

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 61 (1971)
Heft: 4

Artikel: Exousia im Neuen Testament
Autor: Amiet, Peter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404520>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Exousia im Neuen Testament

In der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, vom April 1971 über «Das ordinierte Amt» findet sich der Satz: «Die Ordination verleiht eine Autorität (exousia), die nicht die des Amtsträgers ist, sondern Ausdruck der Autorität Gottes, mit der die Gemeinschaft ausgerüstet ist.» Der Satz ist in seiner Kürze mehrdeutig. Meint er, die Autorität des Amtsträgers sei Zeichen dafür, dass die Gemeinde vor Gottes Autorität stehe, oder die Gemeinde hätte Autorität direkter als der Amtsträger und stünde dessen Autorität nicht gegenüber, oder ist durch die Ordination nur an einem Gemeindeglied gesagt, was für alle gilt, alle hätten diese Autorität, gleichsam jeder jedem gegenüber, strukturlos? Oder hat etwa der Amtsträger als Organ der Gemeinde deren Autorität, die zugleich Gottes ist, hat er also Gottes Autorität, und eben nur er allein? Wäre dann die Freiheit der übrigen Gemeindeglieder geleugnet?

Wird der unklare Satz durch das in Klammern beigegefügte Wort *exousia* geklärt? Viele neutestamentliche *exousia*-Stellen haben es mit dem Problem zu tun, das unser Satz berührt. Aber das geschieht in verschiedener Weise. Man greife etwa die Stellen heraus, wo es heisst, Christus lehre mit *exousia* und nicht wie die Schriftgelehrten, und, er gab ihnen *exousia*, Kinder Gottes zu werden, und wo Paulus schreibt, er hätte *exousia*, (auf Kosten der Gemeinde) zu essen und zu trinken, dann, er könnte sich seiner *exousia* rühmen, die ihm der Herr zur Auferbauung gegeben hat. – Das Wort *exousia* allein klärt nichts.

Die vorliegende Untersuchung betrachtet die Wortgruppe *exestin* (*exon*), *exousiazein*, *exousia* im Neuen Testament. Es soll versucht werden, das einzelne Wort jeweilen von der Struktur her zu verstehen, in der es steht. Dabei zeigt sich, dass die genannten Wörter nicht nur sprachlich zusammengehören, sondern auch theologisch. *exestin* und *exousia* können näher beieinander sein (z. B. Joh. 5, 10 und Mark. 1, 22 und 27) als die eine *exousia*-Stelle mit der andern (z. B. Eph. 1, 21 und Mat. 21, 23).

Wie ungleich unsere Wortgruppe im Neuen Testament gebraucht wird, zeigt uns schon ein Blick auf das noch einfache *exestin* (*exon*). Mit Ausnahme von Mat. 20, 15 (der Herr des Weinbergs «darf» den Lohn geben, wie er will) ist bei den Synoptikern das dort häufige *exestin* stets bei der Frage um die Erlaubtheit vor dem alttestament-

lichen Gesetz zu treffen. Von den zwei Stellen im Johannesevangelium ist eine (5, 10) wie bei den Synoptikern, während es in der andern (18, 31) um die Erlaubtheit vor dem römischen Gesetz geht. Letzteres treffen wir auch bei Apg. 16, 21 und 22, 25. Apg. 21, 37 fragt Paulus die römische Amtsperson, ob er reden dürfe. Apg. 2, 29 (exon, ich darf mit Freimut sagen) steht mitten in der Predigt des Petrus. Der unmittelbare Zusammenhang (dass David gestorben ist) erklärt entweder den Ausdruck nicht, denn was sollte es Besonderes sein, zu sagen, was doch schon jeder weiss, oder macht ihn zu einer blossen Floskel. Der weitere Zusammenhang aber lässt eine andere Deutung zu. Danach könnte das «exon eipein meta parresias», das nach der dritten Anrede der Hörer steht, für die ganze Rede gelten, welche nun, nach der Geistausgiessung möglich ist. 2. Kor. 12, 4 (exon) sagt Paulus, dass er Worte hörte, die ein Mensch nicht sagen darf. Weshalb nicht, vernehmen wir nicht. Vermuten liesse sich verschiedenes: Es mag eine Umschreibung des jenseitigen «totaliter aliter» sein, es könnte auch eine Aufhebung der eschatologischen Spannung sein. Möglicherweise wäre das, was Paulus hörte, zu verwechseln mit dem, was seine gnostisierenden Gegner verkünden. Die beiden exon (Apg. 2, 29 und 2. Kor. 12, 4) bedeuten wohl eher «es ist möglich», «man kann» als «erlaubt sein». In 1. Kor. 6, 12 geht es wiederum um die Erlaubtheit vor dem göttlichen Willen, aber ohne vordergründige Bezugnahme auf das alttestamentliche Gesetz. Wenn wir das Problem im Auge haben, das der anfangs zitierte Satz berührt, so finden wir bei den exestin-Stellen meist die Spannung zwischen der Autorität des Gesetzes und der Autorität Christi und dann (1. Kor. 6, 12) auch der Christen. Dabei tritt aber die Autorität Christi nicht stets klar hervor. In Joh. 5, 10 etwa ist sie einfach festgehalten, in Mark. 3, 4 u. a. aber kann sie nach dem engern Zusammenhang verstanden werden als die Autorität des besser begriffenen Gesetzes, gleichsam als die Autorität der qualifizierteren Exegese.

exousiazein treffen wir 4mal. Luk. 22, 25 sind die exousiazontes die weltlichen Machthaber. Die Legitimität ihrer Macht steht nicht zur Diskussion und könnte nach dem Zusammenhang eventuell als fraglich erscheinen. 1. Kor. 7, 4: Die Frau hat nicht das Verfügungsrecht über ihren Körper, ebenso ist es beim Mann. Hier geht es ums Recht. Möglicherweise steht die Frage der Macht (Potenz) dahinter, da ja erst durch den Leib des Geschlechtspartners der eigene Leib fruchtbar wird, was für die Frau (die zuerst genannt wird!) und den Mann gilt. 1. Kor. 6, 12: Alles ist mir erlaubt, aber ouk exousiastheso-

mai hypo tinos. Das scheint ein geistreicher Gebrauch des Wortes durch Paulus allein zu sein. Das Wort steht dem exestin gegenüber und in Parallele zu sympherei. So dürfte der Satz sagen: Alles ist mir erlaubt, aber die Erlaubtheit zwingt mich nicht, das Erlaubte zu tun, das ja nicht immer nützlich wäre. Es geht also um die Macht wie um die Erlaubtheit.

Mit der letzten Stelle wird eine Frage prinzipieller Art gestellt, sobald wir die Frage nach der Spannung zwischen Erlaubtheit und Nötigung über die Brücke der Wortverwandtschaft beim Begriff der exousia stellen. Diese Übertragung der Frage ist nicht nur sprachlich, sondern auch theologisch gegeben, da es um die Freiheit geht, nach welcher sofort zu fragen ist, wo Amtsmacht sichtbar wird. Das Wort exousia bezeichnet übrigens die Amtsmacht wie die Erlaubtheit. Etwa bei Mark. 1, 21 ff. werden wir auf dieses Problem treffen.

Beim Wort exousia nun, das sich im Neuen Testament recht häufig findet, wird die Lage komplizierter. Wie bei exousiazeln spielt die Bedeutung zwischen den beiden Polen von Macht und Recht. Neu ist aber die Vielfalt der Beziehungen, in welchen das Wort steht. Wir finden exousia in folgenden Bedeutungen:

Amtsmacht, Machtbefugnis, welche Menschen (z. B. Mat. 8, 9; Joh. 19, 10) oder Engel (z. B. Apk. 18, 1) haben können. Zuständigkeit für einen Bereich hat z. B. auch der zweite Tod (Apk. 20, 6) oder die Finsternis (Luk. 22, 53; Kol. 1, 13). Häufig wird deutlich, dass diese Macht verliehen wird (z. B. Mark. 13, 34; Luk. 19, 17; mehrfach in Apk.). So erhalten Engel (Apk.) wie Teufel (Luk. 4, 6) exousia, welche der Versucher seinerseits weitergeben kann. Wie menschliche Ämter (z. B. Tit. 3, 1), so können auch geistige Mächte (Eph. und Kol.; 1. Kor. 15, 24) exousia genannt sein. Der Bedeutung von exestin steht exousia nahe, wenn es das Recht, etwas zu tun, meint, so Apg. 5, 4 und mit folgenden Ausnahmen in den paulinischen Briefen und dem Hebräerbrief: Röm. 13, 1–3 (staatliche Amtsgewalt), 1. Kor. 11, 10 (die exousia auf dem Haupt der Frau, eine einmalige Sonderbedeutung), 1. Kor. 15, 24 (Engelart), 2. Kor. 10, 8 und 13, 10 (die Amtsvollmacht des Paulus), Eph. und Kol. (5mal Engelart, einmal die Macht der Engel, einmal die Macht der Finsternis), Tit. 3, 1 (staatliche Amtsgewalt). Elfmal meint es in den paulinischen Briefen das Recht, etwas zu tun, 16mal hat es eine andere Bedeutung. exousia als das Recht, etwas zu tun, treffen wir in 1. Kor. 6mal als ein Recht, welches aus dem Apostolat folgert, z. B. auf Kosten der Gemeinde zu essen. Es geht hier um eine exousia, welche aus der von 2. Kor. 10, 8 und 13, 10,

welche die apostolische Vollmacht meint, folgert. Die Nichtbenützung dieser abgeleiteten exousia kann in den Augen der Gemeinde die apostolische Vollmacht fraglich erscheinen lassen und den Apostel zur Verteidigung nötigen, wie 2. Kor. 10 ff. zeigt (wobei natürlich die Angriffe gegen den Apostel zuerst eine andere Ursache haben). – Nur 4mal (Luk. 12, 5; Apg. 1, 7; Jud. 25; Apk. 16, 9) heisst es von Gott, dass er exousia habe. Die Parallele zu Luk. 12, 5 bei Mat. hat aber dynamenos statt exousia. Auch an den andern Stellen liesse sich fast reibungslos exousia durch dynamis ersetzen. (Diesen 4 Stellen könnte man noch Röm. 9, 21 beifügen, wo mit dem Töpfer Gott gemeint ist.)

Förster im Th. W.B. von Kittel im exousia-Artikel, der das Wort z. T. unter Gesichtspunkten, auf die hier nicht eingegangen ist, betrachtet, meint trotz den nur 4 Stellen, die exousia sei vornehmlich Gottes, wobei alle andern exousia-Verhältnisse Abbild davon seien, wozu dann die exousia als Ausdruck der Freiheit der Gemeinde nur angehängt erscheint als Folge der Notwendigkeit, dass «diese in nach Rechtsnormen geordneten Verhältnissen wirksame exousia, die Vollmacht zu handeln, von ihrer selbständigen Verwaltung nicht zu trennen sei». Förster sieht zugleich diese exousia der Gemeinde als eine andere denn die Jesu und der Apostel.

Hier müsste doch gefragt werden, ob damit nicht die Folgerung gezogen werden müsste, dass die exousia der Gemeinde entweder eine gott-lose, wenn auch ursprünglich von Gott herstammende, wäre, oder dann aber pneumatologisch und nicht praktisch begründet werden sollte. (Beide Begründungen müssen sich aber nicht ausschliessen. Sie bestätigten sich vielmehr gegenseitig. Falsch ist nur, die praktische Begründung isoliert zu bringen, wenn dagegen die exousia Jesu und der Apostel theologisch begründet wird.) Dann aber wäre ein Unterschied zwischen der exousia der Gemeinde und der der Apostel und auch Jesu so nicht mehr zu sehen.

Uns scheint ein Einsetzen bei der exousia Gottes aber kein fruchtbarer Ausgangspunkt zu sein. Dies schon deshalb nicht, weil die 4 Stellen, welche die exousia Gottes nennen, fast strukturlos sind. Von diesen 4 Stellen her kann z. B. nicht ausgemacht werden, was der Unterschied von exousia und dynamis sei.

Uns werden im folgenden die exousia-Stellen interessieren, in denen es um das Amt Christi und das Amt der Christen geht.

Mat. 10, 1 ff. und Parallelen gibt Christus die exousia, Dämonen auszutreiben, Krankheiten zu heilen und zu predigen. Er gibt damit

dasselbe, was er selber hat; denn auch seine exousia ist gekennzeichnet durch diese Wundertaten, so Mat. 9, 1 ff.; Mark. 1, 21 ff. und Parallelen. Christi exousia wird einmal genannt ohne diese Zeichen (Mat. 7, 29), wo es heisst, er lehre mit exousia und nicht wie die Schriftgelehrten. Als «Zeichen» wird dort nur das Staunen des Volkes genannt. Die synoptischen Parallelen aber haben dieser fast konturlosen exousia gegenüber wieder die erwähnten Zeichen. Mat. 28, 18 sagt der auferstandene Herr von sich, ihm sei alle exousia übergeben. Dabei sind natürlich keine nähern Angaben zu erwarten, alle ist eben alles. Es heisst nun nirgends, selbst hier nicht, wo es um die Sendung der Jünger geht, Christus hätte alle exousia auch weitergegeben. Das kann in der Einzigkeit Christi seinen Grund haben. Doch müsste eine Teilhabe an dieser Fülle der exousia dennoch gefolgert werden, wenn Christus nicht isoliert und die Inkarnation relativiert werden soll. Allerdings müsste diese Teilhabe in der Spannung sein, welche durch unsere Stelle vorgegeben ist. Es ist nämlich der Auferstandene, der redet. Die Kirche aber hat sowohl an der Auferstehung bereits Anteil und hofft doch noch auf sie. Hier liesse sich 1. Kor. 6, 12 (alles ist mir erlaubt) anschliessen. Christi «panexousia» wirkt unsere gänzliche Freiheit.

Noch einmal geht es um Christi exousia, nämlich Mat. 21, 23 und Parallelen, da die Schriftgelehrten u. a. ihn fragen, in welcher exousia er wirke und von wem er sie habe. Strack-Billerbeck zur Stelle: «Die Vollmacht zum selbständigen Lehren und Entscheiden wurde durch die Ordination erteilt.» Mit Mat. 21, 23 haben wir den Gegensatz Christi zu den Schriftgelehrten in der exousia-Frage, wie er sich Mat. 7, 29 u. a. zeigte, von der Gegenseite her bestätigt. (In Mat. 7, 29 steht die Erfahrung der exousia im Vordergrund, jetzt die Frage nach ihrer Legitimität.) Mat. 21, 23 gibt Christus keine direkte Antwort. Seine Gegenfrage, woher des Johannes d. T. exousia sei, ob vom Himmel oder von Menschen, sagt allerdings, dass er in der exousia-Frage auf einem andern Boden stehe als seine Gegner. Der Gegensatz liegt aber nicht darin, dass Christus allgemein die Ordination ablehnte und seine Gegner unbedingt eine solche forderten. Einmal ist nicht gesagt, dass die Gegner Christus für nicht ordiniert hielten (Strack-Billerbeck lässt sie das sogar annehmen; er meint, sie wollten Christus als einem Ordinierten, der gegen den Himmel rede, den Prozess machen), und dann ordiniert Christus ja selber. Wenn sein Senden und Beauftragen auch nicht eine Fortführung einer evtl. empfangenen Ordination ist, so ist es doch ein Ordinieren. Weiter scheinen auch die Gegner

die Möglichkeit einer exousia, die nicht durch Ordination erhalten wurde, anzunehmen. Sonst wäre einmal ihre Antwort, sie wüssten nicht, woher des Johannes exousia sei, zu billig, da Johannes kaum ordiniert war, sie damit also voraussetzen, dass an sich auch ein nicht Ordinierter exousia vom Himmel haben könnte, und dann müssen sie auch prophetisches Reden als möglich sehen. Ob die Gegner Christus für ordiniert oder nicht ordiniert halten, ist für unsere Frage nicht von Belang, da wegen Christi Antwort sich jedenfalls nichts weiter ausmachen lässt über die Beziehung von exousia und Ordination. Christus stellt die Frage vielmehr neu, und zwar so, dass das exousia-Problem in gleicher Weise gilt, ob einer ordiniert sei oder nicht. Ist die exousia vom Himmel oder von Menschen, lautet die Frage. Woran man dies sehen könnte, wird nicht gesagt. (Es wäre wohl abwegig, an dieser Stelle zu reflektieren, ob Christus von Johannes «ordiniert» gewesen sei. Die Fragestellung bliebe übrigens unverändert.)

Wie die Ordination nach der Meinung Christi wie seiner Gegner auch nicht gültiges Reden garantiert, so wäre Christus mit ihnen auch da einig, dass die Kennzeichen der exousia nicht auf ihre Legitimität schliessen lassen. So lässt es Christus in Mat. 7, 22 unter Umständen nicht gelten, wenn sich jemand darauf beruft, «in seinem Namen» (was sich fast deckt mit «in seiner exousia») die Zeichen der exousia gewirkt zu haben. Wenn es Christus dagegen zulässt, dass ein von ihm nicht Legitimierter in seinem Namen Dämonen austreibt (Mark. 9, 38) und predigt, so heisst das nicht, Christus anerkenne ihn, es ist blosser Duldung, er lässt ihn unbehelligt auf der Seite.

Das Streitgespräch von Mat. 21, 23 schliesst formal ungelöst. Der Grund dafür ist deutlich. Es ist kein Gespräch, in dem echte Fragen auf eine Antwort dringen. Vielmehr ist der Standpunkt jeder Partei klar. Es ist nun zu fragen, warum Christus seine oder des Johannes exousia nicht tiefer erörtere. Offenbar tut er dies nicht, weil seine Gegner gar nicht bereit sind, auf ihn einzugehen. Wenn Christus nun gänzlich darauf verzichtet, seinerseits auf die Gegner einzugehen, sie vielleicht mit einem Wunder zu erschüttern, so gewiss darum, weil er ihrer Position gegenüber keine Möglichkeit mehr hat. Er hat seine exousia offenbart, und sie haben nein gesagt.

Wer da, wo die exousia sich zeigt – und sich eben «in exousia» und nicht wie bei den Schriftgelehrten zeigt –, sie nicht anerkennt, hat sich gegen den Himmel selber entschieden, dem ist damit auch nicht mehr mit Argumenten oder Wunderzeichen, die beide weniger sind als der Himmel selber, zu helfen. Wo man der wirksamen exousia

gegenübersteht, kann und muss man sich entscheiden. Christi exousia ist geradezu die Präsenz Gottes.

Paulus nimmt in 2. Kor. 10 ff. im Prinzip dieselbe Haltung ein, da seine exousia angegriffen wird. Er verteidigt zwar seine exousia, tut dies aber gleichsam gegen seine Überzeugung (2. Kor. 11, 1 und 16 ff.), dass das doch keinen Sinn habe. Zudem steht er Gegnern gegenüber, die in seinen Augen keine definitive Stellung bezogen haben. Er zeigt ihnen, dass ihre Ablehnung seiner exousia inkonsequent sei, da ja gerade sie selber der Beweis seiner exousia sind; sie sind sein Empfehlungsbrief. Paulus selber steht nun aber in einem gewissen Widerspruch da. Vorher, da hatte er seine exousia, die zur Auferbauung der Gemeinde gegeben ist, damit sie richtig wirken kann, in den Hintergrund treten lassen. Jetzt, da sie von den Gegnern in den Hintergrund gedrängt wird, stellt er sie hervor. Die Gemeinde soll durch seine exousia nicht vergewaltigt werden (2. Kor. 11, 7). Daher stellt er sie zurück. Da sie nun aber nicht mehr seiner exousia gegenübersteht, fällt sie in Irrtum. Die Gemeinde ist auf das stets erneute Gegenüber zur exousia des Apostels angewiesen. 2. Kor. 13, 9 und 10 umreisst der Apostel diese Dialektik. Seine Schwachheit dient der Stärkung der Gemeinde, die er aber zurechtbringen muss, notfalls mit Strenge, gemäss der exousia, die ihm zur Auferbauung gegeben ist.

Der Funktion nach entspricht des Paulus Sich-Verbergen und doch In-Macht-Hervortreten dem, was Christus mit der Dämonen-austreibung in der Synagoge tut (Mark. 1, 21 ff., s. u.). Beide Male geht es darum, dass die Menschen frei werden, selbst frei vom Apostel oder auch von Christus, um nun in Freiheit der exousia gegenüberzustehen, welche ihre Entscheidung, ihren Glauben ermöglicht.

Wie die exousia auf die Hörer wirkt, sehen wir auch an folgenden Stellen.

Mat. 9, 6 ff.: Die Heilung des Gelähmten. Christus hat dem Lahmen die Sünden vergeben. Offenbar anerkennt dieser die Gültigkeit des Wortes, oder eben dessen exousia. Sie ist ihm unmittelbar einleuchtend. Nicht aber für die Kritiker. Diese trennen zwischen Gott und der Macht Jesu. Erst für sie wird das Heilungswunder getan. Wir sehen, dass zu unterscheiden ist zwischen wirksamer exousia und Wundertaten. Und vor allem sehen wir, dass die exousia nicht automatisch wirkt oder gar vergewaltigt. Die Zweifler glauben ja nicht. Mat. 7, 28 und 29. Jesus lehrt mit exousia, nicht wie die Schriftgelehrten. Diese Macht führt zur Erschütterung, zum Staunen. Es ist das Staunen ob dem Numinosen, der Gottesnähe. Wie dies Staunen aus-

gesehen haben mag, zeigt uns die Parallelstelle Mark. 1, 21 ff., der Dämonische in der Synagoge zu Kapernaum. Christi Predigt erschüttert. Aber nicht bloss mit Erschütterung, sondern auch mit einer Antwort reagiert einzig der Besessene. Was er sagt, dürfte die Meinung der meisten Hörer gewesen sein. Er aber sagt sie als einziger. Die Annahme drängt sich auf, dass er die Predigt verstanden hat. Die exousia hat so gewirkt, dass sie ihn gezwungen hat, direktes Echo auf die Predigt zu sein. Der entscheidende Unterschied zu den andern dürfte der sein, dass es ihm nicht möglich war, zu schweigen. Er war der Predigt ausgeliefert. Sein Bekenntnis scheint uns z. T. richtig zu sein. Man könnte denken, er hätte nur noch seelsorgerliche Hilfe gebraucht, um sehen zu können, dass das Verderben, das er mit Recht kommen sieht, zum Heil führt, dass sich Christus selber in dies Verderben geben wird für die andern. Offenbar geht es aber nicht bloss um ein unvollkommenes Verstehen, wenn der Besessene meint, Christus komme zum Verderben. In seinem Zustand kann er es nicht anders verstehen. Er steht der Predigt Jesu in Macht hilflos gegenüber und erlebt sie als eine, die zwingt, die ihn in seiner Unfreiheit festlegt. Sie ermöglicht ihm keine eigene Entscheidung. Er ist nicht sich selber. Christus steht hier vor derselben Situation wie vor dem Versucher, der ihm die Macht über die Reiche der Welt anbot, die, so wie sie dem Versucher ausgeliefert sind, nun Christus ausgeliefert würden. Wie dort, so überwindet Christus auch hier die Versuchung. Er nützt die Hilflosigkeit des Besessenen nicht aus, sondern entlässt ihn aus seiner Bindung, die ihn an Christus fesselt. Er heilt ihn, heisst nicht, dass er ihn bekehre oder zum Glauben führe, sondern eher, dass jener den Glauben verliere. Der Mann ist gleichsam zum Psychiater gegangen und geht nun nicht mehr zur Kirche.

Würde Christus der Versuchung erliegen, so wäre seine Macht wirksamer. Nun ist sie aber geradezu abhängig von der Macht der Hörer. Das steht wohl auch hinter der Heilung des Gelähmten. Dieser glaubt offenbar die Vergebung, die Kritiker aber nicht. Ihnen wird Christi exousia nicht zur befreienden Wirklichkeit. Wir sehen aber, dass dies dazu führen kann, dass sie nun durch ein demonstratives Wunder in einen Engpass getrieben werden. Die exousia zwingt zur Entscheidung und wird damit zum Gericht. Vor der offenkundigen exousia muss man sich entscheiden. Wäre Christus nicht in exousia aufgetreten, sondern unscheinbar dagestanden, und hätte etwas von Vergebung gesagt, so hätte er bloss wie ein Sektierer gewirkt, dessen Ablehnung keine Entscheidung bedeutet. So aber, indem Christi ex-

ousia in dynamis geschieht, ermöglicht sie die Entscheidung. So ermöglicht er die Freiheit, sich zu entscheiden.

Man kann sich nun fragen, wie diese Freiheit durch einen Gesandten Christi ermöglicht werde, der nicht wie Paulus eine «dynamische» exousia hat. Unter dem Stichwort exousia finden wir darauf keine Antwort. Indirekt aber finden wir einen Hinweis bei der Aussendung der 70 etwa (Luk. 10, 16 ff.). Die 70 freuen sich, dass ihnen in Christi Namen die Dämonen untertan seien. Dem «Namen» entspricht «exousia». Die Machtzeichen sind dieselben. In diesem Zusammenhang sagt Christus: «Wer euch hört, hört mich.» Das kann bedeuten, dass er dazu steht, dass er sie gesandt hat. Er würde also nichts Neues sagen. Dass der Gesandte für den Sendenden steht, war fraglos. Wenn wir uns aber fragen, was die Wirkung, was die Funktion dieser Betonung der gültigen Sendung sei, dann kann es nur die sein, dass die Bedeutung der Gesandten gestärkt wird. Wo die Gesandten an sich schon wirken in der Intensität Christi, da sinkt der Satz «Wer euch hört, hört mich» zu einer reflektierenden Feststellung ab. Wo aber die Gesandten zwar in legitimer aber undynamischer exousia wirken, da erweist er sich als Hilfe für die Hörer, die auch vor solchen Gesandten die Möglichkeit der Entscheidung haben.

Wie es von Christi exousia gilt, so auch von der seiner Gesandten, dass sich der exousia-Träger in die Hände der Hörer gibt, die ihn auch ablehnen können, womit ja auch die 70 rechnen mussten. Es ist wie im Gleichnis (Mark. 13, 34 ff.), wo die Knechte, denen der Herr exousia gibt, sich damit auch gegen den Herrn wenden können. Das gilt für die Gesandten wie für die, zu denen sie gesandt sind. Man könnte hier auch von einer exousia der Hörer reden, welche durch die exousia des Predigers gegeben wird. Es wäre die Macht, die Möglichkeit, sich zu entscheiden, den Glauben zu aktualisieren. (Das gilt natürlich nicht nur von einer Erstentscheidung, sondern auch von einzelnen Entscheidungen bereits Glaubender.) Die Macht der Hörer gegenüber dem Amtsträger (der ja letztlich Christus selber ist; wer euch hört, hört mich) wird aber nur einmal exousia genannt, nämlich Joh. 1, 12 (er gab ihnen exousia, Kinder Gottes zu werden).

Dies, dass sich der exousia-Träger in die Hand der Hörer begibt, gilt in dem Mass, wie sich exousia verwirklicht. Der Schriftgelehrte, so wie ihn die frühchristliche Polemik sieht, hat keine exousia vom Himmel. Er steht auf gesichertem Boden. Seine Hörer sind ihm ausgeliefert und ihm gegenüber unfrei. Er ist ja der Experte, der es besser weiss. Vor ihm steht man aber auch nicht vor Gottes Wirklichkeit.

Fragen wir zum Schluss, wie wir den am Anfang zitierten Satz aus dem Dokument über das ordinierte Amt verstehen und annehmen könnten. Nach unserer Untersuchung müsste er etwa folgendes bedeuten:

In der Autorität des Amtsträgers begegnet man der Autorität, der *exousia* Christi selber. (Die Ordination stellt diesen Bezug auf Christus, die Sendung durch ihn, dar.) Die *exousia* des Amtsträgers ermöglicht das Bekenntnis zu Christus und die stets neue Aktualisierung des Glaubens. Weil es der Glaube an Christus ist, muss der Laie den Amtsträger ablehnen, wenn er Christus widerspricht. Das liegt im Glauben, in der Freiheit (der *exousia*) der Laien, im selben Glauben und derselben Freiheit, die auch die Annahme des Amtsträgers möglich und notwendig macht.

Peter Amiet