

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Labahn, Michael / Lehtipuu, Outi (eds.), *People under Power*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Meiser, Martin

Das Markusevangelium - eine ideologie- und imperiumskritische Schrift? Ein Blick in die Auslegungsgeschichte

in: Michael Labahn / Outi Lehtipuu (eds.), *People under Power- Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, pp. 129–157

Berlin: De Gruyter 2015 (*Early Christianity in the Roman World 1*)

<https://doi.org/10.1515/9789048521999-006>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of De Gruyter:

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rechte-lizenzen/repositorypolicy>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Labahn, Michael / Lehtipuu, Outi (Hg.), *People under Power* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Meiser, Martin

Das Markusevangelium - eine ideologie- und imperiumskritische Schrift? Ein Blick in die Auslegungsgeschichte

in: Michael Labahn / Outi Lehtipuu (Hg.), *People under Power. Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, S. 129–157

Berlin: De Gruyter 2015 (*Early Christianity in the Roman World 1*)

<https://doi.org/10.1515/9789048521999-006>

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags De Gruyter publiziert:

<https://www.degruyter.com/publishing/services/rechte-lizenzen/repositorypolicy>

Ihr IxTheo-Team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Das Markusevangelium – eine ideologie- und imperiumskritische Schrift? Ein Blick in die Auslegungsgeschichte

Martin Meiser, Universität des Saarlandes

Seit mittlerweile gut 20 Jahren, verstärkt aber in der vergangenen Dekade, hat eine ideologie- und imperiumskritische Markuslektüre das Interesse der Exegeten an dem ältesten Evangelium in eine neue Richtung gelenkt. Imperiumskritik meint dieser Auslegungsrichtung zufolge die Kritik an der religiösen Selbstverabsolutierung und dem politischen Gebaren des Imperium Romanum; der demgegenüber weitere Begriff der Ideologiekritik schließt auch die Kritik an der Orientierung an der Hochschätzung des Reichtums sowie am System von Ehre und Schande mit ein.

Als Textelemente, die einer imperiumskritischen Markuslektüre zugänglich sind, gelten bei Gerd Theißen, Martin Ebner und Warren Carter der Begriff εὐαγγέλιον¹, bei Klaus Wengst und Michael Bünker das Schlusswort Jesu in der Perikope von der Kaisersteuer², bei Volker Küster die Zeichnung des ὄχλος³, bei Hermann Waetjen die Charakterisierung der Dämonen⁴, bei Warren Carter vor allem der Dämon „Legion“ (Mk 5,9)⁵, bei Matthias Klinghardt die in Mk 5,13 erwähnten Schweine⁶, die Charakterisierung einiger menschlicher Akteure bei

¹ G. Theißen, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (NTOA 8), Freiburg (Schweiz)/Göttingen ³1992, 270–284; M. Ebner, Evangelium contra Evangelium. Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii, BN 16 (2003), 28–42; W. Carter, The Roman Empire and the New Testament. An Essential Guide, Nashville 2006, 17; M. Ebner, Das Markusevangelium und der Aufstieg der Flavii. Eine politische Lektüre des ältesten „Evangeliums“, BiKi 2/2011, 64–69.

² Klaus Wengst, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmungen des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986, 78–80; Michael Bünker, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist!“ – Aber: Was ist des Kaisers? Überlegungen zur Perikope von der Kaisersteuer, in: Kairos 29 (1987) 85–98, hier 95.

³ V. Küster, Jesus und das Volk im Markusevangelium. Ein Beitrag zum interkulturellen Gespräch in der Exegese (BThSt 28), Neukirchen 1996, 93f.

⁴ H. C. Waetjen, A Reordering of Power. A Socio-Political Reading of Mark's Gospel, Minneapolis 1989, xiii. Für Waetjen waren insgesamt eigene Erfahrungen mit Kolonialismus und Postkolonialismus in Kenia, Südafrika und Zimbabwe ausschlaggebend (xiv).

⁵ W. Carter, Roman Empire, 17. Zu Mk 5,13 verweist er darauf, dass das Wappentier der an der Zerstörung Jerusalems beteiligten Legio X Fretensis eben das Schwein war. „The scene shows Jesus' power over Rome and the latter's destruction ... declares God's judgment on Rome's imperial order.“ (17f.). F. Lau, Die Legio X Fretensis und der Besessene von Gerasa. Anmerkungen zur Zahlenangabe „ungefähr Zweitausend“ (Mk 5,13), Bib. 88 (2007) 351 – 364, erklärt die Zahl 2000, die zu keiner Zeit der römischen Militärgeschichte die fixe Sollstärke einer Legion darstellt, auf dem Hintergrund von Josephus, Bell. Iud. II 499 – 506, demzufolge Cestius die ganze 12. Legion, von den anderen in Syrien stationierten Legionen jedoch je 2000 zu einer militärischen Operation mitnahm, die zur Plünderung einiger Städte führte, aber für 2000 Besatzungssoldaten mit dem Tod durch Überfall seitens der Juden endete (359). Weitere terminologische Parallelen zwischen römischer militärischer Vokabel und Mk 5,1–20 benennt Lau, a.a.O., 353.

⁶ M. Klinghardt, Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1–20, ZNW 98 (2007) 28–48, zufolge sind die Ortsangaben „Gerasa“ und „See Genezareth“ keineswegs unsinnig: In Gerasa ist römische Präsenz zum Zweck der Sicherung der Handelswege im südlichen Syrien belegt, vor allem für die Zeit um 80 n. Chr., wie dort zeitweise auch eine Vexillation der Legio X Fretensis stationiert gewesen sein mag (42); die ertrinkenden Schweine karikieren deren Selbstverständnis, sich auch im Wasser siegreich zu behaupten (dieser Selbstanspruch wird durch zahlreiche maritime Symbole auf Selbstdarstellungen dieser Legion belegt; 40f.); dass die Gerasener Jesus bitten, das Gebiet zu verlassen,

Stefan Lücking und bei der Japanerin Hisako Kinukawa⁷, die Zuweisung des Gottessohnstitels an den Gekreuzigten bei Eckhard Reinmut und Martin Ebner⁸, der Verweis auf die Entrückung Jesu in Mk 16,6 bei Martin Ebner⁹, die Wunder Jesu bei Silvia Schroer und Thomas Staubli¹⁰, die Heilung der kranken Frau nach Mk 5,25-34 bei Thea Vogt¹¹, die Zebedaidenfrage bei Jürgen Roloff, Eckart Reinmuth und Stefan Schreiber¹², die Blindenheilung Mk 10,46–52 bei Martin Ebner¹³, die Verfluchung des Feigenbaums bei Warren Carter¹⁴, die Salbung Jesu bei Monika Fander¹⁵, die urchristlichen Rituale Taufe und Abendmahl bei Martin Ebner und Christian Strecker,¹⁶ allgemein die Anthropologie bei Carsten Jochum-Bortfeld¹⁷, die Christologie bei Adam Winn¹⁸.

Die neue Auslegungsrichtung hat noch kaum Eingang in die Kommentare gefunden. Vorbehalte und alternative Deutungen sind angemeldet worden: In Mk 5,9 meint der Name „Legion“ lediglich die große Zahl und ist mit Hinweis auf die Analogien TestSal 11,3-7¹⁹ oder Horaz, Od. I 3,30 („Kohorte von Fieberdämonen“)²⁰ unpolitisch erklärt worden – wichtiger sei dem Evangelisten die kultische Reinheit nichtisraelitischer Gebiete²¹; dass Herrschaft Dienst

verweist darauf, dass römische Präsenz nicht nur soziale Störungen, sondern auch (wenngleich nicht für den Geheilten) ökonomische Vorteile bringen konnte (43).

⁷ S. Lücking, *Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1–11* (SBS 152), Stuttgart 1993; H. Kinukawa, *Frauen im Markusevangelium. Eine japanische Lektüre*, Luzern 1995.

⁸ E. Reinmuth, *Anthropologie* (s. Anm. 12), 84f., zuvor schon M. Ebner, *Evangelium* (s. Anm. 1), 34f., der die Tatsache, dass in Mk 15,39 der bestimmte Artikel fehlt, als „ungeheuerer Aufwertung Jesu“ (35) zu würdigen weiß, die noch „in der Phase der schwankenden Anerkennung Vespasians als neuem ‚Sohn Gottes‘“ (a.a.O.) erfolgt.

⁹ M. Ebner, *Mensch wird Gott. Der Kaiserkult und die christlichen Gemeinden. Welt und Umwelt der Bibel* 25 (2002), 36–45, hier 40.

¹⁰ S. Schroer/T. Staubli, *Die Körpersymbolik der Bibel*, Gütersloh 2005, 150.

¹¹ Th. Vogt, *Angst und Identität im Marksevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag* (NTOA 26), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1993, 135–141.

¹² J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (NTD.E 10), Göttingen 1993, 95 (mit Verweis auf die Analogie in Gal 3,28); E. Reinmuth, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen/Basel 2006, 83; Schreiber, Stefan, *Caesar oder Gott*, BZ 48 (2004) 64–85, hier 82f.

¹³ M. Ebner, *Evangelium*, 39f.

¹⁴ W. Carter, *Roman Empire, 50: Der Kontext von Mk 11,12-14 legt nahe, den Feigenbaum auf die städtische Elite Jerusalems mit ihrer Kontrolle über den Tempel zu deuten. Dass er zwar Blätter, aber keine Frucht trägt, symbolisiert nach Carter, dass Gottes Leben spendender Segen nicht mehr auf diesem System ruht, das einem Großteil der Bevölkerung so viel Elend bereitet hat.*

¹⁵ M. Fander, *Das Evangelium nach Markus*, in: *Kompodium Feministische Bibelauslegung*, (hg. v. L. Schottroff/M.-T Wacker), Gütersloh 1998, 499–512, hier 508.

¹⁶ C. Strecker, *Macht – Tod – Leben – Körper. Koordinaten einer Verortung der frühchristlichen Rituale Taufe und Abendmahl*, in: *Erkennen und Erleben. Beiträge zur psychologischen Erforschung des frühen Christentums* (hg. v. G. Theißen/P. von Gemünden), Gütersloh 2007, 133–153, mit eindrucksvoller Kontrastierung von Mk 6,30–44; 14,12–26 mit Mk 6,17–29.

¹⁷ C. Jochum-Bortfeld, *Die Verachteten stehen auf: Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschbildern seiner Zeit*, BWANT 178, Stuttgart 2008.

¹⁸ A. Winn, *The Purpose of Mark's Gospel. An Early Christian Response to Roman Imperial Propaganda* (WUNT II/245), Tübingen 2008.

¹⁹ Robert H. Stein, *Mark* (Baker Exegetical Commentary on the New Testament), Grand Rapids 2008, 255.

²⁰ M. Eugene Boring, *A Commentary* (The New Testament Library), Louisville/London 2006, 151.

²¹ Boring, *Mark*, 151; C. Clifton Black, *Mark* (Abingdom New Testament Commentaries), Nashville 2011, 136f.

bedeutet, ist im Judentum wie im Griechentum als Gedanke da, also keine neue christliche Errungenschaft.²²

Grundsätzlich hermeneutische Erwägungen

Exegese vollzieht sich nicht im luftleeren Raum. Neutestamentliche Wissenschaft muss sich heute mehr denn nach ihrer gesamtgesellschaftlichen Relevanz fragen lassen. Unmittelbar einsichtig ist, dass die hier vorgestellte Auslegungsrichtung weniger die affirmative²³ als vielmehr die prophetisch-kritische Funktion²⁴ von Religion in der Gesellschaft zur Geltung bringen kann. Damit ist aber auch gegeben, dass in die eigene Stellungnahme zu dieser Interpretationsrichtung immer auch der eigene politische Standpunkt wenigstens unbewusst mit einwirkt, dass man also von sich selbst abstrahieren muss, wenn man fragt, ob diese Auslegungsrichtung in historischer wie theologischer Perspektive dem Markusevangelium angemessen ist.

Man muss sich der veränderten Rahmenbedingungen heutiger imperiumskritischer Markuslektüre bewusst sein. In westlichen Ländern zeitigt Ideologiekritik für ihre Vertreter im Allgemeinen keine politischen Konsequenzen; es besteht Meinungsfreiheit. Das traf für antike Christinnen und Christen nicht ohne weiteres zu. Allerdings ist zu beachten, dass die Wandlung des offiziellen politischen Urteils z.B. über Klientelkönige wie Herodes Antipas auch einen gewissen Freiraum eröffnen konnte: Dieser war, weil er den Königstitel beehrte, wie ihn der damalige Privatmann Agrippa I. bereits trug, bei Caligula 39 n. Chr. in Ungnade gefallen; so musste eine Darstellung wie in Mk 6,14–29, ca. 30 Jahre danach geschrieben, für ihren Verfasser keine Konsequenzen haben.

Beobachtungen zur Methode

Drei Textzugänge sind in dieser Auslegungsrichtung von Bedeutung, die Beschreibung semantischer Felder, die Adaption sozialgeschichtlicher Modelle und Grundannahmen und die Entdeckung intratextueller Verknüpfungen.

Die Beschreibung semantischer Felder meint den Aufweis, dass dieselben tragenden Begriffe im Evangelium wie in der römischen Herrschaftsideologie begegnen. Je mehr semantische Felder sich überschneiden, desto größer ist die

²² A. Y. Collins, Mark, 499, mit Verweis auf Moshe Weinfeld, The King as the Servant of the People: The Source of the Idea, JJS 33 (1982), 189 – 194, der auf 1Kön 12,7 rekurriert, und auf David Seeley, Rulership and Service in Mark 10:41-45, NT 35 (1993), der auf die hellenistisch-philosophische Diskussion um rechte Königsherrschaft aufmerksam macht

²³ W. Gräßl, Religion in der Moderne, in: Markus Knapp, Theo Kobusch, Religion - Metaphysik(kritik) - Theologie im Kontext der Moderne / Postmoderne, TBT 112, Berlin, New York 2001, 104–109.

²⁴ Th. Ruster, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, QD 181, Freiburg (Breisgau) 2000, 191; 198; 204 u.ö., legitimiert Kapitalismuskritik vom biblischen Grundgebot des Monotheismus her.

Möglichkeit, dass Texte des Markusevangeliums als herrschaftskritisch verstanden werden konnten.

Eine Adaption sozialgeschichtlicher Modelle ist u.a. bei Stefan Schreiber zu beobachten. Er adaptiert das Modell des amerikanischen Soziologen James C. Scott, der in seinem Buch „Domination and the Arts of Resistance“ das public transcript und das hidden transcript unterscheidet: Ersteres enthält die Äußerungen des Untergeordneten in Gegenwart des Höherstehenden, letzteres enthält das, was der Untergeordnete eigentlich denkt.²⁵ Für Mk 12,17 bedeutet das: Als public transcript gelesen stellt es das Imperium nicht in Frage: „Was dem Imperium zusteht und was den Göttern, ist identisch“²⁶. Ein kritischer Ton kommt nur durch den Singular „Gott“ hinein, den die Hörer natürlich auf den Gott Israels beziehen. Die Königsherrschaft Gottes setzt aber ihre Gegenwart.

Intratextuelle Verknüpfungen sind z.B. für Martin Ebner wesentlich. Die Königstitulatur für Herodes Antipas ist historisch falsch; hält man jedoch dagegen, dass im Markusevangelium ansonsten nur Jesus als König tituliert wird, bekommt sie einen kritischen Sinn: Der eine König lässt Menschen dahinschlachten, der andere gibt sich selbst in den Tod.²⁷ Dem Festmahl bei Herodes Antipas werden von Ebner das letzte Abendmahl ebenso wie die Mahlgemeinschaften Jesu kontrastiert: Ebner kontrastiert die Gemeinschaft derer, die am Fest der ungesäuerten Borte teilhaben, mit der Gemeinschaft derer, vor denen Jesus in Mk 8,15 warnt, dem Sauerteig des Herodes (6,14–29). „Im Spiegelbild des Herodes-Symposiums wird in den Jesus-Symposien die etablierte Sozialpyramide durcheinander gebracht. Statt sich und seine ‚retainer‘ bedienen zu lassen, spannt Jesus seine Schüler als Kellner für die Volksmassen ein.“ (scil., die beim Gastmahl des Herodes gar nicht dabei sind).²⁸

Als weiteren methodischen Weg schlage ich den Einbezug der Rezeptions- und Auslegungsgeschichte der entsprechenden Texte vor, doch warum? Mir geht es um die Frage, ob sich die vermuteten ideologiekritischen Lektürevorgänge für die ersten Jahrhunderte des Christentums auch real nachweisen lassen; mein Interesse ist ein historisches Interesse. Wenn der Nachweis, wie im Folgenden deutlich wird, keineswegs lückenlos gelingt, bedeutet das nach dem eben Ausgeführten noch keine grundsätzliche Infragestellung dieser Interpretationslinie. Neue Zeiten können neue Richtungen des Denkens erfordern; die Wirkungsgeschichte lässt den mit ihr Beschäftigten auch auf nicht verwirklichte Sinnpotentiale des Textes stoßen, und auf dem Recht zum Experiment muss die Wissenschaft bestehen, wenn sie Wissenschaft bleiben will. Eher ist in dem nur unvollkommen zu führenden Nachweis ideologiekritischer Lektürevorgänge die Aufgabe impliziert, den Wandel von

²⁵ Stefan Schreiber, Caesar oder Gott, BZ 48 (2004) 64–85, hier 70.

²⁶ Stefan Schreiber, Caesar oder Gott, 80f.

²⁷ Martin Ebner, Die Etablierung einer "anderen" Tafelrunde. Der "Einsetzungsbericht" in Mk 14,22–24 mit Markus gegen den Strich gelesen, in: Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich. Festschrift für Karlheinz Müller zu seiner Emeritierung (2004) 17–45, hier 30.

²⁸ Martin Ebner, Etablierung, 23. 29.

einem vermuteten ideologiekritischen zu einem unpolitischen Christentum ebenfalls historisch wie sozialgeschichtlich zu beschreiben.

Was sich historisch eruieren lässt und was ich im folgenden vorführen will, ist zum einen die antike Christentumskritik, zum anderen das Ausmaß tatsächlich gelebter ideologie- und imperiumskritischer Praxis von Christinnen und Christen, zum dritten die Rezeptions- und Auslegungsgeschichte einiger Parteien.

Der historische Rahmen: antike Christentumskritik und christliches Handeln

Das Christentum in der Wahrnehmung antiker Christentumskritik

Für die Fragestellung dieses Beitrages sind vor allem folgende Vorwürfe von Belang:

1. Christinnen und Christen untergraben die Ordnung²⁹, von ihnen geht die Gefahr eines Umsturzes aus.³⁰ Ist das Christentum als Bekehrungsreligion anzusehen, so vollzieht sich Selbstdefinition des Individuums über eine partikulare Gruppe, nicht mehr über die Zugehörigkeit zum Imperium Romanum.³¹ Das konnte dann verdächtig werden, wenn von dieser Gruppe Unruhe ausging. Bekanntlich waren nicht die ersten, deren Kult von Einschränkungen seitens der römischen Staatsmacht betroffen war.³²

2. Christinnen und Christen verehrten nicht die allgemein anerkannten Götter.³³ Diese Weigerung wurde als Infragestellung der inneren Einheit des imperium Romanum empfunden³⁴, dessen Wohlfahrt man an die richtige Verehrung der richtigen Gottheiten gebunden sah. Wenn Plinius d.J. und Trajan von „unseren Göttern“ sprechen³⁵, Lukian von Samosata von „den hellenischen Göttern“³⁶, kommt das Bewusstsein einer letzten Einheit des in sich vielgliedrigen griechisch-römischen Pantheons gegenüber fremden Gottheiten zum Ausdruck.

3. Christinnen und Christen weigern sich, beim Glück des Kaisers zu schwören.³⁷ Kelsos empfindet das als eine Gefahr für die Einheit des Imperium Romanum, das allein verhindert, dass die Herrschaft den wildesten Barbaren zufällt.³⁸ Er berücksichtigt nicht, dass die Christen nicht die einzigen Kritiker am Kaiserkult waren.³⁹ Gerade Stoiker im ersten nachchristlichen Jahrhundert

²⁹ So die Widerspiegelung bei Justin, 1 apol. 12, PTS 38, 48.

³⁰ So Kelsos, bei Origenes, Cels. III, 14, vgl. die Widerspiegelung bei Tertullian, apol. 38,1, CC.SL 1,149.

³¹ John A. North, Roman Religion. Greece & Rome. New Surveys in the Classics 30, Oxford 2000, 66f.

³² Vgl. Tacitus, Ann. II 85 u.a.

³³ So die Widerspiegelung in M.Polyc 12,2, Lindemann/Paulsen 272, sowie bei Cyprian, Demetr. 3, CC.SL 3 A, 36.

³⁴ Das lassen Origenes, Cels. III 15, GCS 2,214; Cyprian, Demetr. 3, CC.SL 3 A, 36, erkennen.

³⁵ Plinius, ep. X 96,5; 97,1.

³⁶ Lukian von Samosata, Peregrinus Proteus 13.

³⁷ So Kelsos (bei Origenes, Cels. VIII 68, GCS 3, 284).

³⁸ Kelsos, bei Origenes, Cels. VIII 68, GCS 3, 284.

³⁹ Der römische Stoiker Lucanus formuliert in einem Hexameter: inque deum (= deorum) templis iurabit Roma per umbras (Schatten = Tote; Lucanus VII 459).

hatten als prominente Kritiker römischer Kaiser vielfach zu leiden.⁴⁰ Doch haben stoische und christliche Kritik am Kaiserkult genauso wenig zusammengefunden wie die Kritik an Domitian bei Tacitus und bei christlichen Autoren.

Albrecht Dihle zufolge haben die Christen die Forderung, „durch Teilnahme an den Handlungen des Kaiserkultes ihre Loyalität gegenüber der Staatsordnung zu bekunden ... gleichsam ernster genommen, als sie gemeint ist.“⁴¹ Was den Christen bei ihrer Ablehnung des Kaiserkultes verborgen blieb, war die Funktion als Loyalitätsbekundung und Gunsterweis einerseits⁴², die Bedeutung der Apotheose im politischen Diskurs andererseits: Mit der Divinisierung verstorbener Kaiser waren ja normative Erwartungen an seinen Nachfolger impliziert, der sich diese Divinisierung erst durch Wohlverhalten verdienen musste.⁴³

Ideologiekritische Praxis von Christinnen und Christen?

Trotz Aussagen wie Gal 3,28 gingen vom Christentum kaum emanzipatorische Wirkungen aus.

Die Möglichkeiten von Frauen in der Gemeindeleitung wurden bekanntlich zunehmend eingeschränkt. Klaus Thraede⁴⁴ weist nach, dass sog. großkirchliche Autoren zumeist extrem konservative Positionen vertraten, während Frauen in später als deviant empfundenen Gruppen diesbezüglich mehr Möglichkeiten hatten.⁴⁵ Man kann freilich fragen: Ist die Zurückdrängung leitender Funktionen

⁴⁰ Philosophisch begründete Ideologiekritik nahm man bei einigen Stoikern des 1. Jhdts. wahr, die denn auch persönliche Folgen zu tragen hatten: Seneca wurde zur Selbsttötung gezwungen (Tacitus, ann. XV 62,1), Musonius Rufus nach Gyaros verbannt, die Stoiker Barea Soranus und Thrasea Paetus begingen Selbstmord. Helvidius Priscus, Thraseas Schwiegersohn, wurde von Vespasian ins Exil geschickt und später dort ermordet (zu ihm vgl. Epiktet, diss. 1,2,19). i. J. 71 vertrieb Vespasian mit Ausnahme des 69 wieder zurückgekehrten Musonius Rufus alle Philosophen aus Rom, weil ihre Leben „nicht immer den Zeiten angemessen waren“ und sie „ihre Hörer auf subtile Weise verdarben“ (Dio Cassius, LSVI, 13,1). Domitian verbannte wiederum Philosophen aus Rom und brachte andere um, die den genannten Barea Soranus und Thrasea Paetus allzu deutlich posthum ihre Anerkennung signalisiert hatten (Friedo Ricken (Hg.), Philosophen der Antike, Bd. 2, UB 459, Stuttgart 1996, 185).

⁴¹ Albrecht Dihle, Die Sendung des Inders Theophilus in: Peter Steinmetz (Hrsg.), *Politeia und Res Publica. Beiträge zum Verständnis von Politik, Recht und Staat in der Antike.* Dem Andenken Rudolf Starks gewidmet, Wiesbaden 1969, 330–336, 334.

⁴² Price, Simon R. F., *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984, 62–67.

⁴³ Matthias Peppel, Gott oder Mensch? Kaiserverehrung und Herrschaftskontrolle, in: Cancik, Hubert, Hitzl, Konrad (Hrsg.), *Die Praxis der Herrscherverehrung in Rom und seine Provinzen*, Tübingen 2003, 69–95, 70.

⁴⁴ K. Thraede, Art. Frau, RAC 8 (1972), 197–269, hier 238–243.

⁴⁵ Vgl. die Erwähnungen von Prophetinnen bei den Montanisten bei Euseb, h.e. IV 27; V 16,9, GCS 9/1, 388. 462–464 u.ö., die Erwähnungen von Apostelinnen in der „Sophia Jesu Christi“ NHC III/4, p. 112 par. BG 3, p. 114, die Erwähnung der Philumene bei Tertullian, praescr. 30,6, CC.SL 1, 211. Auch eine gnostische Lehrerin Marcellina ist bekannt. Zu erwähnen ist ferner die Stellung der Frau als Offenbarungsempfängerin, so u.a. Maria Magdalena (EvMar); Hypsiphron (NHC XI,4), Rede einer Gottheit Bronte (NHC VI,2). Ute E. Eisen, *Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien* (FKDG 61), Göttingen 1996, zeigt allerdings einen nicht zu unterschätzenden Anteil der Rolle von Frauen auch in der Großkirche auf: Mehrere Grabinschriften für Diakoninnen etc. sind belegt.

von Frauen in Texten wie den Pastoralbriefen dem Umstand geschuldet, dass der männlichen „Kultgottheit“ Jesus keine Frau als Priesterin dienen sollte?⁴⁶

Auch zum Verhältnis zwischen Sklaven und Freien wurde von christlichen Autoren der Frühzeit keine Strukturdebatte geführt; Humanisierung innerhalb der bestehenden Strukturen war möglicherweise zu erleben, weil sich sonst der zahlenmäßige Erfolg des Christentums unter den Unterschichten nicht erklären würde, die in der Gemeinde Jesu eine neue Heimat gefunden haben.⁴⁷

Reichtumskritik wurde nicht von allen gleichermaßen vollzogen; hier war ideologiekritische Praxis für manche weniger Befreiung als Zumutung.⁴⁸ Paulus und der Hirt des Hermas klagen über Separationstendenzen seitens der Reichen, Jakobus, Polykarp und der unbekannte Verfasser der „Taten des Petrus und der zwölf Apostel“ müssen dazu mahnen, Bessergestellte in der Gemeinde nicht zu privilegieren.⁴⁹ Strenge innerchristliche Regeln konnten das Engagement von Reichen in der Gemeinde verhindern⁵⁰; der geforderte Reichtums-⁵¹ und Statusverzicht⁵² hat wohl auch zu Konversionen weg vom Christentum geführt.

Wohl ab der dritten oder vierten Generation ist auch ein tendenzielles soziales Auseinanderdriften zu beobachten. Das Bildungsniveau bestimmter später als deviant geltender Gruppen⁵³ und Einzelpersonen⁵⁴ ließ diese gerade für gebildete und reiche Christen attraktiv erscheinen.

⁴⁶ Priesterinnen sind in der griechisch-römischen Umwelt im Kult nicht von Göttern, sondern von Göttinnen tätig.

⁴⁷ Vgl. dazu P. Pilhofer, Die ökonomische Attraktivität christlicher Gemeinden, in: ders., Die frühen Christen und ihre Welt. Greifswalder Aufsätze 1996–2001. Mit Beiträgen von Jens Börstinghaus und Eva Ebel (WUNT 145), Tübingen 2002, 194–211, hier 205–211.

⁴⁸ Dabei war die christliche Gemeinde auf die Anwesenheit einiger finanziell Bessergestellter angewiesen: 1. Sie hatte in der Frühzeit keine eigenen Versammlungsräume; 2. Materielle Unterstützung der Armen war nicht nur theoretische Forderung, sondern wurde auch vollzogen (vgl. als testimonium externum Lukian von Samosata, Peregrinus Proteus 12.13), setzt aber Besitz voraus (Clemens von Alexandria, *quis dives* 13,1, GCS 17², 167f.).

⁴⁹ 1Kor 11, 17–34; PastHerm., vis. 3,6,5/14,5; Jak 2,1–13; EpPolyk 6, Lindemann/Paulsen 248; NHC VI/1, p. 11f.

⁵⁰ Peter Lampe, Die stadtrömischen Christen in den ersten zwei Jahrhunderten. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, WUNT II 18, Tübingen: Mohr Siebeck ²1989, 188.

⁵¹ IgnSmyrn 6,2, Lindemann/Paulsen 228–230; PH, sim. VIII 9,1–3/75,1–3; IX 20,3/97,3, GCS 48, 74.92f.; vgl. NHC VI,1, p. 11,26–12,4.

⁵² PH, sim. VIII 9,1–3/75,1–3, GCS 48, 74; vgl. e negativo Tertullian, *idol.* 17,1–3, CC.SL 2, 1117f.; Cyprian, *Donat.* 3, CC.SL 3 A, 4.

⁵³ Vgl. die Aufnahme von Joh 1, Platon und der Genesis in NHC I,5, p. 96; die Widerlegung von Hesiod, *Theogonie* 116.133, in NHC II/5, p. 07,24–98,11, die Homerzitate in NHC II/6, p. 136,27–137,5; vgl. ferner die Definitionen des Glaubens mit Hilfe stoischer Erkenntnistheorie bei Basilides, *Frgm.* 2 (ed. Winrich Löhr, WUNT 83). Vgl. ferner die antignostische Kritik des Porphyrius, *vita Plotini* 16: Die Gnostiker „täuschten viele und wurden selbst getäuscht, so als wäre Platon nicht in die Tiefe der intelligiblen Substanz eingedrungen. Daher hat Plotin viele Widerlegungen in den Lehrveranstaltungen vorgebracht und auch ein Buch geschrieben, welchem ich den Titel ‚Gegen die Gnostiker‘ gab. Er überließ es uns, das übrige der Kritik zu unterziehen.“

⁵⁴ Basilides und Valentinus waren vermutlich ihren großkirchlichen Konkurrenten in Alexandria intellektuell weit überlegen. Florinus, der von Eusebius von Caesarea der Hinneigung zu Valentinus bezichtigt wird, soll laut Irenaeus „eine glänzende Stellung am kaiserlichen Hofe“ gehabt haben (Eusebius von Caesarea, h.e. V 20,5); der Schuster Theodot und seine Gesinnungsgenossen beschäftigten sich laut Eusebius von Caesarea eher mit den Schriften von Euklid, Aristoteles und Theophrast als mit der Heiligen Schrift (Eusebius von Caesarea, h.e. V 28,14).

Einige Jahrhunderte später galt es immer wieder, in einer mittlerweile offiziell christlichen Gesellschaft Fehlverhalten von Christen hinsichtlich des Reichtums kritisch zu benennen. Johannes Chrysostomus und Salvian von Marseille stehen für diese Tendenz.⁵⁵

Auch die selbst gewählte Ehelosigkeit, wie sie etwa in den Apostelakten sichtbar wird, konnte ideologiekritisch verstanden werden, z.B. durch Virginia Burrus: Die Frau entzieht sich damit der Befehlsgewalt eines Ehemannes.⁵⁶ Doch hat das Anne Jensen jüngst bestritten⁵⁷: Ihrer Meinung nach sind asketische, nicht emanzipatorische Ideale leitend; Askese ist erst einmal Ausdruck der Weltdistanz, aber unter dem Aspekt des Verzichtens um Christi willen, nicht unter dem Aspekt der Freiheit.

Imperiumskritische Praxis von Christinnen und Christen?

Einerseits finden wir immer ein in unseren Augen politikfreies Verständnis des Reiches Gottes. Hegesipp berichtet von der Vorladung von Herrenverwandten durch Domitian u.a.⁵⁸:

Als man sie über Christus und über die Art, den Ort und die Zeit seines Reiches fragte, antworteten sie, dasselbe sei nicht von dieser Welt und dieser Erde, es sei vielmehr ein himmlisches Reich, das erst am Ende der Welt kommen werde, wenn Christus in Herrlichkeit erscheinen wird, um die Lebenden und die Toten zu richten und jedem nach seiner Gesinnung zu vergelten. Daraufhin verurteilte sie Domitian nicht, sondern verachtete sie als gemeine Leute.

Dieses unpolitische Verständnis des kommenden Reiches⁵⁹ ermöglichte eine weitgehende Integration von Christinnen und Christen in die Gesellschaft. Christen nahmen für sich in Anspruch, die besten Stützen der Herrschaft zu sein⁶⁰, die größten Wohltäter des Vaterlandes.⁶¹ Für Meliton von Sardes ist der Zeitpunkt der Geburt Christi unter Augustus nicht ohne Sinn: „Dass unsere Lehre zugleich mit dem Reich, das glücklich begonnen hatte, zu dessen Wohl erblühte, ergibt sich daraus, dass ihm von den Zeiten des Augustus an nichts Schlimmes widerfahren ist, dass es im Gegenteil – wie es aller Wunsch ist – lauter Glanz und Ruhm gewonnen hat.“⁶² Hier wirkt wohl immer noch die von Augustus selbst geförderte Epochengliederung nach – früher die Republik mit Bürgerkrieg, seit seinem Prinzipat die innere Befriedung des römischen Reiches. Denn selbst Tertullian, der mehr als einmal gegen Christenverfolgungen Protest erhoben hat, kann in seiner vormontanistischen Zeit das römische Reich als

⁵⁵ Für Salvian von Marseille vgl. u.a. (!) gub. IV 4/20f., SC 220, 246–248. Johannes Chrysostomus hatte um seiner Kritik am höfischen Luxus willen Anfeindungen bis hin zur Exilierung zu ertragen.

⁵⁶ Virginia Burrus, *Chastity as Autonomy*, Lewiston 1987.

⁵⁷ A. Jensen, *Die Theklageschichte. Die Apostolin zwischen Fiktion und Realität*, in: Schottroff, L., Wacker, M.-Th. (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Gütersloh 1998, 742–747, hier 746.

⁵⁸ Hegesipp, bei Euseb, h.e. III 20,1–6, GCS 9/1, 232–234.

⁵⁹ Vgl. noch 2Clem 5,5f.; 19,4, Lindemann/Paulsen 158.172; Justin, 1. apol. 11, 2, PTS 38, 47.

⁶⁰ Justin, 1. apol. 12,1, PTS 38, 48.

⁶¹ Origenes, *Cels VIII* 74, GCS 3, 291.

⁶² Meliton von Sardes, bei Euseb, h.e. IV 26,8, GCS 9/1, 384–386.

diejenige Größe benennen, die die Schrecken der Endzeit aufhält, „die wir alle nicht zu erleben wünschen“.⁶³ Selbst der Dienst christlicher Soldaten im römischen Heer konnte wie selbstverständlich bejaht werden⁶⁴, und die Präsenz christlicher Soldaten ist seit der Mitte des 3. Jhdts. auch inschriftlich bezeugt.⁶⁵

Trotzdem ist teilweise in denselben Schriften auch das Gefühl der Weltdistanz zu konstatieren, wie allein schon das häufige Paroikia-Motiv zeigt.⁶⁶ Politische Loyalität und Weltdistanz sind in wünschenswerter Deutlichkeit im sog. Diognetbrief nebeneinandergestellt⁶⁷:

Auf Erden weilen sie (scil. die Christen), aber im Himmel haben sie Bürgerrecht. Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und mit der ihr eigenen Lebensweise überbieten sie die Gesetze.

Mit ebensolcher Klarheit sind bei Tertullian politische Loyalität und theologische Distanz gegenüber den religiösen Ansprüchen des Imperium Romanum ins Verhältnis gesetzt. Tertullian kann dieses Nebeneinander in beide Richtungen lenken. In der Apologie meint er, den Kaiser nicht als Gott anzuerkennen, bedeute nicht, dass man ihm gegenüber nicht loyal ist.⁶⁸ In seiner etwas später geschriebenen Schrift an Scapula schreibt der Nordafrikaner⁶⁹:

Die Christen sind niemandes Feinde, am wenigsten des Kaisers. Da sie wissen, dass derselbe von ihrem Gott eingesetzt ist, so müssen sie ihn notwendig lieben, fürchten, ehren und seine Erhaltung wünschen mit der des gesamten römischen Reiches, solange die Welt steht. ... Wir verehren daher den Kaiser, aber auf eine Weise, wie sie uns erlaubt ist und ihm selbst nützt, als einen Menschen, der nach Gott der zweite ist, der, was er hat, von Gott erhalten hat und nur Gott nachsteht. .. Daher bringen wir denn auch für das Wohl des Kaisers Opfer dar, aber nur unserem Gott, der auch der seinige ist, und zwar, so wie es Gott vorgeschrieben hat, mit bloßem Gebet.

⁶³ Tertullian, apol 32,1, CC.SL 1, 142f.

⁶⁴ Tertullian, apol 5,6, CC.SL 1,96; Euseb, h.e. V 5,1, GCS 9/1, 434. Vgl. dazu Hanns-Christoph Brennecke, »An fidelis ad militiam converti possit?« [Tertullian, de idololatria 19,1] Frühchristliches Bekenntnis und Militär im Widerspruch?, in: Wyrwa, D. (Hg.), Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche, Festschrift für Ulrich Wickert zum siebzigsten Geburtstag, BZNW 85, Berlin 1997, 45–100, hier 57–61. Die bekannte Kritik des Kelsos, Christen sollten sich für den Kaiser auch militärisch engagieren (bei Orig. Cels. VIII 73) zielt wohl auf die Übernahme höherer Führungsposten (Brennecke, a.a.O., 63f.). Die Häufung von Soldatenmartyrien zu Beginn des 4. Jhdts. hängt damit zusammen, dass der Kaiserkult in der Tetrarchie eine neue Bedeutung erlangt hatte (74–77). Für Tertullian, idol. 17–19 ist das Problem des Soldatenstandes weniger im Verbot des Tötens als vielmehr in der Problematik der Berührung mit nichtchristlichen Kulthandlungen gegeben.

⁶⁵ Wolfgang Wischmeyer, Von Golgatha zum Ponte Molle. Studien zur Sozialgeschichte der Kirche im dritten Jahrhundert (FKDG 49), Göttingen 1992, 37.

⁶⁶ 1Pt 1,17; 1Clem. prooem, Lindemann/Paulsen,80; EpPolyk prooem., Lindemann/Paulsen, 244; 2Clem 5,1, Lindemann/Paulsen, 158; noch deutlicher PH, sim 1,1/50,1, GCS 48, 46: evpi. xenh/j katoikei/te u`mei/j oi` dou/loi tou/ qeou/ – am Beginn der Gleichnisse!; vgl. dazu R. Feldmeier, Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der Antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, WUNT 64, Tübingen 1992.

⁶⁷ Diogn 5,9f., Lindemann/Paulsen, 312.

⁶⁸ Tertullian, apol 33,1f., CC.SL 1, 143. – Schon Theophilus von Antiochia hatte formuliert: Ich ehre nicht dadurch, indem ich ihn anbe, sondern dadurch, daß ich für ihn bete (Theophilus, Autol. I 11,1, PTS 44, 30). Ähnlich äußert sich Dionysios von Alexandria, ep 10,5 (PG 10, 1321 B).

⁶⁹ Tertullian, Scap. 2,6–8, CC.SL 2, 1128.

Zuvor sucht er, das Ansinnen der Opferforderung an die Christen als unsinnig zu erweisen, wenn doch Opfer aus reiner Gesinnung dargebracht werden wollen, und spricht von einem menschlichen Recht auf Religionsfreiheit⁷⁰:

... humani iuris et naturalis potestatis est uniuersum quod putauerit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio.

Es ist ein Menschenrecht und eine Sache natürlicher Freiheit für jeden, das zu verehren, was er für gut hält, und die Gottesverehrung des einen bringt dem anderen weder Schaden noch Nutzen.

Man bedauert allerdings, dass Christen zu solchen Gedanken nur fähig waren, wenn ihre eigene Gruppe von der Religionsgesetzgebung benachteiligt war.

Imperiumskritische Äußerungen werden vor allem dann laut, wenn die Christen zur Verehrung der griechisch-römischen Götter bzw. zum Schwur bei der Glücksgöttin des jeweils regierenden Kaisers gezwungen werden sollen, also in der Situation des Martyriums. Diese Äußerungen können verschieden gelagert sein: Entweder wird der Unterschied zwischen den irdischen und damit sterblichen Machthabern und Gott betont⁷¹ und zwischen Verehrung und Anbetung bzw. Furcht unterschieden⁷² oder aber die moralische Qualität der sterblichen Herrscher in Zweifel gezogen⁷³ oder aber weltliche Herrschaft als Lebensziel überhaupt hinterfragt.⁷⁴ Auf das Glück eines Menschen zu schwören entbehrt, so Origenes, jeder sicheren Grundlage⁷⁵, und wenn der Statthalter zur Götzenverehrung aufruft, handelt in Wahrheit der Teufel.⁷⁶

Romkritische Stimmen werden dann um die Wende zum dritten Jahrhundert auch jenseits der Situation des Martyriums laut: Tertullian zufolge ist Rom weniger durch seine Religiosität gewachsen, sondern durch Verletzung der Religion, und hat umgekehrt die Religion der unterworfenen Völker durch Anwachsen verletzt.⁷⁷

Der Gang der Kirchengeschichte im 4. Jhdt. stellt natürlich die Frage, ob die sog. Konstantinische Wende eine veränderte Sichtweise auf das Imperium Romanum gebracht habe. Die zunehmende Privilegierung des Christentums

⁷⁰ Tertullian, Scap. 2,2, CC.SL 2, 1127.

⁷¹ Statius Quadratus ist Konsul, während Jesus Christus in Ewigkeit herrscht (M.Polyc 21,1, Lindemann/Paulsen 282; M.Apoll. 37, Musurillo 100). Apollonius will nicht bei der Glücksgöttin des Kaisers schwören – er will überhaupt nicht schwören, vgl. Mt 5,37 –, sondern für den Kaiser zu dem allein seienden Gott beten (M.Apoll. 6, Musurillo 92).

⁷² M.Scil. 9; M.Apoll. 37 (Musurillo 88. 100).

⁷³ Vgl. den Vorwurf, das Urteil mache der Wahrheitsliebe des Kaisers keine Ehre (Justin, 2 apol. 2,17, PTS 38, 139), sowie das Motiv, dass man von schlechten Königen zum ewigen, guten König wandert, ebenfalls bei Justin (Justin, 2 apol. 2,19, PTS 38, 139).

⁷⁴ IgnRöm 6,1, Lindemann/Paulsen 214, fordert die römischen Christinnen und Christen auf, ihn nicht am Martyrium zu hindern: „Es ist besser für mich, auf Christus Jesus hin zu sterben, als König zu sein über die Enden der Erde.“

⁷⁵ Origenes, mart. 7, GCS 2,8.

⁷⁶ Origenes, mart. 32, GCS 2,28.

⁷⁷ Tertullian, apol. 25,17, CC.SL 1,138: *aut laedendo creuerunt aut crescendo laeserunt*. Auch Minucius Felix meint in seinem ansonsten irenischen Dialog, Rom verdanke seine Größe nicht seiner Frömmigkeit, sondern seinem verbrecherischen Imperialismus (Minucius Felix, Octavius 25,1–7, Kytzler 142–144).

durch Konstantin d. Gr. entspricht zunächst der Tradition römischen Kaisertums, die durchaus die Auswahl einer Leitgottheit kannte.⁷⁸ Allerdings trug der häufige Wechsel der jeweiligen kaiserlichen Position im trinitarischen Streit des 4. Jhdts. wesentlich zur Heftigkeit der berüchtigten Streitigkeiten dieser Zeit bei.⁷⁹ Imperiumskritische Toleranz forderte man nur für sich selbst, gewährte man aber anderen religiösen Gruppierungen nicht. Firmicus Maternus fordert, u.a. mit Rückgriff auf Dtn 13,6–10.12–18, die Kaiser dazu auf, die Untat des Götzendienstes mit aller Strenge zu verfolgen.⁸⁰ Ambrosius, der immerhin dem Kaiser Theodosius die Kommunion verweigert hatte, solange er nicht für das Blutbad in Thessaloniki öffentlich Buße getan habe⁸¹, erhebt Einspruch, als Theodosius einen Landfriedensbruch strafen will, bei dem der Ortsbischof von Callinicum die Synagoge hatte in Brand setzen lassen⁸²:

Soll dem Unglauben der Juden ein Platz geschaffen werden auf Kosten der Kirche? ... Soll das dank der Gnade Christi für Christen erworbene Erbe den Schatz der Ungläubigen vermehren? ... Sollen die Juden diese Inschrift an der Stirnseite ihrer Synagoge anbringen: Der Tempel der Ungerechtigkeit, errichtet aus der den Christen abgenommenen Beute?

Am 24.8.410 waren die Westgoten unter Alarich in Rom eingedrungen und hatten drei Tage lang alles geplündert und niedergebrannt. Das war für Nichtchristen wie für Christen ein Trauma. *Roma aeterna? Roma aeterna christiana?* Nichtchristen erhoben nunmehr Anklage: So lange Rom den alten Göttern ergeben war und ihnen opferte, war dies nie passiert; nunmehr, seit der Einführung des Christentums als Staatsreligion, geschah dies Unglück binnen so kurzer Zeit.⁸³ Was sollten die Christen antworten, die doch gleichermaßen die unmittelbare Bindung der *salus publica* an ihren Gott verkündigt hatten?

Gerade nach Nordafrika wandten sich viele Flüchtlinge, die vor den Barbaren wenigstens ihr Leben zu schützen suchten. So war Augustinus unmittelbar mit den Folgen der Katastrophe konfrontiert. In mehreren Predigten der Jahre 410 und 411⁸⁴ relativierte er das Ausmaß der Ereignisse, stellt dem Glauben an die Ewigkeit Roms die Vergänglichkeit aller irdischen Dinge, auch politischer Gebilde entgegen und lehnt jeglichen heidnischen wie christlichen Rom-Mythos ab.⁸⁵ In seinen 22 Büchern „über den Gottesstaat“ (412–426) führt er diese neue

⁷⁸ Gottlieb, G., Tradition und Neuerung in der Religionspolitik Kaiser Konstantins des Großen, in: G. Gottlieb, P. Barceló (Hg.), Christen und Heiden in Staat und Gesellschaft des zweiten bis vierten Jahrhunderts, München 1992, 87–101.

⁷⁹ Sie blieb auch den Nichtchristen nicht verborgen, vgl. Ammianus Marcellinus, Hist. Rom. 22,5,3f.

⁸⁰ Firmicus Maternus, err. 29,1, Turcan 152–154.

⁸¹ Ambrosius, ep. (Maur.) 51,6.13.17, CSEL 82/3, 214–218, mit dem Schlusssatz: Wenn du glaubst, so folge mir ... Glaubst du aber nicht, so verzeih mir, was ich tue – ich aber muss Gott (vor dem Kaiser) den Vorzug geben.

⁸² Ambrosius, ep. 74 (Maur. 40),10, CSEL 82/3, 60f.

⁸³ Vgl. Augustin, s. 296,9.7, PL 38, 1356f.; Salvian, gub. VII 1, SC 220, 430.

⁸⁴ Augustinus, s. 81,9, PL 38, 505f.; s. 105,1f., PPL 38, 623–625; s. 296,7.9, PL 38, 1356f.

⁸⁵ Hierin brach er mit der von ihm bis 405 noch vertretenen Auffassung, die eigene Zeitgeschichte sei ein Teil der Heilsgeschichte, „insofern die Christianisierung des Imperiums und die staatliche Unterdrückung des Paganismus die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetien bedeutete“ (Michael Fiedrowicz, Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den Wahrheitsanspruch in der ersten Jahrhunderten, Paderborn 2000, 139).

Linie weiter: Die verbreitete Identifikation von Christentum und weltlich-politischer Realität wird aufgegeben, der christliche Glaube von der Verkettung mit dem Schicksal Roms gelöst, die römische Geschichte entsakralisiert. Mit der Reichstheologie des Eusebius von Caesarea war gebrochen.

Bei dem deutschamerikanischen Philosophen Vittorio Hösle zeigt sich, wie diese Weltedistanz auch in heutiger Außenwahrnehmung der Kirchengeschichte die Philosophiegeschichtsschreibung beeinflusst. Das Christentum, so Hösle, hat die Kluft zwischen Moral und Politik vertieft; es

„hat durch den Gedanken der Gotteskindschaft aller Menschen den universalistischen und individualistischen idealen des Hellenismus eine sowohl weitere als auch existentiell tiefere Verbreitung geschaffen und damit die Möglichkeit einer vollen Identifikation mit einem jeden Staate beseitigt, der nicht alle Menschen umfaßt und nicht den Prinzipien des Christentums entsprechend konstruiert ist. Daran ändern auch alle Appelle zum Gehorsam gegenüber der staatlichen Autorität nichts, die sich vom Römerbrief an finden: Der entscheidende Punkt, den die Kritiker sehr genau empfunden haben, ist, daß dieser Gehorsam nur ein äußerer ist, hinter dem sich eine unendliche innere Distanz verbirgt, die langsam, aber sicher das Lebensmark des Staates verzehrt.“⁸⁶

Hösle verweist zur Stützung seiner These u.a. auf mehrere Passagen bei Augustinus. Berühmt geworden ist der Satz aus *de civitate dei*: „Was sind Staaten, wenn ihnen Gerechtigkeit fehlt, anders als große Räuberbanden?“⁸⁷ Die hier gemeinte fehlende Gerechtigkeit ist, wie der vorangehende Kontext zeigt, nicht die Gerechtigkeit eines Systems, sondern die persönliche Gerechtigkeit der herrschenden Individuen.⁸⁸ Etwas weiter in Richtung Systemkritik führt Augustins Satz, das Imperium Romanum habe nie der Definition Scipios entsprochen, dergemäß der Begriff „Volk“ eine durch Rechtsübereinkunft und Interessengemeinschaft vereinigte Menschenmenge sei: Tatsächlich kamen nur die Interessen der jeweils Herrschenden zu ihrem Recht.⁸⁹

Man wird bedauern, dass nicht mehr an imperiumskritischen Äußerungen seitens christlicher Autoren vorliegt. Mindestens aus Gründen der Gerechtigkeit wird man jedoch fragen müssen, ob es überhaupt einen nichtchristlichen systemkritischen Diskurs gab, an dem sich die Christen hätten beteiligen können. Was in der Spätantike gegenüber Kaisern an Kritik philosophischerseits geäußert wird, scheint wiederum eher die persönliche moralische Qualifikation der Kaiser zu berühren als die Frage, ob nicht statt dem Prinzipat auch andere

⁸⁶ Vittorio Hösle, *Moral und Politik: Grundlagen einer Politischen Ethik für das 21. Jahrhundert*, München 1997, 47f.

⁸⁷ Augustin, *civ.* IV 4, CC.SL 47, 101.

⁸⁸ Augustin, *civ.* IV 3, CC.SL 47, 101.

⁸⁹ Augustin, *civ.* XIX 21, CC.SL 48, 687f. Auch eine gewisse Distanz zum Institut der Sklaverei zeigt sich bei Augustin: Sie ist Ergebnis der Sünde; ursprünglich sei die Herrschaft von Menschen nicht über Menschen, sondern über die vernunftlosen Wesen intendiert gewesen (Augustin, *civ.* XIX 15, CC.SL 48, 682). Zu Augustins politischer Ethik vgl. allgemein Christoph Horn, *Augustinus über politische Ethik und legitime Staatsgewalt*, in: Therese Fuhrer (Hrsg.), *Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen. Akten der Tagung vom 22. – 25. Februar 2006 am Zentrum für Antike und Moderne der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg*, Stuttgart 2008, 123–142.

Herrschaftsformen denkbar wären.⁹⁰ Tertullian spottet über Kyniker die trotz ihrer Beschimpfungen gegen Kaiser eher mit Ehrenstatuen und Geldzahlungen belohnt als zu den Tieren verurteilt werden.⁹¹

Die Auslegungsgeschichte einiger markanter Texte

Es ist aufgrund der altkirchlichen Sicht der sog. Einleitungsfragen klar, dass vor allem die Kommentare zu den Matthäusparallelen der i.F. zu verhandelnden Markus-Texte Berücksichtigung finden müssen.

Mk 6,14–29

Origenes rühmt an dem Täufer den prophetischen Freimut⁹²; Hieronymus hält Antipas Willkür vor: Seinen Vater und seine Mutter hätte er wohl kaum wegen seines Schwures hinrichten lassen!⁹³ Das Gastmahl des Herodes gilt Hieronymus als *luxuriosum et impurum*.⁹⁴ Ambrosius zufolge hätten selbst „alle Barbaren“ davor zurückgeschauert, während eines Gastmahls einen solchen Hinrichtungsbefehl zu geben.⁹⁵ Meineide sind erträglicher als Eide von Tyrannen.⁹⁶ Andernorts betont der Kirchenlehrer: Weil die einen nicht genug bekommen, müssen die anderen ihr Leben lassen.⁹⁷ Caesarius von Arles geißelt die *luxuria*, die *pravitas* und die *lascivia*, die stets einen Hang zur Grausamkeit hat⁹⁸, und mahnt, ähnlich wie Johannes nicht die Wahrheit zugunsten von Schmeichelei zu verkaufen.⁹⁹ Johannes Chrysostomus bezeichnet das Gastmahl als satanisches Theater mit Trunkenheit und Aufreizung männlicher Geilheit.¹⁰⁰ Das wird dann in der Mahnung an die anwesenden Gemeindeglieder paränetisch gewendet. Tanz gilt ihm als unsittlich, und so kommentiert er die öffentlichen Tänze anlässlich der Aufstellung eines Standbildes der Kaiserin Eudoxia im Jahr 403 wie folgt: Wieder einmal rast Herodias, wiederum tanzt sie, wiederum

⁹⁰ Mittelplatoniker und Neuplatoniker haben zwar die Staatsdialoge Platons kommentiert, waren aber nicht an Platons Staatstheorie interessiert, sondern an seiner Ethik, Naturphilosophie und Metaphysik (Heinrich Dörrie/Matthias Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3, *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Bausteine 73–100; Text, Übersetzung, Kommentar, Stuttgart – Bad Cannstatt 1993, 209).

⁹¹ Tertullian, *apol.* 46,4, CC.SL 1, 160f.

⁹² Origenes, *hom.* in Lc. 27,3, SC 87, 346.

⁹³ Hieronymus, in *Matth.*, SC 242, 300; Beda Venerabilis, in *Mc.* II, CC.SL 120, 508. Im Matthäuskommentar des Hilarius von Poitiers finden wir nichts Passendes zum Thema.

⁹⁴ Hieronymus, in *Matth.*, SC 242, 300.

⁹⁵ Ambrosius, *virg.* III 6,26, FC 81, 316. Allerdings gibt es Parallelen in der paganen Literatur, vgl. Cicero, *Cato* 12,42; Valerius Maximus, *Facta et dicta memorabilia* 2,9,3; Plutarch, *Cato Maior* 17,1-5; Flaminus 18,4-10.

⁹⁶ Ambrosius, *virg.* III 6,28, FC 81, 318.

⁹⁷ Ambrosius, *Nab.* 5/20, CSEL 32/2, 477f.

⁹⁸ Caesarius von Arles, *serm.* 218,3, CC.SL 104, 865.

⁹⁹ Caesarius von Arles, *serm.* 217,3, CC.SL 104, 862.

¹⁰⁰ Johannes Chrysostomus, *hom.* in Mt. 48,3, PG 58, 490.

bemüht sie sich, das Haupt des Johannes auf der Schüssel davonzutragen.¹⁰¹ Beda Venerabilis zufolge wird vom Geburtstagsmahl in der Bibel nur bei dem Pharao (Gen 40,20) und bei Herodes Antipas erzählt; die größere Untat beging Herodes Antipas, weil er den heiligen und unschuldigen Lehrer der Wahrheit hat hinrichten lassen.¹⁰² Euthymius Zigabenus bezeichnet das Gastmahl als befleckt und als viehisch.¹⁰³ Theophanes Cerameos zufolge war Herodes, der zuviel Wein getrunken hatte, den denkenden Menschen nur noch lächerlich.¹⁰⁴ In allen diesen Auslegungen interessiert die Tatsache, dass Herodes Antipas Herrscher war und nur bestimmte Menschen eingeladen hatte, nicht weiter.

Gelegentlich sind aber auch herrschaftskritische Töne zu hören. Dass übertriebener Luxus bei den meisten Königen üblich ist, wenn gefeiert wird, hält Ambrosius fest.¹⁰⁵ Lucifer von Cagliari warnt in seiner Streitschrift „de non parcendo in deum delinquentibus“ den regierenden Kaiser Constantius II., es nicht Herodes Antipas gleich zu tun, die Orthodoxen zu verfolgen und damit das eigene Seelenheil aufs Spiel zu setzen.¹⁰⁶ Theophylakt von Ochrid moniert zu Mt 14,1-12 den tyrannischen Lebenswandel und die Tatsache, dass sich die Herrschenden zu wenig mit denen befassen, die durch Tugend leuchten.¹⁰⁷

Den Vergleich der beiden „Könige“ im Markusevangelium habe ich in altkirchlicher Literatur nicht gefunden, aber das hat mit hermeneutischen Vorentscheidungen zu tun, die in altkirchlicher Bibelauslegung grundsätzlich anders ausfallen als in historisch-kritischer Exegese, so dass es auch *en detail* unzulässig ist, aus der Fehlanzeige der Alten Kirche neuere Auslegungen dieser Art falsifizieren zu wollen. In der Reformationszeit werden kritische Töne gegen den politischen Herrschenden laut, wie die von Joachim Gnilka beigebrachten Beispiele von Calvin und Luther zeigen.¹⁰⁸

Mk 10,35-45

Origenes hält in seiner Auslegung der Matthäusparallele fest: Die Machthaber suchen die von ihnen Unterworfenen nicht nur zu beherrschen, sondern gewaltsam zu unterdrücken. Unter denen, die ein Amt in der Kirche ausüben, soll es nicht so sein. Von ihnen ist *metrio,thj* und *tapeino,thj* gefordert.¹⁰⁹ Man

¹⁰¹ nach Sozomenos, h.e. 8,20,3, FC 73/4, 1020. – Die Rede (PG 59, 485–490) thematisiert explizit den verderblichen Einfluss mancher Frauen, ähnlich wie Theognostos, Thesaurus II 10, CC.SG 5,11; Hesychius von Jerusalem, hom. 16,21, PG 93, xxxx, der aber in hom. 16,29, PG 93, xxxx auch Beispiele positiven Wirkens von Frauen bietet. – Gelegentlich wird die Stelle antijüdisch verwendet: Die Juden hätten den Täufer umgebracht, weil er auf christus verwies, so (Ps.-)Cyprian, adv. Iudaeos 2, CSEL 3/3, 135.

¹⁰² Beda Venerabilis, in Mc. II, CC.SL 120, 508.

¹⁰³ Euthymius Zigabenus, in Mt., PG 129, 428 B.

¹⁰⁴ Theophanes Cerameus, hom. 46, PG 132, 1065 AB.

¹⁰⁵ Ambrosius, expl. Ps. 35,13, CSEL 64,59: natalis erat Herodis, quam luxu nimio, ut plerisque regibus mos est, celebrare consueverat.

¹⁰⁶ Lucifer von Cagliari, parc. 18, CC.SL 8, 229f.

¹⁰⁷ Theophylakt von Ochrid, in Mt., PG 123, 293 CD.

¹⁰⁸ Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus, Bd. 1, Zürich u.a. 1986, 253.

¹⁰⁹ Origenes, comm. in Mt. XVI 8, GCS 40, 492f.

soll Christus nachahmen!¹¹⁰ Gleichermaßen fragt in den Pseudo-Klementinen „Petrus“, der sich auf Missionsreise begibt, den von ihm vorgeschlagenen neuen Gemeindeleiter Zachäus, der sich gegen das ihm angetragene Amt zu wehren versucht, einschärfend u.a.: „Und erkennst du nicht deutlich genug, dass du nicht wie die Regenten der Völker zu herrschen hast, sondern als ein Knecht, der ihnen dient, wie ein Vater ... wie ein Arzt, der sich nach ihnen umsieht, wie ein Hirt, der sie bewacht – zusammenfassend sage ich, wie einer der in allem um ihr Heil besorgt ist?“¹¹¹ Mt 20,28 wird wiederum als Ansporn zur Nachahmung Christi im Umgang mit den christlichen Geschwistern wahrgenommen.¹¹²

Unpolitisch ist der Verweis auf die *humilitas* bei Hilarius von Poitiers, Hieronymus und Beda Venerabilis.¹¹³ Wenn allerdings die *humilitas* als neue Kaisertugend propagiert wird, bekommt das Denken über den Kaiser auch eine politische Dimension.¹¹⁴ Bemerkenswert ist die Auslegung bei Johannes Chrysostomus, der immer wieder durch Luxuskritik den Unwillen des regierenden christlichen Kaiserhauses auf sich gezogen hatte. Nach der ersten Stelle zu trachten, so der Kirchenlehrer, ist eine tyrannische Leidenschaft und lastet oft auch auf großen Männern. Man muss dieser Neigung deshalb auch schärfer zu Leibe gehen. Daher erfolgt der Vergleich mit den Heiden, um den Jüngern tiefer in die Seele zu greifen¹¹⁵, um anzudeuten, wie schimpflich und abscheulich ein solches Streben sei.¹¹⁶ Das genannte Streben als turanniko,n ... pa,qoj zu bezeichnen, demaskiert es, mit den Augen eines antiken Gebildeten gelesen, deutlich als unphilosophisch, es wie Theophylakt von Ochrid als tw/n evqnikw/n ... pa,qoj zu bezeichnen¹¹⁷, zugleich als unchristlich. Euthymius spricht in diesem Zusammenhang von Christus als einem Gesetzgeber, der seinen Jüngern ein von den Nichtchristen Heiden unterschiedenes Verhalten zur Pflicht macht: VEgw. de. nomoqetw/ u`mi/n.¹¹⁸

Mk 12,13-17

Die Wirkungsgeschichte dieser Stelle bzw. der Matthäusparallele Mt 22,15–22 beginnt schon recht früh, nämlich im koptischen Thomasevangelium¹¹⁹ sowie

¹¹⁰ Origenes, comm. in Mt. XVI 8, GCS 40, 497.

¹¹¹ Ps.-Clem., Hom. 3,64,3, GCS 42², 80.

¹¹² Ps.-Clem., Recog. 7,7,5, GCS 51, 200.

¹¹³ Hilarius von Poitiers, in Matth. 20,12, SC 258,118; Hieronymus, in Matth. 20,25, SC 259, 96; Beda Venerabilis, in Mc. III, CC.SL 120, 566.

¹¹⁴ Hartmut Leppin, Zum politischen Denken des Ambrosius. Das Kaisertum als pastorales Problem, in: Therese Fuhrer (Hrsg.), Die christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike: Texte, Personen, Institutionen. Akten der Tagung vom 22. – 25. Februar 2006 am Zentrum für Antike und Moderne der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Stuttgart 2008, 33–49, hier 43f.

¹¹⁵ Johannes Chrysostomus, hom. in Mt. 65,4, PG 58, 622.

¹¹⁶ Johannes Chrysostomus, hom. in Mt. 65,5, PG 58, 623.

¹¹⁷ Theophylakt von Ochrid, in Mt., PG 123, 365 B.

¹¹⁸ Euthymius Zigabenus, in Mt., PG 129, 544 B.

¹¹⁹ So wenig zu bestreiten ist, dass andere Logien im koptischen Thomasevangelium ein vorsynoptisches Stadium der Überlieferung widerspiegeln können, so gewiss ist doch, dass EvThom 100 (NHC II/2, p. 49,27–31) mit dem Schlusssatz „und was mein ist, gebt mir“ eine Spiritualisierung darstellt, die sinnvoll sein konnte, als der ursprüngliche historische Kontext nicht mehr von Bedeutung war.

bei Justin. Bleibt das Thomasevangelium unpolitisch, so ist eine ins Politische reichende Wirkung bei Justin gegeben. Abgaben und Steuern, so Justin, zahlen die Christen, denn dazu hat der Herr sie selbst angehalten. Dem Schlusssatz entnimmt Justin die Unterscheidung: „Darum beten wir zwar Gott allein an, euch aber leisten wir im Übrigen freudigen Gehorsam, indem wir euch als Könige und Herrscher der Menschen anerkennen und beten, daß ihr zusammen mit der Herrschaft auch die vernünftige Einsicht habt.“¹²⁰

Deutlicher imperiumskritisch ist die Auslegung der Stelle bei dem mittlerweile zum Montanismus gewechselten Tertullian, die darauf beruht, dass der Begriff *ei;kwon/imago* sowohl in Gen 1,26 als auch in Mk 12,16 begegnet¹²¹:

Gebt ... das Bild des Kaisers, welches sich auf der Münze befindet, dem Kaiser, und das Ebenbild Gottes, das sich im Menschen findet, Gott, sodaß du dem Kaiser Geld gibst, Gott aber dich selbst. Andernfalls, wenn dem Kaiser alles gehören wird, was wird für Gott übrig sein?

Clemens von Alexandria erfasst Jesu Schlusswort als allgemeine Lebensregel *peri. politei,aj*, deutet es aber nicht weiter aus.¹²² Origenes beleuchtet zu Mt 22,15–22 zunächst den zeitgeschichtlichen Hintergrund, wie es heutiger historisch-kritischer Exegese entspricht, wobei er, angeregt durch die Geschehnisse um Judas den Galiläer, als Position der Pharisäer ähnlich wie heute Gerd Theißen die Steuerverweigerung markiert.¹²³ Dann stellt er den doppelten Fallstick für Jesus heraus.¹²⁴ Zu dem entscheidenden Jesuswort erklärt er: Man soll dem Kaiser nicht aufgrund einer *fantasi,a| qeosebei,aj* etwas vorenthalten, aber niemand wird aufgrund dessen, das er dem Kaiser geben soll, was des Kaisers ist, daran gehindert, das Gott zu Geben, was ihm zusteht.¹²⁵ Hippolyt kommentiert mit Mt 22,21 das Verhalten Daniels: Seine Loyalität zum König hat an der Forderung des Königs nach Anbetung seines Bildes ein Ende.¹²⁶

Auf die Frage, was man Gott schuldet, antwortet Hilarius: *corpus, animam, voluntatem*. Dem Kaiser schulden wir, wenn wir ganz arm geworden sind, gar nichts mehr.¹²⁷ Hieronymus gibt, den zweiten Teil der Antwort Jesu betreffend eine im Rahmen des Judentums zur Zeit Jesu liegende Interpretation:

Porro quod ait Reddite quae sunt Caesaris Caesari, id est nummum, tributum et pecuniam, et quae sunt Dei Deo, decimas, primitias et oblationes ac victimas sentiamus, quomodo et ipse

¹²⁰ Justin, 1 apol. 17,1-3, PTS 38, 158.

¹²¹ Tertullian, idol. 15,3f., CC.SL 2, 1115f. Die Deutung auf die je unterschiedliche Ebenbildlichkeit findet sich auch bei Augustinus, enarr. in psalm. IV 8, CC.SL 38,17, und Beda Venerabilis, in Lc. V, CC.SL 120, 357.

¹²² Clemens von Alexandria, paed. III 91,3, GCS 12³, 286.

¹²³ Origenes, comm. in Mt. XVII 25, GCS 40, 652–655. Anders Theophylakt von Ochrid, in Mt., PG 123, 389 AB: Die Pharisäer erwarten, dass Jesus zur Steuerverweigerung aufruft.

¹²⁴ Origenes, comm. in Mt. XVII 26, GCS 40, 656.

¹²⁵ Origenes, comm. in Mt. XVII 26, 658.

¹²⁶ Hippolyt, Dan. 3,22,1, GCS NF 7, 176.

¹²⁷ Hilarius, in Matth. 23,2, SC 258, 154. Kyrill von Alexandria, in Lc., PG 72, 889 D zufolge fordert Gott von uns den Glauben, die Liebe und den Wohlgeruch guter Werke.

*reddit tributa pro se et Petro (Mt 17,24–27), et Do reddit quae Dei sunt, Patris faciens voluntatem.*¹²⁸

Ferner, dass er sagt: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, das meint die Münze, die Steuern und das Geld; Die Worte „und Gott, was Gottes ist“, beziehen wir auf den Zehnten, die Erstlingsgaben und die Abgaben und die Opfer, wie er auch selbst für sich und Petrus die Tempelsteuer bezahlt hat, und er gibt Gott, was Gottes ist, indem er den Willen des Vaters erfüllt.

Faktisch nimmt Hieronymus damit Theißens Deutung auf Bereitwilligkeit zur doppelten Besteuerung vorweg.

Johannes Chrysostomus zufolge schließt der Vordersatz „Gebt dem Kaiser ...“ nur das ein, was die *euvsebeia* nicht schädigt.¹²⁹ Als imperiumskritischer Satz mag uns das gefallen; es schließt natürlich die heute in anderen Kontexten virulente Problematik ein: Kann eine prinzipiell multireligiöse Gesellschaft wie diejenige der Bundesrepublik Deutschland einzelnen Religionsgruppen wie dem Islam den Vorrang der Scharia gegenüber dem Grundgesetz einräumen?

Mk 12,17 par. Mt 22,21 hat eine eigene Wirkung erzielt in der Unterscheidung der Zuständigkeitsbereiche des nunmehr christlichen römischen Kaisers und der Bischöfe. So wird Ossius von Cordoba folgender Ausspruch zugeschrieben:

„Bedenke, Kaiser, dass Du ein sterblicher Mensch bist! Fürchte den Tag des Gerichts, erhalte dich rein für ihn! Mische Dich nicht in kirchliche Dinge und erteile uns darin keine Befehle, sondern sei vielmehr unser Schüler. Dir hat Gott das Kaisertum geschenkt, uns hat er die kirchlichen Dinge anvertraut. ... Hüte dich, schwere Schuld auf Dich zu laden, indem Du die Dinge der Kirche an Dich ziehst! ... Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“¹³⁰

Theophylakt von Ochrid unterscheidet zu Mt 22,21 dergestalt, dass man in äußeren Dingen dem Kaiser, in inneren aber und geistlichen Dingen Gott gehorchen müsse, kennt aber auch die allegorische Auslegung des Kaisers auf den Teufel, den man das zurückgeben müsse, was ihm gehöre, z.B. den Zorn.¹³¹ Bei prinzipiell ähnlicher Auslegung betont Euthymius Zigabenus noch deutlicher, dass es „zurückgeben“ heißt. Bemerkenswert ist aber, dass Euthymius die doppelte Falle für Jesus richtig beschreibt: Wenn er zur Steuerzahlung aufruft, kann man die Massen gegen ihn aufhetzen mit dem Argument, er wolle das Gottesvolk einem Menschen untertan machen; wenn er zur Steuerverweigerung aufruft, kann man ihn des Aufruhrs bezichtigen.¹³² Das zuerst genannte Motiv der Unterwerfung kehrt wieder, wenn Euthymius den Sinn des Schlussgliedes „und das, was Gott gehört, Gott“ erklärt: Jesus rufe zur

¹²⁸ Hieronymus, in Matth. 22,21, SC 259, 148–150.

¹²⁹ Johannes Chrysostomus, hom. in Mt. 70,2, PG 58, 656.

¹³⁰ Bei Athanasius, hist. Ar. 44,6–8, möglicherweise unecht. Vorausgesetzt ist dabei eine Äußerung Konstantins gegenüber den bei ihm versammelten Bischöfen so geäußert haben: „Ihr seid von Gott zu Bischöfen dessen bestellt, was innerhalb des Bereichs der Kirche liegt, ich aber zum Bischof dessen, was außerhalb desselben liegt“ (Eusebius von Caesarea, v. C. 4,24, GCS, 128).

¹³¹ Theophylakt von Ochrid, in Mt., PG 123, 389 BC.

¹³² Euthymius Zigabenus, in Mt., PG 129, 576 CD.

Steuerzahlung auf, aber man soll ihm nicht unterstellen können, er mache das Volk einem Menschen untertan.¹³³

Die Entwicklung weg von Ideologie- und Imperiumskritik

Wie kam es zum weitgehenden Verzicht auf ideologiekritische und in weitem auch auf imperiumskritische Praxis?

1. Die in der Frühzeit gegen das Christentum gerichteten Vorwürfe zeigen, dass damals die Polemik gegen Christinnen und Christen vor allem von einem politisch wie religiös konservativen Standpunkt aus geführt wurde; eine dem Epikureismus nahestehende Kritik wie die des Lukian von Samosata hatte keinen erkennbaren politischen Einfluss. Man wird konservative Positionen, wie sie etwa in den Pastoralbriefen vertreten werden, am ehesten als Reaktion auf diese konservative und nur auf diese konservative Kritik verstehen.

2. Ab der Mitte bzw. dem Ende des 2. Jhdts. wird man mit der Nachwirkung bestimmter Bibelstellen rechnen, die erst einmal den Gehorsam der Christinnen und Christen gegenüber den staatlichen Autoritäten einfordern wie Röm 13,1–7; Mk 12,17a; Mt 5,44; 1Tim 2,1–4 und dann indirekt Joh 18,36. Solchen Aussagen gegenüber fühlte man sich damals nicht frei, ob man sich daran halten wollte oder nicht; die Johannesoffenbarung mit ihrer imperiumskritischen Sicht war im Osten lange Zeit nicht kanonisch anerkannt.

Allerdings sollte man hier auch nicht simplifizieren. Die Forderung der Obrigkeit gilt grundsätzlich, aber nicht dann, wenn diese uns befiehlt, den Glauben zu verleugnen. Dann, so Hippolyt, ist es „süß“, zu sterben, denn es gilt Röm 8,35 „Wer wird uns scheiden von der Liebe Gottes“; das Wort ist Mahnung und Trost zugleich¹³⁴. Ferner ist die Auslegungsgeschichte von Röm 13,1–7 weitaus facettenreicher als es später zumindest im Luthertum die Regel ist. Bei Hippolyt hat die Gehorsamsforderung von Röm 13 ihre Grenze dann, wenn wir angehalten werden, etwas zu tun, was gegen die Prinzipien des Glaubens verstößt.¹³⁵ Mit einer Weitsicht, die man bei manchen neuzeitlichen Lutheranern schmerzlich vermisst, hat einstens Theodoret von Kyros Röm 13,1 kommentiert, wenn er vermerkt, von Gott gehe nicht aus, dass dieser oder jener die Herrschaft innehat, sondern nur, dass es das Gegenüber von Herrschen und Beherrschtwerden gibt.¹³⁶ Denn, so fragt Theodoret, wie kann von Gott die Wahl eines schlechten Menschen zum Herrscher ausgehen? Inwieweit hier das Gottesbild griechischer Philosophie im Geheimen einwirkt, dem gemäß Gott als Urheber des Guten und nur des Guten zu denken ist, kann man natürlich fragen; Theodoret bietet eine biblische Begründung für seine Exegese, nämlich Jer 3,15:

¹³³ Euthymius Zigabenus, in Mt., PG 129, 577 B.

¹³⁴ Hippolyt, Dan. 3,24,4, GCS 1, 168.

¹³⁵ Hippolyt, Dan. 3,23,2, GCS NF 7, 176.

¹³⁶ Auch Johannes Chrysostomus, hom. in Rom. 23,1, PG 60, 615, unterscheidet: „Es heißt nicht ‚denn es gibt keine obrigkeitliche Person außer von Gott‘, sondern Paulus spricht von der Einrichtung, wenn er sagt ‚denn es gibt keine Obrigkeit außer von Gott‘“.

Ich will ihnen Hirten nach meinem Herzen geben, die sie mit Verstand weiden sollen“.¹³⁷

Zusammenfassung

Antike Christentumskritik zielte, was christliche religiöse Praxis betrifft, vor allem auf die christliche Verweigerung gegenüber der Teilnahme am Kultus für diejenigen Götter, die sonst von allen verehrt wurden. Diese Verweigerung, dazu der unbeirrbar Glaube auf der Basis einer Offenbarungsgewissheit bei vielen Christinnen und Christen stießen auf Widerstand und Ablehnung; demgegenüber hat auch der wiederholte Verweis auf politische Loyalität nicht viel geholfen.

Ideologiekritische Praxis ist im Christentum nur selten verwirklicht worden; die Klagen über die Hochschätzung des Reichtums und des sozialen Ansehens bei einzelnen Gemeindegliedern sprechen für sich. Dass die Option für den Eheverzicht von emanzipatorischen Idealen gesteuert war, hat sich nicht nachweisen lassen.

Imperiumskritisch gedeutet werden kann am ehesten der Verweis auf die fundamentale Wahrheit: Der römische Kaiser ist ein Mensch und kein Gott. Nachweisbar hat die Perikope von der Kaisersteuer wie die in 1Petr 2,17 gegebene Unterscheidung zwischen Furcht gegenüber Gott und Ehre gegenüber dem König eingewirkt. In dieser Frage waren viele Christinnen und Christen kompromisslos bis zur Hingabe ihres eigenen Lebens, bis zum Martyrium.

Die Unterscheidung zwischen Kaiser und Gott wirkt, wie manche Äußerungen bei Konstantin d. Gr. und Ossius von Cordoba zeigen, in der Unterscheidung zwischen weltlichem und geistlichem Verfügungsbereich nach. Konstantins Handeln mit der zunehmenden Bevorzugung des Christentums ist das Handeln des Römers, für den die richtige Verehrung des richtigen Gottes die wichtigste Voraussetzung für den Erhalt der *salus publica* darstellt. Den Gedanken der religiös begründeten Einheit des Imperium Romanum haben die Christen nicht grundsätzlich in Frage gestellt, sondern unter nunmehr christlichen Vorzeichen weitergeführt; das spiegelt sich in der Härte der innerchristlichen Auseinandersetzungen ebenso wie in der christlichen Intoleranz gegenüber nichtchristlicher Religiosität.

Imperiumskritische Äußerungen zielen aber nicht auf das politische System des Prinzipats, sondern betreffen die persönliche Qualifikation des betreffenden Herrschers. Das gilt selbst für Augustins kritische Äußerungen.

Der Blick in die Auslegungsgeschichte einiger hier zu behandelnder Passagen ist ebenfalls ernüchternd. Unpolitische Wahrnehmung liegt in der Exegese zu Mk 6,14–29 wie zu Mk 10,35–45 bzw. deren Parallelen im Matthäusevangelium vor. Mk 6,14–29 wurde im Sinne der Luxuskritik, aber nicht der Ideologiekritik wahrgenommen, Mk 10,35–45 als Mahnung zur persönlichen Demut. Ansätze

¹³⁷ Theodoret von Kyros, in Rom., PG 82, 193 C.

zur Imperiumskritik sind noch am ehesten zu Mk 12,13–17 geltend gemacht worden.

Der faktische Verlauf der Kirchengeschichte wie die Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte der genannten biblischen Texte dürfen natürlich die gegenwärtige sozioethische Debatte nicht majorisieren. Wirkungsgeschichte kann beschreiben, aber keine normativen Aussagen treffen, denn Wirkungsgeschichte zeigt auch immer, welche möglichen Sinnpotentiale eines Textes nicht verwirklicht wurden. Das muss im Zweifelsfall auch kritisch gegen Entwicklungen in Theologie und Kirchen gerichtet werden. Die marxistische Kritik am Christentum kam ja nicht von ungefähr. So ist es für uns geboten, in den sozialen Auseinanderentwicklungen in den westlichen Gesellschaften und in dem Problem des Ausgleichs zu den Gesellschaften der sog. Dritten Welt biblische Positionen zugunsten jeweils der Schwachen geltend zu machen.