des Königtums aber ist die ordnende und sichernde Funktion: „Unser König soll uns Recht sprechen und vor uns herziehen und unsere Kriege führen“ (1 Sam 8,20f).

Hier ist nun wieder eine Beziehung der Königsherrschaft zur Gottesherrschaft gegeben. Das Recht, dem der König zur Geltung verhelphen muß, geht ja auf Gott zurück. Man lese, wie Elija Gottes strafendes Wort gegen Ahab spricht, als dieser durch falsches Gericht an Nabot schuldig geworden war (1 Kön 21,17–26). Auch als Heerführer steht der König im Dienste Gottes, der mit seinem Volk als Jahwe Sebaot auszieht (Ps 24,7–10) und ihm den Sieg verleiht (Lev 26,7; Dt 28,7). Gottes Herrschaft wird dem König gegenüber offenbar, weil in Israel der Gedanke lebendig geblieben ist, daß Gott den König auswählt und daß der König unter Gottes Gericht steht. Es sei nur daran erinnert, daß Gott Saul und David durch Samuel bestellen läßt (1 Sam 9,16), daß ferner die Verheißung für Salomo und das Davidshaus durch den Propheten ergeht (2 Sam 7), wie auch Propheten die Bestellung des Jerobeam (1 Kön 11,29–32) und Jehu (1 Kön 19,16; 2 Kön 9,2f) offenbaren. Von solcher Nähe von Königsherrschaft zur Gottesherrschaft

---

<sup>2</sup> Zum diskutierten Fest der Thronbesteigung Jahwes und sein Königtum vgl. u. a. *H. J. Kraus*, Königsherrschaft Gottes im AT (1951); *K. H. Bernhardt*, Das Problem der altorientalischen Königsideologie im AT. VT Suppl. VIII (1961).

her ist es problematisch, nach einer Befreiung des Menschen davon im Alten Testament zu suchen. Könige können scharf getadelt (z. B. Jer 22) und von Gott sogar verworfen werden (1 Sam 15, 10–26), ihre Herrscherstellung von Gott her aber bleibt. Das zeigt sich am besten darin, daß die messianische Idee hauptsächlich von der Erwartung einer ewigen Herrschaft eines endzeitlichen Königs getragen ist. Unverkennbar sind die Vorstellungen von der Herrschaft Gottes und der von dem Gesalbten Jahwes ausgeübten irdischen Herrschaft in Motiven und Formeln so eng miteinander verbunden, daß beide nur zusammen gedacht werden können.

Nach den Beobachtungen, daß es im Alten Testament mehrfach Herrschaft von Menschen über Menschen gibt, daß aber solche Verhältnisse gleichsam umschlossen sind von der Herrschaft Gottes, sei nun auf die Begriffe eingegangen, in denen Gottes Macht gedacht und ausgedrückt wird. Am häufigsten wird das Wort *ʿos* gebraucht, das meistens von Gott gebraucht, aber auch zum Ausdruck menschlicher Kraft angewandt wird. Gen 49, 3 kann damit die Manneskraft Jakobs gemeint sein; 2 Sam 6, 14 und Ri 5, 21 drückt das Wort aus, daß man etwas „mit aller Kraft“ tut, während Ijob 26, 2 vom Schwachen sagt, er habe nicht *ʿos*. Die Stärke Ägyptens wird Ez 30, 6. 18 mit diesem Wort bezeichnet, auch ein Turm (Ri 9, 51) und eine Stadt (Jes 26, 1) werden als stark und mächtig erwähnt. Solche Verwendung ist aber minderen Gewichtes gegenüber den Aussagen über Gott, die also besonders herauszuarbeiten sind. Auf ein anderes Wort bzw. einen anderen Begriff brauchen wir nur eben hinzuweisen. An sich könnte der Stamm *kabed* uns hier sehr angehen, der etwa Ps 29, 1 als Lobpreisung Gottes neben *ʿos* vorkommt. Er hat nämlich die Bedeutung „schwer, drückend“ sein, gewinnt aber in den Verbformen Piel und Niphal durchaus übertragene Bedeutung als „ehren“, bzw. „gehört werden“. Auch das Nomen hat selten die negative Bedeutung von drückender Schwere, sondern fast immer die übertragene von Ansehen, Pracht und Ehre. In Verbindung mit dem Namen Jahwe ist es geradezu Terminus für die Erscheinung Gottes, die Theophanie<sup>3</sup>. Sowohl die Unnahbarkeit Gottes als auch die Herrlichkeit seiner wahrnehmbaren Erscheinung werden durch solch ein Wort ausgesprochen. Jahwe ist der

---

<sup>3</sup> B. Stein, Der Begriff *K<sup>e</sup>bod* Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis (1939). G. v. Rad, *dokeo, doxa*: C. kabod im AT, in: ThWNT II, 230–245.

„König der Herrlichkeit“ (Ps 24,7.10) und sein Königtum ist „herrlich“ (Ps 145, 11f).

Doch nicht nur in abstrakten Begriffen, sondern noch mehr konkret und plastisch, ohne Angst vor Anthropomorphismen verkündet das Alte Testament die Macht Gottes, indem es von seiner Hand und seinem Arm spricht. Zu den Aussagen, daß Jahwe 'os hat, kommen hier gleichsam Darstellungen, wie er sie mit Hand und Arm ausübt.

Doch darf die Suche nach entsprechenden Termini nicht den Blick dafür trüben, daß es Machttaten Gottes gibt, in deren Schilderung die erwähnten Wörter gar nicht auftauchen und doch Gottes Herrschaft über Menschen handgreiflich wird. Nach dem Büchlein Jona ergreift Gott einen Menschen und zwingt ihn zum prophetischen Dienst. Gott setzt das Meer ein, den Jona an der Flucht vor seinem Auftrag zu hindern. Er bestimmt den Fisch, ihn für den zweiten Handlungsgang zu retten. Gott läßt die Staude wachsen, um Jona über Gottes Güte zu belehren, und läßt sie verdorren, damit Jona am eigenen Leib spürt, daß, wenn es Jona schon leid ist um die Staude, erst recht Gott mit den vielen Menschen in Ninive Mitleid haben muß. Gott hat also Macht über den zum Prophezeien gezwungenen Menschen, er hat Macht zu strafen, er hat auch Macht, sich zu erbarmen. Dieser Macht kann Jona sich nicht entziehen und möge sich niemand entziehen, weil Gott seine Allmacht am meisten im Erbarmen zeigt.

Unbedingt muß hier Ijob erwähnt werden, der Fromme, der nicht versteht, daß Gottes Hand ihn schlägt, und der sich doch der unbegreiflichen Macht Gottes stellt. Hier finden wir die erwähnten Wörter bzw. Vorstellungen. Wie auch sonst (vgl. etwa Jes 53, 1) kommt hier das Bild vom Arm Gottes selten, nämlich nur 40, 9, vor, wenn gefragt wird, ob Ijob denn einen Arm habe wie Gott, daß er donnern lassen könne. Um so mehr wirkt Gottes Hand, und zwar so, daß sie den Dulder mit viel Leid schlägt. Vor ihr kann er sich nicht retten (10,7), ihr nicht entfliehen (27,22). Ijob fleht seine Freunde an um Barmherzigkeit, „denn die Hand Gottes hat mich getroffen“ (19, 21). Vgl. auch 1, 11; 2, 5; 6, 9; 30,21 und 34, 19. Und doch ist es auch bei Ijob bezeichnend, daß die Hand Gottes nicht nur schlägt. Von ihr wird ausgesagt, daß sie die Welt erschaffen hat (12, 9), daß der Mensch das Werk der Hände Gottes ist (14, 15) und daß in Gottes Hand „aller Wesen Leben“ ruht (12, 10). Solche gegensätzlichen Wirkungen der Hand, die schlägt und doch alles liebevoll trägt, sind sogar ausdrücklich miteinander

kombiniert: 5,18 heißt es: „Denn er tut weh, und er verbindet; er schlägt wohl Wunden, doch seine Hand heilt“ (vgl. auch 10,8).

Damit stehen wir freilich mit Ijob durch die große Gottesrede Kap. 38 vor der Unbegreiflichkeit Gottes. Sie löst das Problem der Theodizee des Buches nicht und verweist es doch an die höchste, Welt und Menschen überragende Weisheit. Dieser kann Ijob sich ganz anheimgeben in dem Vertrauen, daß Gott größer ist als unser Herz (1 Joh 3,20), so daß es dieser Größe Gottes gegenüber keiner Frage mehr bedarf (3,20): „Jahwe hat es gegeben, Jahwe hat es genommen. Der Name Jahwes sei gepriesen“ (1,21); vgl. auch 5,17; Spr 3,12.

Jona und Ijob können als Beispiele dafür dienen, was sich über die Macht und Herrschaft Gottes aus der Verwendung von *ʿos* und dem Wirken seiner Hand bzw. seines Armes ergibt. Verhältnismäßig selten wird von Jahwe absolut ausgesagt, daß er Macht an sich besitzt: Mit Macht hat er das Meer gespalten (Ps 74,13), erringt er den Sieg (Ps 21,14), im Lichtglanz birgt sich seine Macht (Hab 3,4), und Jahwe schwört bei seinem starken Arm (Jes 62,8, vgl. auch noch Ijob 12,16; Ps 59,17; 63,3; 1 Chron 12,11.28).

Viel häufiger wird *ʿos* von Gott ausgesagt, indem Israel Gottes Macht an sich selbst erfährt. Negative Erlebnisse werden dabei selten erwähnt. Zugunsten Israels wird Gottes Macht eingesetzt, wenn sie sich gegen die Feinde richtet (Ex 15,12; Ps 66,3; 89,11 und Esr 8,22). Ergänzend sind einige Stellen heranzuziehen von Gottes strafender Hand oder seinem ausgestreckten Arm. Während die deuteronomische Formel „mit starker Hand und ausgestrecktem Arm“ nur zum Guten für Israel gebraucht wird (Dt 4,34; 5,15; 7,19; 9,29; 11,2; 26,8), klagt der Beter von Ps 32: „Denn Tag und Nacht lag schwer auf mir deine Hand“ (V. 4). Sogar Nebukadnezar bekennt in seinem Erlaß Dan 4,32: „Niemand gibt es, der seiner Hand wehren und ihn fragen dürfte: Was machst du da?“ Besonders wird man denken an die Strafspruchreihe Jes 5,25; 9,11.16.20; 10,4, die beginnt: „Drum ist der Zorn Jahwes gegen sein Volk entbrannt. Er hat seine Hand ausgestreckt, es geschlagen.“

Angesichts solcher Stellen kann man sich nur denken, daß Israel voll Schrecken auf die Hand Gottes schaut und fürchtet, von ihr vernichtet zu werden. Wer kann schlimmer und auf ewig vernichten als Gott? Und doch spricht David angesichts der von Gott drohenden Strafe: „Mir ist sehr bange. Wir wollen lieber in die Hand Jahwes fallen, denn

sein Erbarmen ist groß! Aber in die Hände der Menschen möchte ich nicht fallen“ (2 Sam 24,14). Wie hier die Überzeugung herrscht, daß man Gott mehr vertrauen kann als den Menschen, so betet einer, der sich ganz in Gottes Hand weiß: „Ich aber, Jahwe, ich vertraue auf dich, ich sage: Du bist mein Gott! In deiner Hand liegt mein Geschick“ (Ps 31,14f).

Israel ist es also nicht fremd, die strafende Macht Gottes zu erfahren, aber wesentlich häufiger kommt der Ausdruck des Vertrauens auf Gottes Macht vor. Das Schilfmeerlied sagt mehrfach, daß Gott Kraft für den Beter ist (Ex 15, 2), der sein Volk mit Macht zu seiner heiligen Wohnstatt führt (15, 13)<sup>4</sup>. Vgl. auch Jes 12, 2; Ps 46, 2 u. ö. Von solchen Aussagen durch 'os – Macht sind vor allem die Gebete der Psalmen bestimmt. Suchen wir dort die Stellen, an denen Gott Macht zuerkannt wird, so ist höchst selten diese Macht nur Gottes Besitz, sondern fast immer wird ausdrücklich offenbar, welches existentielle Interesse der Beter an Gottes Macht hat. Ein Glückwunsch gilt denen, die ihre Stärke in Jahwe haben (Ps 84,6), was die Beter immer wieder gern bekennen (Ps 28,7; 59,18). Nach Jes 45,24 gibt es sogar kein Heil und keine Kraft außer in Gott. Solches Interesse an Gottes Macht wird auch darin offenbar, daß Gott sie gleichsam dem Menschen zu eigen gibt und sie so in heiligen Zeichen gegenwärtig macht, daß die Menschen sich den Machtwirkungen Gottes nahe wissen: Vom Gottesberg Zion gilt, daß er stark ist durch die von Jahwe ihm verliehene Kraft: „Auf, zieh deine Kraft an, o Zion!“ (Jes 52,1). Dementsprechend heißt es vom Tempel: „Hoheit und Pracht sind vor seinem (Gottes) Antlitz, Macht und Glanz in seinem Heiligtum“ (Ps 96,6). Der „Starke Jakobs“ (Ps 132,2) wird aufgefordert: „Jahwe, mach dich auf zum Ort deiner Ruhe, du und deine machtvolle Lade“ (132,8). Diese Zeichen der Gottesnähe lassen beten: „Jahwe gebe Kraft seinem Volk“ (Ps 29,11; vgl. auch Ps 68,36). „Seinem König wird er Kraft verleihen, erhöhen seines Gesalbten Macht“ (1 Sam 2,10). Auch des Propheten Kraft kommt von Gott (Jer 16,19), und der Gottesknecht bekennt: „Mein Gott war

---

<sup>4</sup> Man könnte annehmen, daß in der Bundestheologie eine Alternative zum Erlebnis der Macht Gottes seinem Volk gegenüber gegeben sei. Aber auch wenn vom Bund bei J in einer Weise gesprochen wird, daß die Zweiseitigkeit des Bündnisses mehr herauskommt als bei P, so erlaubt das nicht die Annahme eines Gegensatzes zwischen 'os = Macht und *hesed* = Bundeshuld. Wenn Israel nämlich den Gott, der sein Volk aus Ägypten befreit hat, erwähnt, gedenkt er immer wieder gerade seiner Machttaten in Ägypten und am Schilfmeer.



meine Stärke“ (Jes 49,5). Der Herrscher endlich aus Betlehem-Efrata „tritt auf und herrscht in der Kraft Jahwes, in der Hoheit des Namens Jahwes, seines Gottes“ (Mi 5,3). So ist Gottes Macht nicht so sehr ein unheimliches Gegenüber, sondern wirkt als Geschenk an seine Frommen im Gottesvolk, in seinen Gottesmännern und heiligen Orten. Müßte man nicht mit Ps 139,7–12 Gott als den erleben, dem man weder zum Himmel noch zur Unterwelt entrinnen und vor dem man sich weder bei Tag noch bei Nacht verbergen kann, und so von einer bodenlosen Daseinsangst befallen werden? Und doch fühlt sich der Beter bei diesem unbegreiflich und unentrinnbar mächtigen Gott geborgen (V. 5). Was aber Gottes Macht für das Volk bedeutet, dafür zeugt wohl am besten Davids Gebet nach 1 Chron 29,10–13. Es geht davon aus, daß bei Gott „Größe, Macht, Herrlichkeit, Ruhm und Hoheit“ sind. Himmel und Erde, die Herrschaft über alles gehört Gott. Von ihm allein kommen dem Volk Reichtum und Ehre zu, Gott macht groß und mächtig, wen er will. Dieses Wollen Gottes ist also keine Willkür, sondern bedeutet, daß seine Geschenke ungeschuldet und doch in Liebe bereitwillig gegeben sind. Solches Erlebnis muß wohl den Beter beseelen, wenn an mehreren Stellen zusammen mit der Macht Gottes als Geschenk an den Beter das Danklied dafür erwähnt wird: „Meine Stärke und mein Loblied ist Jahwe (Jes 12,2; Ex 15,2; Ps 118,14). Jahwe ist also zugleich Kraft und Lied<sup>5</sup>. So beglückend ist das Erlebnis der Macht Gottes, die sowohl Gott zu eigen ist als auch Erfahrung des Menschen ist, daß dieser nicht anders kann, als sich zu freuen und Gottes Lob zu singen.

Wer würde sich einer solchen Macht Gottes entziehen wollen, die ihm zwar schwer lastend begegnen kann, die ihm aber unbedingtes Vertrauen gibt? Diese ganze Haltung ist Lehre des Alten Testaments und Haltung des gläubigen Menschen. Daneben sieht die Bibel freilich, daß es Menschen gibt, die sich gegen Gott auflehnen, angefangen bei den ersten Menschen im Paradiese, die sein wollten wie Gott (Gen 3,5) bis zu den widergöttlichen Reichen nach Daniel, die im Endgericht vernichtet werden (Dan 2,7). Zu bekannt ist das „Non serviam!“ bei

---

<sup>5</sup> Da dann jeweils der Beter „meine Kraft“ sagt, wäre das zu verstehen von der Zuversicht, die Gott ihm gegeben hat, die er im Gebet dankbar anerkennt. Es hat nicht an Versuchen gefehlt (Perles in JQR 18 386), für *'osi* als synonymen Begriff zu „mein Lied“ eine andere Wurzel zu postulieren, die einen musikalischen Begriff darstellt. Vgl. 1 Chron 16,11 MT mit LXX.

Jeremia: „Von jeher hast du dein Joch zerbrochen, deine Stricke zerrissen und gesagt: Ich will nicht dienen!“ (2, 20.) Doch steht beim gleichen Propheten: „Jahwe, du Hoffnung Israels! Alle, die dich verlassen, gehen zugrunde; die von dir weichen, werden in den Staub geschrieben. Sie haben ja verlassen Jahwe, den Quell lebendigen Wassers“ (17, 13). „Befreiung des Menschen“ von Gottes Herrschaft würde für den, der so glaubt und betet, nur bedeuten können, daß er den Boden unter den Füßen verliert, daß er den Glauben an die Erwählung seines Volkes und an den Sinn seines Lebens preisgibt. Bei Jes 7, 9 steht das bedeutungsvolle Wort: „Wenn ihr nicht glaubt, dann bleibt ihr nicht!“

Hermann Eising

## II

„Gottes Herrschaft ist nahe herbeigekommen“ (Mk 1, 15), oder weniger abstrakt: Gott wird bald als König über euch herrschen – das ist die Mitte der Botschaft Jesu. Gegenüber einem solchen Evangelium stellt sich aus heutiger Sicht die Frage: Wollte Jesus mit dieser Aussage den Menschen seiner Zeit in Aussicht stellen, sie dürften sich nun bald dem heilsamen Regiment der denkbar besten Obrigkeit überantworten? Ist das Evangelium Jesu Christi ein Evangelium für Menschen, die, bislang *unglückliche* Untertanen, jetzt und in Zukunft *glückliche* Untertanen sein möchten, auf jeden Fall aber *Untertanen*? Fördert und bestätigt also die Botschaft von der Gottesherrschaft obrigkeitliches Denken? Behindert sie emanzipatorische Tendenzen? Provokative Fragen reizen zur schnellen Beantwortung. Verweisen wir also flugs darauf, daß die Botschaft Jesu von Nazareth keineswegs ein Evangelium für Untertanen (und zwar für solche, die es bleiben wollen) gewesen ist, sondern ein Evangelium der Befreiung, was z. B. Lukas betont, wenn er Jesu Verkündigung mit den alttestamentlichen Verheißungsworten beginnen läßt: „... Er sandte mich, Armen die Frohbotschaft zu verkünden, Gefangenen die Befreiung, Blinden das Augenlicht zu verkünden, Gequälte in Freiheit zu setzen...“ (Lk 4, 18; Is 61, 1f; 58, 6). Und betonen wir dazu, daß dieses Evangelium durchaus emanzipatorisch gewirkt hat: „Da bedeutet es nichts mehr, ob man Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau ist; denn alle seid

ihr eins in Jesus Christus“ (Gal 3,28). Damit könnten wir uns, zumindest soweit es um die *ursprüngliche* Intention des Evangeliums geht, zufriedengeben, wenn die zitierten Texte unter Freiheit das verstünden, was wir heute meinen, wenn wir das Wort gebrauchen. Das ist aber nicht der Fall<sup>1</sup>. So bleiben die eingangs gestellten Fragen offen, es erhebt sich der Verdacht, daß mit dem Wort Freiheit im NT eine *besondere* Art von Freiheit („wahre“ Freiheit) gemeint ist, die heute eigentlich gar nicht zur Diskussion steht und die von der Verwirklichung der Freiheit im Sinne der nach-aufklärerischen Emanzipationsgeschichte nur ablenkt.

Wir müssen uns also die Frage stellen, ob die Botschaft Jesu die damaligen Hörer in der Vorstellung bestärkt hat, daß ein sinnvolles und glückliches Leben in einer gerechten und friedlichen Ordnung letztlich nur durch ein Herrschaftssystem gewährleistet werden könne, dem die Menschen sich zu unterwerfen hätten, oder ob die Botschaft Jesu einen – (auch) im heutigen Verständnis des Wortes – befreienden Impuls bedeutete. Dies ist ein weites Feld. Wir beschränken uns auf einige Hinweise zum Verständnis von Herrschaft Gottes im Bereich der synoptischen Überlieferung.

### *1. Die spätjüdischen Voraussetzungen der Vorstellung einer Befreiung des Menschen durch Gottes Herrschaft*

Die Hoffnung auf die kommende Herrschaft Gottes ist älter als die Botschaft Jesu und wird von vielen Zeitgenossen Jesu geteilt. Dies ist überhaupt die Voraussetzung dafür, daß Jesus sich mit seinen Landsleuten mit Hilfe dieser Vorstellung über seine Sache verständigen konnte.

---

<sup>1</sup> Freiheit bedeutet nach Paulus Befreitsein von der Herrschaft der Sünde, was den Menschen aber nicht in die Autonomie führt, sondern in ein neues Gottesverhältnis, das ausdrücklich als Dienstverhältnis gekennzeichnet wird (vgl. Röm 6,16–18). Die so verstandene Freiheit läßt den Unterschied zwischen Unfreiheit und Freiheit im Sinne des bürgerlichen Rechtes gerade als irrelevant erscheinen: „Denn wer im Herrn berufen wurde als Sklave, ist ein Freigelassener des Herrn: entsprechend ist, wer als Freier berufen wurde, ein Sklave Christi“ (1 Kor 7,22). – Für das lukanische Verständnis von Befreiung vgl. Apg 10,38: Jesu Wunderheilungen signalisieren als Anzeichen der ankommenden Gottesherrschaft die Befreiung von der Satansherrschaft. Hier liegt überhaupt kein unmittelbarer Bezug zum heutigen Freiheitsverständnis vor.

Die Vorstellung von der kommenden Herrschaft Gottes ist maßgeblich durch die apokalyptischen Bewegungen im Spätjudentum geprägt worden, reicht aber noch weiter zurück. Wir können für das Verständnis der Zeitgenossen Jesu vor allem folgende drei Elemente voraussetzen:

a) Gottes Herrschaft über sein Volk hat die Struktur eines Bundes. Gott herrscht nicht, indem er sich ein Territorium mit einer Bevölkerung unterwirft und als Herr über Boden und Arbeitskräfte verfügt, sondern indem er ein partnerschaftliches Verhältnis zu Israel begründet und mit Rechtsordnungen sichert. Nicht erst die Landnahme (d. h. die Inbesitznahme des Territoriums Palästina) begründet Gottes Herrschaft, sondern der Exodus aus dem Sklavenhaus Ägypten und die Verkündigung des Gottesrechts am Sinai. Israel kennt die Herrschaft Gottes ursprünglich gar nicht anders denn als befreiende Macht. Herrschaft Gottes ist sodann konkret da zu erfahren, wo das Recht Gottes in Geltung ist und die menschlichen Verhältnisse so regelt, daß die Menschen in einer gerechten und friedlichen Ordnung leben können.

b) In der Wirklichkeit, in der Jesus seine Hörer anspricht, bestimmt aber Gottes Herrschaft faktisch nicht die Verhältnisse, in denen gelebt werden muß. Die bisherigen Erfahrungen mit Gottes Recht haben gezeigt, daß die Menschen unfähig sind, es zur Geltung zu bringen. Deshalb bleibt nur die Hoffnung darauf, daß Gott in der Zukunft seine Gerechtigkeits- und Friedensordnung neu errichtet und zugleich den Menschen befähigt, dieser Ordnung zu folgen (vgl. Jer 31,31–34).

c) Die Unfähigkeit des Menschen, die Ordnung nach dem Maßstab der Gerechtigkeit Gottes zu wahren – geschweige denn sie nach einer Serie katastrophaler Rechtsverletzungen erneut zu errichten und zu sichern – wird gerade im Bereich apokalyptischen Denkens<sup>2</sup> als so total angesehen, daß die tatsächlich existierenden Herrschaftssysteme als dämonische Unrechtssysteme beurteilt werden (so z. B. in den Tierallegorien Dan 2; Apk 13). Die kommende Herrschaft Gottes wird diesen Formen von Herrschaft ein Ende machen. Sie wird als vernichtendes Gericht über die Welt hereinbrechen und alle gottwidrigen Machtgebilde zerschlagen.

---

<sup>2</sup> Zur ersten Information vgl. *K. Schubert*, Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit (Stuttgarter Bibelstudien 43), (Stuttgart 1970); hier weitere Literatur.

Diese Inhalte werden zur Zeit Jesu mit der Vorstellung der „kommenden Herrschaft Gottes“ assoziiert. Noch bevor wir zur eigentlichen Botschaft Jesu kommen, ist also schon klar, warum die Zeitgenossen Jesu von der Errichtung einer *Herrschaft* ihre *Befreiung* erhoffen: weil Gottes Herrschaft der versklavenden Macht anderer Herrschaften, Mächte und Gewalten<sup>3</sup> ein Ende macht und weil allein Gott stark genug ist, die Gegengewalten zu brechen. Kein Mensch in der Umwelt Jesu hätte es für möglich gehalten, daß Menschen in der Lage sein könnten, sich selbst und andere zu befreien<sup>4</sup>. Parolen wie: „Es gibt keine Freiheit außer derjenigen, die du dir selber nimmst“ hätten bei den Hörern der Botschaft Jesu kein Echo gehabt, schon gar nicht bei den kleinen Leuten, die Jesus bevorzugt ansprach.

## 2. *Das kritische Verhältnis der Botschaft Jesu zu den apokalyptischen Zukunftserwartungen*

Fragen wir jetzt, wie das Verhältnis von Gottesherrschaft und Befreiung des Menschen in der Botschaft Jesu erscheint, soweit uns das NT Aussagen darüber erlaubt.

Zunächst eine Abgrenzung nach zwei Seiten: Jesus gehörte weder zum aktionistischen noch zum separatistischen Flügel der apokalyptischen Gruppierungen des Spätjudentums. Jesus war weder Zelot noch Essener. Sein Wirken war weder ein antirömischer Aufstandsversuch noch der Versuch, einen heiligen Rest aus Israel keimfrei zu isolieren. Von den Zeloten unterscheidet sich Jesus z. B. durch Gewaltlosigkeit und Feindesliebe, von den Essenern z. B. durch seine strikte Weigerung, die tatsächlichen und die vermeintlichen Unterschiede und

---

<sup>3</sup> „Mächte und Gewalten“ ist eine Bezeichnung für Dämonen. Die unpolitischen Exorzismus-Erzählungen des NT dürfen nicht vergessen lassen, daß das Dämonische im apokalyptischen Weltbild nicht nur in der Pathologie der individuellen Psyche gesehen wird, sondern – als Gegenmacht gerade zur Herrschaft Gottes – in der Pathologie der Herrschaftssysteme, in denen man lebt.

<sup>4</sup> Die Skepsis gegenüber der Selbstbefreiung ist allgemein, wenn sie sich auch verschiedenen äußert; das Spektrum reicht von der im Grunde resignierten Liberalität der Sadduzäer über die gemäßigte Position der Pharisäer (Gerechtigkeit des einzelnen ohne Hoffnung auf baldige Änderung der Verhältnisse) bis hin zu den Positionen der radikalen Apokalyptiker, unter denen auch eingeschworene Aktionisten, wie die Zeloten und die Sikarier, nicht in Abrede stellen, daß eine heile Welt nicht ohne das souveräne Handeln Gottes möglich ist.

Grenzen zwischen Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten als gültig oder gar endgültig zu betrachten.

Ohne diese Abgrenzungen im einzelnen zu rechtfertigen – die Diskussion um Jesus, den angeblichen Revolutionär, und Jesus, den angeblichen Essener, findet ja mit einer gewissen Regelmäßigkeit in der breiteren Öffentlichkeit statt<sup>5</sup> –, ist für unsere Fragestellung bereits folgendes festzuhalten: Die Botschaft Jesu ist nicht negativ fixiert. Was Jesus will, läßt sich weder dadurch verwirklichen, daß man das Böse (oder was man dafür hält) zerschlägt, wo immer man es zu treffen glaubt (z. B. im römischen Steuerwesen), noch dadurch, daß man aus der Wirklichkeit auswandert, weil man sie für hoffnungslos korrupt hält. Diese Alternative: das Böse entweder zu zerschlagen, wo man es antrifft, oder ihm aus dem Wege zu gehen durch Selbstisolierung, die Alternative: seine Freiheit entweder im Kampf gegen die versklavenden Mächte zu suchen oder in der Abgeschiedenheit einer heiligen Restgemeinde, stellt sich aber für ein apokalyptisch orientiertes Bewußtsein unausweichlich. Denn zum apokalyptischen Weltbild gehört die Überzeugung, daß die Welt, wie sie ist, niemals durch Verbesserungen oder Reformen soweit geändert werden kann, daß Menschen darin ihr Heil finden können, sondern daß sich im Gegenteil der Zustand der Welt und des Menschen mit wachsender Geschwindigkeit verschlechtert und der apokalyptischen Katastrophe zutreibt. Für apokalyptisch orientiertes Denken besteht die Hoffnung auf Befreiung folglich zunächst in der Hoffnung auf Vernichtung der bestehenden Machtstrukturen im allgemeinen Zusammenbruch der Welt, aus dem nur die Auserwählten Gottes entrinnen werden. Heil und Glück gibt es nur für wenige, und zwar jenseits der großen Katastrophe. Die Herrschaft Gottes kommt notwendig als Gericht bzw. durch das Gericht Gottes an der Welt; bevor nicht das Gericht ergangen ist, gibt es keine heile und gerechte Welt und auch keine Besserung der Verhältnisse.

Jesu Botschaft war nicht in dieser Weise negativ fixiert. Es gibt eine Reihe von Texten im NT, die sich mit dem apokalyptischen Dogma

---

<sup>5</sup> Vgl. M. Hengel, *War Jesus Revolutionär?* (Calwer Hefte 110) (Stuttgart 1970); darin ein Überblick über die revolutionären Jesus-Bilder von H. S. Reimarus bis S. G. F. Brandon. Jesus sei ein Essener gewesen, behauptet *J. Lehmann*, *Jesus Report. Protokoll einer Verfälschung* (Düsseldorf – Wien 1970); kritisch dazu: Rabbi J. Eine Auseinandersetzung mit Johannes Lehmanns *Jesus Report*, hrsg. von K. Müller (Würzburg 1970).

auseinandersetzen, die Aufhebung des Negativen an einem antagonistischen Ganzen sei nur durch Negation der Negativität zu verwirklichen, oder ein wenig mehr in der Sprache der Apokalyptik: die kommende Welt sei nur durch das Gericht, den siegreichen Vernichtungskrieg der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis zu verwirklichen. Die sogenannten Kontrastgleichnisse<sup>6</sup> sind hier als die wichtigste Textgruppe zu nennen. Ich möchte nicht auf ihre Aussagen im einzelnen eingehen, sondern auf ein gemeinsames Merkmal hinweisen: Die Kontrastfiguren auf der Ebene der gewählten Anschauungsbereiche (Saat – Ernte, Sauerteig – große Menge Mehl, Samenkorn – Baum) lassen sich nicht als Bestätigung des apokalyptischen Kontrastschemas (das Böse – das Gute, gedacht als Kontrast zweier Weltzustände bzw. Welten) interpretieren. Die Gleichnisse wollen vielmehr durch die Gegenüberstellung von Anfang und Ende die Vorstellung denkbar machen, daß Gottes Herrschaft bei ihrem Kommen eine Erscheinungsweise hat, die zu ihrer erwarteten Vollgestalt (Weltgericht und Weltregiment Gottes) im Gegensatz steht (klein, unscheinbar). Kern dieser Aussage ist nicht die Vorstellung, daß Gottes Herrschaft gegenwärtig verborgen ist<sup>7</sup>, sondern daß das endzeitliche Kommen der Herrschaft Gottes, das nach spätjüdischen Vorstellungen auf jeden Fall ein spektakuläres Ereignis mit kosmischen Dimensionen sein müßte, sich jetzt schon ereignet, aber in einer anfänglichen Weise. Ein Anfang der Herrschaft Gottes aber, der nicht zugleich das Ende aller bisherigen Zustände ist, paßt nicht in das antagonistische Weltbild der Apokalyptik. Für „Ernte“ gibt es einen festen Ort im apokalyptischen Terminkalender: das Gericht (vgl. Joel 4, 13), für Säen dagegen nicht. Gottes Herrschaft kommt *nach* dem Gericht oder vielmehr *mit* dem Gericht an der Welt, aber nicht vorher, schon gar nicht „ohne daß (man) es merkt“, wie es im Gleichnis von der selbstwachsenden Saat heißt (Mk 4, 27). Wo das

---

<sup>6</sup> Dazu gehören die Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig (Mk 4, 30–32 par; Mt 13, 33 par), vom Sämann (Mk 4, 3–8 par) und von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26–29). Es ist mißverständlich, wenn man diese Gleichnisse als „Wachstums-gleichnisse“ bezeichnet, weil sie gerade nicht die Kontinuität eines Prozesses herausstellen, sondern den Kontrast zwischen Anfangs- und Endzustand (klein – groß, wenig – das Ganze usw.).

<sup>7</sup> So die in der Tendenz antiapokalyptische Lehrmeinung der Rabbinen. Vgl. R. Schnakenburg, Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie (Freiburg i. Br. 1961) 32–38.

Ankommen der Herrschaft Gottes im Kontrast von Saat und Ernte dargestellt, also nicht wie üblich allein mit dem Ereignis der Ernte verglichen wird, da wird gegen die gemeinapokalyptische Vorstellung argumentiert, daß die Befreiung durch Gottes Herrschaft erst zu erfahren sein wird, *nachdem* die ganze bestehende Welt mit ihren Unheils- und Verblendungszusammenhängen zerschlagen ist. Die Befreiung der Menschen durch die ankommende Herrschaft Gottes beginnt dagegen nach der Aussage der Kontrastgleichnisse mitten in der auch von Jesus als heillos beurteilten Wirklichkeit des gegenwärtigen Weltzustandes. Sie beginnt ohne apokalyptische Finsternisse, ohne bedrohliche Vorzeichen, ohne die Scheidung von Guten und Bösen (vgl. Mt 13, 24–30); der angekündigte Feuerrichter kommt nicht, und man soll auf ihn nicht warten; denn der Erwartete, „der da kommen soll“, ist der friedliche, heilend wirkende Jesus von Nazareth mit seinem Anspruch, die Nähe der Herrschaft Gottes zu verkörpern (vgl. Mt 11, 1–6 par im Zusammenhang mit Mt 3, 7–12 par).

### *3. Der emanzipatorische Aspekt der Sache Jesu*

Es wäre allerdings ein Mißverständnis, wenn man die Kritik am apokalyptischen Denkschema als eine Entschärfung der Hoffnung auf eine Veränderung der Verhältnisse auffassen würde. Jesus hat die Herrschaft Gottes als „nahegekommen“ verkündet. Das besagt zunächst, daß bis zum Gericht Gottes an der Welt, mit dem (auch) Jesus in naher Zukunft gerechnet haben wird, nur noch wenig Zeit bleibt und daß deshalb jeder Hörer Jesu die restliche Zeit zur Umkehr nutzen soll. Damit aber nicht genug. Die Umkehr kann selbst schon eine Weise der Veränderung der sogenannten Verhältnisse sein, nämlich dann, wenn sie mehr ist als ein bloß innerlicher Vorgang, mehr als ein reuiger Rückblick auf begangene Fehler und stille Hoffnung auf Gottes Ver-schonung im Gericht. Nach allem, was uns die synoptischen Texte über die öffentliche Wirksamkeit und Wirkung Jesu sagen, ist gerade dies für die Umkehrforderung Jesu kennzeichnend, daß sie die Menschen nicht in die Vereinzelung, sondern in eine neue Solidarität führt. Der Umkehrruf richtet sich zwar – wie auch der Ruf in die persönliche Nachfolge – an den einzelnen, und zwar einfach deshalb, weil es in der Umkehr um eine persönliche Entscheidung geht; die Umkehr voll-



zieht sich aber nicht privat und nur innerlich, sondern in der Öffentlichkeit der Sammelbewegung um Jesus von Nazareth. Dies ist ein wesentlicher Aspekt der Sache Jesu. Die „Volksscharen“ der synoptischen Überlieferungen sind nicht etwa nur Kulisse des Wirkens Jesu, sondern beleuchten seinen Anspruch, Gottes Herrschaft als eine bereits in die gegenwärtige Situation hineinwirkende Realität nahezu bringen. Herrschaft gibt es nicht ohne „Volk“. Gottesherrschaft gibt es nicht ohne ein „Volk Gottes“. Wo aber ein neues „Volk Gottes“ Gestalt annimmt, da zeigt sich die kommende Herrschaft Gottes als bereits wirksame, verändernde Kraft. Die Konstituierung des Zwölferkreises durch Jesus ist der deutliche Hinweis darauf, daß Jesus die von ihm ausgelöste Bewegung als Sammlung des neuen Volkes Gottes angesichts der kommenden Herrschaft Gottes verstanden hat.

Wenn aber die Sammelbewegung um Jesus von Nazareth selbst als Anzeichen der ankommenden Gottesherrschaft gesehen werden soll, so kann an Struktur und Richtung dieser Bewegung abgelesen werden, wie Herrschaft Gottes und Befreiung des Menschen zusammenhängen. Sehr vereinfacht gesagt, besteht der Zusammenhang darin, daß die Anhänger Jesu sich in dem Maße, als sie die kommende Ordnung der Herrschaft Gottes zur Grundlage ihrer Existenz machen, von den Zwängen ihres bisherigen Lebens frei zu machen lernen, insbesondere von den im Milieu des spätjüdischen Palästina geltenden Normen und Konventionen bezüglich Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit, Freundschaft und Feindschaft, Ehre und Schande, Gerechtigkeit und Sünde, Rein und Unrein und dergleichen<sup>8</sup>, aber auch von dem Zwang, durch Sorge und Wahrung eigenen Rechts das Leben gegen Gewalt zu Unrecht zu sichern<sup>9</sup>. Wenn Jesus die Menschen zur Umkehr ruft und um sich sammelt, wenn er sie lehrt, im Vertrauen auf die schenkende Güte und das verzeihende Erbarmen Gottes gegenseitiges Mißtrauen zu überwinden und auf der Basis vorbehaltloser Nächstenliebe neu zueinanderzufinden, so bedeutet dies ganz gewiß einen Schritt in die Freiheit. Die neue Solidarität, die so möglich wird, vereinigt, was

---

<sup>8</sup> Vgl. außer der Textgruppe der synoptischen Streitgespräche die Traditionen, die Jesu Verhalten zu den Geächteten als anstoßerregend darstellen (Mt 11,16–19 par; Lk 7,36–50; 19,1–10).

<sup>9</sup> Dies ist eines der Leitthemen der Logienüberlieferung; vgl. z.B. die als kleine Einheiten isolierbaren Einzelforderungen der programmatischen Jesusrede der Logienquelle („Bergpredigt“, „Feldrede“): Lk 6,27f. 29.30.31.36.37.38c par.

bisher verfeindet war, z. B. ehemalige Zeloten und die von ihnen gehaßten Kollaborateure der Römer, die Zöllner. (Im Zwölferkreis waren beide Gruppen vertreten.) Vielleicht noch wichtiger ist der Gesichtspunkt, daß Jesus gerade auch diejenigen zu integrieren vermochte, die nach den geltenden Vorstellungen von Gottes Recht und Gerechtigkeit als disqualifiziert galten: die Analphabeten, die misera plebs der Gesetzesunkundigen, die notorischen Sünder, die Bettler, die durch Krankheit Isolierten, die Verrückten – kurz alle, die die damalige Gesellschaft als ihren Bodensatz betrachtete und von denen sich ordentliche Leute zu unterscheiden hatten, um als ordentlich zu gelten. Das ist gemeint, wenn es in den Evangelien heißt, nicht die Gesunden bedürften des Arztes, sondern die Kranken; Jesus sei nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder (Mk 2, 17); und im Himmel sei mehr Freude über einen einzigen Sünder, der umkehre, als über neunundneunzig Gerechte, die der Umkehr nicht bedürften (Lk 15, 7.10).

Es ist klar, daß diese Darstellung nur *einen* Aspekt der Sache Jesu beleuchtet und daß es nicht statthaft ist, diesen Aspekt zu isolieren und Jesus zum aufgeklärten Sozialarbeiter zu stilisieren. Wenn aber die Botschaft Jesu ganz entschieden auch denen gesagt ist, die als die Randexistenzen der damaligen Gesellschaft am stärksten zu spüren bekamen, was Unfreiheit ist, und wenn bevorzugt diesen Schwachen und Unfreien gesagt wird, gerade für sie komme Gottes Herrschaft und gerade sie seien Gottes neues Volk, so ist damit hinreichend deutlich, in welchem Sinne von der Botschaft Jesu emanzipatorische Impulse ausgegangen sind.

#### *4. Zur Beurteilung von Macht, Herrschaft und Dienst im Horizont der Erwartung der Herrschaft Gottes*

Versöhnlichkeit, Toleranz, Integrationsbereitschaft, Solidarität, Selbstlosigkeit und ähnliche Tugenden, die in der Bewegung um Jesus von Nazareth als „neue“ Möglichkeiten sozialen Verhaltens entdeckt werden, ergeben sich aus der Grundhaltung des Vertrauens in die Nähe der Herrschaft Gottes, der zwar noch nicht etablierten, aber dennoch schon tragfähigen neuen Ordnung. Insofern bedeuten sowohl der Auszug aus den bisherigen Lebensordnungen als auch das Erproben neuer Formen brüderlicher Gemeinschaft einen Vorgriff auf Gottes

Herrschaft; Man verhält sich so, als sei die Welt schon mit Gott versöhnt, als gebe es keine Sünde, keine Bosheit, keine Feindschaft, kein Unrecht, als sei es schon möglich, einfach ein guter Mensch unter guten Menschen zu sein, als sei für die Sicherheit und das Wohlergehen gesorgt, als sei „alles sehr gut“ (Gen 1,31) wie am Anfang der Welt, obwohl dies offensichtlich und eingestandenermaßen „noch“ nicht der Fall ist. Antizipation der Herrschaft Gottes bedeutet demnach: vorzeitige Verwirklichung von Verhaltensweisen, für deren Möglichkeit Gottes Herrschaft und die damit garantierte Gerechtigkeits- und Friedensordnung eigentlich die Voraussetzungen wären. Die entsprechende Praxis hat mit untertanenhaftem Gebaren wenig zu tun, weil man sich der ankommenden Herrschaft Gottes eben nicht einfach als dem neuen Versorgungs- und Sicherungssystem anvertrauen kann, sondern Gottes Herrschaft im Gegenteil gerade darin anfanghaft Gestalt annimmt, daß die bisher Schwachen, Unfreien, Trost- und Versorgungsbedürftigen lernen, sich frei zu bewegen.

Diese Erfahrung von Freiheit führt in der Konsequenz zu einer neuen Bewertung von Macht und Herrschaft. Die Entdeckung der ungeahnten Möglichkeit, zu leben, als sei die Herrschaft Gottes schon verwirklicht, und darin die Nähe des Reiches Gottes zu erfahren, enthält eine gewisse Paradoxie: In der Erwartung der Befreiung durch Gottes Herrschaft wird Freiheitserfahrung antizipiert, ohne daß zugleich Gottes Herrschaft als etabliertes Regime antizipiert wird. Der Vorgriff auf die neuen Verhaltensweisen bedeutet ja gerade nicht einen Vorgriff auf Gottes Königsherrschaft über die Welt. Die Botschaft Jesu schließt im Gegenteil ausdrücklich die Möglichkeit aus, alte Herrschaftsverhältnisse durch neue zu ersetzen<sup>10</sup>. Die Sammlungsbewegung um Jesus von Nazareth ist keine institutionelle Gegengröße zu den religiösen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen des damaligen Palästina. Wir müssen vielmehr davon ausgehen, daß die Erwartung der Herrschaft Gottes jeden Versuch, alte Herrschafts- und

---

<sup>10</sup> Dies können erneut die Kontrastgleichnisse beleuchten, vor allem das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat, das nicht nur gegen die zelotische Vorstellung einer Beteiligung von Menschen am Gericht Gottes an der Welt in einem heiligen Krieg argumentiert, sondern damit zugleich grundsätzlich den Gedanken verwirft, daß die Herrschaft Gottes überhaupt machbar und ihr Kommen manipulierbar sei. Wie die Saat ohne Zutun des Bauern „von selbst“ bis zur Ernte heranreift, ist das Kommen der Gottesherrschaft als Machtgebilde und Ordnungssystem menschlicher Mitwirkung entzogen, allein Sache Gottes.

Machtgebilde abzuschaffen, ebenso überflüssig erscheinen läßt wie die Etablierung neuer. Deshalb ist es kein Widerspruch, sondern eine ganz naheliegende Konsequenz der Botschaft Jesu damals, bei der endzeitlichen Sammlung des Volkes Gottes die Institutionalisierung traditioneller Herrschaft gerade zu vermeiden. Wenn man so will: Die Bewegung um Jesus von Nazareth ist ein Versuch „herrschaftsfreier“ Sozialisation und „herrschaftsfreier“ sozialer Interaktion<sup>11</sup>.

Wir müssen uns freilich bei dieser aktualisierenden Beschreibung der Anfänge der urchristlichen Bewegung die ursprünglichen Motive und Interpretationen vor Augen halten, die einen solchen Neubeginn ermöglichten. „Herrschaftsfreiheit“ ist ja für Zeitgenossen Jesu ebenso wenig ein Wert in sich wie Emanzipation. Auch für Jesus darf man in dieser Sache kein prinzipiell abweichendes Verständnis voraussetzen. Das Erfordernis, „herrschaftsfreie“ Formen sozialer Interaktion zu entwerfen und zu praktizieren, ergibt sich vielmehr aus der Grundüberzeugung, daß kein Mensch es sich anmaßen kann, etwas von Gottes kommender Herrschaft ausüben zu wollen, sei es auch nur stellvertretend. Das neue Volk Gottes steht, was Macht und Herrschaft in den eigenen Reihen angeht, unter striktestem eschatologischem Vorbehalt. Ausdrückliche Aussagen dazu finden sich in den jüngeren Schichten der synoptischen Überlieferung, weil sich das Problem kirchlicher Macht mit prinzipieller Schärfe erst in fortgeschrittenen Stadien der nachösterlichen Entwicklung stellte. Bei Markus heißt es: „Ihr wißt, daß die anerkannten Herrscher der Völker sich als Herren

---

<sup>11</sup> Diese These ist gewiß diskussionsbedürftig. Es soll damit nicht bestritten werden, daß Jesus ausdrücklich Autorität beansprucht und Macht ausgeübt hat. Worauf es ankommt, ist dies: Jesu Vollmachtsanspruch wurde nicht im Sinne der messianischen Herrschaftsidee erhoben, jedenfalls nicht von Jesus selbst. Wenn in der nachösterlichen Reflexion Elemente der Messianologie in die Christologie eingehen, dann gerade nicht, um nun doch noch ein wenig von Gottes Herrschaft in menschliche Hände zu legen, schon gar nicht in der Absicht, Gottes Herrschaft auf Umwegen institutionell in der Kirche zu lokalisieren. Im Sinne der von M. Weber getroffenen Unterscheidung dreier reiner Typen legitimer Herrschaft, nämlich „legaler“, „traditioneller“ und „charismatischer“ Herrschaft, ist die von Jesus ausgeübte Macht als „charismatisch“ zu bezeichnen; vgl. M. Weber, Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: *ders.*, Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik (Kröners Taschenausgabe, Bd. 229) (Stuttgart 41968) 151–166. Nach dieser Sprachregelung sind charismatische Formen von Herrschaft vom neutestamentlichen Vorbehalt gegenüber innergemeindlicher Herrschaft nicht berührt; dieser richtet sich vor allem gegen „traditionelle“ Herrschaft, die „kraft Glaubens an die Heiligkeit der von jeher vorhandenen Ordnungen und Herrengewalten“ funktioniert (a. a. O. 154).

über die Menschen aufspielen und daß die Großen die Menschen ihre Macht spüren lassen. Unter euch soll das aber nicht so sein. Vielmehr wer ein Großer sein will unter euch, der sei euer Diener, und wer unter euch der Erste sein will, der sei der Knecht aller“ (Mk 10, 42–44). Provoziert ist dieses Wort durch das ehrsuchtige Verhalten der Zebedaiden, denen bei der Ansage des bevorstehenden Leidens und Sterbens Jesu nichts Besseres einfällt, als an ihre künftige Macht zu denken; d. h., bezogen auf den „Sitz im Leben“ dieser Aussage: Der Evangelist Markus hält es für unvereinbar mit der Kreuzesnachfolge eines Jüngers Jesu, daß sich ein Träger kirchlicher Verantwortung als Nachfolger und Stellvertreter Jesu im Sinne einer besonderen Herrschaftskompetenz gegenüber der Gemeinde versteht und gebärdet<sup>12</sup>. Matthäus äußert sich in ähnlichem Zusammenhang so: „Ihr aber sollt euch nicht als ‚Rabbi‘ titulieren lassen, denn einer ist euer Lehrer, ihr aber seid alle Brüder. Und auch ‚Vater‘ sollt ihr niemand von euch nennen auf Erden, euer Vater ist nämlich einzig der im Himmel. Und auch ‚Führer‘ sollt ihr euch nicht nennen lassen, denn euer Führer ist einzig Christus. Der Größte unter euch soll euer Diener sein“ (Mt 23, 8–11).

An diesen Äußerungen fällt zweierlei auf: einmal die Kritik an empirischen Formen von Herrschaft von Menschen über Menschen, im ersten Fall ganz prinzipiell auch an gegebenen Formen politischer Herrschaft, zum andern die Begründung des Herrschaftsverzichts innerhalb der Gemeinde mit dem Hinweis auf Gottes Herrschaft (Vatersein) und die Autorität Jesu (bzw. Mk 10,45 auf Jesu Beispiel dienender Lebenshingabe). Man kann diese frühchristlichen Aussagen zum Problem der Herrschaft in der Kirche als utopisch bezeichnen, soweit sie apokalyptischem Denken verhaftet sind. Man kann sie aber nicht als historische Zeugnisse einer entsprechenden Praxis wegentmythologisieren. Eines ist freilich zur Beurteilung urchristlicher Verhaltensnormen zuzugestehen: sie regeln das Zusammenleben und das „Welt“verhältnis von im Grunde machtlosen Minderheiten; sie sind geprägt aus dem Bewußtsein politisch-gesellschaftlicher Habenichtse. Dies macht eine

---

<sup>12</sup> Der Gedanke der autoritativen Stellvertretung – „Wer euch hört, der hört mich, und wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat“ (Lk 10, 16)– ist nicht im Blick auf innergemeindliche Kompetenzunterschiede formuliert, sondern ist Bestandteil der Sendungstheologie und bezieht sich auf das Gegenüber von Evangelium und Welt (nicht: Amt und Gemeinde) in der missionarischen Situation (vgl. Mt 10,40).

unkritische Übernahme in heutige Verhältnisse unmöglich. Die Forderung der uneingeschränkten Nächstenliebe, die auch den Feind nicht ausschließt, ist z. B. nur so lange eine Handlungsnorm im Sinne Jesu, als derjenige, der auf die Verteidigung und Durchsetzung seiner Rechte gegen Unrecht und Gewalt in der Hoffnung auf Gottes kommende Gerechtigkeitsordnung verzichtet, selber eine so geringe Position in der Gesellschaft hat, daß ihre Erschütterung keine weiteren Unrechtsfolgen hat als eben individuell erlittenes Unrecht. Wo Christen eine gesellschaftlich relevante Gruppe darstellen, wo die Rechte, die sie als Bürger haben und verteidigen können, als Element gesellschaftlicher Ordnung ins Gewicht fallen, so daß der Verzicht auf diese Rechte verheerende Folgen für die Gesellschaft haben würde, wo Christen also nicht selbstverständlich immer nur als potentielle *Opfer* von Unrecht und Gewalt in Betracht kommen, sondern selber Macht haben und deren Ausübung verantworten müssen, kann das Gebot der Feindesliebe nicht in der Form des Rechtsverzichts praktiziert werden. Gilt aber eine ähnliche Einschränkung auch gegenüber der Forderung innergemeindlichen Herrschaftsverzichts? Sicher eine Frage, die sich nicht mit einem Satz beantworten läßt. Man sollte sich in diesem Fall die Antwort nicht mit einem Seitenblick auf die faktische Entwicklung der Kirche als Institution zu bequem machen, sondern bedenken, daß die Option der Urchristen für eine herrschaftsfreie Gemeindeordnung nicht aus den ersten Tagen nach Ostern stammt, sondern eine Situation reflektiert, die bereits Herrschaftskonflikte kennt, in der die gemeindliche Ordnung bereits nicht mehr ohne spürbare Ausübung von Macht gewährleistet werden kann. Aber gerade dies wird in der Urkirche als problematisch empfunden, nicht etwa nur wegen der unerfreulichen Rivalitäten, die es gegeben hat, sondern weil die Ausübung von Macht unter Christen in Form von Menschenherrschaft über Menschen als illegitim beurteilt wird. Diese prinzipielle Ablehnung von Herrschaft dort, wo man die Verhältnisse selber bestimmt, und zwar um der Hoffnung auf Gottes Herrschaft willen, der man nicht vorgreifen will, ist eine klare und eindeutige Option, wie immer es um ihre Praktikabilität bestellt sein mag. Sie ist jedenfalls eindeutiger als z. B. die stets ambivalenten Aussagen des Neuen Testaments zur Beurteilung gegebener Herrschaftsverhältnisse außerhalb der Gemeinde<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Apokalyptisch orientierte Naherwartung schließt den expliziten Willen zur kon-

Sobald das unausweichliche Entstehen von innergemeindlichem Machtgefälle erkannt wird, wird zugleich die theologische Illegitimität von Menschenherrschaft über Menschen im ureigenen Bereich der Gemeinde gesehen und „Herrschaftsfreiheit“ zum Kriterium legitimer innerkirchlicher Machtausübung erklärt<sup>14</sup>.

Man könnte die hierarchiekritischen Aussagen der Synoptiker mit dem Hinweis zu neutralisieren versuchen, daß die Überlagerung und schließliche Verdrängung der charismatischen Strukturen der urchristlichen Kirche durch Formen traditioneller Herrschaft zwar spät, aber in gewissen Vorformen immerhin doch noch biblisch bezeugt und damit legitimiert sei<sup>15</sup>. Aber bei der Beurteilung dieses Sachverhalts muß es sich eben erweisen, ob einer sich nur an der faktischen Entwicklung der Kirche orientiert oder an der besagten Option. Wer z. B. die Pastoralbriefe als die in Strukturfragen der Kirche letztlich allein richtungsweisenden biblischen Texte hinstellen und allein von hier sein Kirchen- und Amtsverständnis begründen wollte, der würde damit einschlußweise die bleibende Relevanz der sogenannten „Sache“ Jesu in Abrede stellen und die von Jesus ausgelöste Bewegung zur bloßen Experimentierphase im Vorfeld der Institutionsgeschichte der Kirche abwerten.

*Karl Löning*

---

struktiven Veränderung „dieser Welt“ aus. Außergemeindliche Herrschaftsformen abzuschaffen oder zu verändern ist nicht Menschensache. Wo es dagegen um die selbstverantwortete eigene Lebensordnung geht, praktizieren die Gemeinden „neue“ Formen, ohne diese jedoch als gesellschaftlich relevante und politisch durchsetzbare Reformmodelle zu verstehen, weil das „Neue“ im Sinne der Apokalyptik niemals die Form „dieser Welt“ werden kann. Deshalb genügt den Gemeinden bezüglich der Herrschaftsproblematik die lediglich abgrenzende, negative Formulierung: „Bei euch soll es nicht so sein...“

<sup>14</sup> Der Satz: „Bei euch aber soll es nicht so sein...“ ist dem Inhalt nach übrigens eine Umkehrung der Forderung: „Ein König soll über uns herrschen. Wir wollen es ebenso haben wie alle anderen Völker“ (1 Sam 8, 19f).

<sup>15</sup> Den Übergang zum Legalitäts- und Traditionsprinzip im Amtsverständnis spiegeln am deutlichsten die Pastoralbriefe.