

Der politische Jesus

Die Jesusbewegung zwischen Gottesherrschaft und Imperium Romanum

von Stefan Schreiber

Der Artikel klärt zunächst wichtige Voraussetzungen für die Frage nach einem „politischen Jesus“. Er untersucht dann die politischen Implikationen der zeitgenössischen Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes, die im Zentrum der Botschaft Jesu steht. Zu den politischen Institutionen seiner Zeit äußert Jesus nur verhüllte Kritik, entwickelt aber Strategien gewaltfreien Widerstands. Jesu Schülergruppe selbst erscheint als Gegen-Gesellschaft zu den herrschenden soziopolitischen Verhältnissen. Erst die direkte Konfrontation mit dem Tempel, dem Machtzentrum in Jerusalem, führt zu Jesu Tod.

1. Der politische Jesus – Frageperspektiven

1.1 Der Tod eines politischen Verbrechers

Die Frage nach dem politischen Jesus eröffnet eine eher ungewöhnliche Perspektive, denn in der Regel – und das betrifft kirchliche, künstlerische und wissenschaftliche Zugänge – zieht Jesus als religiöse Gestalt, als Gottessohn oder Religionsstifter, das Interesse auf sich. Doch in irgendeiner Weise muss Jesus mit seinem Schülerkreis politisch auffällig geworden sein, denn sein Auftreten endete in einem tödlichen Konflikt mit der politischen Elite in Jerusalem. Nach Ausweis der ältesten Quellen wurde Jesus wohl im Jahr 30 n. Chr. in Jerusalem zusammen mit zwei weiteren Delinquenten durch die römischen Behörden hingerichtet,¹ und zwar in Form der Kreuzigung, der typisch römischen Strafe für Schwerverbrecher, die keine römischen Bürger waren und nicht der Elite zugehörten (Sklaven und *peregrini*).² Den Grund für die Hinrichtung würden wir heute als politisch bezeichnen, denn die Tafel mit dem Schuldspruch, die nach Mk 15,26; Joh 19,19 am Kreuz Jesu befestigt wurde, trug die Aufschrift: „König der Juden“. Im zeitgeschichtlichen Kontext, auf den zurückzukommen sein wird, bedeutet dies den Versuch, gegen die römische Besatzungsmacht selbst die Herrschaft im Land zu übernehmen, also einen versuchten Aufstand, was als politisches Schwerverbrechen gewertet wurde. Vorausgesetzt, dass in der Causa Jesu überhaupt ein formeller Prozess durchgeführt wurde – was bei einem Aufständischen niederer Herkunft keineswegs sicher ist –, konnte Jesus im römischen Recht entweder wegen schweren Landesverrats (*perduellio*)

¹ Die Datierung auf den Freitag, an dem das Pascha-Fest im Jahr 30 n. Chr. begann, kann heute als weithin anerkannt gelten. Abweichungen um wenige Jahre sind möglich. Vgl. exemplarisch *Theißen; Merz*, Jesus 152–154.

² Zu den Fakten und rechtshistorischen Hintergründen vgl. *Omerzu*, Prozess (mit Literatur).

oder eines Majestätsverbrechens (*crimen laesae maiestatis*) verurteilt worden sein.³ Auf jeden Fall zeigen die Umstände der Hinrichtung, dass die Römer in Jerusalem Jesus als politischen Unruhestifter wahrgenommen haben.

Angesichts dieser römischen Einschätzung stellt sich die Frage, ob sich ein politisches Handeln Jesu in seinen Worten und seinem Verhalten in den überlieferten Quellen niedergeschlagen hat und inwiefern sich daraus ein Bild eines „politischen Jesus“ konstruieren lässt. Die Frage steht freilich vor einer doppelten Schwierigkeit: Zum einen ist ein *historischer* Jesus in den überlieferten Quellen nicht mehr unmittelbar zugänglich, zum anderen kann unser Begriff von „Politik“ nur bedingt auf das Selbstverständnis der Antike angewendet werden. Beides bedarf der Klärung.

1.2 Der politische Jesus und seine Biographien

Die wichtigsten Quellen über das Auftreten Jesu liegen in den vier Viten vor, die uns im Kanon des Neuen Testaments überliefert sind.⁴ Diese sind von der grundlegenden Intention bestimmt, die theologische Bedeutung Jesu darzustellen, und erzählen so ihre je eigenen Jesus-Geschichten, die keine Antwort auf unsere *historische* Frage geben wollen. Die frühe Christologie wird zu einem wesentlichen Einflussfaktor bei der Darstellung des Lebens Jesu, sodass politische und christologische Aspekte eng zusammenspielen. Im Bekenntnis der ersten Christen erscheint die Person Jesu nach Ostern als zur Rechten Gottes eingesetzter, eschatologischer Herrscher und Repräsentant Gottes, der alle Vollmacht über den Kosmos und die politischen Strukturen innehat (vgl. nur 1 Kor 15,20–28; Röm 8,34; Eph 1,20–23; Hebr 1,5–14).

Unsere historische Perspektive wird anders erzählen als die Stellen der Jesus-Viten, die bereits den irdischen Jesus als Herrscher zeichnen. Ein Beispiel dafür bietet die Geburtsgeschichte in Lk 1–2, wo Jesus als überragender Heilskönig aus dem Königsgeschlecht Davids angekündigt wird – bezeichnenderweise durch Engel als himmlische Boten (Lk 1,32f.; 2,11). Der Schluss liegt nahe, dass die nachösterliche Perspektive auf Christus in die Darstellung der Herkunft Jesu Eingang fand.

Interessant ist die Beobachtung, wie vorsichtig die Quellen mit Fragen politischer Kritik umgehen. Das lässt sich bereits bei den christologischen Bekenntnissen erkennen, die den Kontrast, den Christus als universaler Herrscher zum Herrschaftsanspruch des römischen Kaisers unvermeidlich darstellt, nie direkt zur Sprache bringen. In den Passionserzählungen erscheint der römische Präfekt Pilatus merkwürdig ambivalent: Stellt Mk 15,6–15 noch recht knapp dar, wie Pilatus das Todesurteil auf Drängen des Jerusalemer Volkes fällt, hebt Mt 27,22–26 die Schuldverlagerung von Pilatus auf das Volk durch bezeichnende Gesten und Worte hervor; in Lk 23,4.14–16.22–24 erklärt Pilatus gleich drei Mal die Unschuld Jesu und will ihn freilassen, und in Joh 18,38; 19,4–6.16 betont Pilatus ebenfalls drei Mal die Unschuld Jesu und schiebt die Verantwortung für seine Hinrichtung ganz den jüdischen Hohepriestern und dem Volk zu, sodass er ihnen

³ Dazu *Theißer*; *Merz*, Jesus 401f.; *Omerzu*, Prozess 315. – Die Bezeichnung „König der Juden“ begegnet auffallend häufig auch beim Verhör Jesu durch Pilatus in Mk 15,2.9.12.18.

⁴ Zur Gattungsbestimmung der Jesus-Erzählungen als antike Viten (*bioi*) vgl. *Burridge*, Gospels; *Ebner*, „Evangeliem“ 113–116; *Schmeller*, Historiographie und Biographie.

am Ende Jesus gar zur Kreuzigung „übergibt“ (19,16). Sosehr Pilatus dadurch auf den ersten Blick von der persönlichen Schuld für Jesu Tod entlastet erscheint – freilich auf Kosten der jüdischen Bevölkerung Jerusalems⁵ –, sosehr wird er dadurch, dass er im vollen Bewusstsein der Unschuld Jesu das Todesurteil fällt, als schwacher, skrupelloser und nur am eigenen Machterhalt interessierter Politiker dargestellt, der die Gerechtigkeit ignoriert. Diese Kritik an Pilatus wird aber nur indirekt hörbar.

Die Jesus-Viten spielen also nicht, wie häufig angenommen, alle politisch anstößigen Züge an Jesus aus apologetischen Gründen herunter, aber sie verbergen und verschlüsseln ihre politische Kritik. Dieses ambivalente Vorgehen entspricht der Lebenssituation der ersten Christen, denn gegenüber den römischen Behörden galt Vorsicht, um das ohnehin von Misstrauen und Ablehnung belastete Verhältnis nicht weiter zu gefährden. Wenn also in den Quellen Spuren einer politisch kritischen Haltung Jesu sichtbar werden, gilt diesen meine besondere historische Aufmerksamkeit.

1.3 Der Begriff „Politik“ – Verständigung über die Frageperspektive

Unser Begriff der „Politik“ entwickelte sich erst in der Neuzeit und bezeichnete im 18. und 19. Jahrhundert die Lehre vom Staat, seinen Zwecken und seiner tatsächlichen Praxis.⁶ Die Einsicht in die kulturelle Bedingtheit der politischen Strukturen und die vorherrschende Pluralität von Wert- und Ordnungsvorstellungen führt heute zu pragmatisch ausgerichteten Definitionen von Politik. So kann als Politik „jede Form von Regierung und Herrschaft, jedes Handeln zur Erreichung öffentlicher Zwecke“ gelten; der moderne Politikbegriff ist bestimmt „durch die Frage nach den Mitteln zur Durchsetzung seiner Ziele“, was dann auch rein technisch-instrumental verstanden werden kann.⁷ Kurz gesagt: Politik „ist öffentlicher Konflikt von Interessen unter den Bedingungen von Machtgebrauch und Konsensbedarf“.⁸

Umfang und Handlungsfelder dessen, was mit „Politik“ bezeichnet werden kann, fächert eine verbreitete Differenzierung auf: Politik besitzt eine institutionelle Dimension (*polity*: das politische System, politische Ordnungen und Institutionen, z. B. Verfassungen, Organe), eine prozessuale Dimension (*politics*: das Austragen von Konflikten, Entscheidungsfindung, Bildung und Durchsetzung des politischen Willens) und eine inhaltliche Dimension (*policy*: Ziele, Aufgaben und Werte des Politischen).⁹

Fehlt in der Antike auch ein Begriff von Politik, der dem heutigen entspricht, so finden sich sowohl eine „politische Theorie“ im Sinne von Reflexion und Legitimation politischer Praxis, als auch eine differenzierte politische Philosophie, die grundsätzliche Reflexionen auf den Menschen als Gemeinschaftswesen und mögliche Formen der Ge-

⁵ Im Hintergrund stehen Auseinandersetzungen der ersten Christen mit ihren jüdischen Gesprächspartnern um die Anerkennung der Sendung Jesu (vgl. 1 Thess 2,15; Apg 2,23.36; 3,15).

⁶ Dazu Alemann, Politik 1803.

⁷ Maier, Politik 431f. Zum Politik-Begriff auch Münkler, Politik 2. Eine systemtheoretische Definition lautet: „das Politische System ist das Teilsystem der Gesellschaft, in dem die kollektiv verbindlichen Entscheidungen gefällt werden“, so Schultze, Politik 657.

⁸ Alemann, Politik 1804.

⁹ Dazu Alemann, Politik 1804.

meinschaftsbildung anstellt.¹⁰ Im römischen Sprachgebrauch bezeichnet *res publica*, die „öffentliche Sache“, den Staat als auf dem Recht basierende Gemeinschaft der Bürger, wobei die Quelle des Rechts wiederum die (moralische) Gerechtigkeit darstellt (Cicero). Auch einen Begriff des „Staates“ als eigener Handlungsträger und als abstrakte, vom Herrscher unterschiedene Staatsidee kennt die Antike nicht, doch existierten politische Gebilde, die sich als Staaten bezeichnen lassen, da sie durch ein Volk, ein Territorium, eine Regierung und Verwaltung, Außenbeziehungen und das Ziel des inneren Friedens gekennzeichnet sind; Begriffe wie *res publica*, *civitas*, *populus* oder *politeia* sowie Bezeichnungen für das Staatsvolk („Römer“ etc.) zeigen, dass dabei eher an einen Personalverbund (Bürger) gedacht wurde.¹¹ Konkret wird die Bevölkerung weniger ein Abstraktum „Staat“, sondern einzelne „Herren“ – Könige, Kaiser, Fürsten, Statthalter, soziale Elite – wahrgenommen haben.

Auf diesem Hintergrund bedeutet die Frage nach dem „politischen“ Jesus die Frage nach Jesu Verhalten gegenüber dem Staat, seiner Legitimation, seinen Vertretern und Ordnungen, und seiner Einflussnahme auf die Gestaltung der Gesellschaft. Seit der Einnahme Jerusalems durch Pompeius im Jahr 63 v. Chr. stand Palästina – direkt oder indirekt – unter römischer Oberherrschaft. Für die Zeit Jesu ist dabei zu differenzieren zwischen der direkten römischen Herrschaft über Judäa durch einen ritterlichen Präфекten ab 6 n. Chr. und der Herrschaft des jüdischen Klientelfürsten Herodes Antipas in Galiläa (4 v. Chr. bis 34 n. Chr.). Hinter beiden steht freilich die römische Oberherrschaft über das Land, verkörpert und zentralisiert im Statthalter der Provinz Syria – und natürlich letztlich im Kaiser in Rom.

Wer den Begriff der Politik auf antike Verhältnisse anwendet, muss sich bewusst sein, dass damals politisches Handeln eng mit dem verbunden war, was wir heute als religiöses Handeln bezeichnen. Das richtige Verhältnis zu den Göttern betraf unmittelbar das Gemeinwesen und war nicht auf den Bereich des Privaten beschränkt. Der korrekte öffentliche Vollzug bestimmter Kulte zählte zu den Aufgaben der Herrschenden. Die Zusammengehörigkeit von Politik und Religion wird für die Betrachtung der Verkündigung Jesu von der Königsherrschaft Gottes wesentlich.

2. Königsherrschaft Gottes und Politik

2.1 Römische Herrschaft in Palästina und jüdischer Widerstand

Die militärische und administrative Präsenz Roms war für die Bevölkerung Judäas und Galiläas in ihrem Alltag deutlich sichtbar. Das römische Heer war direkt oder indirekt immer präsent.¹² Über dem Eingangstor zum Jerusalemer Tempel war der Name eines Römers zu lesen: Marcus Vipsanius Agrippa, seinerzeit der mächtigste Mann nach Augustus (Jos. bell. 1,416); römische Meilensteine (*milliaria*), die den Namen des Kaisers trugen, standen regelmäßig an wichtigen Straßen; römische Rastanlagen machten sicht-

¹⁰ Vgl. Neschke, Philosophie; Münkler, Politik 1–3.

¹¹ Vgl. Eder, Staat, 873.

¹² Eck, Rom 102 und 108.

bar, wem die Straßen in erster Linie dienen sollen.¹³ Die Kapitalgerichtsbarkeit lag exklusiv in römischer Hand und wurde auch zu demonstrativen Inszenierungen römischer Überlegenheit über politische Gegner genutzt.¹⁴ Das omnipräsente Abgabensystem (Steuern, Zölle) ließ die jüdische Bevölkerung ihr Abhängigkeitsverhältnis zu den römischen Machthabenden spürbar wahrnehmen.¹⁵ Jüdische Aufstandsbewegungen wurden von römischen Truppen blutig niedergeschlagen, Dörfer geplündert und niedergebrannt, zahlreiche Bewohner ermordet oder versklavt, sodass die Gewalterfahrungen durchaus „kollektive Traumata“ hinterlassen haben dürften.¹⁶ Die in der Forschung bisweilen diskutierte Alternative, die Jesusbewegung als Produkt einer politischen Krise oder als Entwicklung in einer Friedenszeit zu sehen, greift angesichts dieses Befundes zu kurz, weil die zeitgeschichtlichen Wahrnehmungen differenzierter ausfielen und weil sich politische *und* soziale Faktoren nicht trennen lassen.¹⁷ Entfremdungen und Spannungen zur römischen Herrschaft bzw. zum „hellenisierten“ Agieren des Herodes Antipas stellten immer wieder Herausforderungen für die sozioreligiöse Identität der jüdischen Bevölkerung dar.¹⁸

Aufstände ereigneten sich besonders in Zeiten politischer Machtwechsel. Josephus berichtet von Judas ben Ezechias, einem Sklaven Simon und einem Hirten Athronges, Männer aus dem einfachen Volk, die in der instabilen Zeit nach dem Tod Herodes' des Großen 4 v. Chr. jeweils eine bewaffnete Gruppe um sich scharten und in Galiläa und Judäa Angriffe auf die Machtzentren wie Paläste und Waffenlager verübten.¹⁹ Religiöse, politische und soziale Motivationen lassen sich dabei kaum voneinander trennen. Josephus weiß, dass sich alle drei Männer als Könige darstellten und damit die göttliche Legitimation eines Königs beanspruchten. In der Forschung spricht man von Königsprätendenten, Banditenkönigen oder *social bandits*,²⁰ wobei umstritten ist, ob die „Könige“ auch Messiaserwartungen auf sich bezogen haben.²¹ Wichtig ist die religiöse Inszenierung der Herrschaft, die dabei sichtbar wird.

¹³ Dazu Eck, Rom 75–79. Der früheste erhaltene Meilenstein in Judäa stammt aus dem Jahr 69 n. Chr.

¹⁴ Massenkreuzigungen belegen Jos. ant. 17,295; bell. 5,449–451; Einzelfälle in bell. 7,202; ant. 20,102. Dazu Eck, Rom 103.

¹⁵ Vgl. Riedo-Emmenegger, Provokateure 124–139; Horsley, Ordnung; Dunn, Jesus 310f.; Theißen, Konflikte 189–191; Stegemann, Jesus 246f. Udoh, Caesar, kommt in einer neuen Studie zu dem Ergebnis, dass die Steuerlast unter den Herodäern insgesamt nicht zu einem wirtschaftlichen Niedergang führte (Fazit 285). Für die ärmere Bevölkerung bedeuteten die Steuern dennoch eine spürbare, zum Teil existenzbedrohende Belastung (vgl. die Schilderung bei Philo, spec.leg. 3,159–162).

¹⁶ Horsley, Powers 24f.; Ders., Politics 108f.; Ders., Jesusbewegungen 42.

¹⁷ Zur Diskussion Stegemann, Jesus 246–248. Vgl. Theißen, Konflikte.

¹⁸ Historische Daten bei Theißen, Konflikte 177–183.

¹⁹ Jos. bell. 2,56–65; ant. 17,271–284. Zu diesen Aufstandsführern vgl. Schreiber, Gesalbter 284–289; Riedo-Emmenegger, Provokateure 232f., 238f.; Jensen, Herod (2006), 150f.

²⁰ Auslöser dieser Bewegungen waren u. a. Erfahrungen eklatanten sozialen Ungleichgewichts in der Landbevölkerung Palästinas. Dazu Horsley; Hanson, Bandits; Hanson, Jesus; Horsley, Politics 121f. Das heißt nicht, dass ein genereller Verarmungsprozess in Galiläa anzunehmen wäre. Neue archäologische Ergebnisse deuten eine weitgehende wirtschaftliche Stabilität und eine breitere Stratifikation der Dorfgesellschaften an; vgl. Jensen, Calls 218–229; Moreland, Response. Doch nicht alle Bevölkerungsteile werden von wirtschaftlicher Expansion profitiert haben, und so ist mit erheblichem sozialen Ungleichgewicht zu rechnen.

²¹ Zur Diskussion Schreiber, Gesalbter 275–317 (bejahend); vgl. auch Horsley, Jesusbewegungen 40–42; Ders., Powers 81–83.

Deutliche Konturen gewinnen die religiösen Hintergründe im Fall des Judas Galilaios.²² Als Judäa im Jahr 6 n. Chr. direkt der römischen Verwaltung unterstellt wurde, ließ Quirinius, der zuständige Statthalter der Provinz Syria, eine Steuerschätzung durchführen. Als Reaktion forderte Judas Galilaios eine strikte Verweigerung der Steuerzahlung und begründete diese Haltung aus dem religiösen Überzeugungssystem Israels: König über Israel ist allein der Gott Israels. Diese radikal theokratische Begründungsstruktur setzte er unmittelbar in politisches Handeln um: Für jeden Juden sei es eine religiöse Pflicht, aktiv und durchaus unter Anwendung von Waffengewalt an der Verwirklichung von Gottes Königsherrschaft mitzuwirken.²³ Das Problem der Steuerzahlung an Rom wird auch bei Jesus von Nazaret akut, und ebenso verbindet ihn mit Judas die Überzeugung von Gottes Königsherrschaft. Er setzt freilich gegenüber diesem andere Akzente.

2.2 Gottes Königsherrschaft – ein frühjüdisches Theologumenon

Judas Galilaios griff nicht ohne Grund auf die Vorstellung von der Königsherrschaft (*basilieia*) Gottes zurück, denn diese wurde nicht nur „zu einer zentralen theologischen Kategorie“²⁴ im Frühjudentum, sondern enthält bereits in ihrer Semantik politische Implikationen. Sprachlich basiert die Vorstellung auf einer politischen Metapher: Gott erscheint in Analogie zu einem antiken (Groß-)König in unermesslicher Machtfülle. Der Thronszitz Gottes wird dabei im Himmel gedacht, von wo aus Gott seine stabilisierende und ordnende Macht über das gesamte kosmische Gefüge von Himmel, Erde und Meer ausübt. Von dieser überzeitlichen Theokratie ist die Erde mittelbar bestimmt; es besteht kein direkter Zugang der Menschen zu Gottes Wirklichkeit, doch kann der Tempel in Jerusalem in einigen Texten als irdischer Ort der Gottesbegegnung fungieren.²⁵ Die monokratische Macht Gottes verbindet sich speziell mit seinem Heilswillen für sein Volk Israel, womit die Beziehung primär als Herrschaftsverhältnis gedacht ist.

In apokalyptischen Weltbildern wird die machtvolle Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes auf Erden zu einer Erwartung an die endzeitliche Zukunft. Damit verbindet sich die Hoffnung auf Gottes umfassend heilvolle Herrschaft in Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Gottes Herrschaft bedeutet die endgültige Manifestation der Macht Gottes und wird die politischen Gewalten ablösen.²⁶ Das politische Potenzial dieser Vorstellung besteht primär im Kontrast²⁷ zu den negativen Erfahrungen mit den bestehenden politischen Machtverhältnissen. Es lässt sich für eine kritische Haltung gegenüber den Fremdmächten, die Israel beherrschen, und zur Selbstvergewisserung der eigenen Identität

²² Jos. ant. 18,4–6.9f.23–25; vgl. bell. 2,118; 7,253–258.

²³ *Theißen; Merz*, Jesus 140 sprechen von „revolutionärem Synergismus“; vgl. *Horsley; Hanson*, Bandits 193f.

²⁴ *Zenger*, Herrschaft 187.

²⁵ Textbelege sind z. B. Jes 6,5; die JHWH-König-Psalmen Ps 47, 93, 96–99; 145f.; PsSal 17,1–3,46 und die sogenannten Sabbatlieder von Qumran 0QShirShab MsMasada, 4Q400–407, 11Q17. Auswertung der Quellen bei *Schreiber*, Gesalbter 41–142; *Theißen; Merz*, Jesus 226–230; *Meier*, Jew 237–288.

²⁶ Texte: Dan 2,44; 3,33; 4,31; 6,27; 7,14,27; äthHen 25,3–7; 60; 62f.; AssMos 10; Sib 3,46–61a; 3,556–561.616–623.767–795; schon Jes 24,18–23; 25,6–9; 33,17.22.24; 52,7–9; Sach 14,3–17. Dazu *Schreiber*, Variationen 132–139.

²⁷ *Stegemann*, Jesus 314–316 versteht „Königsherrschaft Gottes“ als Kontrastbegriff.

tät nutzen – aber auch, wie das Beispiel des Judas Galilaios zeigt, zur Motivierung bewaffneter Aufstände.

2.3 Jesus: Die Königsherrschaft Gottes hat begonnen

Die Spannung zwischen der in (naher) Zukunft erwarteten Vollendung von Gottes *basileia* und ihren kleinen Anfängen in der Gegenwart prägte die Botschaft Jesu von Nazaret. Die Vorstellung von der Gottesherrschaft bildete wohl die innere Mitte seiner Verkündigung. Bei dieser Annahme handelt es sich natürlich um eine historische Konstruktion, die aber den Textbefund erklären und viele Einzelzüge der Überlieferung integrieren kann und daher heute in der exegetischen Forschung weitgehenden Konsens gefunden hat.²⁸ Für Jesus ist dabei charakteristisch, dass der für die (nahe) Zukunft erwartete Einbruch der *basileia* in die Welt²⁹ bereits im gegenwärtigen Auftreten Jesu begonnen hat. Die Überwindung und der Sturz Satans im Himmel bilden dafür die (mythologisch gedachte) Voraussetzung, die sich in dem visionären Wort Jesu in Lk 10,18 niederschlägt: „Ich schaute den Satan wie einen Blitz aus dem Himmel herabstürzen“. Wenn sich Gottes Herrschaft im Himmel durchzusetzen beginnt, ist auch auf Erden ihr Anfang schon wirksam.³⁰ Diese Gotteserfahrung Jesu wird konkret in der Entmachtung von Dämonen, die sich als ausführende Organe des Satans verstehen lassen: „Wenn ich aber mit dem Finger Gottes die Dämonen hinauswerfe, kam also zu euch bereits die Königsherrschaft Gottes“ (Lk 11,20). Die Exorzismen bedeuten so eine Verwirklichung der *basileia* Gottes. Nach Lk 10,9 demonstrieren auch Jesu Heilungen die Gegenwart der *basileia*. Die Antwort Jesu auf den Vorwurf, mit Beelzebul (dem Satan) im Bunde zu sein, bringt die Gegenüberstellung der beiden Herrschaften auf den Punkt: Die dämonische Macht wird von Gottes *basileia* bereits jetzt überwunden (Mk 3,24–27). In der Metaphorik von Mk 3,27 kann man vom einzelnen Exorzismus auf die grundsätzliche Überwindung des Bösen schließen: Wenn der „Starke“ (der Satan) bereits „gefesselt“ (überwunden) ist, kann sein „Haus“ (der vom Dämon besetzte Mensch) „ausgeraubt“ (befreit) werden. Jesus repräsentiert und wirkt die eschatologische Gottesherrschaft in der Gegenwart.

Wer in der jüdischen Welt des ersten Jahrhunderts behauptet, die *basileia* Gottes sei schon angebrochen, muss sich an den konkreten Veränderungen der Welt messen lassen, und das betrifft auch den politischen Bereich. Doch die römische Oberherrschaft und soziale Ungerechtigkeiten bestehen weiter. Welche politischen Konsequenzen zieht also Jesus aus seiner Überzeugung, wie verändert sie seine Wahrnehmung der politisch Mächtigen, der Kräfteverhältnisse und Wertigkeiten?

²⁸ Vgl. Theißen; Merz, Jesus 232–241; Schenke, Botschaft; Meier, Jew 289–506; Schröter, Jesus 196–213; Wright, Jesus 198–243.463–472; Dunn, Jesus 383–388.

²⁹ Auch dieser Aspekt kommt zur Sprache, vgl. Lk 6,20f.; 11,2; 13,28f.; Mk 14,25.

³⁰ Zur Bildwelt vgl. AssMos 10,1; Jub 23,29; TestDan 5,10f.; 1QM 6,5f.; 12,7–9; 17,5–8; Offb 12,7–10. – Zu Historizität und Bedeutung von Lk 10,18 Theobald, Satan 188–190; Theißen; Merz, Jesus 196–198; Ebner, Jesus 100–104.107f.; Schreiber, Variationen 149.

2.4 Verhüllte Kritik am galiläischen Landesherrn

Dass Jesus seinen Landesherrn Herodes Antipas, von 4 v. Chr. bis 39 n. Chr. Tetrarch von Galiläa und Peräa, mit kritischen Augen gesehen hat, lassen zwei kurze Notizen noch errahnen. Sie zeigen auch, wie vorsichtig Jesus sich politisch äußerte, denn die Hinrichtung Johannes des Täufers, mit dem Jesus in engem Kontakt stand, durch Antipas bildete ein abschreckendes Beispiel. In Lk 7,24f. (par Mt 11,7f.) kontrastiert Jesus Antipas und Johannes und spricht von einem schwankenden Schilfrohr und Menschen in weichen Kleidern, die in Königspalästen leben. Diese verschlüsselte Kritik trifft Antipas, der in seinem Palast in Tiberias einen feinen Lebensstil pflegte und das Schilfrohr als Münzsymbol verwendete.³¹ Den politischen Machtverhältnissen und der elitären hellenistischen Lebensart wusste er sich anzupassen. Die prophetische Legitimität des Täufers hält Jesus dabei ausdrücklich fest (Lk 7,26–28/Mt 11,9–11) – obwohl Antipas diesen hatte hinrichten lassen (Jos. ant. 18,116–118; Mk 6,17–29). Jesus stellt sich auf die Seite des politisch Geächteten!

Die nur in Lk 13,31–33 überlieferte Szene deutet einen potenziellen Konflikt zwischen Jesus und seinem Landesherrn Herodes Antipas an, der aber wohl deshalb nicht offen ausbrach, weil Jesus die Residenzstädte Sepphoris und Tiberias mied und sich nur versteckt politisch äußerte. Er nennt Antipas pejorativ „diesen Fuchs“ (13,32) und tadelt ihn mittels der Tiersymbolik als zu seinem Vorteil schlau und unterwürfig, also ganz politischem Kalkül ergeben. Die Verbindung der Fuchs-Metapher mit Jesu Dämonenaustreibungen und Heilungen (13,32), in denen sich Gottes Herrschaft machtvoll durchsetzt, relativiert die Bedeutung des Landesfürsten zugunsten der *basileia* Gottes, von deren Anbruch Jesus überzeugt war.³² Jesus distanziert sich klar von Antipas – ohne ihm z. B. in Fragen der Steuerpolitik offen Widerstand zu leisten.

3. Der Israelbezug der Gottesherrschaft und das römische Imperium

3.1 Der „nationale“ Charakter der Gottesherrschaft bei Jesus

Das Verhältnis der *basileia* Gottes zu den tatsächlichen politischen Strukturen wurde in der Jesus-Forschung mit Schlagworten wie Utopie oder Heterotopie beschrieben.³³ Darin wird eine Spannung deutlich, deren konkrete Reichweite jedoch genauerer Betrachtung bedarf. Bereits Johannes Weiß hat klar erkannt, dass die Aufrichtung des Reiches Gottes das Ende der römischen Herrschaft impliziert – freilich als Erwartung an die Zukunft.³⁴ In jüngerer Zeit wird der national-politische Aspekt, der in der geprägten Metapher der *basileia* Gottes zeitgenössisch hörbar war, wieder wahrgenommen: die Wiederherstellung der staatlichen Eigenständigkeit Israels. So spricht Ed Parish Sanders von der Restauration

³¹ Vgl. Theißen, Lokalkolorit 26–41. Zum Verhältnis Jesus – Antipas auch Ebner, Jesus 91.122.124f. Kritik an Herodes könnte auch hinter Mk 8,15 stehen: „hütet euch vor [...] dem Sauerteig des Herodes“; dazu Voigt, Jesusbewegung 231–233. Zur Herrschaft des Herodes Antipas Jensen, Herod (2006); Ders., Herod (2007).

³² Für Awwad, Kingdom 55 ist damit „Herod’s reign as demonic“ gekennzeichnet.

³³ Utopie: Beavis, Jesus; vgl. Moxnes, Putting 109. Heterotopie: Stegemann, Jesus 323.

³⁴ Weiß, Predigt 123.

des Zwölf-Stämme-Volkes Israel, die mit der Scheidung der Auserwählten von den Gottlosen einhergeht.³⁵ Nicholas T. Wright sieht eine nationale Hoffnung für Israel, die er als Bundeserneuerung und politische Befreiung, aber nicht als gewaltsame Revolution versteht.³⁶ Richard A. Horsley erkennt in der *basileia* eine konkrete Frontstellung gegen die römische Besatzermacht und betont die anti-imperiale Sinnspitze und das politische Kritikpotenzial.³⁷

Dass das Ziel der vollendeten *basileia* in einem erneuerten, restituierten Israel besteht, demonstriert Jesus mit der Gruppe der „Zwölf“. ³⁸ Bei der Inszenierung dieser Gruppe aus dem engsten Schülerkreis ist die Zwölfzahl entscheidend. Die Zwölf stehen symbolisch für die zwölf Stämme Israels, denn sie treten in die Funktion der zwölf Stammväter ein, die die zwölf Stämme repräsentieren. Faktisch lebten zur Zeit Jesu die zwölf Stämme längst nicht mehr als staatliche Einheit im Land Israel zusammen, sodass deren Restitution als endzeitliches Heilshandeln Gottes an seinem Volk erhofft werden konnte (vgl. Mi 2,12; Sir 48,10; PsSal 17,26). Die Symbolgruppe der Zwölf um Jesus bedeutete also die vorweggenommene Wiederherstellung der politischen Einheit Israels im Zusammenhang mit dem Anbruch der Gottesherrschaft. Dieser endzeitliche Israelbezug wird auch in der Zusage Jesu an seine Schüler sichtbar, denen er das zukünftige Sitzen auf Thronen und Richten über die zwölf Stämme Israels verheißt.³⁹

Die politische Tragweite der Konzeption der Zwölf wird für Jesu Zeitgenossen erkennbar gewesen sein. Sie verbürgen symbolisch die mit der *basileia* erfolgende Restitution Israels, und dies impliziert – unausgesprochen – das Ende der römischen Fremdherrschaft. Nur so kann die *basileia* Gottes als von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit geprägte Heilszeit gedacht werden. Indirekt ist damit die politische Semantik des ewigen Bestandes des römischen Imperiums, der *Roma aeterna*,⁴⁰ infrage gestellt, und damit die Legitimation der römischen Herrschaft überhaupt. Sie wird als vorläufig und vorübergehend delegitimiert und verliert ihre universale Relevanz. Diese Relativierung bedeutet für die Jesus-Bewegung eine innere Distanz im Bewusstsein, bereits jetzt in der anbrechenden *basileia* des eigentlichen universalen Herrschers zu leben.

Eine schlichte Tatsache darf dabei nicht übersehen werden. Jesus sammelte eine Schar von Männern (und Frauen) um sich, und wenn diese auch zahlenmäßig klein gewesen sein dürfte, bildete sie doch eine erkennbare Bewegung. Ein solcher Zusammenschluss galiläischer Männer konnte in einer Zeit, die bewaffnete Aufstände eines Judas Galilaios und anderer noch in lebendiger Erinnerung hatte (siehe 2.1), potenziell politisch verdächtig werden. Damit ist die Frage nach der politischen Selbstdarstellung der Jesusbewegung angesprochen. Welchen Beitrag leistete sie zur Aufrichtung der *basileia*? Zeigte sie sich gewaltbereit?

³⁵ Sanders, Jesus 61–76.91–119; Ders., Sohn 275–277.

³⁶ Wright, Jesus 171–174.202–209.490–493. Weitere Vertreter bei Beavis, Jesus 79–81.

³⁷ Horsley, Empire; Ders., Powers 98–105. – Kritisch dagegen Beavis, Jesus 94–96.

³⁸ Namenslisten liegen vor in Mk 3,16–19; Mt 10,2–5; Lk 6,14–16.

³⁹ Lk 22,30; Mt 19,28. Eine Analogie bietet die Gerichtsfunktion des Messias in PsSal 17,26.29.

⁴⁰ Zu diesem Topos Verg. Aen. 1,278f.; Hor. carm. 1,2,45f.; Sen. apocol. 4,1,19–21; Calp. ecl. 4,144f.; Vell. hist. 2,103,4; CIL XI 4170; auch Bildprogramme wie den Brustpanzer der Statue des Augustus aus der Villa der Livia bei Prima Porta (heute im Museo Vaticano; Abbildung und Deutung bei Zanker, Augustus 192–194).

3.2 Gewaltverzicht und politischer Widerstand

Jesus lehnte Gewalt gegenüber anderen Menschen strikt ab. Ausweis dafür ist das Gebot der Feindesliebe in Lk 6,27f. (Mt 5,43f.): „Liebt eure Feinde, tut Gutes denen, die euch hassen, segnet die, die euch verfluchen, betet für die, die euch schmähen“. Jesus weitet das Gebot der Nächstenliebe aus Lev 19,18 aus auf alle religiösen Gegner, politischen Unterdrücker und persönlichen Feinde.⁴¹ Feindschaft soll einseitig mit Gutem, mit Liebe, mit sozialer Akzeptanz beantwortet werden. Das Prinzip der Vergeltung wird durchbrochen mit dem Ziel der Überwindung gewalttätiger Feindschaft. Dem entspricht auch die Seligpreisung der Friedensstifter in Mt 5,9 – unabhängig von der Frage, ob das Wort auf den historischen Jesus zurückgeht oder eine spätere pointierte Zusammenfassung darstellt: „Glücklich, die Frieden schaffen, denn sie werden Kinder Gottes genannt werden“. Der Friedenswille Gottes intendiert die Überwindung destruktiver Gewaltstrukturen, die längerfristig für alle Beteiligten vernichtende Wirkung besitzen.⁴² Bedenkt man, dass die Jesusbewegung im politischen Gefüge keinen Einfluss auf politische Entscheidungen nehmen konnte, handelt es sich um eine Art „Feindesliebe der Machtlosen“.⁴³ Doch als Alternative bliebe zeitgeschichtlich nur der Terror.

Der Aufruf Jesu zum Gewaltverzicht bedeutet jedoch keine Passivität, kein stummes Erdulden und keine Akzeptanz von Gewalt und Unterdrückung. Denn Jesus versteht den überspitzten Verzicht auf gewalttätige Vergeltung als bewusste Provokation der Gewalttäter.⁴⁴ In Mt 5,39b–41 par Lk 6,29 greift Jesus konkrete Erfahrungen von umherwandernden Boten der Gottesherrschaft auf: Der Schlag auf die Wange drückt als grobe öffentliche Beleidigung die Ablehnung der Wanderpropheten aus, weil diese als Unruhestifter die altbewährte Ordnung des Dorfes stören. Der Raub des Obergewandes weist auf einen bewaffneten Raubüberfall auf dem Weg,⁴⁵ der den Wanderer sein ohnehin dürftiges Hab und Gut kostet. Der Zwang, eine Meile mitzugehen, bezieht sich auf die Praxis der

⁴¹ Dazu Schottroff, Gewaltverzicht; Konradt, Söhne; Schreiber, Rande 101f. – Der Plural „Feinde“ und die verbreitete Begriffssemantik (vgl. Lk 1,74; AssMos 10,2.10) schließen *politische* Feinde ein; vgl. auch Theißen, Dimension 117. Nach Horsley, Jesusbewegungen 50, 57; Ders., Powers 138–140 hingegen bilden die durch soziale Ausbeutung zerrütteten Dorfgemeinschaften Galiläas den Kontext.

⁴² Auch zwei überlieferte Notizen ändern an Jesu ablehnender Haltung zur Gewalt nichts. Das Schwert, das die Boten Jesu nach Lk 22,36 mitführen, dient dem Selbstschutz der Wandermissionare zur Zeit des Lukas gegenüber Tieren und Räubern (vgl. Jos. bell. 2,125f. in Bezug auf die Essener), keiner bewaffneten Revolte; den Hinweis der Schüler auf zwei Schwerter, mit denen ohnehin kein Aufstand zu bestreiten wäre, wehrt Jesus strikt ab (22,38). Wenn nach Lk 6,15 unter den Zwölf ein „Simon der Zelot“ ist, ordnet dies die Jesus-Bewegung nicht der kriegerischen Zeloten-Gruppe zu, die durch Josephus ohnehin erst für die Zeit ab 66 n. Chr. bezeugt ist; denn das identifizierende Attribut „Zelot“ hebt Simon vom Rest des Schülerkreises ab, und überdies besaß es ursprünglich wohl noch keine kriegerische Bedeutung (vgl. die Selbstbezeichnung des Paulus in Gal 1,14). – Mk 14,47 deutet einen einzelnen (hilflosen) Gewaltakt (eines Schülers?) bei der Verhaftung Jesu an.

⁴³ Schreiber, Rande 107. Daher handelt es sich kaum um eine Übertragung der Feindesliebe der Könige, die ihre Milde beweisen (*clementia Caesaris*; vgl. Plut. mor. 218a), auf die Jesus-Gruppe, wie Theißen, Dimension 121f.; Ders., Jesusbewegung (2003) 141f. annimmt.

⁴⁴ Dazu Dietrich; Mayordomo, Gewalt 203–205, der freilich entschärfend von „Illustrationen für den Verzicht auf Vergeltung“ (204) und Übertreibung spricht. Vgl. Schreiber, Rande 100f.

⁴⁵ So in Lk 6,29. Mt 5,40 denkt hingegen an Rechtsstreitigkeiten: an das Pfänden des Gewandes eines Schuldners durch einen Geldverleiher, womit einem Armen die letzte Existenzgrundlage genommen wird (vgl. das Verbot in Ex 22,25–27; Dtn 24,10–13.17).

römischen Besatzungsmacht, dass ein Soldat einen Zivilisten (wenn nötig, mit Gewalt) zum Frondienst, z. B. als Lastträger, zwingen konnte (vgl. Mk 15,21).

Die Weisung Jesu fordert extreme Reaktionen: das Hinhalten der anderen Wange, die freiwillige Abgabe auch des Untergewandes, das Mitgehen einer zweiten Meile. Diese demonstrative Selbstausslieferung an die Unrechtstäter durchbricht die Gewaltspirale, denn die übertriebene Bereitschaft, das Unrecht hinzunehmen, macht das Gewaltpotenzial und das Unrecht erst überdeutlich sichtbar. Die pointierte Wehrlosigkeit provoziert die Gewalttäter – letztlich zum Einlenken und zum eigenen Verzicht auf Gewalt. Der Unterdrückte ergreift die Initiative und leistet aktiv, aber gewaltfrei Widerstand – und behält dadurch seine Würde und die Möglichkeit, gewaltlos politisch zu handeln. Jesus findet damit eine aktive politische Strategie zwischen hilfloser Ergebung und gewalttätigem Widerstand.⁴⁶ Josephus überliefert eine Episode, die die Wirksamkeit dieser Strategie provokativer Selbstausslieferung als Mittel politischer Durchsetzung bestätigt:⁴⁷ Der römische Präfekt Pontius Pilatus ließ zu Beginn seiner Amtszeit 26 n. Chr. militärische Feldzeichen mit Kaiserbildern nach Jerusalem bringen. Den mehrere Tage andauernden Protest einer jüdischen Delegation gegen diese Maßnahme versuchte Pilatus mit militärischer Gewalt zu brechen. Doch die jüdische Gesandtschaft reagierte völlig unerwartet mit einer demonstrativen Selbstausslieferung: „Die Juden aber warfen sich wie auf Verabredung hin dicht gedrängt auf den Boden, boten ihren Nacken dar und schrien, sie seien eher bereit zu sterben, als die väterlichen Gesetze zu übertreten“ (Jos. bell. 2,174). Und Pilatus gab nach.

3.3 Konfliktfall: Die Steuerfrage

An der Steuerfrage hatte sich die Widerstandsbewegung des Judas Galilaios entzündet, denn die Steuer verschärfte nicht nur die wirtschaftliche Not der armen Bevölkerung, sondern machte den Abhängigen auch ihr Verhältnis zur römischen Fremdherrschaft bewusst; so spricht Tertullian von den Steuern als *notae captivitatis*, Zeichen der Unterdrückung (apol. 13,6). Beim Census handelt es sich um eine personenbezogene Kopfsteuer, die in Judäa ab der direkten Übernahme der römischen Verwaltung im Jahr 6 n. Chr. eingezogen wurde. Im Streitgespräch Mk 12,13–17 wird nun auch Jesus mit der Steuerfrage konfrontiert. Sieht man von der Kontexteinbindung der Perikope im MkEv ab – eine Fangfrage an Jesus im Konflikt mit den Jerusalemer Autoritäten –, bleibt für den historischen Jesus die Steuerfrage als brisantes Politikum seiner Zeit; auf diesen Aspekt beschränkt sich auch die parallele Fassung in ThEv 100.⁴⁸ Die symbolische Valenz der Steuer zeigt, dass dabei die Legitimation der römischen Herrschaft überhaupt infrage steht. Ein Konflikt zwischen der Herrschaft Gottes und der römischen Weltmacht tritt

⁴⁶ Wink, Engaging 175–189 spricht von „a third way“ Jesu, der als Reaktionen auf Gewalt sowohl „flight“ als auch „fight“ überschreitet; vgl. Ebner, Jesus 171–174.

⁴⁷ Jos. bell. 2,169–174; ant. 18,55–59. Vgl. bell. 2,184–203; ant. 18,261–309.

⁴⁸ ThEv 100: „Sie [sc. die Jünger] zeigten Jesus eine Goldmünze und sprachen zu ihm: Die zum Kaiser gehören, fordern von uns Steuern. Er sprach zu ihnen: Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist. Gebt Gott, was Gottes ist. Und das, was mein ist, gebt mir“ (Übersetzung: H.-G. Bethge). Zur Historizität Schreiber, Caesar, 66–68 und 83.

hervor – und unausgesprochen steht die Frage nach bewaffnetem Widerstand im Hintergrund.

Bezeichnend ist die Antwort Jesu in Mk 12,17: „Gebt dem Caesar, was dem Caesar gehört, und Gott, was Gott gehört“. Sehr geschickt spricht Jesus aus der Perspektive der beherrschten jüdischen Bevölkerung, indem er eine subtile Differenzierung einführt. Es gilt genau abzuwägen, was dem römischen Kaiser und was Gott zukommt.⁴⁹ Auf der Oberfläche bedeutet diese Aussage eine Befürwortung der Steuerzahlung an Rom. Dieses Zugeständnis schützt die Existenz der Unterworfenen innerhalb der politischen Machtverhältnisse und vermeidet blutige Konflikte. Unterhalb der Oberfläche werden aber kritische Töne laut: Was bleibt noch für den Kaiser im Angesicht Gottes? Diese Delegitimierung der römischen Herrschaft versteht sich im Kontext von Jesu *basileia*-Botschaft, die die völlige Entmachtung der Mächtigen impliziert. In diesem Bewusstsein ist es möglich, die unumgängliche Steuer zu bezahlen, ohne die eigene Identität preiszugeben.

Die damit angestoßene innere Distanz und Freiheit gegenüber den politischen Machtverhältnissen dient der Situationsbewältigung, indem sie eine Relativierung der politischen Macht und eine Art „symbolische Auflehnung“ enthält. Kaiser und römische Herrschaft sind dann nicht mehr als ein notwendiges Übel, das hinter die Priorität des Anspruchs Gottes zurückfällt. Die völlige Umgestaltung aller politischen Verhältnisse erwartete Jesus allein von Gottes *basileia*, die bereits begonnen hat. Dieses subversive Bewusstsein mündet bei Jesus nicht in offenen Widerstand, sondern in eine spezifische Lebenspraxis im Binnenraum seiner Bewegung. Dies gilt es nun genauer zu betrachten.

4. Die Gegen-Gesellschaft um Jesus

4.1 Integrative Tendenz: Sammlung Israels

Die anbrechende Herrschaft Gottes umfasst die politischen und sozialen Lebensverhältnisse in Israel. Dazu besitzt sie bereits in der Gegenwart Jesu einen konkreten gesellschaftlichen Ort: Jesus sammelt eine Gemeinschaft um sich. Gruppenbildungen sind in der Antike immer politisch auffällig, schließlich können sie zu politischer Opposition oder gar gewaltbareitem Widerstand führen. Die Jesus-Gruppe fällt vor allem durch ihre eigenartige Lebenspraxis auf, bei der sie geltende Machthierarchien relativiert und die vorherrschende gesellschaftliche Ordnung stört. In der neuen Qualität des Zusammenlebens findet ein impliziter Wille zur Veränderung und Neugestaltung der Gesellschaft Ausdruck, wodurch die Gruppe um Jesus mittelbar politische Relevanz besitzt.

In der Antike können Mahlgemeinschaften als Spiegel der sozialen Struktur einer Gruppe oder der Gesellschaft gelten. Jesus hält Mahl gerade auch mit Zöllnern und Sündern, also sozial Marginalisierten, was ihm von seiner dörflichen Umwelt mit deutlichen

⁴⁹ Zur differenzierenden Sprechweise vgl. *Schreiber*, Caesar 70–83; ferner *Herzog*, Onstage 55–59. Als indirekte Ablehnung deutet *Voigt*, Jesusbewegung 247–252 und 254f. – *Häfner*, Verkündigung 97 betont dagegen einseitig die „antizelotische Position“.

Worten zum Vorwurf gemacht wird.⁵⁰ Zu seiner Gruppe zählen darüber hinaus Kranke, die Jesus heilte und die sich ihm daraufhin anschlossen (Lk 8,2; Mk 10,52; vgl. 5,18). Auch Frauen waren auffallend präsent (Mk 15,40f.; Lk 8,1–3). Genau diese Gruppe stellt nun den erfahrbaren Anfang der neuen Ordnung in der Gottesherrschaft dar (vgl. Lk 16,16; 17,20f.). Die geltende religiös-soziale Ordnung eines geregelten Erwerbs- und Familienlebens ist zudem durch den Ausstieg Jesu und seiner Nachfolger aus den wesentlichen sozialen Bindungen an Familie und Dorfgemeinschaft und die Praxis einer (zumindest zeitweisen) Wandexistenz aufgebrochen.⁵¹ In dieser Gruppe finden auch die Außenseiter, die Kranken und die Unbedeutenden in Israel ihren Platz, womit ihre soziale Isolierung überwunden ist.

Das Miteinander dieser heterogenen Gruppe deutet Jesus theologisch als die Sammlungsbewegung der anbrechenden *basileia*; speziell die Sammlung der Zerstreuten und Verstoßenen in Israel ist konstitutiver Bestandteil dieser Bewegung. Die theologische Begründung für diese Entscheidung liefert Jesus mit den Gleichnissen vom „Verlorenen“, vom Schaf, der Drachme und dem Sohn (Lk 15,4–6.8f.11–24), die jeweils mit der Freude und der Festfeier angesichts des Wiedergewonnenen enden. Gerade für die Verlorenen hat die *basileia* als Gottes große Heilszeit begonnen, und das große Fest, das Hochzeitsfest (Mk 2,19; vgl. Jes 25,6; 62,5) spiegelt die neue Ordnung der Gottesherrschaft. Auf dieser Basis bildet die Gruppe um Jesus faktisch eine subversive Gegen-Gesellschaft zu den herrschenden sozialen und politischen Strukturen.⁵²

Eine provozierende Ausstrahlung dieser Gruppenstruktur nach außen war von Jesus offenbar durchaus intendiert, wie die Worte von der Würzkraft des Salzes (Mk 9,50; vgl. Mt 5,13) und der weithin leuchtenden Lampe (Mt 5,15; Mk 4,21) belegen. Durch ihr soziales Miteinander strahlt die Gemeinschaft Jesu auf ganz Israel aus.

4.2 Ein Gegenbild zur gesellschaftlichen Hierarchie

Innerhalb der *basileia*-Gruppe werden die patriarchalen Gesellschaftsstrukturen und die sozialen Autoritäten relativiert, wie programmatische Aussagen zeigen. Jesus kritisiert und delegitimiert das Verhalten der religiösen Elite, der Schriftgelehrten und Pharisäer (Mk 12,38–40; Lk 11,39–43.52). Nur *einer* ist Lehrer und Vater aller, Gott selbst (Mt 23,8f.). Alle sind gleichwertige Geschwister (z. B. Lk 6,41f.; 17,3; Mk 3,35; 10,15.25), die Gott als „Vater“ ansprechen (Lk 6,36; 11,2.11–13; 12,30; ThEv 3,4; 99). Dieses Miteinander von Menschen, die vor Gott gleichen Status und Würde besitzen, stellt indirekt die politischen Machtverhältnisse des römischen Imperiums infrage, was Mk 10,42–44 zusammenfasst: „Ihr wisst, dass die, die scheinbar über die Völker herrschen, (als Herren) über sie gebieten, und ihre Großen ihre Macht gegen sie ge-

⁵⁰ Lk 7,34; Mk 2,16. Vgl. Lk 14,12–24; 15,1f.; 19,1–10. In den Vorwürfen scheinen mit hoher Wahrscheinlichkeit historische Erinnerungen durch.

⁵¹ Zur Durchbrechung des gewohnten Dorflebens vgl. Mk 1,16–20; 3,31–35; 6,1–5; 10,28–30; Lk 9,57–62; 14,26 par Mt 10,37; auch das Wort vom Unfrieden und der Entzweiung innerhalb der Familie Lk 12,51–53 par Mt 10,34–36; ThEv 16. Dazu *Ebner*, Jesus 145f. und 153–163; ferner *Moxnes*, Putting 52. Jesu Forderungen kollidieren mit dem Bestreben der Dorfgemeinschaften, Sicherheit und Stabilität des geregelten Lebens zu bewahren; vgl. *Moreland*, Movement, bes. 174 und 177; *Jensen*, Calls 230.

⁵² Dazu auch *Theißer*, Dimension.

brauchen. Nicht so aber ist es bei euch: Sondern wer immer groß werden will bei euch, sei euer Diener, und wer immer bei euch Erster sein will, sei aller Sklave“. Aus der Perspektive der „einfachen Leute“ werden gesellschaftliche Statushierarchien nivelliert.⁵³ Ohne Aggressionspotenzial oder Waffengewalt, sondern durch die gelebte Praxis des gruppeninternen Miteinanders bezieht die *basileia*-Gruppe um Jesus politisch Stellung. Daher sprechen die Boten der *basileia*, die Jesus in ganz Galiläa aussendet, jedem Haus, das sie betreten, zuallererst „Frieden“ zu (Lk 10,4f.).

Die veränderten sozialen Wertigkeiten innerhalb der *basileia* äußern sich auch in ihrem besonderen Bezug zu denen, die um ihre physische Existenz bangen müssen. Angesichts der *basileia* sagt Jesus die Transformation der Lebensverhältnisse gerade den absolut Armen, Kranken, Notleidenden und denen, die extrem eingeschränkte Lebenschancen haben, zu (Lk 6,20f.; 7,22). Die göttliche Herrschaft wirkt zugleich eine veränderte, gerechte soziale Ordnung. Diese ist in Einzelfällen in der Gruppe um Jesus schon verwirklicht, wenn z. B. der geheilte Bettler Bartimäus aufgenommen wird (Mk 10,46–52). Kritik am Reichtum, genauer am sozialen Gefälle wird laut.⁵⁴ Zeitgeschichtlich tritt dieses Gefälle besonders in den immensen wirtschaftlichen Unterschieden zwischen wenigen Großgrundbesitzern und vielen kleinen Bauern, Pächtern und Tagelöhnern, die sich um ihre Existenz sorgen müssen, hervor.⁵⁵ In der Jesusbewegung erhalten die von jeder politischen und wirtschaftlichen Beteiligung Ausgeschlossenen eine Stimme und erfahren sich als politische Subjekte.

Halten wir kurz inne. In der Forschung haben die genannten Textbefunde zu verschiedenen Akzentsetzungen geführt. Dass Jesus nicht als politischer Revolutionär auftrat, der Waffengewalt anwendet, zeigte Martin Hengel bereits 1969 gegen anderslautende Versuche;⁵⁶ dies ist seit längerem anerkannt. Richard A. Horsley deutet Jesus als bäuerlichen Sozialrevolutionär, der soziale Gerechtigkeit in den Dörfern Galiläas gegenüber der ökonomischen Ausbeutung durch die jüdische und römische Elite anzielt, und zwar durch Solidarität der bäuerlichen Bevölkerung, die dem Bund Gottes mit Israel entspricht, und bundesgemäße Erneuerung der Familien und Dörfer.⁵⁷ Wolfgang Stegemann sieht die Jesusbewegung als Armenbewegung und beschreibt ihre veränderte Sozialform als „Heterotopie“.⁵⁸ Gerd Theißen prägt den Begriff der „Symbolpolitik“, mit der Jesus in symbolischen Handlungen (Exorzismen, Zwölferkreis, Einzug in Jerusalem, Tempelaktion) politisch Stellung bezieht, ohne Gewalt anzuwenden. Im Jesuskreis werde ein alternatives antikes Herrscherideal, das humanen Prinzipien folgt und ohne Zwang und Unterdrückung funktioniert, auf einfache Menschen übertragen. Im Verzicht auf Gewalt

⁵³ Dazu auch Mk 9,35; Lk 14,8–11.

⁵⁴ So in Mk 10,17–27; 12,38–44; Lk 16,1–31.

⁵⁵ Vgl. Stegemann, Jesus 248–257; Kloppenborg, Tenants; Theißen; Merz, Jesus 164–167; Ebner, Jesus 57–59; Jensen, Calls 222f.

⁵⁶ Hengel, Revolutionär.

⁵⁷ Horsley, Sociology; Ders., Powers 88–105.131–153; Ders., Politics 132–136. Vgl. Oakman, Aims.

⁵⁸ Stegemann, Jesus 345–348.

und Reichtum liege ein „Abwärtstransfer von Oberschichtwerten“ vor, was eine soziale Wertrevolution bedeute.⁵⁹

Meines Erachtens stellt die anbrechende Herrschaft Gottes das integrierende Moment dar, in dem das soziopolitische Potenzial der Botschaft Jesu seinen Grund und seine Ermöglichung findet. Die *basileia* ist theozentrisch gedacht und erschließt den größeren politischen Kontext allein durch die erwartete machtvolle Durchsetzung *Gottes*. Diese Macht fehlt den einfachen Leuten, und so ist deren Feindesliebe nicht Milde, sondern Mittel zur Überwindung von Feindschaft. Vorbild ist *Gottes* Heilswille für alle Menschen. Die *basileia* beinhaltet auch kein Gesellschaftsprogramm, sondern setzt die Erneuerung ganz Israels von Gott her (bald) durch. Im Vorgriff auf diese Durchsetzung ist verändertes, gerechtes soziales Handeln motiviert. Die Jesusgruppe selbst fungiert als gegenwärtiger Vorgriff, als „Symbol“ für die neue Gemeinschaft Israels in *Gottes* Herrschaft und stellt so eine Gegen-Gesellschaft dar. Als Gegen-Gesellschaft wird sie selbst zum lebendigen Ausdruck prophetischer Kritik an den sozialen und politischen Verhältnissen.

4.3 Exorzismen als Bearbeitung politischer Unterdrückung

Keihen wir noch einmal zu Jesu Exorzismen zurück. In ihnen übt Jesus Gewalt aus, wenn er nach antiker Vorstellung in der Vollmacht *Gottes* die Macht eines Dämons über einen Menschen bricht (so in Mk 1,23–27; 5,1–20; 9,14–27). Ein Exorzismus ist dann ein Machtkampf zwischen Dämon und göttlicher Macht, dramatisch vollzogen auf der gesellschaftlichen Bühne zwischen Dämonisiertem und Exorzisten.

Besessenheit kann im kulturellen Kontext Jesu in kausaler Beziehung zur politischen Wirklichkeit stehen. Es besteht ein Zusammenhang zwischen politischer Unterdrückung und verstärktem Auftreten von Besessenheit in der Bevölkerung, wie z. B. John Dominic Crossan gezeigt hat.⁶⁰ Permanente Bedrohung und Angst, die Erfahrung der Folter und öffentliche Demütigungen fördern ein vermehrtes Auftreten von Besessenheit, von psychischem „Kontrollverlust“. Militärische Besatzung oder Kolonialismus bedeuten eine ständige Negation der eigenen Identität der unterworfenen Volksgruppen und können zu schizoiden Selbst-Erfahrungen bei den Betroffenen führen. Die extreme psychische Spannung zwischen Widerstand und Anpassung, Hass und Bewunderung, Angst und Hoffnung findet in Besessenheitsphänomenen eine öffentliche, anerkannte Sprache und bedeutet eine Art Hilferuf des Betroffenen. In unterdrückten Gesellschaften treten so überproportional häufig psychische Identitätsstörungen (Spaltung der Persönlichkeit) auf, die man in der kulturellen Semantik als dämonische Besessenheit interpretiert.

Auf diesem Hintergrund gewinnt der Dämon aus der Jesus-Tradition, der nach eigenen Angaben den Namen „Legion“ trägt (Mk 5,9), politische Konturen. Die Anspielung auf die Truppen der römischen Besatzung ist deutlich.

⁵⁹ Theißen, Dimension; Ders., Konflikte 183–187.193; Ders., Jesusbewegung (2003); Ders., Jesusbewegung (2004) 248–251. Kritisch zum Begriff „Symbolpolitik“ Häfner, Verkündigung 103.

⁶⁰ Crossan, Der historische Jesus 402–468; Crossan, Jesus 116–124; vgl. Hollenbach, Jesus; Kollmann, Jesus 174–215; Schreiber, Rande 102f.; Horsley, Powers 113–129.

Die Austreibung und Vernichtung dieses Dämons dürfte dem Wunsch vieler jüdischer Zeitgenossen entsprochen haben. Der Exorzismus bewirkt eine Befreiung des Besessenen von seiner Traumatisierung und bildet so eine Form der Heilung von existenziellen politischen Negativerfahrungen. Wieder wird die Vorläufigkeit der politischen Kräfteverhältnisse sichtbar, und deren Überwindung rückt, zumindest im Einzelfall, in greifbare Nähe. Die Gewalt, die den Dämon besiegt, bedeutet eine Projektion und damit Bearbeitung kollektiver politischer Aggressionen.

5. Das Ende in Jerusalem

5.1 Mit welchen Erwartungen zog Jesus nach Jerusalem?

Wir wissen nicht, mit welchen Erwartungen Jesus zum Paschafest wohl des Jahres 30 mit seiner Schülergruppe nach Jerusalem zog. Kamen sie einfach der Tradition der Festpilger nach? Oder sollte sich dort die angekündigte Vollendung von Gottes Königsherrschaft ereignen? Suchte Jesus bewusst die Konfrontation mit dem religiösen und politischen Zentrum seines Landes (vgl. Lk 13,33)? Zumindest ist vorauszusetzen, dass die politische Relevanz der *basileia*-Botschaft auch dort hörbar war. Da sie letztlich das Ende der politischen und religiösen Institutionen bedeutete, wird die Frage nach ihrer Rezeption in Jerusalem brisant, wo nicht nur die jüdische Aristokratie ihren Sitz hatte und die römischen Behörden präsent waren, sondern auch zum Paschafest eine große Zahl jüdischer Wallfahrer die Stadt bevölkerte. Am Fest der Befreiung Israels aus Ägypten herrschte regelmäßig eine angespannte Atmosphäre in der Stadt, die sich bisweilen in Tumulten und blutigen Konfrontationen mit der römischen Ordnungsmacht entlud.⁶¹

Zu diskutieren ist, ob sich Jesus eine besondere Rolle beim Anbruch der *basileia* in Jerusalem zuschrieb, denn hinter der sog. Einzugsperikope in Mk 11,8–10, genauer der Erzählung von der Königsakklamation Jesu vor Jerusalem, vor dem Einzug in die Stadt, könnte die Erinnerung an eine messianische Erwartung an Jesus bzw. eine symbolische messianische Inszenierung durch Jesus stehen. So jubeln ihm die Begleiter zu als dem, der „im Namen des Herrn kommt“, und preisen zugleich die anbrechende „Königsherrschaft unseres Vaters David“ (11,9f.).⁶² Darin drückt sich eine national-politische Messias Hoffnung, die Hoffnung auf die Restauration des davidischen Reiches, aus. Dem entspricht auch das Motiv des jungen Esels, auf dem Jesus reitet, als Anspielung auf Sach 9,9f.: Der Messias erscheint als demütiger Friedenskönig, für den Gott selbst die Herrschaft mit Macht gegenüber den Feinden Israels durchsetzt. Anspielungen auf die politische Praxis der Einzüge von Herrschern in eine Stadt werden darüber hinaus hörbar.⁶³ Über die Historizität der Episode lässt sich freilich nur schwer eine Entscheidung treffen.⁶⁴ Am ehesten könnte hinter der Erzählung eine Erinnerung an eine Atmosphäre

⁶¹ Vgl. Jos. bell. 2,223–227.280; 5,244f.; ant. 20,106–112.

⁶² Erst die Fassungen der anderen Evangelien bringen direkt den König-Titel für Jesus und dazu weitere, die national-messianische Ebene überschreitende Interpretamente. Dazu *Schreiber*, Gesalbter 433.

⁶³ Material bei *Ebner*, Jesus 196f.

⁶⁴ Mit positiver Tendenz *Theißens*, Dimension 120; *Sanders*, Jesus 306f. Kritisch *Ebner*, Jesus 194–199.

gespannter Erwartung im Schülerkreis vor der Ankunft in Jerusalem stehen, näherte man sich doch dem Ort der besonderen Präsenz Gottes in Israel. Der Text lässt offen, wer die „Vielen“ (11,8) sind, die ein messianisches Handeln Jesu erwarteten: der Schülerkreis, jüdische Gruppen aus Jerusalem, Pilgergruppen der Landbevölkerung? Unwahrscheinlich ist, dass Jesus die Prophetie von Sach 9,9 auf sich selbst bezogen und in Handlung umgesetzt hat,⁶⁵ oder dass er sich als national-politische Messiasgestalt inszeniert hat. Eher hat urchristliche schriftgelehrte Reflexion nach Ostern die Besonderheit des Königseins Jesu als Friedenskönig, der auf Waffengewalt verzichtet, herausgearbeitet.⁶⁶ Denn die wenigen Belege in den Jesus-Viten lassen nicht erkennen, dass Jesus einen messianischen Anspruch erhoben hätte.⁶⁷

Jesus inszenierte seine Bewegung nicht als messianische Bewegung im national-politischen Sinne, die Revolutionspotenzial freizusetzen geeignet ist. Denkbar ist freilich, dass vereinzelt in der Bevölkerung Galiläas und Judäas messianische Erwartungen mit Jesu Auftreten verbunden wurden, doch blieben diese ein Randphänomen.

5.2 Jesus im Kreuzfeuer der Mächtigen

Erst in Jerusalem geriet Jesus in einen scharfen Konflikt mit den Machthabern. Mit seiner Kritik am Tempel traf er einen wunden Punkt: Er griff das Tempelsystem öffentlich an.⁶⁸ Durch sein prophetisches Tempelwort (Mk 14,58; 15,29) und die (in ihrer Historizität freilich umstrittene) Tempelaktion (Mk 11,15–17) sagte er das Ende des Tempelkults und der Funktion des Tempels als Reinigungsinstitution und Stätte der kultischen Gottesbegegnung an. Die Schärfe seiner Tempelprophetie resultierte vielleicht aus der direkten Konfrontation mit dem politisch-religiösen Machtsystem Jerusalems, das am Tempel haftete. Für Jesus war die Zeit des Tempels abgelaufen, denn mit dem Anbruch der Königsherrschaft Gottes richtet Gott selbst neue Möglichkeiten der Gottesbegegnung ein. Das Tempelwort verhiess die Zerstörung des bestehenden Tempels und die Errichtung eines neuen Tempels, der nicht mehr von Menschen gemacht sein würde. Dies ist als eschatologisches Handeln Gottes zu denken. Der Tempel als Symbol der „alten Ordnung“ wird von der Gottesherrschaft abgelöst.

Mit dem Tempel griff Jesus jedoch *das* Machtzentrum in Israel an. Der Tempel, die jüdische Priesteraristokratie in Jerusalem und ihre Zusammenarbeit mit der römischen

⁶⁵ So Schwemer, Jesus 219–221. Voigt, Jesusbewegung 279–285 erkennt eine prophetische Zeichenhandlung Jesu, die auf die Verwirklichung der *basileia* in Jerusalem gerichtet ist; vgl. Horsley, Powers 169f.

⁶⁶ Dazu mit Belegen Ebner, Jesus 195f.

⁶⁷ Vgl. Schreiber, Rande 96–98. Es ist interessant zu sehen, wie man bestimmte semantische Verschiebungen des Messias-Titels annehmen muss, um ihn Jesus selbst zuzuschreiben; als Beispiel Hengel, Jesus 69, 76f. und 79. Stegemann, Jesus 338–345 konstruiert einen Anspruch Jesu als davidischer König, der als irdischer Stellvertreter des Königtums Gottes fungiere. Doch Anrufungen Jesu als „Sohn Davids“ (z. B. Mk 10,47f.), die Stegemann anführt, sind sowohl in ihrer Historizität als auch ihrer Semantik (salomonischer Heiler? davidischer Messias?) unklar. Es spiegelt sich darin vielleicht eine zeitgenössische Erwartung an Jesus – und/oder das nach-österliche Messiasbekenntnis.

⁶⁸ Zur Konstruktion der historischen Daten vgl. Schreiber, Begleiter 270–274, 278–282; Theißen; Merz, Jesus 387–410; Ebner, Jesus 178–190. Als Präzedenzfall für das politische Zusammenwirken von jüdischen und römischen Behörden vgl. das Vorgehen gegenüber dem tempelkritischen Propheten Jesus ben Ananias in Jos. bell. 6,300–305.

Oberherrschaft verkörperten die herrschende politische Ordnung. Der Tempel garantierte den sozialen Status und eine gewisse politische Autonomie für die jüdische Priester-Elite in Jerusalem. Doch blieb sie von den römischen Statthaltern abhängig, die auch den Hohepriester einsetzten und kontrollierten. Das Machtgefüge zwischen der Priester-Aristokratie und den römischen Behörden war mühsam ausbalanciert und blieb fragil und störanfällig, sodass man sensibel auf Störfaktoren reagierte. Zudem stellte der Tempel einen wesentlichen Wirtschaftsfaktor dar. Jesu prophetische Ansage über den Tempel musste so als Angriff auf die Machtbalance in Jerusalem verstanden werden, zumal Jesus nicht als Einzelgänger auftrat, sondern Anhänger um sich scharte und Rückhalt bei der Landbevölkerung fand. So zog seine Tempelkritik entsprechende Reaktionen nach sich.

Jesus wurde von der hohepriesterlichen Führung verhaftet, verhört und beim römischen Präfekten Pilatus als politischer Terrorist angeklagt. Jeder Angriff auf das Tempelsystem und die davon gewährleistete Ordnung stellte zugleich einen Angriff auf die römische Herrschaft dar. Die Intention Jesu wird in der Anklage freilich auf eine politische, mit Waffengewalt agierende Handlungsebene verschoben, die Jesus selbst exklusiv dem Handeln Gottes vorbehalten hatte. Das Zusammenspiel der politischen Eliten in Jerusalem, der jüdischen und römischen Behörden, funktionierte: Aus Gründen der Sicherheit und der Abschreckung wurde Jesus noch vor dem Paschafest als „König der Juden“ hingerichtet.

In dieser Perspektive ist Jesu Tod das Resultat der politischen Relevanz seiner Tempelkritik. Nicht die *basileia*-Botschaft als solche, auch nicht die davon motivierte Bildung einer eigenen Schülergruppe, sondern der konkrete Angriff auf den Tempel als Machtzentrum führte zur offenen Konfrontation mit den Machthabern und damit zu Jesu Hinrichtung.

Literatur

- von Alemann, U., Art. Politik, in: W. Heun (Hg.): Evangelisches Staatslexikon. Neuausgabe, Stuttgart 2006, 1803f.
- Awwad, J., The Kingdom of God and the State. Jesus' Attitude to the Power and Governing Structures of His Day, in: ThRv 22 (2001) 35–60.
- Beavis, M. A., Jesus and Utopia. Looking for the Kingdom of God in the Roman World, Minneapolis 2006.
- Burridge, R. A., What are the Gospels? A Comparison With Graeco-Roman Biography, Grand Rapids 2004.
- Crossan, J. D., Der historische Jesus, München 21995.
- Crossan, J. D., Jesus. Ein revolutionäres Leben (Beck'sche Reihe 1144), München 1996.
- Dietrich, W.; Mayordomo, M., Gewalt und Gewaltüberwindung in der Bibel, Zürich 2005.
- Dunn, J. D. G., Jesus Remembered (Christianity in the Making 1), Cambridge 2003.
- Ebner, M., Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge (SBS 196), Stuttgart 2004.
- Ebner, M., „Evangelium“, in: Ders.; S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (KStTh 6), Stuttgart 2013, 113–125.
- Eck, W., Rom und Judaea. Fünf Vorträge zur römischen Herrschaft in Palaestina (Tria Corda 2), Tübingen 2007.
- Eder, W., Art. Staat I. Allgemein, in: Der Neue Pauly 11 (2001) 873.

- Häfner, G.*, Inwiefern ist Jesu Verkündigung politisch?, in: R. Heinzmann; M. Selçuk (Hg.), Das Verhältnis von Religion und Staat. Grundlagen in Christentum und Islam (Interkulturelle und interreligiöse Symposien der Eugen-Biser-Stiftung 2), Stuttgart 2009, 83–109.
- Hanson, K. C.*, Jesus und die „Freibeuter“. Eine sozialwissenschaftliche Studie, in: W. Stegemann; B. J. Malina; G. Theißen (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 123–134.
- Hengel, M.*, Jesus der Messias Israels, in: Ders.; A. M. Schwemer, Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 1–80.
- Hengel, M.*, War Jesus Revolutionär? (1969), in: Ders., Jesus und die Evangelien. Kleine Schriften V (WUNT 211), Tübingen 2007, 217–244.
- Herzog, W. R.*, Onstage and Offstage with Jesus of Nazareth: Public Transcripts, Hidden Transcripts, and Gospel Texts, in: R. A. Horsley (Hg.), Hidden Transcripts and the Arts of Resistance. Applying the Work of James C. Scott to Jesus and Paul (SBL Semeia Studies 48), Atlanta 2004, 41–60.
- Hollenbach, P. W.*, Jesus, Demoniacs, and Public Authorities. A Socio-Historical Study, in: JAAR 49 (1981) 561–588.
- Horsley, R. A.*, Sociology and the Jesus Movement, Crossroad 1989.
- Horsley, R. A.*, Jesus gegen die neue römische Ordnung, in: WUB 2 (2002, Themenheft: Jesus der Galiäer) 27–31.
- Horsley, R. A.*, Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder, Minneapolis 2003.
- Horsley, R. A.*, Die Jesusbewegungen und die Erneuerung Israels, in: Ders. (Hg.), Sozialgeschichte des Christentums. Bd. 1: Die ersten Christen, Gütersloh 2007, 37–62.
- Horsley, R. A.*, Jesus and the Politics of Roman Palestine, in: Journal for the Study of the Historical Jesus 8 (2010) 99–145.
- Horsley, R. A.*, Jesus and the Powers. Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor, Minneapolis 2011.
- Horsley, R. A.; Hanson, J. S.* (Hg.), Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus, Minneapolis – Chicago – New York 1985.
- Jensen, M. H.*, Herod Antipas in Galilee. The Literary and Archaeological Sources on the Reign of Herod Antipas and Its Socio-Economic Impact on Galilee (WUNT II/215), Tübingen 2006.
- Jensen, M. H.*, Herod Antipas in Galilee. Friend or Foe of the Historical Jesus?, in: Journal for the Study of the Historical Jesus 5 (2007) 7–32.
- Jensen, M. H.*, Conflicting Calls? Family and Discipleship in Mark & Matthew in the Light of First-Century Galilean Village Life, in: E.-M. Becker; A. Runesson (Hg.), Mark and Matthew I (WUNT 271), Tübingen 2011, 205–231.
- Kloppenborg, J. S.*, The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and Agrarian Conflict in Jewish Palestine (WUNT 195), Tübingen 2006.
- Kollmann, B.*, Jesus und die Christen als Wundertäter (FRLANT 170), Göttingen 1996.
- Konradt, M.*, „... damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet“. Erwägungen zur „Logik“ von Gewaltverzicht und Feindesliebe in Mt 5,38–48, in: W. Dietrich; W. Lienemann (Hg.), Gewalt wahrnehmen – von Gewalt heilen, Stuttgart 2004, 70–92.
- Maier, H.*, Art. Politik I. Geschichte und Systematik, in: Staatslexikon, hg. v. d. Görres-Gesellschaft 4 (⁷1988) 431f.
- Meier, J. P.*, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, Bd. II: Mentor, Message and Miracles (The Anchor Bible Reference Library), New York u. a. 1994.
- Moreland, M.*, The Galilean Response to Earliest Christianity. A Cross-Cultural Study of the Subsistence Ethic, in: D. R. Edwards (Hg.), Religion and Society in Roman Palestine. Old Questions, New Approaches, New York 2004, 37–48.
- Moreland, M.*, The Jesus Movement in the Villages of Roman Galilee. Archaeology, Q, and Modern Anthropological Theory, in: R. A. Horsley (Hg.), Oral Performance, Popular Tradition, and Hidden Transcripts in Q (Semeia Studies), Atlanta 2006, 159–180.

- Moxnes, H.*, Putting Jesus in His Place. A Radical Vision of Household and Kingdom, London 2003.
- Münkler, H.*, Art. Politik/Politologie, in: TRE 27 (1997) 1–6.
- Neschke, A.*, Art. Politische Philosophie, in: DNP 10 (2001) 27–33.
- Oakman, D. E.*, The Political Aims of Jesus, Minneapolis 2012.
- Omerzu, H.*, Der Prozess Jesu im Spiegel des Römischen Rechts, in: I. Fagnoli; S. Rebenich (Hg.), Das Vermächtnis der Römer. Römisches Recht und Europa (Berner Universitätschriften 57), Bern u. a. 2012, 303–320.
- Riedo-Emmenegger, C.*, Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana. Jesus von Nazaret und andere Störenfriede im Konflikt mit dem Römischen Reich (Novum Testamentum Orbis Antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 56), Freiburg (Schw.) – Göttingen 2005.
- Sanders, E. P.*, Jesus and Judaism, London 1985.
- Sanders, E. P.*, Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu, Stuttgart 1996.
- Schenke, L.*, Die Botschaft vom kommenden „Reich Gottes“, in: Ders. u. a. (Hg.), Jesus von Nazaret – Spuren und Konturen, Stuttgart 2004, 106–147.
- Schmeller, Th.* (Hg.), Historiographie und Biographie im Neuen Testament und seiner Umwelt (Novum Testamentum Orbis Antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 69), Göttingen 2009.
- Schottroff, L.*, Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition. Mt 5,38–48; Lk 6,27–36, in: Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 197–221.
- Schreiber, S.*, Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenervartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften (BZNW 105), Berlin – New York 2000.
- Schreiber, S.*, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, in: BZ 48 (2004) 65–85.
- Schreiber, S.*, Apokalyptische Variationen über ein Leben nach dem Tod. Zu einem Aspekt der Basileia-Verkündigung Jesu, in: M. Labahn; M. Lang (Hg.), Lebendige Hoffnung – ewiger Tod?! Jenseitsvorstellungen im Hellenismus, Judentum und Christentum (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 24), Leipzig 2007, 129–156.
- Schreiber, S.*, Am Rande des Krieges. Gewalt und Gewaltverzicht bei Jesus von Nazaret, in: Biblische Notizen N. F. 145 (2010) 91–112.
- Schreiber, S.*, Begleiter durch das Neue Testament, Ostfildern ²2010.
- Schröter, J.*, Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt (Biblische Gestalten 15), Leipzig ⁴2012.
- Schultze, R.-O.*, Art. Politik/Politikbegriffe, in: Lexikon der Politikwissenschaft 2 (2000) 657f.
- Schwemer, A. M.*, Jesus Christus als Prophet, König und Priester. Das *munus triplex* und die frühe Christologie, in: M. Hengel; Dies. (Hg.), Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 138), Tübingen 2001, 165–230.
- Stegemann, W.*, Jesus und seine Zeit (Biblische Enzyklopädie 10), Stuttgart 2010.
- Theißen, G.*, Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition (Novum Testamentum Orbis Antiquus, Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 8), Freiburg (Schw.) – Göttingen ²1992.
- Theißen, G.*, Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in: W. Stegemann; B. J. Malina; G. Theißen (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 112–122.
- Theißen, G.*, Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution (1989), in: Ders. (Hg.), Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung (FRLANT 202), Göttingen 2003, 135–151.
- Theißen, G.*, Jesus und die symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung (1997), in: Ders. (Hg.), Jesus als historische Gestalt. Beiträge zur Jesusforschung (FRLANT 202), Göttingen 2003, 169–193.
- Theißen, G.*, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004.

- Theißen, G.; Merz, A.* (Hg), *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen ⁴2011.
- Theobald, M.*, „Ich sah den Satan aus dem Himmel stürzen ...“. Überlieferungskritische Beobachtungen zu Lk 10,18–20, in: *BZ* 49 (2005) 174–190.
- Udoh, F. E.*, *To Caesar What Is Caesar's. Tribute, Taxes, and Imperial Administration in Early Roman Palestine (63 B.C.E.–70 C.E.)* (BJS 343), Providence/Rhode Island 2005.
- Voigt, E.*, *Die Jesusbewegung. Hintergründe ihrer Entstehung und Ausbreitung – eine historisch-exegetische Untersuchung über die Motive der Jesusnachfolge* (BWANT 169), Stuttgart 2008.
- Weiß, J.*, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892, ³1964.
- Wink, W.*, *Engaging the Powers. Discernment and Resistance in a World of Domination*, Minneapolis 1992.
- Wright, N. T.*, *Jesus and the Victory of God (Christian origins and the question of God 2)*, Minneapolis 1996.
- Zanker, P.*, *Augustus und die Macht der Bilder*, München ⁵2009.
- Zenger, E.*, Art. Herrschaft Gottes/Reich Gottes II, in: *TRE* 15 (1986) 176–189.

At the outset, the article clarifies relevant presuppositions for the quest for a „political Jesus“. Then it examines political implications of the contemporary idea of the Kingdom of God, which builds the centre of Jesus' proclamation. Referring to the political institutions of his time, Jesus voiced only hidden criticism, but aims at developing strategies of non-violent resistance. The group built of Jesus' disciples is appearing in itself as alternative society to the prevalent socio-political circumstances. Only his direct confrontation with the temple in Jerusalem as pivotal place of power leads to the death of Jesus.