

Gott und Geld.

Wirtschaftsethik im Neuen Testament

Master-Vorlesung im Wintersemester 2023/2024

Gliederung

1.	Einführung: Hermeneutische Grundfragen und Feldsondierungen
----	--

- 19.10. 1.1 Sozialethik und Exegese; Neues Testament und Wirtschaft.
Interdisziplinäre Näherungen
- 26.10. 1.2 Antike Ökonomie:
Eine wirtschaftshistorische Einführung
- 02.11. 1.3 Wirtschaftsethische Räume:
Staat und Haus, Tempel und Palast, Feld und Geschäft

2.	Synoptische Erkundungen: Geld im Kreislauf des Lebens und in den Bilanzen Gottes
----	---

- 09.11. 2.1 Verantwortung mit Geld:
Diakonie, Steuerzahlung und Besitzethik
- 16.11. 2.2 Verführung durch Geld:
List des Geldes, Sorge des Verlustes, Dienst am Mammon
- 23.11. 2.3 Verschwendung von Geld: Luxus und Überfluss
- 30.11. 2.4 Geld für Gott und Gottes Geld: Tempelsteuer, Lohn und Lösepreis

3.	Urchristliche Ambitionen: Menschen auf dem Weg einer solidarischen Gemeinschaft:
----	---

- 7.12. 3.1 Besitzethik.
Das Leben der Urgemeinde nach der Apostelgeschichte
- 14.12. 3.2 Geldgeschäfte in der Kirche.
Solidarische Finanztransaktionen in den paulinischen Gemeinden
- 11.1. 3.3 Solidaritätszuschlag im Namen der Gerechtigkeit.
Kirchliche Ethik im Jakobusbrief
- 18.1. 3.4 Geldwerter Vorteil – unbezahlbares Glück.
Johanneische Reflexe
- 25.1. 3.5 Wirtschaftlicher Zusammenbruch.
Der Untergang Babylons in der Johannesoffenbarung

4. Neutestamentliche Impulse in der globalen Wirtschaft

- 01.2. 4.1 Kapitalismuskritik und katholische Soziallehre.
Unterschiede und Gemeinsamkeiten
- 4.2 Ethisches Investment.
Biblische Optionen für den Umgang mit Geld

Die Vorlesung im Studium

Das Thema

Theologie und Ökonomie werden oft als Widerspruch gesehen. Tatsächlich ist die Spannung nicht zu leugnen. Zum einen besteht die Gefahr, wirtschaftlichen Erfolg als Segen Gottes, Armut aber als Fluch Gottes zu werten. Zum anderen besteht die Versuchung, unter Berufung auf Gott die Dinge dieser Welt zu verachten, Geld und Gut eingeschlossen. Beides widerspricht dem Ethos Jesu und des Urchristentums. Geld darf nicht als Mammon verehrt werden. Aber wenn Gott die Ehre gegeben wird, ist eine Konsequenz der sorgfältige Umgang mit Ressourcen, der verantwortungsvolle Umgang mit geliehenem Geld, der effektive Einsatz von Mitteln für Caritas, das solidarische Teilen. Sowohl im lebendigen Gedächtnis Jesu, das die Evangelien bilden, als auch in den Schriften, die sich dem Wachstum der jungen Gemeinden widmen, werden ökonomische Fragen intensiv behandelt. Zwar richtet sich – von einigen Gleichnissen abgesehen – der Blick nicht auf das big business der Antike. Aber sowohl im privaten, im häuslichen als auch im lokalen, im politischen Kontext werden einerseits die ekklesialen Anforderungen an das ökonomische Ethos deutlich und andererseits die wirtschaftlichen Verhältnisse der Umgebeben so kritisiert, dass eine Zivilisierung angebahnt wird.

Die Master-Vorlesung verbindet Exegese und Sozialethik. Sie vermittelt die Kompetenz, die neutestamentlichen Zeit nicht nur aus ihrer heraus zu verstehen, sondern auch in ihrem Geltungsanspruch differenziert zu bestimmen. Sie führt zur Fähigkeit, selbständig neutestamentliche Texte zu erarbeiten und hermeneutisch problemorientiert in aktuelle Ethikdiskurse zu vermitteln.

Die exegetische Methode

Die Vorlesung verbindet die Methoden historisch-kritischer und literaturwissenschaftlicher Exegese mit der kanonischen Hermeneutik theologischer Schriftorientierung.

- Die historisch-kritische Methodik erlaubt den kontrollierten Blick auf das sozioökonomische Umfeld, die wirtschaftlichen Verhältnisse in der Antike und die sozialen Rollen im Urchristentum. Sie ist unerlässlich, um Quellenwert und Perspektive der neutestamentlichen Texte genau zu bestimmen.
- Die literaturwissenschaftlichen Methoden erlauben, die Gattungsbestimmung mit den Geltungsansprüchen der biblischen Texte abzugleichen.
- Die kanonische Perspektive garantiert, den theologischen Stellenwert, die theologischen Zusammenhänge und die theologische Wirkung der neutestamentlichen Texte zu bestimmen.

Die Thematik erfordert den permanenten Dialog mit der Sozialethik, besonders der Ökonomie.

Das didaktische Ziel

Die Vorlesung arbeitet den Ansatz neutestamentlicher Sozial- und Wirtschaftsethik auf, der zur Verortung der Kirche in der Welt gehört. Sie vermittelt die Kompetenz, die urchristlichen Ansätze aus den Bedingungen ihrer Zeit heraus zu erschließen, in ihrem theologischen Gewicht zu ermessen und in ihrer aktuellen Orientierungsfunktion zu erhellen. Die Vorlesung setzt die grundlegenden Kenntnisse in der Methodik der Exegese und in der Entstehungsgeschichte der Bibel voraus, um die Fähigkeit zum komplexen Denken im interdisziplinären Kontext der Theologie zu fördern.

Die hochschuldidaktische Methode

Die Vorlesung wird live gehalten, möglichst vor Ort. Sie wird digital übertragen. Woche für Woche werden in Moodle ein Skriptum und eine Powerpointpräsentation sowie Zusatzmaterialien zur freiwilligen Vertiefung des Studiums freigeschaltet. Im Anschluss an die Vorlesungen wird die Aufzeichnung via Moodle in Sciebo zur Verfügung gestellt. Das Passwort für Moodle wird allen mitgeteilt, die sich für die Vorlesung anmelden.

Die Vorlesung verbindet drei Medien.

- Zwei werden von den Dozierenden entwickelt:
 - der freie Vortrag, der die biblischen Texte diskursiv erschließt und auf aktives Hören, engagiertes Mitdenken und sachdienliches Mitdiskutieren aus ist (wird aufgezeichnet und per Moodle zur Verfügung gestellt)
 - Online-Angebote, die jeweils zu Beginn der Woche sukzessive zur persönlichen Vor- und Nachbereitung unter dem Passwort Bitcoin23 veröffentlicht werden, und zwar
 - ein Skriptum, das die *Basics* in komprimierter Form darstellt,
 - griechisch-deutsche Arbeitsübersetzungen der ausgelegten Texte,
 - eine PowerPoint Präsentation, die Hintergründe beleuchtet und vor allem die entscheidenden Texte in aufbereiteter Form präsentiert, so dass sie gemeinsam angeschaut werden können,
 - Zusatzmaterialien, die das individuelle Weiterarbeiten anregen sollen.
- Am wichtigsten ist die eigene Vor- und Nachbereitung, die aktive Mitarbeit der Hörerinnen und Hörer (die im Duktus der Vorlesung gerne auch das Wort ergreifen können), die Profilierung der individuellen Studienleistung resp. die Vorbereitung auf die Prüfung sukzessive während der sich entwickelnden Vorlesung, die Aufnahme der Literaturhinweise, die Verbindung mit internationalen Forschungsfragen.

Im Zusammenspiel der drei Leitmedien funktioniert die Vorlesung als aktivierendes Medium der Hochschuldidaktik. Die Mastervorlesung setzt das abgeschlossene Bachelor-Studium bzw. das Grundstudium MagTheol voraus – und knüpft deshalb nicht nur an Vorkenntnisse an, sondern erhöht auch das theologische Anspruchsniveau.

Prüfungs- und Studienleistungen

Im MagTheol gehört die Vorlesung zu M 12; im MEd gehört sie zu M D, im M.A. zu M IV und M V. Überall geht sie in die MAP ein.

Die Vorlesung gehört im Optionalbereich zu Modul „Christologie und Politik“. Sie wird mit dem Hauptseminar „Gottes Reich und politische Herrschaft. Das Neue Testament und die Demokratiedebatte“ kombiniert. 5 CP werden durch den regelmäßigen Besuch und nach freier Wahl durch die Abfassung eines Essays in der einen und einer Hausarbeit in der anderen Veranstaltung erworben.

Alle haben in jeder Sitzung ihre eigene Vollbibel zur Hand.

Beratung

Thomas Söding:

Donnerstag 12-13 Uhr und nach Vereinbarung in GA 6/151.

Anmeldung: dagmar.heuser@rub.de

Zwischen den Zeiten: thomas.soeding@rub.de.

Aleksandra Brand:

nach Vereinbarung

Anmeldung: aleksandra.brand@rub.de

Aktuelle Informationen:

Homepage: www.rub.de/nt

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Literaturhinweise
(zusammengestellt von Aleksandra Brand)

1. Sozial- und Kulturgeschichte des Neuen Testaments

- Alkier, St./ Kessler, R., Rydryck, M.*, Wirtschaft und Geld, Gütersloh 2016
- Blasi, A. J. u.a.* (Hg.), Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches, Walnut Creek u.a. 2002
- Brakelmann, G.*, Zur Arbeit geboren? Beiträge zu einer christlichen Arbeitsethik, Bochum 1988
- v. Braun, Chr.*, Der Preis des Geldes. Eine Kulturgeschichte, Berlin ²2014
- Crüsemann, F.* et al. (Hrsg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009
- Dalman, G.*, Arbeit und Sitte in Palästina, Bd. 1–8, Hildesheim u. a. 1964–2001
- Dormeyer, D. u.a.*, Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum, Berlin 2006
- Ebner, M.*, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I, Göttingen 2012
- Erlemann, K. u.a.* (Hg.), Neues Testament und antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005
- Fiensy, D. A. / Hawkins, R. K.* (Hg.), The Galilean Economy in the Time of Jesus, Atlanta, Ga. 2013
- Hermann-Otto, E.*, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt (Studienbücher Antike 15), Hildesheim 2009
- Horsley, R. A.* (Hg.), A People's History of Christianity, Philadelphia 2005 (deutsch: Sozialgeschichte des Christentums: Die ersten Christen, Gütersloh 2007)
- Kee, H. C.*, Christianity – a social and cultural history, Upper Saddle River, NJ ²1998
- Christian origins in sociological perspective. Methods and resources, Philadelphia 1980 (deutsch: Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße [UTB 1219], Göttingen 1982)
- Malherbe, A. J.*, Social Aspects of Early Christianity, Philadelphia ²1983
- Meeks, W. A.*, The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul, New Haven 1983 (dt. Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der urchristlichen Gemeinden, Gütersloh 1993)
- Rohrbaugh, R. L.*, The Social Sciences and New Testament Interpretation, Peabody, Mass. 2003
- Root, Bradley W.*, First Century Galilee (WUNT II/378), Tübingen 2014
- Schottroff, L.*, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, München ³2001 (1994)
- Schröder, H.*, Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament, Karlsruhe 1981
- Stambaugh, J. E. / Balch, D. L.*, Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (NTD.E 9), Göttingen 1992
- Stegemann, E. W. / Stegemann, W.*, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a. ²1997
- Stegemann, W. / Neumann, K.*, Streitbare Exegesen: Sozialgeschichtliche, kulturanthropologische und ideologiekritische Lektüren neutestamentlicher Texte, Stuttgart 2016
- Theißen, G.*, Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte, Gütersloh 2004
- Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ³1989
- von Bendemann, R. / Tiwald, M.* (Hg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012
- Zwikel, W.*, Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte, Stuttgart 2013
- Was war das Geld wert? Löhne und Preise in biblischer Zeit, in: Welt und Umwelt der Bibel 59 (2011) 74-75

1.2 Jesustradition

- Ebner, M.*, Inkarnation der Botschaft: Kultureller Horizont und theologischer Anspruch neutestamentlicher Texte (SBAB 61), Stuttgart 2015
- Horsley, R. A.*, Bandits. Prophets & Messiahs. Popular movements in the time of Jesus, Harrisburg Pa. 2007
- Schmeller, Th.*, Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese (SBS 136), Stuttgart 1989
- Söding, Th.*, Auf leisen Sohlen, auf Engelsflügeln. Die Friedensmission der Armen in der Nachfolge Jesu, in: Thomas Möllenbeck – Ludger Schulte (Hg.), Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 45–68
- Tiwald, M.*, Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20), Münster 2002
- Winter, D.*, Jesus, Rural Identity and Community, in: P. von Gemünden (Hg.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. FS Gerd Theißen (NTOA 100), Göttingen 2013, 623–633

1.3 Paulus und die ersten Christen

- Düzl, F.*, Fremd in dieser Welt. Das frühe Christentum zwischen Weltferne und Weltverantwortung, Freiburg i. Br. 2015
- Guttenberger, G.*, Status und Statusverzicht im Urchristentum und seiner Umwelt (NTOA 39), Freiburg/Schw. - Göttingen 1999
- Horrell, D. G.*, The Social Ethos of the Corinthian Correspondence. Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement, Edinburgh 1996
- Schöllgen, G.*, Was wissen wir über die Sozialstruktur der paulinischen Gemeinden? Kritische Anmerkungen zu einem Buch W.A. Meeks, in: NTS 34 (1988) 71–82
- Longenecker, B. W.*, Socio-Economic Profiling of the First Urban Christians, in: T. D. Still and D. G. Horrell (Hg.), After the First Urban Christians: The Social Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later, New York 2009, 36–59
- Still, T. D. / Horrell, D. G.* (Hg.), After the First Urban Christians. The Social-Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later, London 2009
- Laub, F.*, Die Begegnung des frühen Christentums mit der Sklaverei (SBS 107), Stuttgart 1982

1.4 Zum alttestamentlichen Hintergrund

- Albertz, R.*, Biblische Perspektiven zur Wirtschaftsethik, in: Ebach, R et. al., Geschichte und Theologie II: Studien zur Literatur-, Religions und Theologiegeschichte des Alten Testaments. Berlin / Boston, 2023, 383–398
- Kessler, R.*, Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt 2008
- Kippenberg, H. G.*, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, Göttingen ²1982

1.5 Historischer Kontext

- Alföldy, G.*, Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden ³1984
- Drexhage, H.-J. u.a.* (Hg.), Die Wirtschaft des römischen Reiches (1.–3. Jahrhundert). Eine Einführung, Berlin 2002
- Eichenauer, M.*, Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike, Frankfurt am Main u. a. 1988
- Finley, M. I.*, The Ancient Economy, Berkeley / Los Angeles ²1985

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

- Mrożek, St.*, Lohnarbeit im klassischen Altertum. Ein Beitrag zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Bonn 1989
- Sommer, M.*, Wirtschaftsgeschichte der Antike, München 2013
- v. Reden, S.*, Antike Wirtschaft, Oldenburg 2015
- / *Scheidel, W.*, The Ancient Economy, Edinburgh 2002
- / *Ruffing, K.*, Handbuch Antike Wirtschaft, Oldenburg 2023
- Ruffing, K.*, Wirtschaft in der griechisch-römischen Antike, Darmstadt 2012
- Weeber, Karl-Wilhelm*, labor improbus. Arbeit und Arbeitswelten in der frühen römischen Kaiserzeit, in: Rolf Kussl (Hg.), Antike im Dialog (Dialog 45), Speyer 2011, 125–148

2. Neutestamentliche Sozialethik

2.1 Einführungen

- Berges, U. / Hoppe, R.*, Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel. Themen 10), Würzburg 2009
- Ebach, J.* u.a. (Hg.), Leget Anmut in das Geben. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie (Jabboq 1), Gütersloh 2001
- Frankemölle, H.*, Sozialethik im Neuen Testament. Neue Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen, in: Theologische Berichte (1985) 15–88
- Heimbach-Steins, M.*, Sozialethische Spurensuche in der Geschichte von Christentum und Kirche, in: Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch. Bd.1: Grundlagen, Regensburg 2004, 165–186
- Herz, P.*, Die Arbeitswelt, Neues Testament und Antike Kultur 2 (2011), 186–189
- Erwerbsmöglichkeiten, Neues Testament und Antike Kultur 2 (2011), 190–198
- Horsley, R. A.*, Covenant Economics. A biblical vision of justice for all, Louisville KY 2009
- Kreuzer, S. / Schottroff, L.*, Art. Sklaverei, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh 2009, 16–19. 524–530
- Lang, B.*, Der arbeitende Mensch in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Skizze, in: Verena Postel (Hg.), Arbeit im Mittelalter. Vorstellungen und Wirklichkeiten, Berlin 1996, 35–56
- Longenecker, B. / Liebengood, B.-K.* (Hg.), Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception, Grand Rapids, MI 2009
- Meeks, W.*, The origins of Christian morality. The first two centuries, Philadelphia 1993
- Pichler, J.*, Arbeit und Arbeitsethos im Neuen Testament. Positionen und Entwicklungen, in: StNTU.A 29 (2004) 5–21
- Plonz, S.*, Im Geist von Solidarität und Gerechtigkeit. Zur Aktualität der biblischen Sozialethik (Vortrag für eine Tagung des Heidelberger Arbeitskreises für Sozialgeschichtliche Exegese, Januar 2005), in: dies., Himmlisches Bürgerrecht – Liebe zur Welt. Anläufe zu einer dialogisch-politischen Theologie im ökumenischen Kontext, Frankfurt am Main 2007, 155–171
- Raschke, M.*, Gerechter Lohn – wie im Himmel, so auf Erden, Würzburg 2011
- Söding, Th.*, Wie im Himmel, so auf Erden, in: Anders handeln 1/2018: Gerechtigkeit 20–23
- Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen, in: Markus Vogt (Hg.), Theologie der Sozialethik (QD 255), Freiburg - Basel - Wien 2013, 146–188
- „... dass wir der Armen gedenken“ (Gal 2,11). Der Sozialdienst der Kirche im Neuen Testament, in: Johannes Eurich u.a. (Hg.), Kirchen aktiv gegen Armut und Ausgrenzung. Theologische Grundlagen und praktische Ansätze für Diakonie und Gemeinde, Stuttgart 2011, 36–57
- Wie weit reicht die Nächstenliebe? Das biblische Konzept in der Diskussion über den Altruismus, in: Evangelische Theologie 77 (2017) 258–267

- Der liebe Gott und das liebe Geld. Das Beispiel Jesu, in: *Ökumenische Rundschau* 68 (2019) 5-18
Söding, Th. / Wick, P. (Hg.), *Würde und Last der Arbeit: Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik* (BWANT 209), Stuttgart 2017

2.2 Grundlegendes zur Ethik im Neuen Testament

- Konradt, M., *Ethik im Neuen Testament* (GNT 004), Göttingen 2022
- Hays, R. B., *The Moral Vision of the New Testament. Community, Cross, New Creation. A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, Edinburgh 1997
- Klaiber, W., *Die Botschaft des Neuen Testaments. Eine kurz gefasste Theologie*, Göttingen 2021.
- Lohse, E., *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (ThW 6.2), Stuttgart 1988
- Meeks, W. A., *The Moral World of the First Christians*, Philadelphia 1988
- Schnackenburg, R., *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments II* (HThK.S 2), Freiburg - Basel - Wien 1988
- Schrage, W., *Ethik des Neuen Testaments* (NTD.E GNT 4), Göttingen 2¹989
- Schulz, S., *Neutestamentliche Ethik* (ZGB), Zürich 1987
- van der Watt, J. (Hg.), *Identity, ethics, and ethos in the New Testament* (BZNW 141), Berlin 2006

2.3 Hermeneutische Grundlagen

- Brawley, R. L., *Correlating Bible and Ethics: Tensions and Complexity*, in: *Journal of ethics in Antiquity and Christianity* 1 (2019), 17–26
- Heimbach-Steins, M., *Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel*, in: dies. / G. Steins (Hg.), *Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik*, Stuttgart 2012, 11–33
- *Bibel und Ethik – im Gespräch*, in: *Theologie und Glaube* 101 (2011) 315-337
- Kessler, R., *Bibel und Zukunft der Arbeit. Von Nutzen und Grenzen biblischer Texte bei sozialetischen Fragen*, in: ders., *Studien zur Sozialgeschichte Israels* (SBAB 46), Stuttgart 2009, 279–294
- Joubert, S. / Zimmermann, R., *Biblical ethics and application: Purview, validity, and relevance of Biblical texts in ethical discourse. Jan G. van der Watt, on the occasion of his 65th birthday* (WUNT 384), Tübingen 2017
- Luz, U., *Die Kirche und ihr Geld im Neuen Testament*, in: W. Lienemann (Hg.), *Die Finanzen der Kirche. Studie zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*, München 1989, 525–554
- Nothelle-Wildfeuer, U., *Jenseits der Utopie. Der Theologische Ort der Sozialethik*, in: J. Rahner / Th. Söding (Hg.), *Kirche und Welt – ein notwendiger Dialog: Stimmen katholischer Theologie* (QD 300), Freiburg – Basel – Wien 2019
- Schottroff, W., *Thesen zur Aktualität und theologischen Bedeutung sozialgeschichtlicher Bibelauslegung im Kontext christlicher Sozialethik*, in: W.-L. Federlin / E. Weber (Hg.), *Unterwegs für die Volkskirche. FS für Dieter Stoodt zum 60. Geburtstag*, Frankfurt u.a. 1987, 485–488
- Theißen, G., *Soziologie und Theologie des Neuen Testaments – ein hermeneutischer Konflikt*, in: Ch. Landmesser u.a. (Hg.), *Familienstrukturen im Urchristentum* (EVA), Leipzig 2014, 213–232
- Tiwald, M., *Die Nichterfüllung wanderradikaler Erwartungen als Geburt frühkirchlicher Ethik*, in: *Protokolle zur Bibel* 10 (2001) 105–119
- Vogt, M. (Hg.), *Theologie der Sozialethik* (QD 255), Freiburg – Basel – Wien 2013
- Volp, U. u.a. (Hg.), *Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament* (WUNT 356), Tübingen 2015

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

Zimmermann, R., Was ist eine Theologische Ethik? – aus der Perspektive des Neuen Testaments, in: M. Roth / M. Held (Hg.), Was ist theologische Ethik?: Grundbestimmungen und Grundvorstellungen, Berlin – Boston 2018, 235–254

- ders. / van der Watt, J. in Koop. mit Luther, S. (Hg.), Moral Language in the New Testament. The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings (WUNT II/296), Tübingen 2010

2.4 Jesustradition

Betz, H.-D., The Sermon on the Mount. Commentary on the Sermon on the Mount. Including the Sermon on the Plain (Matthew 5.3 7.27 and Luke 6.20-49) (Hermeneia), Minneapolis 1995

Blum, M., „Aber dir ist ein anderes Ziel gesetzt: Christus in den Armen zu bekleiden“ (Hieronymus, ep. 130,14). Rezeptionsgeschichtliche Anmerkungen zu den Werken der Barmherzigkeit, in: R. Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“. Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS Hubert Frankemölle, Paderborn 2004, 255–274

Brand, A., Vom Wert der Verschwendung, in: J. Backes u.a. (Hg.), Orientierung an der Schrift. Kirche, Ethik und Bildung im Diskurs (BThStt 170), Neukirchen 2017, 95–106

Dihle, A., Die goldene Regel. Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik (SAW 7), Göttingen 1962

Fuchs, O., Die eschatologische Überraschung. Die aktuelle Bedeutung der Weltgerichtsrede (Mt 25,31-46) in akuten Kontexten, in: R. Kampling (Hg.), „Dies ist das Buch ...“. Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte. FS Hubert Frankemölle, Paderborn 2004, 275–299

Hari, A., L'écologie et la Bible: L'eau, les animaux, les humains, Paris 1995

Hengel, M., Die Bergpredigt im Widerstreit, in: ThBeitr 14 (1983) 53–67

Hezser, C., Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1–16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse (NTOA 15), Freiburg (Schweiz)/Göttingen 1990

Horsley, R. A., Jesus and the Powers. Conflict, Covenant, and the Hope of the Poor, Minneapolis 2011

Landmesser, Chr., Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluss an Mt 9,9-13 (WUNT 133), Tübingen 2001

Lindemann, A., Eigentum und Reich Gottes. Die Erzählung „Jesus und der Reiche“ im Neuen Testament und bei Clemens Alexandrinus, in: Zeitschrift für evangelische Ethik 50 (2006) 89–109

Lohfink, G., Wem gilt die Bergpredigt?, Freiburg – Basel – Wien 1988

Öhler, M., Das Bestehen des Kosmos vor dem Hintergrund frühjüdischer und frühchristlicher Apokalyptik: Anmerkungen zur Bedeutung des Neuen Testaments für eine gegenwärtige Ökotheologie. Kerygma und Dogma, 62(1) (2016) 3–26

Schüssler-Fiorenza, E., In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins, London ²1995

Söding, Th., Liebe ist nicht nur ein Wort. Jesus und die Werke der Barmherzigkeit, in: R. Lettmann (Hg.), Barmherzigkeit verändert, Münster 2008, 19–29

- Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheißung und Anspruch, Freiburg 2015

- Der liebe Gott und das liebe Geld. Das Beispiel Jesu, in: Ökumenische Rundschau 68 (2019) 5–18

Strecker, G., Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984

Tiwald, M., Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus, in: Andreas Lindemann (Hg.), The Saying Source Q and the Historical Jesus (BETHL 158), Leuven 2001, 523–534

Weder, H., Die „Rede der Reden“. Eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985

Wengst, K., Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010

2.5 Lukanisches Doppelwerk

- Ayuch, D. A.*, Sozialgerechtes Handeln als Ausdruck einer eschatologischen Vision. Zum Zusammenhang von Offenbarungswissen und Sozialethik in den lukanischen Schlüsselreden (MTHA 54), Altenberge 1998
- Gradl, H.-G.*, Zwischen Arm und Reich. Das lukanische Doppelwerk in leserorientierter und textpragmatischer Perspektive (FzB 107), Würzburg 2005
- Hays, Ch. M.*, Luke's Wealth Ethics. A Study in their Coherence and Character (WUNT II/275), Tübingen 2010
- Krüger, R.*, Gott oder Mammon? Wirtschaftstexte im Lukasevangelium, in: *Bibel und Kirche* 62 (2007) 22-29
- Langer, C.*, (Hg.), Handle danach und Du wirst leben. Reichtum und Solidarität im Werk des Lukas, Stuttgart 2011
- Leineweber, M.*, Lukas und die Witwen. Eine Botschaft an die Gemeinden in der hellenistisch-römischen Gesellschaft (EHS 915), Frankfurt am Main 2011
- Mineshige, K.*, Besitzverzicht und Almosen bei Lukas. Wesen und Forderung des lukanischen Vermögensethos (WUNT II 163), Tübingen 2003
- Neumann, N.*, Armut und Reichtum im Lukasevangelium und in der kynischen Philosophie (SBS 220), Stuttgart 2010
- Petracca, V.*, Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas (TANZ 39), Tübingen – Basel 2003
- Rost, B.*, Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Horizont Gottes. Eine neutestamentliche Untersuchung zur Besitzethik bei Lukas, Saarbrücken 2008
- Stettberger, H.*, Nichts haben - alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk (HBS 45), Freiburg – Basel – Wien 2005

2.5 Paulus

- Hoppe, R.*, „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“. Zur Bedeutung der „Arbeit“ im Neuen Testament, in: *Communio* 40 (2011) 92–103
- Horrell, D.*, *Solidarity and Difference. A Contemporary Reading of Paul's Ethics*, London 2006
- Konradt, M.*, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption (StUNT 22)*, Göttingen 1998
- Löhr, H.*, Vom apostolischen Lohn. Eine Fallskizze zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie im entstehenden Christentum, in: *Geben und Nehmen. Jahrbuch für Biblische Theologie* 12 (2012) 187–206

1. Einführung:
Hermeneutische Grundfragen und Feldsondierungen

1.1 Sozialethik und Exegese; Neues Testament und Wirtschaft. Interdisziplinäre Näherungen

1.1.1 Begriffsklärungen und Einordnungen: Was ist Wirtschaftsethik? Was ist die Bibel? Was ist Sozialethik? Was ist Exegese?

Bibel

Die Bibel ist das zweiteilige Buch, auf das sich die christlichen Kirchen berufen. Es besteht aus dem Alten und dem Neuen Testament und ist eine Sammlung vieler verschiedener Texte, die das Wirken Gottes bzw. JHWH's mit dem Volk Israel bzw. den Menschen literarisch dokumentieren. Das dt. Wort „Bibel“ leitet sich, vom lateinischen Wort „biblia“ ab, was wiederum auf das griech. Τα βιβλία zurückgeht, was „Buch“ bedeutet. Seit dem 6.Jh. v.Chr. wurde Papyrus v.a. aus der phön. Hafenstadt Byblos nach Griechenland exportiert und erhielt von dort wahrscheinlich seinen Namen. Sie ist Glaubensbekenntnis und historische Quelle, für die vorliegenden Studien zentraler Argumentationsschwerpunkt und Grundlage.

Exegese

Exegese ist ebenfalls ein Fachterminus, der aus dem griechischen stammt: Exegese bedeutet soviel wie „herausführen“. Wer oder Was wird aber herausgeführt? Die Bibel, wie sie heute vorliegt, hat eine sehr lange Traditions- und Wirkungsgeschichte. Die ältesten Texte des NT können auf ca. 50 n.Chr. datiert werden, die des AT sogar auf das 9/8 Jh. v.Chr. Sie wurde wahrscheinlich schon millionenfach gedeutet und missdeutet. Es ist weltweit das meistgelesene aber wohl auch das am meisten missbrauchte Buch. Deshalb ist es wichtig wissenschaftliche Kriterien an die Deutung der Texte heranzulegen, um Fundamentalismus vorbeugen, aber den Glaubenssinn nicht verstellen. Eine christliche Sozialethik muss sich nach moderner Vorstellung dieser Texte in neuer Weise nähern. Exegese ist die wissenschaftliche Methode, biblische Texte zu deuten, bestimmte Informationen miteinander in Verbindung zu bringen und die Texte auch nach über 2000 Jahren noch verstehbar zu machen.

Sozialethik bzw. Wirtschaftsethik

Versteht man unter Ethik, eine kriteriengeleitete Auseinandersetzung mit und Kommunikation zu Fragen der Lebensführung, kann man durchaus von neutestamentlicher Ethik sprechen. Die neutestamentlichen Autoren sind aber geprägt von einer ganz bestimmten Erfahrung oder einem Glaubensbekenntnis, nämlich dem Glauben an Jesus Christus. Neutestamentliche Ethik zeigt sich daher weniger als eine „Kommunikation ... über Sittlichkeit und Moral“ (vgl. Lienemann 2008, 16) sondern als eine kriteriengeleitete Kommunikation von als richtig erachteten Haltungen und Verhaltensweisen inkl. der Kritik an bzw. Warnung vor Fehlverhalten. Das Ethos Jesu steht dabei im Mittelpunkt.

Von der Theologie wird die transzendente Dimension erwartet, wenn sie gegen eine philosophische Argumentation angehen will: Ihr Grundprinzip kann, wie die Christliche Sozialethik es anbietet, mit dem Begriff der „Verantwortung“ ausgedrückt werden.¹ Die Christliche Sozialethik deckt die Verwiesenheit auf den Anderen als wesentlichen Aspekt ethischer Begründungslinien auf:

„Ethik ist mehr als regelkonformes Verhalten oder wohlwollende Gesinnung. Sie hat ihren Ursprung in der sozialen Erfahrung des In-Anspruch- genommen-Seins durch die Nöte und Hoffnungen der Mitmenschen. Erst im Vollzug von Verantwortung wird der

¹ Vgl. hierfür *Wiemeyer*, Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit, 17–46 und 259; *Vogt*, Markus Verantwortung, in: Heimbach-Steins, Marianne/ Becka, Michelle/ Kruij, Gerhard (Hrsg.), Christliche Sozialethik: Grundlagen – Kontexte – Themen, Regensburg 2022, 156–169, hier 156.

Mensch sittliches Subjekt. Sie setzt Freiheit nicht voraus, sondern hat sie zur Folge. Ohne das Vertrauen in Schuldvergebung ist der Wille zur Verantwortung nicht denkbar, weil der Moraldiskurs sonst auf die Abwehr von Verantwortungszuschreibungen hinausläuft.“²

Die Stärke der Sozialethik im Kanon der Disziplinen ist die Kommunikationsfähigkeit durch ihre Sozialprinzipien³:

1. Personalität – die eine Subjektivität meint, die durch Relationalität geprägt wird,
2. Solidarität – Qualifiziert im Ethos der Gesellschaft,
3. Subsidiarität – als Prinzip, das Zentralismus ausschließt und Diversität begründet.

Zunehmend gewinnt auch 4. Nachhaltigkeit als Prinzip an Bedeutung⁴, weil die ökologisch-schöpfungstheologische Perspektive Raum zum Leben begründet.

Durch die Theologie kann die Epistemologie der ethischen Begründungen reflektiert werden. In diesem epistemologischen Ansatz kann die Gottesbeziehung abstrahiert werden. In einer *Christlichen* Ethik wird diese Bezugnahme dann evident. Sie ist nicht partikular, weil sie „die sozialen Institutionen als Bedingungsgefüge des politischen, ökonomischen und ökologischen Handelns in der Zielperspektive der Gerechtigkeit“⁵ zu analysieren vermag. Wirtschaftsethik ist dabei ein Teilbereich, der vor allem seit der Wirtschaftskrise 2008 wieder an Relevanz gewinnt, oder auch seit der Corona-Krise immer noch andauernde wirtschaftliche Unsicherheiten zu Tage fördert.

Sie arbeitet mit sozialwissenschaftlichen Methoden, und unter der Prämisse „ethische Orientierungen für ein menschenwürdiges Zusammenleben zu erarbeiten und zu begründen und Ordnungsmuster zu legitimieren, umzusetzen, weiterzuentwickeln oder zu reformieren“.⁶ Sie formuliert ihre Ansprüche suprastaatlich und in Bezug auf alle politischen und zivilgesellschaftlichen Zusammenhänge. Die handlungsleitenden, fundamentalen, sozialetischen Orientierungen, die an anderer Stelle auch „Baugesetze der Gesellschaft“⁷ genannt werden, sind die genannten Sozialprinzipien, mit denen die Christliche Sozialethik in der Lage ist, nicht nur Begründungszusammenhänge aufzuzeigen, sondern zu verändernde Verhältnisse zu analysieren und zu ordnen.⁸

² Ders., Verantwortung, 168.

³ Vgl. Baumgartner, Alois/ Korff, Wilhelm, Sozialprinzipien als ethische Baugesetzlichkeiten moderner Gesellschaft: Personalität, Solidarität und Subsidiarität, in: Korff, Wilhelm (Hrg.), Handbuch der Wirtschaftsethik, Band 1, Gütersloh 1999, 225–237.

⁴ Vgl. Vogt, Markus, Nachhaltigkeit als neues Sozialprinzip christlicher Ethik, in: Patenge, Markus/ Beck, Roman/ Luber, Markus (Hrgg.), Schöpfung bewahren: Theologie und Kirche als Impulsgeber für eine nachhaltige Entwicklung (Weltkirche und Mission 7), Regensburg 2016, 128–149.

⁵ Vgl. Heimbach-Steins, Marianne, Sozialprinzipien, in: Heimbach-Steins, Marianne/ Becka, Michelle/ Frühbauer, Johannes J., et al. (Hrgg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg 2022, 170-186, hier 172.

⁶ Ebd.

⁷ Nell-Breuning, Oswald von, Baugesetze der Gesellschaft. Solidarität und Subsidiarität, Freiburg i. Br. 1990.

⁸ Bernhard Emunds Ansicht, die Christliche Sozialethik sei mit Blick auf beratende und kritisierende Funktion zu betreiben, geht gerade mit Blick auf die biblischen Grundlagen nicht weit genug, auch wenn er das Kommunikationspotential herausarbeitet: „Außerdem ist, wenn es um theologische Gesellschaftskritik geht, zu fragen, welche spezifisch theologischen Ressourcen es denn für Gesellschaftskritik gibt. Vermutlich können Theolog*innen hier nicht mehr, als eine bereits sozialwissenschaftlich bzw. gesellschaftstheoretisch erarbeitete Analyse von Phänomenen heutiger Gesellschaften noch einmal theologisch zu deuten. Wenn Theolog*innen eine solche Deutung versuchen,

1.1.2 Orientierungen innerhalb der biblischen Erzählungen: Wie kommen wir dazu von biblischer Wirtschaftsethik zu sprechen?

1.1.2.1 Signifikanz wirtschaftlicher Topoi und Popularität ökonomischer Tropen in biblisch-theologischer Rede

a. Aus biblisch-theologischer Rede ist ein Aspekt nicht herauszulösen: Das Geld. Die Erzählungen haben formal und inhaltlich Signifikanz. Formal sind Gleichnisse vom Gottes- oder Himmelreich charakteristisch, die mit dem Wert von Geld operieren, z.B. im Feld von Arbeit und Lohn, vgl. (Mt 20,1–15).

b. Ohne Kenntnis (antiker) sozio-ökonomischer Logiken funktionieren sie nicht. Dies gilt ebenso beim Schulden-Erlass (Mt 6,12/ Lk 11,4) und soteriologischen Metaphern wie dem Lösepreis (Mk 10,45/ Mt 20,28).

c. Inhaltlich wird eine Verbindung zur Ethik des Geldes dort aufgebaut, wo explizit religiöse Handlungen besprochen werden, in denen Geld fließt, vor allem im kultischen Bereich bzw. im Bereich der Tempelorganisation vgl. Tempelsteuer (Mt 17,24–27) und Opfer (Mk 12,41–44).

1.1.2.2 Geld regiert die Welt?!

a. Dass es Begrenzungen und Reflexionsebenen für Wirtschaft braucht ist schon zur Zeit Jesu klar gewesen: Gefahren des Reichtums werden reflektiert und Einsatz von Geld orientiert.

b. Die Geschichte vom Leben und Sterben Jesu ist nach den Evangelien eng mit Geld und Geldwerten verbunden. Die Zählung der Bevölkerung zur Erhebung der Steuer führt zur Reise, auf der Maria Jesus gebären wird. Das vorgeschriebene Reinigungsoffer im Jerusalemer Tempel nach seiner Geburt ist ein Paar Turteltauben, was auf die einfache Herkunft seiner Eltern hindeutet (Lk 2,22). Die Gaben der Waisen (Mt 2,11–15) stehen in einem Spannungsbogen zu der Salbung kurz vor seinem Tod (Mk 14,8), die pure Verschwendung ist, aber die Messianität des Menschensohnes ausweisen soll. Qualifiziert ist sein Tod durch Verrat gegen Bezahlung, die einer seiner engsten Verbündeten für seine Auslieferung erhält. Das sogenannte „Blutgeld“ wird zur Perversion dieses Lösepreises (Mt 26,15; 27,9) und so als reine Gier desavouiert.

c. Als einzige namentlich genannte Sponsorinnen werden Frauen genannt, die schon in Galiläa mit Jesus unterwegs waren und ihn mit ihren finanziellen Mitteln unterstützten (Lk 8,2f). Mit Josef von Arimathäa finanziert ein Reicher das Grabtuch und das Grab für Jesus (Mt 27,57). Mk 16,1 berichtet davon, dass einige Jüngerinnen wohlriechende Öle eingekauft haben, um den Leichnam Jesu zu salben. Und Mt 28,13–15 schildert, wie durch Bestechungsgeld die Auferstehung Jesu durch die Hohepriester und Ältesten vertuscht werden soll.

gelingt ihnen damit möglicherweise ein wichtiger Schritt auf das Ziel hin, den Glauben so auszulegen, dass er für Zeitgenoss*innen zu einem hilfreichen Deutungsangebot für ihr Leben wird.“ (Emunds, Kritik der theologischen Geldkritik, 282).

d. Die Grundlage der Überlegungen bildet die Annahme, dass sich Jesus in ökonomischen und sozialen Fragestellungen im jüdisch-hellenistischen Denk- und Erwartungshorizont seiner Zeit bewegte, Geld selbstverständlich nutzte und brauchte. Die differenzierte Sicht auf die Reichtums- bzw. Besitzthematik schließt eine Kritik des Geldes ein. Sie wird in der lukanischen Variante im Kontext des Gleichnisses vom klugen Verwalter und dem jesuanischen Kommentar zum Umgang mit der ethischen Pointierung verbunden (Lk 16,1–13). Im Matthäusevangelium gehört sie zur Bergpredigt: mit der Problematisierung der Sorge (Mt 6,25–31 par. Lk 12,22–34), die mit dem Mammon-Wort (Mt 6,24) verknüpft ist. Markus führt die Traurigkeit des Mannes vor, der sich wegen seines Besitzes nicht zur Nachfolge entschließen kann, weil er keine Herzensentscheidung für Gott trifft (Mk 10,17–31 parr.). Die kritischen Texte enthalten immer auch theologische Aussagen: In einer schöpfungstheologischen Qualifizierung des Wertes des Lebens entwickeln die Synoptiker eine „Sehnsucht“ des Glaubens: In der Güte des Samens, den ein Sämann aussät (Mk 4,3–9 parr.), ist die Wirkmacht der Wort-Gottes Verkündigung eingefasst, in der Unterscheidung von einem gottähnlichen Status des Geldes wird die Theozentrik des Glaubens herausgestellt, und die Schwäche von Menschen, alles lassen zu können, auch den Besitz, wird von der Stärke Gottes getragen, alles zu schenken. Diese theologische Fundierung hat immer einen Widerhall im menschlichen Handeln.

e. Die Radikalität bestimmter Äußerungen (vgl. Lk 12,33f, Mt 6,19–21) mit dem deutlich sanfteren, ja pragmatischen Ton anderer Kontexte (vgl. Lk 16,9), lässt sich als Zeichen einer Gemeinschaft erkennen, die auf der Suche nach vernünftiger Lebenserhaltung ist bei gleichzeitiger Infragestellung der ursprünglichen lebensweltlichen Bedürfnisse, die durch Katastrophen der Zeit und Unfreiheiten gekennzeichnet sind. Wirtschaftshistorisch spielt die Tempelzerstörung sicherlich eine wichtige Rolle, weil der Tempel auch wirtschaftliches Zentrum Jerusalems war, aber er war für die Heidenchristen in Korinth nie so zentral.⁹ Politisch gesehen sind Spannungen mit dem römischen Prinzipat und soziale Unruhen, vor allem mit Zeloten, diejenigen Unsicherheitsfaktoren, die letztlich auch wirtschaftliche Konsequenzen haben.

f. Geld wird nicht nur im Sinne eines Wert- oder Funktionsbegriffes für die irdische Wirtschaft genutzt, sondern auch als Frage, die den Wert des Geldes im Himmelreich und bei Gott aufwirft; diese Theozentrik öffnet sich vor allem beim Blick auf das Paradigma des reichen Mannes, dessen Wille das ewige Leben zu erben an seinem Unwillen scheitert, seinen Besitz abzugeben und zu spenden (Mk 10,17–31). Bei der Betrachtung elementarer soteriologischer Aussagen ist die Nähe zur ökonomischen Motivwelt deutlich. Die Beobachtung, dass Formulierungen über das Reich Gottes bzw. in der matthäischen Prägnanz „Reich des Himmels“, der ökonomischen Sphäre entnommen sind, führt zur These, dass die Rede über das Geld in einen Spannungsbogen der Soteriologie eingefasst ist.

⁹ Auch wenn er natürlich für die Theologie des Paulus wichtiges Motiv ist: *Schottroff, Luise*, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Stuttgart 2021, 69. Zu den wirtschaftlichen Aspekten in Korinth: *Brookins, Timothy A.*, Corinthian Wisdom, Stoic Philosophy, and the Ancient Economy SNTS Monograph Series), Cambridge 2014.

1.1.2.3 Orientierungsanspruch

a. Die biblischen Texte haben den Anspruch Orientierung im Leben geben zu können. Die Ausrichtung auf Gott ist als ethischer Kompass für Fragen des Lebens und Gemeindeorganisation über und mit Geld und in Wirtschaft formulierbar. Weltliche Entfaltung und engagierte Bewältigung sind Aspekte menschlichen Lebens, wie die Texte sie schildern (vgl. Mt 5,13.14; 6,13; 7,13–14, 20,20f; vgl. auch die Bitten um Heilungen in Mt 8,2.6 par.). Für eine Ethik des Neuen Testaments, oder besser eine Ethik *im* Neuen Testament, geht es dabei um Orientierung für Menschen in der Nachfolge Christi.

b. In der wahrscheinlich ältesten Schrift des NT, dem Ersten Thessalonicherbrief, wird der Anspruch der Lebensorientierung klar zu Beginn formuliert (1Thess 1-6): Es geht um ein Leben „nach Gottes Willen“ (V.3), was andere Wendung für den Begriff des Glaubens ist. Dass dieser Glaube aber nicht nur im stillen Kämmerlein und abstrakt bleiben darf, ist zentral mit dem Christseins verbunden: Nach dem Matthäusevangelium z.B. kommt es darauf an, die Worte Jesu nicht nur zu hören, sondern auch zu tun (vgl. Mt 7,24–27).

c. Dass z.B. aber das Geld ebenfalls Orientierung stiften mag, ist auch Jesus klar. Indem er das Geld in der Personifikation des Mammons als eine Alternative zu Gott darstellt (vgl. Mt 6,24; Lk 16,13), kann er aber eine klare Unterscheidung treffen: Gottesdienst bedeutet eine Absage an den Gelddienst (Lk 16,13). Geld ist nicht Gott, sondern Medium der Ethik und Metapher des Heils. Sein Leben an die vermeintlichen Sicherheiten zu hängen, die wirtschaftlicher Wohlstand liefert begrenzt die Perspektive auf das Leben, das nicht nur daraus besteht Reichtum und Besitz anzuhäufen (Lk 12,16–20).

e. Mit zahlreichen Figurenportraits im Kontext der Jesuserzählungen, die vor allem durch ökonomischen Handlungen oder ihren ökonomischem Status markiert werden (Witwen und Kinder, Frauen und Männer, Gesunde und Kranke, Israeliten und Nicht-Israeliten, Jüngerinnen und Jünger, Politiker und Beamte, Priester und Schriftgelehrte, Verwalter und Lohnarbeiter, Sklaven und Freie) und der Erwähnung jeder noch so kleinen Münze (Mk 12,40–44; Mt 10,29 par, Lk 15,9), aber auch unvorstellbarer Geldsummen (Mt 18,24) wird deutlich, dass die Erzählungen der Bibel mitten aus dem Leben stammen.

f. Die „ökonomischen Erzählgeschichten“, die Bilder und Details aus dem pekuniären Sprachbereich aufnehmen, zeigen Horizonte neutestamentlicher Ethik auf, die im Verständnis einer eschatologischen Naherwartung und befristeter Zeitkontingente trotzdem Verantwortung und Nachhaltigkeit denken können (Mt 6,19–21). Das sind die genuin theologischen Aspekte, die im Vergleich zu anderen Ethiken deutlich werden. Gleichnisse, Lehrreden, Beispielerzählungen, Wunder usw. enthalten wirtschaftliche Termini, die vom Leben der Menschen mitten in der Welt Zeugnis geben. Das alles sind Gattungen in einem literarischen Feld, das eine historische Quelle der Zeit des Urchristentums abbildet.

g. Das Neue Testament gibt daher keine Systematische Ethik vor:

„Aus dem Faktum, dass kein neutestamentlicher Text eine umfassend angelegte systematische Erörterung der Lebensführung bietet, ergibt sich grundlegend, dass die Analyse neutestamentlicher Ethik eine konstruktive Aufgabe darstellt. Es gilt, ethisch relevante Aussagen aufzuspüren, sie thematisch zu ordnen, sie in übergreifende theologische Zusammenhänge einzubetten und sie traditions- und sozialgeschichtlich zu konturieren, um sie im Horizont der damaligen Lebenswelt historisch adäquat verstehen zu können, wobei sich diese Aufgaben je nach Textsorte in unterschiedlicher Weise konkretisieren.“ (Konradt, Ethik im NT, 7).

Der Glaube an Gott wird zum Ethos als Kompass christlichen Lebens. Dass die Evangelien solch starke Ausschläge in den Bereich der Wirtschaft haben, in dem es um Wertäquivalenzen, um Kauf und Verkauf, um Verlust und Gewinn geht zeugt vom Problembewusstsein jesuanischer Rede über Gott und den Menschen im Alltag der Welt.

1.1.2.4 Aktuelle Anfragen

a. Der Harvard Philosoph Michael J. Sandel diskutiert in seinem Buch „Was man für Geld nicht kaufen kann“¹⁰ die Ausdehnung der Finanzmärkte und ihrer Wertvorstellungen in Lebensbereiche, in die sie eigentlich nicht gehören. Sandel plädiert für eine Reflexion der Rolle der Märkte in der heutigen Gesellschaft und fordert eine öffentliche Debatte darüber, welche Bereiche sie einnehmen dürfen und wie Moral und Märkte wieder zusammengedacht werden können.¹¹ Dieser Prozess wird von Sandel als Transformation von einer „Marktwirtschaft“ in eine „Marktgesellschaft“ beschrieben, die die Ökonomisierung des gesellschaftlichen Lebens in allen Aspekten in sich trägt.

b. Aus der Grundthese heraus, dass das „Übergreifen von Märkten und marktorientiertem Denken auf Aspekte des Lebens, die bislang von Normen außerhalb des Marktes gesteuert wurden“, eine der „bedeutsamsten Entwicklungen unserer Zeit“¹² sei, formuliert der Philosoph Fragen, denen sich die Gesellschaft stellen muss:

I. Welche Funktion und welche Reichweite dürfen den Märkten zugestanden werden?

II. Soll eher eine Marktwirtschaft oder eine Marktgesellschaft propagiert werden?

III. Welche Rolle spielen die Märkte im öffentlichen Leben und in persönlichen Beziehungen?

IV. Welche Parameter der Bewertung lassen sich ansetzen?

VI. Wie können Entscheidungen begründet werden, welche Güter handelbar sind und welche nicht?

V. Wo liegen die Grenzen der Verfügungsmacht des Marktes?¹³

c. Für eine neutestamentliche Wirtschaftsethik wird der Wert des Lebens durch den Kreuzestod Jesu qualifiziert und so unendlich wertvoll (Mk 10,45/Mt 20,28).

d. Das Leben, das dem Menschen in dieser Perspektive zugesagt ist, ist keines, das auf den Tod hin ausgerichtet ist, sondern Leben einschließt, weil Handeln und Glauben aufs Engste miteinander verbunden sind. Es ist aber auch kein Blankoscheck ausgestellt, der das Gericht Gottes ausschaltet, weil das Konzept der Sünde aufgehoben ist, sonst wäre die Aufforderung zur Umkehr hohl (Lk 5,32). Das Leben in Gemeinschaft, die Annahme des Lebens in der Nachfolge und die daraus resultierenden Konsequenzen werden als Chancen wahrgenommen sich der Gemeinschaft mit Gott zu nähern – vielleicht in einer Vorstellung der unmittelbaren Naherwartung als Ergreifen der Chance. Fehlverhalten gibt es immernoch und auch das wird reflektiert (Mt 6,24). Die Wundererzählungen stellen das Können Jesu heraus und sein durchschimmerndes Wesen. Auch hier kommt Geld vor, aber nicht als ob Gott und sein Reich eine Münzschlagstätte sind, sondern weil alles von Gott kommt. Der Mammon hat nur vorübergehenden Wert, während Gott ewig währt. Deshalb wird auf die Frage nach dem ewigen Leben der Besitz des Geldes unwichtig.

¹⁰ Sandel, Michael J., Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes, Berlin 2012.

¹¹ Ebd., 13.

¹² Ebd., 14.

¹³ Vgl. Ebd., 18.

e. Die „Option für die Armen“, ohne Abgrenzung der Reichen, die Warnung vor den Gefahren des Geldes, was aber durch ein starkes Glaubenszeugnis nicht zum Verhängnis werden muss und das Leben in Gemeinschaft, das durch Solidarität, auch finanzieller Art, gekennzeichnet ist, sind zentrale Aspekte der Verkündigung einer „Ökonomie Gottes“.¹⁴ Wenn sie gelingt, kann sie die Perspektive für das Wahre im Leben öffnen: für Genuss und Leichtigkeit, für die Liebe und Freundschaft, für den Sinn von Arbeit, für Würde und Freiheit, die Schönheit der Natur und für den Gottesdienst, oder anders gesagt, alles das, was man für Geld nicht kaufen kann (Jes 55,1–3).

1.2 Antike Ökonomie

1.2.1 Quellen: Ökonomische Literatur

1.2.1.1 Griechische Quellen

a. Das Schreiben über die Ökonomie entwickelte sich bereits in der Antike zu einem eigenständigen literarischen Genre. Hierbei bezieht sich der Begriff „Ökonomie“ nicht auf das, was heutzutage allgemein damit gemeint ist. Es stammt vom griechischen Begriff *oikonomia* ab, der sich aus den griechischen Wörtern *oikos* (Haus oder Haushalt) und *nemein* (unter anderem teilen, zuteilen, weiden, dann auch verwalten) zusammensetzt. Die „Oikonomia“ befasst sich also mit der Verwaltung eines Haushalts.

b. Die erste erhaltene Schrift, die sich ausführlich mit der Haushaltsführung beschäftigt, stammt von dem Athener Xenophon (zwischen 430/425 v. Chr. – ca. 354 v. Chr.). Er verfasste sein Werk „Oikonomikos“ in Form eines sokratischen Lehrdialogs: Es handelt sich dabei um ein literarisches Genre, bei dem der Autor den Philosophen Sokrates in ein Gespräch mit einer oder mehreren anderen Personen versetzt. Dadurch verleiht der Autor insbesondere den Aussagen von Sokrates eine besondere Autorität. Seit Platon war die imaginierte Gesprächsform die vorherrschende literarische Methode für philosophische Diskussionen.

c. Durch die Anwendung dieser Gesprächsform erhob Xenophon die Lehre der richtigen Haushaltsführung in den Rang einer philosophischen Disziplin: Das Hauptziel des Autors war es, den Haushalten die Möglichkeit zu geben, so zu wirtschaften, dass sie eineneinen Überschuss erwirtschaften. Dies sollte vor allem im Landwirtschaftssektor Erträge ermöglichen, um Verpflichtungen gegenüber der Polis (Stadtstaat) und den Göttern zu erfüllen. Xenophon betonte besonders die Bedeutung der Sorgfalt, die der Eigentümer oder sein Verwalter bei der Führung des Haushalts walten lassen soll.

d. Während Xenophons Überlegungen sich auf die Führung von privaten Haushalten konzentrierten, setzte sich der Athener in einer anderen Schrift mit der Frage auseinander, wie die Einnahmen des athenischen Staates gesteigert werden könnten. Darüber hinaus existieren unter dem Namen des Philosophen Aristoteles (384 v. Chr.–322 v. Chr.) Schriften zur *Oikonomia*. Allerdings wird vermutet, dass diese Schriften nicht von Aristoteles selbst, sondern von seinen Schülern verfasst wurden. In dieser pseudo-aristotelischen ökonomischen Literatur behandelt das erste Buch die Leitung privater Haushalte, während das zweite Buch die Verwaltung der Haushalte des Königs, des Satrapen sowie die Wirtschaftsführung der Polis und privater Personen behandelt.

e. Anderen philosophischen Schulen (wie z.B. der Epikureismus) vertraten gänzlich verschiedene Ansichten im Vergleich zu Xenophon und Aristoteles: Übermäßiger Gelderwerb wurde abgelehnt und von allzu großem Aufwand zur Gewinnmaximierung abgeraten.

¹⁴ Die „economy of God“: Cummins, Stephen Anthony, Torah, Jesus and the kingdom of God in the Gospel of Mark, in: Wendel, Susan J./ Miller, David M. (Hrsg.), Torah ethics and early Christian identity, Grand Rapids 2016, 59–74, hier 59.

1.2.1.2 Römische Wirtschaftsgeschichte

a. In der lateinischen Literatur ist die Schrift „De Agricultura“ (Über den Ackerbau) von Marcus Porcius Cato ("der Ältere", 234 v. Chr. –149 v. Chr.) zu erwähnen. Seine Abhandlung über den Ackerbau sollte als eine Anleitung für Grundbesitzer verstanden werden, um die Fähigkeit zu vermitteln, Land je nach vorherrschendem Anbauprodukt und Standort rentabel zu bewirtschaften. Cato griff zwar auf griechische Einflüsse zurück, brachte jedoch auch eigene Innovationen ein. Dabei kombinierte er traditionelle landwirtschaftliche Praktiken und Techniken mit den zeitgenössischen Fortschritten in Technologie und Organisationsformen seiner Epoche, die von Roms Aufstieg zur beherrschenden Macht im Mittelmeerraum geprägt war.

b. Sein Nachfolger im Bereich der ökonomischen Literatur war Marcus Terentius Varro, ein Zeitgenosse von Caesar. Sein Werk „Rerum Rusticarum Libri Tres“ umfasste drei Bücher über „ländliche Angelegenheiten“. Das erste Buch behandelte auf einer theoretischen Ebene den Ackerbau, das zweite Buch war praxisorientierter und widmete sich der Viehzucht, und das dritte Buch beschäftigte sich mit der Weidewirtschaft. Varros Ziel war ebenfalls, Ratschläge zur rationalen und ertragreichen Führung landwirtschaftlicher Betriebe zu geben, um die Gewinne zu steigern.

c. Die Kaiserzeit hatte mit dem aus dem heutigen Spanien stammenden Lucius Iunius Moderatus Columella einen Literaten, der ein umfangreiches Werk über die Landwirtschaft verfasste. Sein Werk („De re rustica“) ist das vollständigste und sachkundigste, das zu diesem Themenbereich aus der Antike überliefert ist. Er behandelte dabei alle wesentlichen Bereiche der Landwirtschaft, thematisierte den Einsatz von Sklaven und – wie es zum Genre gehört – die Eigenschaften des Gutsverwalters (vilicus) und der Gutsverwalterin (vilica). Hierüber erfahren wir in enzyklopädischer Form Details über die antike Wirtschaft: So dominierte immer eine bestimmte landwirtschaftliche Produktion. Bei Cato war das der Wein- und Olivenbau, und auch bei Columella wird er als Grundlage der italischen Wirtschaft beschrieben.

d. Generell bieten die ökonomischen Schriften natürlich wertvolle Einblicke in die Realitäten und vermitteln Informationen über wahrscheinliche Sachverhalte, beispielsweise in Bezug auf die Betriebsführung. Dennoch sollte beachtet werden, dass sie als ein literarisches Genre mit spezifischen Besonderheiten klassifiziert werden müssen, einschließlich ihrer beabsichtigten Intentionen und ihrer literarischen Form. Sie vermitteln Vorstellungen von einem Idealzustand, der nicht zwangsläufig mit den tatsächlichen Realitäten übereinstimmen musste. Dies gilt auch für den sozialen Bezugspunkt, da die Autoren in der Regel an die Oberschichten appellierten, deren Lebensstil und Wirtschaftsweise sich grundlegend von denen der unteren Schichten unterschieden.

e. Schließlich ist es auch wichtig, über die Rechtskodifikationen zu sprechen, insbesondere die Digesten. Diese stellen eine äußerst wichtige Quellengruppe dar und haben in jüngster Zeit vermehrt das Interesse der Forschung geweckt. Die Digesten, auch als Pandekten bekannt, sind eine Sammlung klassischer Schriften, die von Juristen aus der Hohen Kaiserzeit stammen und im Jahr 533 n. Chr. zusammengestellt wurden. Diese Sammlung besteht aus Auszügen aus den Lehrmeinungen dieser Juristen zu verschiedenen rechtlichen Themen, die sorgfältig zusammengetragen wurden. Die Interpretation der Digesten ist jedoch nicht ohne Herausforderungen und es handelt sich um sehr späte Texte.

1.2.1.3 Jüdische und rabbinische Reflexionen in Mischna und Talmud und das Neue Testament

a. Freilich gilt es wiederum nicht allein die griechische und lateinische Literatur bei einer Betrachtung der Wirtschafts- und Sozialgeschichte vor Augen zu haben. Hinzu tritt etwa das Alte Testament der Bibel, das auch relevante Informationen beinhaltet. Insbesondere ist aber an die Mischna und den Talmud zu denken, die beide wertvolle Einsichten in die Wirtschaft Palästinas liefern.

b. Je nach untersuchter Zeit und untersuchtem Raum stehen dem Betrachter Texte in unterschiedlichem Ausmaß zur Verfügung. Dies hängt zunächst mit verschiedenen äußeren Faktoren zusammen. So haben Inschriften auf Stein eine erheblich größere Chance, bis in die heutige Zeit überliefert zu werden als solche auf Bronzetafeln oder gar Texte auf Holz. Bei den Texten auf Stein spielen wiederum die jeweiligen Gesteinssorten eine Rolle für die Überlieferung eines Textes. Gesteine, die zu Kalk gebrannt werden können, sind beispielsweise größeren Problemen der Überlieferung ausgesetzt als solche, bei denen dies unmöglich ist. Vergängliche Textträger – insbesondere Holz – können wiederum lediglich unter spezifischen Bedingungen der Bodenbeschaffenheit überliefert werden.

c. Archäologie und Numismatik: Bestimmte zeitliche Ausschnitte werden durch Materialien nicht nur les-, sondern fassbar: So wurden in Qumran eine hohe Zahl an gut erhaltenem Gewebe und Kleidungsstücken, aus Wolle und Leinen gefunden. Sie passen genau zu den Bestimmungen von Vorgaben der Mischna. In diesem Puzzle an Funden wird das Bild der antiken Ökonomie immer deutlicher und reicher.

d. Das Neue Testament als Zeugnis antiker Numismatik: Im Neuen Testament tauchen verschiedene nebeneinanderstehende Nominalbezeichnungen für das Geld auf: Denar: Zwei Denare zahlt der Samariter dem Wirt für die Pflege des Bedürftigen (Lk 10,35); die Steuermünze ist ein Denar (Mt 22,19/ Mk 12,15/ Lk 20,24); die vereinbarte Bezahlung für die Arbeit eines Tagelöhners im Weinberg beträgt einen Denar (Mt 20,2). Lepta: Die arme Witwe wirft zwei Lepta in den Opferkasten (Mk 12,42/Lk 21,2). Quadrans: Die zwei Lepta ergeben ein Quadrans; ein Quadrans ist ein Viertel As (Mk 12,42). As (Mt 10,29 par. Lk 12,6): Für ein As kann man zwei bzw. fünf Sperlinge kaufen. Talente: Die Höhe der getilgten Schuld des unbarmherzigen Schuldners beträgt 10000 Talente (Mt 18,24), 60.000 Tageslöhne. Mine (Lk 19,11–27): Eine Mine ist ein Geldwert von ungefähr 100 Drachmen; sechzig Minen ergeben ein Talent. Drachme: die Bezahlung der Tempelsteuer geschieht in Drachmen (Doppeldrachme, Mt 17,24), angekündigt wird der wundersame Fund eines Vierdrachmenstücks im Fischmaul (Mt 17,27). Zur neutestamentlichen Befundlage gehört diese Mischung griechischer und römischer Münzsysteme, sowie Gewichtstermini.¹⁵

e. Mit der Vielzahl an Perikopen, die vom Geld handeln, gibt das Neue Testament selbst als antikes literarisches Zeugnis einen starken Eindruck von der Funktion und dem Wert des Geldes zu jener Zeit.

1.2.2 Grundzüge der antiken Wirtschaft

a. In der multikulturellen und pluralen griechisch-römischen Welt dominierten vor allem entwickelte Agrargesellschaften: Arbeit fand man vor allem im Landwirtschaftssektor sowie der Produktion und Veredelung landwirtschaftlicher Erzeugnisse. Der wichtigste Besitz, der über Wohlstand und Macht entschied, war Land.

¹⁵ Alkier, Stefan, Der Fluss des Geldes – Münzen und Steuern, in: Alkier, Stefan/ Kessler, Rainer/ Rydryck, Michael (Hrsg.), Wirtschaft und Geld (Lebenswelten der Bibel), Gütersloh 2016, 72–94, hier 82.

b. Das Wirtschaftsleben, also die Herstellung und Verteilung von Waren und Dienstleistungen, wurde von überregionalen und regionalen Faktoren beeinflusst, was zu verschiedenen und komplexen Formen der Produktion und Verteilung führte. Staats-, Stadtstaats-, Tempel- und private Haushaltswirtschaften waren miteinander verflochten, stellten aber verschiedene wirtschaftliche Organisationsformen mit jeweils eigenen Handlungsspielräumen und -akteuren dar.

c. Es gab keine moderne Wirtschaftspolitik, die im Sinne einer Sozialen Marktwirtschaft wie in der BRD seit der Nachkriegszeit etabliert scheint. Stattdessen entwickelten sich wirtschaftliche Gegebenheiten hauptsächlich als Ergebnis von entschiedener Machtpolitik einerseits und der Befriedigung der Grundbedürfnisse der Bevölkerung andererseits. Der Gefahr einer modernen Betrachtung, die Antike durch fehlende oder tendenziöse Quellen unterkomplex oder primitiv darzustellen, lässt sich nur durch eine sehr detaillierte und fachkundige (wirtschafts-)historische und soziologische, sowie politische und religiöse Analyse der Lebenswelten entgegenreten.

1.2.2.1 Grundzüge hellenistischer Wirtschaft

a. Der Eroberungszug von Alexander dem Großen brachte nicht nur geopolitische und geistige Veränderungen mit sich. Alexanders Heer gilt als „bewegliche Stadt“ (Rostovtzeff) und spielte eine bedeutende Rolle bei der Intensivierung der Geldwirtschaft und beim Straßenbau.

b. Ein bedeutender Aspekt des charismatischen Königtums von Alexander und seinen Nachfolgern in den Diadochenreichen war die Vorstellung, dass das Land allein dem König gehörte: Monarchen waren hier zentrale Wirtschaftsfiguren. Aufgrund der begrenzten agrarischen und kommunikationstechnischen Möglichkeiten der antiken Gesellschaften konnte das Königshaus jedoch nicht das gesamte Land direkt bewirtschaften. Stattdessen organisierte eine privilegierte Oberschicht die weitere Landnutzung durch verschiedene Formen der Pachtvergabe.

c. Die Städte genossen relative Autonomie und verfügten teilweise ebenfalls über beträchtliche Landflächen. Ein komplexes Abgabensystem sorgte für die Abführung eines Großteils der Erträge an den königlichen Hof. Neben der direkten Nutzung von königlichem Land und der indirekten Nutzung durch Pachtvergabe stellte die Monopolisierung bestimmter Rohstoffe eine bedeutende Einnahmequelle für die hellenistischen Könige dar, insbesondere im Kernland des Ptolemäerreichs, wo der König Monopole über Salz, Bier, Gewürze, Münzprägung und Banken innehatte.

d. Insgesamt aber förderten die hellenistischen Könige ein wirtschaftliches Denken, das auf Gewinnmaximierung abzielte. Die unmittelbare Versorgung der Bevölkerung mit lebensnotwendigen Gütern war zwar in der Regel gewährleistet, jedoch nicht vorrangig.

e. Die Förderung der Geldwirtschaft spielte eine entscheidende Rolle bei dieser wirtschaftlichen Verlagerung, da sie eine stärkere staatliche Kontrolle ermöglichte und die Ansammlung von Reichtum erleichterte. Alexander hatte den erbeuteten Staatsschatz der Perser in Münzen umgewandelt und damit unter anderem seinen Soldaten den Sold bezahlt. Diese umfangreiche Münzprägung sollte die Einführung einer einheitlichen Währung und die Förderung des Handels auf regionaler Ebene fördern. Regional geprägte Münzen behielten jedoch ihren Wert, sodass de facto mehrere Münzsysteme parallel in Umlauf waren.

f. Diese Politik wurde von Alexanders Nachfolgern in den Diadochenreichen in unterschiedlichem Maße und mit unterschiedlichen Schwerpunkten fortgeführt und später von den Römern übernommen. Besonders die Ptolemäer verfolgten mit großer Intensität die Einführung einer einheitlichen Währung als Grundlage einer florierenden Wirtschaft.

g. Typisch für die hellenistische Zeit sind antike Großstädte: so z.B. Pergamon mit über 100000, Seleukia mit über 200000 und Alexandria mit gut 500000 Menschen: diese Städtebaumaßnahmen versprachen einen immensen wirtschaftlichen Aufschwung, neue Märkte und Räume für Dienstleistungen.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

1.2.2.2 Grundzüge der Wirtschaft im römischen Reich

- a. Im Vergleich zu den hellenistischen Königreichen entwickelte sich der römischen Stadtstaat: erst zu einer Republik und später zu einer Militärdiktatur. Politische Transformationsprozesse gehen mit wirtschaftlichen Veränderungsprozessen einher: Während zu Beginn die regionale Selbstversorgung durch Landwirtschaft im Fokus stand, wird Rom als internationale Wirtschaftsmacht ab dem 3 Jh. v. Chr. zu einer Wirtschaftsmacht, die auf Gewinnmaximierung ausgerichtet.
- b. Selbst arm an Bodenschätzen, aber militärisch erfolgreich (vgl. Sieg über das hellenistische Karthago), expandiert Rom zu einer politischen und wirtschaftlichen Macht ohne historisches Vorbild. Luxusgüter, Lebensmittel, Geld-, Gold- und Bodenschätze führen die Imperialisten aus den Gebieten ein, die sie meist kriegerisch erobert haben. Abertausende Sklaven dienten ebenfalls als Kriegsbeute und prägten die römische Gesellschaft und Wirtschaft.
- c. Enorme Leistungen lassen sich vor allem an technischen Entwicklungen festmachen und in einer professionalisierten Gesetzgebung, die auch den Wirtschaftssektor betraf, der ein sehr komplexes fiskalisches Abgabesystem steuerte. Die römische Geldwirtschaft ist zentral: Steuerabgaben der römischen Provinzen wurden durch eine Geldwirtschaft einfacher, wenngleich auch Naturalien weiterhin eine Rolle spielten. Der römische Denar war zentrales Zahlungsmittel und durch einen hohen Silbergehalt wertstabil. Münzen dienten zudem als Kommunikations- und Propagandamittel und stellten die Herrschaft der römischen Eroberer den Menschen täglich vor Augen.
- d. Einen besonderen Wirtschaftsfaktor stellt die Versorgung der Stadt Rom selbst dar: in republikanischer Zeit wurde im öffentlichen Auftrag Getreide zum Niedrigpreis angeboten oder kostenlos an Bedürftige abgegeben. Es gehörte zur Machtpolitik eines Augustus als Wohltäter aufzutreten und sich als Versorger zu stilisieren. Das Getreide kam aus den Provinzen, die die Lebensmittel kostenlos zur Verfügung stellen mussten und sogar für die Lieferung verantwortlich waren. So wurde Ägypten zur „Kornkammer“ für das antike Rom.
- e. In einer komplexen ökonomisch-politisch geprägten Struktur von Abhängigkeiten wurden als Provinzverwalter Männer eingesetzt, die sich nicht selten hohe Ämter erkaufen mussten und selbst hochverschuldet waren. Diese Schulden abzutragen, oblag der zu ausbeutenden Provinz, die neben den Steuerabgaben einem noch stärkeren finanziellen Druck ausgesetzt wurden.
- f. Obwohl Rom über beträchtlichen Reichtum verfügte, war die Armut im römischen Mutterland weit verbreitet. Der Wohlstand konzentrierte sich hauptsächlich auf die Mitglieder des Senats, des Ritterstandes und die Dekurionen (Stadtratsmitglied). Diese Elite machte zusammen weniger als ein Prozent der Gesamtbevölkerung aus. Die Macht des Augustus hatte dabei eine bedeutende wirtschaftliche Basis: Die Unterscheidung in kaiserliche und senatorische Provinzen, führte zu unmittelbaren Einkünften, weil die Erträge aus Ländern wie Ägypten direkt in seine Schatzkammer flossen. Die Wohltätigkeit des Augustus gegenüber den Bürgern Roms wurde also größtenteils von den Bewohnern der kaiserlichen Provinzen finanziert.

1.2.2.3 Grundzüge der Wirtschaft im römischen Palästina

- a. Die Wirtschaft der Levante fungierte, aufgrund seiner besonderen geographischen Lage als Bindeglied zwischen Asien und Afrika und partizipierte von jeher am interkontinentalen Handel. Die phönizischen Städte am Mittelmeer, insbesondere Tyros, unterhielten zudem intensive Handelsbeziehungen auf dem Seeweg mit Karthago, Kleinasien, Griechenland und Sizilien. Schon vor Alexander dem Großen und seinen Nachfolgern galten die Phönizier als kulturelle Vermittler gerade durch ihre wirtschaftlichen interkontinentalen Beziehungen zwischen Ost und West.

b. Die Levante war ein vielfältiges Gebiet mit erheblichen geografischen, kulturellen und wirtschaftlichen Unterschieden, und blieb auch während der römischen Besatzung „Provinz Judäa“ bzw. „Provinz Palästina“.

c. Das tyrische Geld, das in der gesamten Levante als eine stabile Leitwährung bis in die Römerzeit hinein fungierte, spielte eine bedeutende Rolle im überregionalen Wirtschaftssystem: Lange Zeit war es vorgeschrieben, die Tempelsteuer in Jerusalem mit dem tyrischen Schekel zu entrichten (vgl. Ant. 3,194f und Ant. 18,312, sowie auch die Septuaginta Übersetzung Ex 30,13LXX: als Grundeinheit gilt der Schekel (hebr. שֶׁקֶל/šæqæl, griech. σίκλος/síklos)= ca.11,4g. Archäologisch sind Gewichte zu 1, 2, 4, 8, 16, 40 und 400 Schekel belegt. Der „Shekel hakkodesch“ fungiert nach neueren Erkenntnissen aber eher als „virtuelle Tauschwährung“ (Chr. Frevel). Der gute Ruf des tyrischen Geldes blieb intakt, selbst als es nicht mehr geprägt wurde, und es wurde im Laufe des 1. Jahrhunderts n. Chr. zur Metapher für zuverlässige Währungen.

d. Nach der Eroberung durch Alexander fiel die Region zunächst unter die Herrschaft der Ptolemäer und erlebte im 3. Jahrhundert v. Chr. eine gewisse Stabilität. Die Gründung neuer Städte brachte vermehrt die hellenistische Kultur in die Region. Zu Beginn des 2. Jahrhunderts v. Chr. eroberten die Seleukiden die Levante. Beide Reiche, die Hellenisten und die Seleukiden, beeinflussten die regionale Wirtschaft und förderten die Zusammenarbeit mit einer begrenzten lokalen Oberschicht.

e. Einflussreiche jüdische Familien agierten in der Rolle der Generalpächter, die anfangs Einnahmen an die Ptolemäer und ab 198 v. Chr. an die Seleukiden abführten, dabei jedoch stets ihren eigenen Profit fokussierten. Die Vielzahl an Abgaben an Fremdherrscher prägten das Leben der Menschen in der Levante.

f. Insbesondere nach der Etablierung der politischen Unabhängigkeit unter den Hasmonäern entwickelte sich Judäa zu einer typischen Variante der hellenistischen Kleinkönigreiche des Orients, wobei die jüdische Wirtschaft eng mit der jeweiligen politischen Macht verknüpft war. Sie suchte aber nach Souveränität ohne Abhängigkeiten von fremden Herrschern.

g. Der Hof des Herodes und seiner Nachfolger, sowie der Tempel in Jerusalem spielten eine entscheidende Rolle in dieser Entwicklung: Die enorme Bautätigkeit während der Herrschaft der Herodianer brachte bedeutende Innovationen und schuf Arbeitsmöglichkeiten. Noch wichtiger aber war die wirtschaftliche Bedeutung des Tempels in Jerusalem.

1.3 Wirtschaftsethische Räume: Staat und Haus, Tempel und Palast, Feld und Geschäft

1.3.1 Staat und Haus

a. Für die palästinensische Wirtschaft gilt, ebenso wie für die römische und hellenistische, dass an der Basis der Ökonomie die Subsistenzwirtschaft einen entscheidenden Teil beiträgt. Diese Wirtschaftsform ist durch kleinräumige wirtschaftliche Einheiten und durch eine relative Autarkie und Vielfalt gekennzeichnet. Sie zielt auf eine materielle Bestandssicherung.

b. Judäa und Palästina sind für die Betrachtungen wirtschaftlicher Zusammenhänge des Neuen Testaments ein zu eng gefasster Raum, weil sich das Christentum in den dynamischen Anfängen in den großen Städte Syriens, Kleinasiens, Griechenlands und Makedoniens, sowie Rom etabliert hat. Gleichzeitig fällt die Zeit in eine Hochphase des Imperium Romanum, das lokal und zeitlich sehr differenziert analysiert werden muss, aber dennoch weiträumig von Stabilität und Prosperität geprägt ist. Die wirtschaftlichen Lebenswelten waren über die Agäis und dem östlichen Mittelmeerraum erstreckt, aber Städte wie Korinth in Griechenland, Antiochia in Syrien, Tarsus in der heutigen Türkei, Jerusalem und Rom unterscheiden sich hier sehr deutlich voneinander. Mit Blick auf überregionale Aspekte des Imperium Romanum können im Folgenden dennoch Ähnlichkeiten aufgezeigt werden.

c. Das „Haus“ gilt als Grundbaustein der sog. Subsistenzwirtschaft. Dabei steht der Begriff zum einen für das Gebäude und ihre Bewohner, sondern auch für einen Palast und für eine ganze Dynastie (vgl. „Haus Davids“), sowie das „Haus JHWHs“ oder das „Haus Lydias“.

d. Für den kanaanäischen Raum gilt das sogenannte Vierraum-Haus als klassischer Haustyp: Dazu gehören überdachte und nicht überdachte Flächen, sowie ein Unter- und Obergeschoss. Als Lebens- und Arbeitsraum diente es einer Kernfamilie von 5–8 Personen als Ort zum Schlafen und Kochen, sowie einigem Kleinvieh als Unterstellplatz. Das zur Bewirtschaftung nötige Equipment wurde ebenfalls hier deponiert (z.B. Webstühle), ebenso wie Vorräte.

e. In der Forschung wird zwischen der Kernfamilie (nuclear family) und der Großfamilie (extended family) unterschieden. Mit dem Begriff des *pater familias* wird die Spitze der Familie gekennzeichnet. Die Gesellschaft ist patriarchal geprägt und ideell auf den ältesten Familienvater ausgerichtet. Großfamilien, aufgeteilt in viele verschiedene Generationen, lebten in benachbarten Gebäuden innerhalb eines Dorfes oder einer Stadt (sog. *insula*).

f. Die patriarchale Struktur betraf vor allem juristische Aspekte. So galt ebenfalls Patrilokalität: Frauen heirateten in die Familie des Mannes „ein“. In der jüngeren Forschung versucht man durch eine Klärung des Wirtschaftsraumes „Haus“ das frauenfeindliche Bild der in die Privatheit gedrängten unfreien Frau aufzubrechen: vielmehr wird der Begriff der Arbeitsteilung hier eingebunden, der sich aus der Rolle der Frau als Mutter von Kindern (vgl. Ps 128,2-3), die die ersten Jahre stillt, ergibt und dem *oikos* einen entscheidenden wirtschaftlich wichtigen Raum zuspricht, weil archäologische Funde in antiken Häusern, wie Steinmühlen oder Mörser zum Mahlen von Mehl, Kochstellen und Backöfen und Webergewichte gefunden wurden. Biblische Textzeugnisse machen umgekehrt deutlich, dass unverheiratete, kinderlose Frauen schon im Alten Testament sehr wohl als Hirtinnen arbeiten oder Feldarbeit leisten (vgl. Gen 29,6-10, Ex 2,16-17). Im Neuen Testament werden Frauen z.B. als selbstständige Händlerinnen (Lydia, die Purpurchandlerin, vgl. Apg 16,10-15) oder als Schneiderinnen (Tabitha oder auch „Gazelle“, Apg 9,38).

g. Durch die römische Abhängigkeit wurde der Kaiser, der an oberster Spitze des Staates und des gesamten Staatsapparates stand, zu einer zentralen Figur mit enormer Macht. Als *tributum capitis*, das neben dem *tributum soli* eine direkte Abgabe war und als „Kopfsteuer“ zumeist als Geldleistung in Höhe von einem Denar zu zahlen war¹⁶ war eine Steuer, die Roms Siegespreis für den Erwerb von Provinzen symbolisierte, aber nicht zwingend für alle Provinzen galt, wie z.B. der besonders loyalen Stadt Thessaloniki, und in sich nochmals differenziert wurde.¹⁷

h. Für die Menschen in den (jüdischen) Provinzen bedeutete das einen Umtausch ihrer Regionalwährung in einen römischen Denar unter Ableistung eines Wechselkurses. So betrug die Abgabe nicht nur 16 Asse, also einen Denar, sondern 18 Asse, weil eine „Wechselgebühr“ von 2 Assen hinzukam, womit die Steuerlast nochmals stieg. Aber die Unterstellung von Judäa unter die römische Provinzialverwaltung war nach der Regentschaft der Herodesnachfolger eine Erleichterung.¹⁸

i. Über Steuern wurde der Staat und die gesamte Verwaltungsapparatur finanziert. Ein verhältnismäßig effizienter Beamtenapparat und damit hochorganisierte Verwaltungsstrukturen dienten den Menschen, weil sie auch lokal aufgebaut wurden: Besitz- und Handelsbeziehungen wurden verrechtlicht, sodass Häfen und Straßenstrukturen vor Überfällen durch Räuber und Piraten geschützt wurden und überregionale Kommunikationsstrukturen gefördert wurden. Das Bankenwesen profitierte von den Sicherheiten, wobei Bankenwesen von Tempeln getrennt wurden (vgl. Tacitus, Annales 6,12). Trotzdem wurden nun die ökonomische Mobilität durch Darlehen und Transfermöglichkeiten gesteigert und zu wichtigen wirtschaftlichen Aspekten.

j. Bestimmte Ortschaften und Herrschaftsformen erhoben Entgelte für ihre Verwaltungssysteme (z.B. durch Zölle). Die römischen Steuerlisten, wie in Lk 2,1f geschildert, macht deutlich, wie effektiv und professionell die römische Verwaltung vorging. Durch Zählung konnten Steuerabgaben geschätzt werden, um wirtschaftliche (Entwicklungs-) Prozesse steuern und planen zu können. Für die abhängigen Klientelreiche, die solche „Geschenke“ an Rom abführten, bedeutete dies nicht nur Nachteile, sondern auch „Freundschaft“ mit Rom. Manche Städte wurden sogar ganz von kaiserlicher Steuerlast befreit (vgl. Thessaloniki).

¹⁶ Vgl. *Stegemann/ Stegemann*, Urchristliche Sozialgeschichte, 158–161.

¹⁷ Zum römischen Steuerwesen vgl. *Galsterer, Hartmut*, Art. Steuern IV. Rom, in: Cancik, Hubert/ Schneider, Helmuth/ Landfester, Manfred (Hrsg.), DNP, Stuttgart 2006, 982–986, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1122680.

¹⁸ Vgl. Ant. 17, 339–344; Bell. 2, 111–113, vgl. *Schäfer, Peter*, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Tübingen²2010, 126.

1.3.2 Tempel und Palast

a. Das Besteuerungssystem ist durch Mehrfachbelastungen gekennzeichnet: erstens durch Steuern als Abgaben an Rom und den Kaiser, und je nach Provinz durch lokale Abgaben und zweitens für Juden (auch in der Diaspora lebend) seit der Zeit der hasmonäischen Dynastie eine Abgabe an den Tempel.

b. Das römische Kaiserhaus und die Tempel (pagane Tempel und der jüdische Tempel in Jerusalem) sind bedeutende Wirtschaftsakteure. Religion, Politik, Ökonomie und Recht bildeten ein eng verwobenes Geflecht von Überzeugungen und Machtstrukturen, Wirtschaftsformen, Vorschriften und Gewohnheiten. Der Kaiserkult selbst war ein Wirtschaftsfaktor, der in den östlichen Gebieten sehr viel stärkere Ausprägungen hatte, als in Rom selbst und mit dem die Wirtschaft gesteuert werden konnte, z.B. durch Kriege und Unterwerfungen oder durch das Veranlassen von tagelangen Festen. Münzprägungen geben hier besonders deutlich Aufschluss, denn die Herrschaft eines Kaisers wurde über Münzprägungen symbolträchtig und gezielt als Propagandamittel im gesamten Imperium eingesetzt: Der kaiserliche Silberdenar als römische Standardmünze der Kaiserzeit, dient als Demonstrationsobjekt einer politisch-religiös fundierten Kaiserideologie.

c. Zelotische Bewegungen, angeführt von einem Pharisäer namens „Judas“ (vgl. Apg 5,37), die von dem jüdischen Historiker Josephus für den Römisch-Jüdischen Krieg (66-70 n.Chr.) verantwortlich gemacht werden, galten als radikale Verweigerer der Zahlung der Kaisersteuer (vgl. Bell. II, 8, 117).

d. Ein antiker Tempel war multifunktional: Ort für Politik, Wirtschaft, Kultur und Religion. Tempel waren Orte mit umfassenden gesellschaftlichen Funktionen, aber durch ihre Kultfunktion immer auch Orte für Geldopfergaben oder Orte, um Geld und Besitztümer zu horten. Rom hatte eine eigene Göttin „Moneta“, die in der polytheistischen Welt Roms eng mit Münzen und dem Recht Münzen zu schlagen verbunden ist und auf dem römischen Kapitol ein Tempel gewidmet war.

e. Für den Jüdischen Tempelbetrieb in Jerusalem gelten ebenfalls besondere wirtschaftliche Aspekte: hier kommen Juden aus dem gesamten Mittelmeerraum zusammen. Der Tempel gilt als Bank und Wechselstube, und hat ebenfalls eine große Markthalle. Der gesamte Tempelbetrieb mit der Durchführung des Kultes, inkl. den Reparaturarbeiten am Gebäude und der Durchführung der Opferrituale, sowie der Versorgung aller dort arbeitenden Menschen und ihrer Familien kostete viel Geld. In den Städten des Imperiums mussten die jüdischen Gemeinden diese Abgaben selbstständig einziehen. Die Tempelabgabe, die aus den regionalen Währungen in Jerusalem in den tyrischen Shekel überführt wurde, gilt dabei eine der bedeutendsten Tempelabgaben: Sie tyrischen Münzen waren vor allem wegen ihres Silbergehalts sehr wertstabil.

f. Um die vollständige Abhängigkeit von der römischen Besatzungsmacht zu symbolisieren wurde nach der Niederlage im jüd.-röm. Krieg die Tempelsteuer als sog. *fiscus iudaicus* eingezogen: der Zweck war nun nicht mehr die Unterstützung des Tempels, der völlig zerstört wurde, sondern die Befüllung der kaiserlichen Kassen. Zudem wurde der Kreis der abgabepflichtigen ausgeweitet: Nun zahlten nicht nur Männer im Alter zwischen 20-50 Jahren den Beitrag, sondern auch Frauen und Kinder.

1.3.3. Feld und Geschäft

a. Agrarwirtschaft, Feldarbeit und Viehzucht bildete einen bedeuten Grundpfeiler der Wirtschaft. Lokale Märkte ermöglichten den Verkauf von Waren aller Art. Allerdings geschah dies unter eine organisierte Kontrolle, sodass ein geregelter Waren- und Geldfluss ermöglicht wurde.

b. Palästina gehört zu fruchtbaren Gegenden der Levante. Geographisch gesehen ist die südliche Levante, die Ostküste des Mittelmeeres, zu der Palästina gehört, eine kleinräumige, zerklüftete Gegend. Fischfang ist in bestimmten Regionen (wie am See Genezareth) möglich, und das Hinterland ist besonders fruchtbar: so ist das Hügelland im südlichen Teil (*Schefela*) und im Osten das judäische und epraimitische Gebirge z.B. durch Terrassenbau landwirtschaftlich zur Pflanzung von Olivenbäumen, Wein und Fruchtbäumen optimal möglich.

c. Doch je höher die Lage desto niedriger wird der Niederschlag: Bewässerung und Wasserspeicherung ist gerade für diesen Raum und für wirtschaftliche Akteure in Gebirgsnähe zum entscheidenden Punkt. Denn im Gegensatz zum Zwei-Strom-Land (östliches Mesopotamien) und Ägypten, wo mit natürlichem Frisch- und Süßwasservorkommen durch Euphrat, Tigris und Nil gerechnet werden kann, ist die Levante auf „Wasser aus Wolken“ also Regen angewiesen. Die Niederschlagsmengen verteilen sich dabei je nach Jahreszeit: Oktober bis April gilt als regenreiche Zeit, wobei in Galiläa bis zu 900 mm Niederschlag p/a fallen können, während in der Wüste Negev unter 100 mm p/a zu verzeichnen sind.

d. Wasser dient aber nicht nur der Landwirtschaft, sondern vor allem in alttestamentlicher Zeit auch dem Kult: Ein Blick in die Tora macht deutlich, wie stark der Begriff der Reinheit mit dem Wasser verbunden wird. Antike Mikwes und Brunnen geben Aufschluss über diesen Kult im Alltag der Menschen, die vor allem je nach geographischer Lage plurale Ausgestaltungen nahmen.

e. Für die neutestamentliche Zeit gilt es die Pluralität und die Urbanisierungsprozesse mitzubedenken, weil die Handelswege über das Mittelmeer effektiv zur überregionalen Etablierung von Handelsnetzwerken genutzt wurden: Städte waren wirtschaftliche Knotenpunkte, wo Handwerker, (Klein-)Händler und Dienstleister (wie Schauspieler, Prostituierte, Musiker etc.) ihrem Gewerbe nachgingen, Menschen auf dem Markt Waren kauften und verkauften.

f. Städtebauliche Maßnahmen waren meist symbolpolitische Innovations- und Investitionsprogramme; so schwoll Rom zu einer Millionenstadt an und wurde zum Umschlagplatz von Luxus- und Konsumgütern. Intensive Baumaßnahmen waren lukrativ, weil viele Arbeitsplätze geschaffen wurden.

g. Festzuhalten ist, dass für die Menschen in der Antike kein geregeltes Einkommen nach modernem Maßstab festgestellt werden kann (außer für Söldner und Statthalter). Tagelöhner wurden oft bedarfsabhängig beschäftigt und verfügten sonst über keine Einkommensquellen; Sklavinnen und Sklaven, wurden zwar von ihren Besitzern mit Essen, Kleidung und Obdach hatten jedoch einen abhängigen Status, Feldarbeit war saisonabhängig und erzielte z.B. bei Missernten keine ausreichenden Erträge. Schutz vor Existenzbedrohung boten Absicherungsnetzwerke (z.B. in Gestalt von Nachbarschaftsnetzwerken oder Berufs- oder Religionsvereinen (sogenannten *collegia*)). Die wichtigste Organisationseinheit bildete jedoch die Familie selbst.

h. Nahrungsmittel und alles, was für den täglichen Bedarf nötig war, musste eigenverantwortlich durch Ackerbau, Viehhaltung und/oder familiäre Eigenproduktion erwirtschaftet werden (Subsistenzwirtschaft) oder auf dem Markt eingekauft werden (Marktwirtschaft). Das Marktgeschehen selbst fand unter freiem Himmel statt, manchmal auch in Markthallen (Basiliken) und Geschäftszeilen (*macella*). Was auf den Märkten angeboten wurde, oder angeboten werden musste, unterlag einer lokalen Aufsicht (vgl. Josephus, Ant. XIV, 10,259-261).

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

2. Synoptische Erkundungen:
Geld im Kreislauf des Lebens und in den Bilanzen Gottes

a. Entgegen vielen Vorurteilen spielt Geld in der neutestamentlichen Jesustradition eine erhebliche Rolle, und zwar sowohl in den Gleichnissen, die Szenen aus dem Alltags- und Festtagsleben von Menschen für Gottes Reich aufschließen, als auch in den Erzählungen von seinem Leben und Leiden.¹⁹

b. Die synoptischen Evangelien nach Markus, Matthäus und Lukas sind die historisch besten Quellen für die Rekonstruktion der Verkündigung und des Lebens wie des Sterbens Jesu. Sie sind im Licht der Auferstehung als Zeugnisse eines vitalen Christusglaubens geschrieben worden, in dem sie die Erinnerung an das Ereignis Jesus schärfen. Sie basieren auf unterschiedlichen Quellen und haben diverse Adressen, denen sie die Person wie die Worte und Taten Jesu als grundlegende Orientierung für ihr Leben nahebringen wollen. Aus dieser Geschichte und Perspektive erklären sich die Unterschiede und Gemeinsamkeiten, die am besten mit Hilfe der Zwei-Quellen-Theorie beantwortet werden können, wenn die grundlegende Bedeutung mündlicher Überlieferung in Betracht gezogen wird, die sich in der Liturgie und der Katchese verdichtet.

b. Einen ersten Schwerpunkt bildet die Ethik. Jesus bespricht in seiner Lehre viele wesentliche Aspekte der Lebensführung, sowohl individual- als auch sozialetisch. Der Umgang mit Geld ist ein wichtiges Thema, weil es für die Menschen, Arme wie Reiche, wichtig ist.

- Ein erster Aspekt ist die Verantwortung, mit Geld, einem für die meisten Menschen knappen Gut, gut umzugehen (2.1).
- Ein zweiter Aspekt ist die Verführung, die vom Geld ausgeht, wenn man es über das eigene Leben oder das einer Gesellschaft herrschen lässt (2.2).
- Ein dritter Aspekt ist die Verschwendung von Geld, die ein Luxus ist, entweder großartig, wenn er Not in Überfluss verwandelt, oder verheerend, wenn er auf Kosten anderer ausgelebt wird (2.3).

Gemeinsam ist die moralische Verantwortung, Geld weder zu verachten noch zu vergöttern, sondern aus Freiheit ethisch zu investieren – Ausdruck angewandter Nächstenliebe.

c. Einen zweiten Schwerpunkt bildet die Soteriologie. Jesus verwendet Bilder aus der Ökonomie, um Gottes Gerechtigkeit zu kennzeichnen, in der er seine Barmherzigkeit siegen lässt.

- Blasphemisch ist der Gedanke, dass wirtschaftlicher Erfolg Gottes Segen anzeigt, wirtschaftliche Not aber Gottes Fluch – so sehr sich Gottes Segen materialisieren und Gottes Fluch ökonomisieren kann. Denn Gott und Mensch sind nicht Handelspartner.
- Zugleich menschlich und gottgläubig ist die Hoffnung, dass Gott – über jedes menschliche Maß hinaus – belohnt, was Menschen für ihn und andere, auch für sich selbst an Gutem tun.

Weil Geld Wert hat und Ökonomie einem reziproken Ethos folgt (das von Menschen verletzt wird), taugen Bilder aus der Wirtschaft um einerseits den Einsatz Gottes für die Rettung von Menschen, andererseits die angemessene Reaktion von Menschen auf Gottes Heilshandeln ins Bild zu setzen.

d. Die Spannung und Zusammengehörigkeit von Ethik und Soteriologie verdichtet sich in den zwei Mammon-Worten Jesu.

- Einerseits steht die Mahnung, nicht Gott, die Nächsten und sich selbst dadurch zu verlieren, dass man Geld vergöttert (Mt 6,24 par. Lk 16,13).
- Andererseits steht die Mahnung, Geld auch dann ethisch zu investieren, wenn das Wirtschaftssystem ungerecht ist (Lk 16,9).

Beides ins Verhältnis zu setzen, ist die Aufgabe exegetischer Theologie.

¹⁹ Zum gesamten Kapitel vgl. *Aleksandra Brand*, Der Wert des Geldes. Sozialetik und Soteriologie in den synoptischen Evangelien, Diss. Bochum 2023.

2.1 Verantwortung mit Geld: Diakonie, Steuerzahlung und Besitzethik

a. Entsprechend der vielstimmigen Jesustradition der Evangelien soll mit Geld verantwortungsvoll umgegangen werden.

- Markus markiert die basalen Bereiche, in denen Geld sinnvoll ausgegeben werden soll.
- Lukas scheint vor allem Reichen ins soziale Gewissen reden zu wollen.
- Matthäus zeichnet seine Option für die Armen in einer Theologie der Gerechtigkeit ein.

In den unterschiedlichen Perspektiven formt sich das Bild Jesu selbst, der in freiwilliger Armut gelebt hat (Mt 8,20 par. Lk 9,58), um auch im Umgang mit Geld für Gott und den Nächsten zu sein. Seine Jünger sollen es ihm nachtun, haben aber mit ihren Schwächen zu kämpfen, noch das Beste, den Glauben, zum Schlimmsten zu verkehren, zum Missbrauch.

b. Drei Felder verantworteten Umgangs mit Geld zeichnen sich besonders deutlich ab:

- Diakonie ist nicht nur eine Frage des guten Willens, sondern auch der wirksamen Praxis. Geld hilft helfen, so wenig man sich aus der moralischen Verantwortung herauskaufen kann.
- Steuern ermöglichen das Funktionieren eines politischen Gemeinwesens; auch wenn Unrecht herrscht (Mk 10,42f.), muss Recht geschaffen werden – ohne Steuern ein Ding der Unmöglichkeit.
- Besitz kann belasten oder befreien. Er belastet, wo er die Freiheit, zu lassen, begrenzt, er befreit, wo er Lasten zu tragen hilft (vgl. Gal 6,2: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen“).

In allen drei Bewährungsfeldern werden die sozialetischen Herausforderungen in der Jesustradition individualethisch adressiert, weil weder Jesus noch seine frühen Gemeinden die geringsten Aussichten hatten, Sozialpolitik zu treiben, aber in ungerechten Verhältnissen weder resignieren noch Unrecht begehen, sondern Recht fördern sollen.

2.1.1 Diakonie

a. Ein Paradebeispiel ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,30-35).

- Es beantwortet die Frage eines Gesetzeslehrers, wer „mein Nächster“ sei, den es zu lieben gelte, da es auf jeden Fall den einzig-einen Gott zu lieben gilt (Lk 10,25-29).
- Es überzeugt den Fragesteller, obgleich (oder weil) ein Samariter zum Vorbild wird: einer, der vom Gesetzeslehrer aus religiösen und politischen Gründen eher nicht als „Nächster“ angesehen worden sein dürfte.

Die Samariter ist barmherzig und dadurch vorbildlich.

- Entgegen dem Priester und Leviten, sieht er nicht nur den Schwerstverletzten, um dann vorüberzugehen, sondern hat Mitleid und handelt.
- Das Handeln hat drei Phasen:
 - Er leistet Erste Hilfe.
 - Er sorgt – in einer Kultur ohne Krankenhäuser – in einer Herberge für die nötige Ruhe, die für eine Genesung erforderlich ist.
 - Er stattet den Wirt mit Geld aus, damit die weitere Pflege garantiert ist.
 - Die zwei Denare sind zwei Tageslöhne.
 - Das Geld reicht gut und gerne für die weitere Versorgung aus. Aber es ist begrenzt.

Er verspricht dem Wirt, bei seiner Rückkehr für eventuell entstandene Mehrkosten aufzukommen.

Die drei Phasen haben ein gemeinsames Ethos: Barmherzigkeit, die nicht gönnerhaft ist, sondern sich dadurch überflüssig macht, dass sie auf effektive Nachhaltigkeit angelegt ist.

Geld ist ein oft übersehenes, aber probates Mittel, Barmherzigkeit nicht in einer Emotion aufgehen zu lassen, sondern wirksam zu machen: entscheidend für den Verletzten und entlastend für den Wirt, der sich auf die Pflege ohne ökonomische Sorgen konzentrieren kann. Geld ist Vertrauenssache.

- Der Samariter tritt im Vertrauen auf den Wirt finanziell in Vorleistung.
- Der Wirt setzt im Vertrauen auf den Samariter die Pflege auch dann fort, wenn das ihm zur Verfügung gestellte Geld aufgebraucht ist, weil er auf eine Kostenerstattung durch den barmherzigen Samariter setzt.

Durch die Geldzuwendung wird im Rahmen der antiken Verhältnisse auf bestmögliche Weise für den Verletzten gesorgt.

b. Das Beispiel des barmherzigen Samariters ist kein Solitär, sondern ein Paradigma der jesuanischen Diakonie-Ethik.

- Der Reiche, der Jesus nach dem Gewinn des ewigen Lebens fragt, soll seinen Besitz verkaufen, um mit dem Erlös Arme zu unterstützen – was er allerdings nicht tut, weshalb er „traurig“ wird und fortgeht (Mk 10,17-22 parr.).
- Diejenigen, die auf Gottes Reich warten (Lk 12,32), sollen ihre Habe verkaufen und den Armen geben, damit sie einen Schatz im Himmel haben (Lk 12,33f.).
- Die Schriftgelehrten, die sich durch religiöse Tricks den Besitz von Witwen aneignen, ziehen sich Gottes Gericht zu (Mk 12,37b-40 parr.).
Die Reichen, die nur an sich selbst denken, stehen unter dem Gericht Gottes, wie das „Wehe“ Jesu zeigt (Lk 6,24ff.).

Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde wird nach der Apostelgeschichte vorbildlich umgesetzt, was Jesus gefordert hat (Apg 2,42-47; 4,32-37). Privateigentum wird nicht verboten, aber als Ressource für Caritas genutzt.

2.1.2 Steuern

a. Steuern sind in der Antike wie in der Moderne das von der Regierung verlangte Geld, das das Funktionieren des politischen Gemeinwesens ermöglicht.

- Steuern sind ein Herrschaftsinstrument, das markiert, wer die Macht hat.
- Steuern sind Finanzmittel, die Infrastrukturmaßnahmen ermöglichen.
 - Im römischen Reich wird die Steuerveranlagung organisiert, so dass nicht mehr willkürliche Abgaben erhoben, sondern geordnete Zahlungen verlangt werden. Die Basis ist die Erstellung eines Katasters (Lk 2,1).
 - Mit dem Steuergeld werden Straßenbau und Wasserleitungen finanziert. Die Errichtung von öffentlichen Gebäuden wie Tempel, Thermen und Theatern wird aus Steuermitteln bezahlt, Mit Steuern wird auch das Militär finanziert. Nicht zuletzt dienen die Steuern der Finanzierung der öffentlichen Verwaltung in Rom selbst und den Provinzen.
 - Ein nicht unerheblicher Teil der Steuermittel fließt in die weit verzweigte kaiserliche Familie mit dem kaiserlichen Hof, damit Repräsentationszwecke erfüllt werden können.

Die Steuerveranlagung und -erhebung zeigen die Funktionstüchtigkeit der politischen Herrschaft. Geld ist das Medium politischer Effektivität.

Die Steuerzahlung ist Ausdruck politischer Loyalität. Sie wurde eingefordert. Steuerboykott ist Aufstand. Ein berühmtes Beispiel liefern die Zeloten vor Ausbruch des Jüdischen Krieges.

b. Die Römer haben überall dort, wo sie direkt regierten, von den Einwohnern Steuern verlangt: als Tribut an den Sieger.

- Grundsätzlich gilt für Judäa nach der Übernahme der Herrschaft durch Rom 6 n. Chr. die Kopfsteuer, die auch in anderen Teilen des Imperiums anfiel: Alle Männer ab 14 und alle Frauen ab 12 Jahren hatten einen Denar pro Jahr zu entrichten. Der Denar (Mk 12,15; Lk 20,24) ist „die Münze der Steuer“ (Mt 22,19).
- Zur Kopfsteuer kamen Steuern auf Besitz und Vermögen. Herodes Antipas hat in Galiläa und seinen anderen Herrschaftsgebieten in ähnlicher Weise Steuern eingetrieben, auch um seine eigenen Verbindlichkeiten Rom gegenüber zu begleichen.

In neutestamentlicher Zeit hatten in Judäa die Zöllner die Aufgabe, die Steuer einzutreiben.

c. Jesus wird in Jerusalem, also im römisch verwalteten Judäa, nach der Legitimität des Steuerzahlens gefragt (Mk 12,13-17 parr.), um ihn in das Dilemma zu bringen, entweder als Steuerboykotteur angeklagt (Lk 23,1-5) oder als römischer Liebediener diffamiert werden zu können.

Jesus antwortet mit einem Kernsatz, der zum geflügelten Wort geworden ist.

- Entscheidend ist, „Gott“ zu geben, „was Gottes ist“: alles, weil er der Schöpfer und Erhalter der Welt ist, der sein Reich hat nahekommen lassen (Mk 1,14f.). Das Wort vom zweiten Teil her zu lesen, also mit dem Primat der Theozentrik, ergibt sich sowohl aus dem Kontext der Jerusalemer Streitgespräche als auch aus der weisheitlichen Form, die gattungstypisch ein Achtergewicht bildet.
- Innerhalb dessen, was Gott gegeben werden soll, gibt es einen Bereich dessen, „was des Kaisers“ ist und deshalb anzuerkennen ist, auch durch Geldzahlung.
 - „Kaiser“ steht nicht für eine bestimmte Regierungsform, sondern für den Garanten der Weltmacht.
 - Was „des Kaisers ist“, ist die Organisation der Macht.

Der Kaiser selbst muss Gott anerkennen und dazu seine Macht gebrauchen.

Jesus macht mit seinem Wort klar, dass die eschatologische Hoffnung auf das Reich Gottes keinen Quietismus begründet, sondern einen ethischen Realismus, zu dem auch die Übernahme politischer Loyalitätspflichten gehört. Der Fall, dass ein Kaiser sich selbst zu Gott erklärt, wird nicht thematisiert, ist aber mit der Differenzierung klar zu lösen: Es gibt nur einen Gott. Der Kaiser, der Gott die Ehre gibt, stellt seine Macht in den Dienst der Gerechtigkeit.

2.1.3 Besitz

a. Jesus selbst hat auf Besitz freiwillig verzichtet, um als Wanderprophet die Nähe des Gottesreiches verkünden zu können: Er hat nicht gewartet, bis Menschen zu ihm kommen, sondern ist selbst zu ihnen gegangen. Deshalb musste er besitzlos sein, obgleich ihn sein Beruf als Zimmermann oder Bauhandwerker nicht zu den Ärmsten der Armen hat zählen lassen. Jesus hat sich aber nicht gescheut, die Gastfreundschaft von Menschen zu genießen, die ihm ihr Haus geöffnet haben. Er hat die finanzielle Unterstützung von Menschen angenommen, die ihm sein Leben ermöglichen wollten, auch von Frauen (Lk 8,1ff.).

b. Jesus ruft alle Menschen zur Umkehr und Glauben (Mk 1,15), aber auch bestimmte Menschen in eine Nachfolge, die bedeutet, hinter ihm herzuziehen, um mit ihm zu leben, von ihm zu lernen, durch ihn ausgesendet zu werden und für ihn einzutreten (Mk 1,16-20 parr.).

- Zu diesem Ruf in die Nachfolge gehört das Verlassen des Besitzes, aber auch der Familie und des Berufes. Anderenfalls wäre die Missionswanderschaft nicht möglich.
- „Verlassen“ heißt aber nicht vernichten, verachten oder vergessen.
 - Vielmehr zeigen die Erzählungen, dass es vor dem Zug nach Jerusalem immer wieder den Rhythmus von Sammlung und Sendung gegeben hat, von Aufbruch und Rückkehr.
 - Der Ruf in die Nachfolge hat keine Scheidungswelle ausgelöst. Vielmehr hat Jesus die Ehe hochgeschätzt und zur Treue gerufen (Mk 10,2-12 parr.).
 - Die Kinderfreundlichkeit Jesu (Mk 10,13-16 parr.) wäre Heuchelei, wenn seine Nachfolger asozial geworden wären.

Dem „Verlassen“ entspricht vielmehr das vielfache „Gewinnen“ (Mk 10,28ff. parr). Es kann zwar sein, dass die traditionellen Familienbände aufgelöst werden müssen, wenn z.B. der herrschende Patriarchalismus die Glaubensfreiheit einschränkt. Aber das verheißene Ziel ist die radikale Erneuerung der bestehenden Familien im Zeichen des Glaubens an das Evangelium. Den Horizont bildet die „Familie Gottes“, die von denen gebildet wird, die Gottes Willen tun (Mk 3,31-35 parr.).

Die Berufung in die Nachfolge schafft Freiräume des Lebens, die weder Beruf noch Arbeit, weder Heimat noch Herkunft verleugnen, aber nicht mehr über die Menschen bestimmen lassen. Vielmehr bestimmen sie selbst, mit wem und wie sie zusammen leben und arbeiten wollen. Die Jüngergemeinschaft, später die Kirche, öffnet den Rahmen.

c. Eigentum ist nicht Diebstahl (wie der idealistische Sozialist Pierre-Joseph Proudhon im 19. Jh. meinte), sondern ein Erbe, das es gut zu verwalten gilt, ein Erfolg eigener Arbeit, der nicht zu Kopf steigen darf, ein Geschenk, das es anzunehmen und weiterzugeben gilt – und für die Armen eine Hoffnung, die nicht desavouiert werden darf, sondern erfüllt werden soll.

- Ein abschreckendes Beispiel liefert der reiche Kornbauer, dessen ganzes Denken um seinen Besitz kreist – so dass er sich selbst verliert (Lk 12,16-20).
- Ein positives Beispiel liefert die taffe Witwe, die einen korrupten Richter solange bestürmt, bis er ihr Recht gibt (Lk 18,1-8).

Wie man am Besitz kleben kann, was aber mit Besitz an Gutem angestellt werden kann, wird im Horizont von Nachfolgeworten verhandelt.

- Der Reiche, der Jesus nachfolgen soll, soll seinen Besitz nicht verschleudern, sondern verkaufen, um mit dem Geld Arme zu unterstützen, kann sich aber von seinem Reichtum nicht lösen (Mk 10,17-22 parr.). Die Auslegungsgeschichte zeigt, dass dieses Jesuswort nicht im materiellen Sinn als eine Regel für alle, sondern für Einzelne zu verstehen ist, die in eine besonders qualifizierte Form der Nachfolge finden wollen, wie der Wüstenvater Antonius, der von dem Bibelwort getroffen worden ist.
- Sowohl der Mann, der einen Schatz im Acker findet, als auch der, der auf eine kostbare Perle, werden dadurch zu Vorbildern für die Entschlossenheit der Nachfolge, dass sie alles investieren, was sie benötigen, um in den Besitz zu gelangen (Mt 13,44-46)

Das Geld ist in beiden Fällen das Medium der Ethik. Es richtig zu investieren, entscheidet über seinen Wert.

d. Nach dem Lukasevangelium fordert Jesus, mit fremdem wie mit eigenem Geld treu umzugehen.

- Jesus erzählt das Gleichnis vom betrügerischen Verwalter, der anderen Schulden erlässt, die sie bei seinem Herrn haben, um seine Schläue zu loben (Lk 16,1-8), prämiert mit diesem Beispiel aber nicht finanzielle Unregelmäßigkeiten, sondern provoziert, um die Intelligenz derer, die ihm nachfolgen, anzufeuern, kreative Lösungen für das Ethos der Nachfolge zu finden.
- Ausgeglichen wird der Verweis auf den Schurken durch die Aufforderung, treu im Kleinen zu sein, nämlich im Umgang mit Geld (Lk 16,9-13). Das Ethos der Verlässlichkeit in finanziellen Angelegenheiten ist ein Bezugspunkt, um auch dort Vertrauen zu erwerben, wo es um Gott und sein Reich geht.

Was Lukas aufgrund der ihm zugänglichen Traditionen besonders betont, ist im Ethos des Nachfolgerufes Jesu grundgelegt.

2.2 Verführung durch Geld: List des Geldes, Sorge des Verlustes, Dienst am Mammon

a. So gut Geld ist, um Gutes zu tun, so groß ist auch die Gefahr, die vom Geld ausgeht. Das eine ist die Kehrseite des anderen.

- Geld ist ein sehr weit verbreitetes, potenziell universales Tauschmittel für materielle Güter und Dienstleistungen. Deshalb ist es für alles Mögliche, für Gutes und Böses, einsetzbar.
- Geld ist genau deshalb einerseits ein Objekt der Begierde, andererseits ein Mittel, mit dem souverän ethische Ziele verfolgt werden können.

Geld übt eine Macht sowohl auf einzelne Personen als auch auf Gesellschaften aus, die ambivalent ist.

- Einerseits ist es, nachdem es eingeführt ist, so gut wie unmöglich, ohne Geld zu leben.
- Andererseits ist Geld Teil eines Wirtschafts- und Herrschaftssystems, das als solches nie nur gut ist, sondern Ungerechtigkeit produziert.

„Geld regiert die Welt“ ist ein Sprichwort²⁰, das die negative Macht zeigt.

Jede Spendenaktion zeigt, dass es anders geht: Gutes kann man auch und vielfach nur auch mit Geld tun.

b. In der synoptischen Jesustradition kommt die Ambivalenz des Geldes klar zum Ausdruck: nicht jedes Mal in dialektischer Schärfe, aber, mit unterschiedlichen Akzenten im Einzelnen, im Ganzen so, dass der ethische Anspruch mit den Realitäten des Lebens vermittelt wird, und zwar wegen der Orientierung am Reich Gottes, das nahegekommen, aber noch nicht vollendet ist (Mk 1,15).

- Wenn die negativen Wirkungsformen des Geldes besprochen werden, dann nicht um einem Fatalismus das Wort zu reden, dass „die Welt“ ohnedies rettungslos verloren sei, sondern um – auch an negativen Beispielen – die ethische Widerstandsfähigkeit derer zu stimulieren, die an Jesus als Christus glauben.
- Wenn die positiven Möglichkeiten von Geld beschrieben werden, dann nicht in einem ethischen Idealismus, als ob es nur darum gehen würde, den guten Willen, den Menschen haben, möglichst effektiv in gute Taten umzusetzen, sondern in einem ethischen Realismus, der mit der Schwäche, Not und Schuld von Menschen ebenso rechnet wie mit dem Unrecht einer Gesellschaft, in der Recht und Gerechtigkeit herrschen soll.

Die religiöse Dimension begründet diese Verbindung, weil sie

- zum einen den Menschen als Ebenbild Gottes zu sehen hilft, die weder in ihrem Elend noch in ihrem Reichtum, weder in ihrer Schuld noch in ihrer Güte, weder in ihrer Schwäche noch in ihrer Stärke aufgehen, sondern sich durch Jesus Christus in Gottes Liebe gehalten wissen dürfen und die Gesellschaft als qualitativ different von Reich Gottes erkennen lässt, gerade deshalb aber als Ort menschlicher Kommunikation und ethischer Bewährung im Zeichen des Schöpfungssegens und universalen Heilswillens Gottes,
- zum anderen eine Sprache für die Ambivalenz findet, die sie nicht als gottgegeben, sondern als menschengemacht und deshalb nicht als ewige Wahrheit, sondern als zeitliche Herausforderung betrachtet.

Indem Schuld als Sünde identifiziert wird, kann sie vergeben werden; indem das Böse als Versuchung gesehen wird, kann ihm widerstanden werden. Nicht moralische Verschärfung durch soteriologische Aufladung.

²⁰ Vgl. *Laura Stina Maciejczyk*, Geld regierte die Welt, in: Dieter Frey (Hg.), *Psychologie der Sprichwörter. Weiß die Wissenschaft mehr als Oma?*, Heidelberg 2017.

2.2.1 Die List des Reichtums

a. „List“ (*apáte*) ist im Neuen Testament – wie im gesamten griechischen Sprachfeld, ob jüdisch, ob pagan – eine Untugend, die Attraktivität mit Verschlagenheit paart. Sie ist eng mit dem „Betrug“ verbunden, der auch strafrechtlich belangt werden muss (2 Thess 2,10, Eph 4,22), und Verführungen durch Ideologien, die den Egoismus feiern (2 Petr 2,13). Das Wort beschreibt aber auch falsche Versprechungen, die gemacht werden, weil gute Gründe fehlen, wie bei der „Philosophie“, die im Kolosserbrief bekämpft wird (Kol 2,8). Theologisch tief führt die Rede vom „Betrug der Sünde“ (Hebr 3,13), weil sie zum einen klärt, dass Sünde nur entsteht, wenn etwas Böses für gut ausgegeben oder angesehen wird, und zum anderen die Menschen, die der Sünde erliegen, nicht entschuldigt, aber immer auch als Täter sieht, die nicht nur andere, sondern auch sich selbst schädigen.

b. Von der „List des Reichtums“ ist bei Markus und Matthäus in der allegorischen Deutung des Sämannvergleichs (Mk 4,3-9 parr.) die Rede, das die häufigen Misserfolge und das überwältigend gute Ende der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu betrachtet (Mk 4,13-20 parr.). In der Allegorese werden drei Gründe genannt, warum der gute Same des Wortes, das Gott spricht, keine Frucht bringt.

- Die Vögel, die es vom Weg picken, werden für „Satan“ durchsichtig, also für eine Unheilsmacht, die sinnlos und unerklärlich, aber effektiv ist (Mk 4,15 parr.). Er bewirkt, dass Menschen nicht richtig hören.
- Das Felsige, das tiefe Wurzeln zu schlagen verhindert, wird auf Verfolgungen ausgelegt, die wurzellose Menschen schwach werden lassen (Mk 4,16 parr.).
- Die Dornen, die den Weizen zwar wachsen lassen, aber ersticken, werden bei Markus dreifach gedeutet²¹:
 - zuerst auf die „Sorgen der Welt“, d.h. auf existentielle und soziale Überlebensängste, die lähmen (2.2.2),
 - zuletzt auf die „Gier auf alle übrigen Dinge“ (*epithymía*), vor allem Macht und Ansehen,
 - in der Mitte steht die „List des Reichtums“.

Die dreifache Deutung, die direkt vor dem positiven Umschwung steht, spiegelt die Brisanz dieser Gefahr.

„Reichtum“ (*ploutos*) wird nicht näher spezifiziert; er kann sich im Besitz von Haus und Hof, von Gütern und Produktionsstätten zeigen, aber auch im Geld. Die „List“, die vom Reichtum ausgeht, ist die Verführung, das Leben in seiner Ansammlung aufgehen zu lassen, sei es als Reicher, der immer reicher, sei es als Armer, der sein Leben als sinnlos betrachtet, weil er nicht reich ist. Die „List“ setzt beim Guten des Reichtums an, das von wirtschaftlicher Unabhängigkeit über die Steigerung eigener Handlungsoption bis zur Möglichkeit geht, als Gönner zu wirken, und beleuchtet die Kehrseite: das Leben auf Kosten anderer, das dann einerseits den Überlebenskampf, andererseits die Habgier als

c. Listig im Sinn von betrügerisch ist der Reichtum

- im Gleichnis beim reichen Kornbauern, der sein Leben verliert, weil er es durch seine Besitzstandswahrung sichern will (Lk 12,16-20), Er ist ein „Narr“, weil er sich etwas vorgemacht hat, was nur stimmte, wenn sein Leben am Besitz hinge.
- beim Reichen, der Jesus nicht folgt, weil er an seinem Besitz klebt: Der Mann geht „traurig“ fort, weil er sich von seinen Gütern hat versprechen lassen, was die nicht halten können (Mk 10,17-22 parr.)

Die „List des Reichtums“ betrügt beide um den Sinn, die Freude, auch das Glück ihres Lebens: indem sie es durch Gut und Geld retten wollen (Mk 8,35). Je gerissener jemand sein will, desto erbärmlicher ist.

²¹ Mt 19,22: „Sorgen der Welt und List des Reichtums“; Lk 8,14: „Sorgen und Reichtum und Freuden des Lebens“.

2.2.2 Die Sorgen der Welt

a. Nach dem Abschnitt über die guten Werke (Mt 6,1-18) widmet Jesus sich der Bergpredigt zufolge dem Thema des Lebensunterhaltes und der Lebenseinstellung. In Mt 6,19-24 geht es um den Umgang mit Geld, in Mt 6,25-34 weitet sich der Horizont für das existentielle Thema der Sorge. Beide Teile beginnen mit einer Warnung und akzentuieren sie stark. Beide kennen aber auch eine positive Mahnung, der erste ziemlich zu Anfang (Mt 6,20), der zweite Teil ziemlich am Ende (Mt 6,33). Dadurch entsteht ein Rahmen, der den Redeteil zum Stichwort Gerechtigkeit mit der Katechese über die guten Werke (Mt 6,1) verklammert und an die Antithesen (Mt 5,20) sowie die Makarismen zurückbindet (Mt 5,3-12).

b. Die ethische Argumentation ist weisheitlich.

Typisch sind

- Sentenzen als Behauptung (Mt 6,20.24.34) und rhetorische Frage (Mt 6,25),
- Beobachtungen am Menschen (Mt 6,22) und in der Schöpfung (Mt 6,26.28),
- Warnungen (Mt 6,19a.25) und Mahnungen (Mt 6,20.33) grundsätzlichen Charakters, die auf selbständige Übertragungen angelegt sind.

Diese Redeformen sind innerlich miteinander verbunden.

- Die Sentenzen ergeben sich aus reflektierten und kondensierten Lebenserfahrungen; sie leben von der Weisheit dessen, der sie ausspricht; sie geben der Überzeugung Ausdruck, eine allgemeine Regel gelingenden und scheiternden Lebens auszudrücken, leben aber davon, durch eigene Erfahrungen verifiziert zu werden.
- Die Beobachtungen ergeben sich im scharfen Auge des intelligenten Betrachters. Alltägliche Vorgänge werden unter einem bestimmten Aspekt angesprochen und in eine erhellende Perspektive gerückt, die den Blick dessen, der sie hört, auf die Welt und sich selbst verändert. Darin ähneln die Weisheitsworte den Gleichnissen, nur dass ihnen die Metaphorik fehlt, sondern sie – auf der Basis der Schöpfungsordnung – *a minori ad maius* folgern lassen (Mt 6,26.30).
- Die Sentenzen und Beobachtungen begründen – als Wahrheiten *a posteriori* – Imperative oder Kohortative, weil sie aus einem Ordnungssystem abgeleitet sind, in dem sich auch der Lehrer und die Schüler befinden, so dass Verhaltensregeln aus Erfahrung aufgestellt werden können.

Für Jesus ist – wie für die jüngere Weisheit Israels – eine theologische Begründung ausschlaggebend, die

- sowohl schöpfungstheologisch orientiert ist (Mt 6,26.30),
- als auch soteriologisch (Mt 6,32)
- und eschatologisch (Mt 6,33).

Alle drei theologischen Gründe konvergieren, weil das Kommen der Gottesherrschaft die Schöpfung nicht vernichtet, sondern – durch den Tod hindurch – vollendet.

Die weisheitliche Logik von Mt 6,19-34 entspricht der Kohärenz beider Teile des Vaterunsers (Mt 6,9.13).

c. Nach Mt 6,19-24 warnt Jesus vor den Gefahren des Reichtums (2.2.3), nach Mt 6,25-34 warnt Jesus vor der Sorge, der Versuchung der Armen. Der Evangelist will zwei Seiten einer Medaille beleuchten. Bei Lukas ist die Komposition anders: Die Warnung vor der Sorge (Lk 12,22-33) steht vor der Mahnung an die Reichen, großzügig ihren Besitz zu teilen (Lk 12,33f.), während das Mammonwort (Mt 6,34 par. Lk 16,13) in den Kontext einer Besitzethik rückt.

d. Die Warnung vor der falschen Sorge greift die Existenzangst von Menschen in prekären Situationen auf und überblendet sie mit der Armut der Jünger während der Missionswanderschaft. Jesus unterstreicht die Mahnung, dass sich Menschen, auch wenn sie arm sind und für sich wie für die Ihren kümmern müssen, nicht in der Sorge um ihr Einkommen und Aussehen verzehren.

- Die Warnung ist typisch jesuanisch (Mk 8,35 par.; Mt 10,27-31 par. Lk 12,6f.). Mt 6,25.34 greift eine Q-Tradition auf (par. Lk 12,22-32).
- Die Warnung kontrastiert der Seligpreisung der Armen (Mt 5,3-12 par. Lk 6,20f.).

Jesus desavouiert nicht die Notwendigkeit, elementare Bedürfnisse nach Essen und Trinken zu befriedigen. Aber er markiert ihren begrenzten Stellenwert – damit der Blick für das geöffnet wird, was Gott im Übermaß schenkt: das Leben selbst, das irdische wie das ewige.

e. Jesus begründet die Warnung vor der falschen Sorge anthropologisch und schöpfungstheologisch.

- Die anthropologische Begründung setzt die Gottesebenbildlichkeit wie die Geschwisterlichkeit Jesu Christi voraus.
 - Der Mensch darf sein Leben (*psychê*) und seinen Leib (*soma*) nicht auf Kleidung, Essen und Trinken reduzieren; er ist mehr wert: in Gottes Augen, und deshalb soll er es auch in seinen eigenen Augen sein – und von anderen so angesehen werden (Mt 6,25 par. Lk 12,22f.).
 - Der Mensch kann sein eigenes Leben nicht – unendlich – verlängern, er bleibt sterblich (Mt 6,27 par. Lk 12,25). Allein Gott kann ihm ewiges Leben verleihen. Aus der Endlichkeit folgt nicht die Wertlosigkeit, sondern die Wertigkeit des irdischen Lebens: Es ist nicht alles; aber es ist eine Gabe, die als Geschenk dankbar empfangen werden soll und zur Aufgabe wird.

Der Wert des Lebens ist unbezahlbar. Es ist begrenzt, deshalb kostbar. Es ist von Gott verliehen, deshalb unendlich wertvoll.

- Die schöpfungstheologische Begründung greift die *creatio continua* auf, die Gottes Vorsehung entspricht.:
 - Die Vögel werden von Gott ernährt (vgl. Mt 10,27-31 par. Lk 12,6f.) – um wie viel mehr die Menschen (Mt 6,26 par. Lk 12,24).
 - Die Lilien werden von Gott prachtvoller als Salomo gekleidet – um wie viel mehr die Menschen (Mt 6,28ff. par. Lk 26,26ff.).

Gott gibt den Vögeln und Lilien nicht nur, was sie zum Leben brauchen, sondern lässt sie aus dem Überfluss schöpfen. Darauf dürfen die Menschen desto mehr vertrauen.

Die Begründung spricht die Freiheit der Armen an.

e. Mt 6,31-34 zieht ein dreifaches ethisches Fazit.

- Mt 6,31f. par. Lk 12,29f. fordert zur Gelassenheit auf, die aus dem Glaubensvertrauen in Gottes Vorsehung folgt.
- Mt 6,33 par. Lk 12,31 fordert zur Suche nach Gott und seiner Herrschaft und Gerechtigkeit auf und variiert damit positiv die Weisung von Mt 6,24 par. Lk 16,13.
- Mt 6,34 klärt, dass eschatologischer Enthusiasmus nicht zu ethischem Radikalismus, sondern zu nüchternem Realitätssinn führt.

Dass die Warnung vor der Sorge nicht Vertröstung ist, sondern Trost, nicht Spiritualisierung, sondern Spiritualität und nicht Placebo, sondern Medizin, ergibt sich aus der Adresse:

- Die Jünger, die jene Not am eigenen Leib kennen, sollen effektive Caritas organisieren.
- Die Menge, die hört, was Jesus den Jüngern sagt, sollen den Jüngern und allen Armen helfen, ein Leben in Würde zu führen.

Die Reich-Gottes-Erwartung begründet die Fähigkeit, die falsche Sorge ums Irdische zu lassen, um eine echte Überwindung von Armut, Not und Elend zu starten.

2.2.3 Der Dienst am Mammon

a. Mammon“ ist ein aramäisches Lehnwort, das ursprünglich „Vorrat“ und „Besitz“ meint.²² Als solches ist es prinzipiell ethisch neutral. In der neutestamentlichen Verwendung ist es aber ein entschieden negatives sittliches Wertungswort, das die Verführungskraft von Besitz und Reichtum ins Bild setzt. Zugespitzt: Mammon ist Geld, das zum Götzen wird. So ist der Satz zum Sprichwort geworden (Mt 6,24; Lk 16,13)

b. Für „dienen“ steht *doúein*. Der *doulos* ist der Knecht oder Sklave. Das Dienen ist durch Gehorsam gekennzeichnet, der erzwungen werden kann. Dieser Gehorsam ist in diesem Fall nicht auferlegt, sondern freiwillig. Die Alternative deckt auf, wem ein Mensch mit allen Konsequenzen freiwillig dient: Gott oder Mammon. Die Sozialgeschichte kennt zwar die Konstruktion, dass sich zwei Sklavenbesitzer eine Sklavin teilen (Apg 16,16-19). Aber diese gilt nur für unfreiwillige Sklaverei. Gehorsam aus Freiheit muss sich entscheiden: Entweder – Oder.

c. Gemeinsam ist die Konfrontation des Mammon-Dienstes mit dem Gottes-Dienst.

- Der Dienst des einen, des alleinigen Gott ist sowohl im Hauptgebot, das von der *Gottesliebe* spricht (Dtn 6,4f.), als auch in den Zehn Geboten, die fordern, keinen fremden Göttern zu dienen (Ex 20,5; Dtn 5,9), grundgelegt und wird vielfach als Identitätsmerkmal Israels ausgeführt. So wird es auch im Neuen Testament gesehen, z.B. in der Zurückweisung der teuflischen Versuchung, die Weltherrschaft zu übernehmen: Mt 4,10 par. Lk 4,8; Dtn 5,9; 6,13).
- Für den Mammon-Dienst wird dasselbe Verb wie für den Gottes-Dienst gebraucht. Es geht als nicht um einen ethisch sensiblen, sondern einen religiös überhöhten Umgang mit Geld, Besitz und Reichtum. Diese Überhöhung braucht nicht explizit, sie kann implizit bleiben – und ist dann besonders fatal, weil sie verdrängt wird.

Die Konfrontation arbeitet den Monotheismus Jesu heraus. Sie führt keineswegs zu einer Verteufelung von Geld, sondern deckt die Widersprüchlichkeit auf, es zu vergöttern, d.h. über das eigene Leben herrschen zu lassen.

d. Der synoptische Vergleich zeigt intensive Bearbeitungen eines kernigen Jesus-Wortes, dessen Aktualität es durch lebendige Traditionsbildung zu entdecken gilt.

- Bei Matthäus schließt die Warnung vor dem Mammon-Dienst die Kritik an den Reichen ab, die hartherzig sind und darin aus Geldgier nicht nur das Unrecht in der Welt fördern, sondern auch sich selbst verlieren (Mt 6,19-24). Die Reichen sind nicht dazu verdammt, unmoralisch zu leben; sie können Gutes tun und sollen es auch. Die Notwendigkeit dieser Ethik wird durch die abschließende Alternative zwischen Gottes- und Mammon-Dienst unterstrichen.
- Bei Lukas steht die Aufforderung, mit dem Mammon Gutes zu tun, am Beginn, die Warnung, Mammon nicht wie Gott zu verehren, am Ende einer Mahnrede, die für den treuen Umgang mit anvertrautem Geld eintritt (Lk 16,9-13).

Beide redaktionellen Gestaltungen sind intensiv. Sie zeigen die Brisanz des Wortes und die Notwendigkeit seiner Deutung: schon im Prozess der Evangelien-Traditionsbildung.

²² Vgl. Hans-Peter Rüger, *Μαμωνᾶς*, in: Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft 64 (1973), 127–131.

2.2.3.1 Matthäus: Klarer Blick auf Chancen und Risiken

a. Bei Matthäus ist die Warnung der Reichen, sich durch ihr Geld nicht korrumpieren zu lassen, dreifach gegliedert.

Mt 6,19-21 Mahnung, nicht irdische, sondern himmlische Schätze zu sammeln:
„Denn wo dein Schatz ist, da ist dein Herz“ (Mt 6,21).

Mt 6,22f. Die anthropologische Begründung: Das Licht des Auges, klar oder trüb

Mt 6,24 Der Antagonismus des Mammon- und Gottes-Dienstes

Die Begründung verbindet die anthropologische Grundorientierung mit der Reich-Gottes-Erwartung – wie in der gesamten Bergpredigt.

b. Der „Schatz“ ist das, was einem Menschen gehört – weil es ihm geschenkt wurde oder weil er es erworben hat. Der „Schatz kann zum Gleichnis des Himmelreiches werden (Mt 13,44: Schatz im Acker). Der himmlische Schatz steht für den überreichen Lohn, den Gott verheißt, der irdische für den Besitz, der nie unendlich ist, sondern immer begrenzt und gefährdet.

c. Das „Herz“ ist die Personmitte des Menschen, Organ der Gefühle und des Denkens, der Verantwortung und der Entscheidung. Es ist nicht selbstreferentiell, sondern bezieht sich auf das, was wert ist: den „Schatz“. Deshalb kann das „Herz“ des Menschen irdischen oder himmlischen Dingen anhängen.

c. Das Auge ist das Organ der Verbindung mit der Umwelt.

- Es ist klar, wenn die Beziehung in Ordnung ist und klärt sich durch eine gute Verbindung mit der Umwelt auf.
- Es trübt sich ein, wenn die Verlockung durch Geld den Blick beherrscht; wenn es sich durch Geldgier eintrübt, wird das ganze Leben verfinstert.

Entscheidend ist, wohin ein Mensch schaut: wovon er seinen Blick anziehen lässt, worauf er ihn konzentriert oder wie er ihn weitet. Die kommunikativen Beziehungen zwischen dem Seher, dem Sehen und dem Gesehenen sind wechselseitig und stark. Am Geld kann man es besonders deutlich sehen. A

d. Diese anthropologische Einsicht gewinnt ihr volles moraltheologisches Gewicht durch die Korrelation mit dem Hauptgebot der Gottesliebe (Dtn 6,4f.), das Jesus sich zu eigen gemacht hat (Mk 12,28-34 parr.). Die moralische Grundentscheidung ist aus schöpferischen- und erlösungstheologischen Gründen eine Entscheidung für den Primat der Gottesliebe (Mt 6,24 par. Lk 16,13). Wo sie fehlt, verkommt der Umgang mit Geld zum Götzendienst gegenüber dem Mammon; die sozialen Folgen sind verheerend, auch für den, der Geld anbetet.

2.2.3.2 Lukas: Treue Verwaltung vs. Dummheit und Skrupellosigkeit

a. Lukas stellt beide Mammon-Worte in einen Kontext, der die soziale Verantwortung von Menschen, die Geld haben, stark betont.

- Zuvor hatte Jesus in drei Gleichnissen vom Verlorenen, das gesucht und gefunden wird, Gottes Suche nach denen ins Bild gesetzt, die auf einem Irrweg sind, von Gott aber nicht abgeschrieben, sondern zur Umkehr geführt werden (Lk 15).
- Danach folgt ein Dreiklang von Szenen, die Armut und Reichtum konfrontieren, und zwar durchweg mit einer Option für die Armen und einem Appell an die Reichen.
 - Lk 16,1-8 Das Gleichnis vom schlaun Verwalter
 - Lk 16,9-13 Die Mahnung zum verlässlichen Umgang mit Geld
 - Lk 16,19-31 Das Beispiel vom reichen Prasser und armen Lazarus

Der Passus über die Geldethik knüpft an den Kommentar des Gleichnisses an, dass auch die „Kinder des Lichtes“, nicht nur die „Kinder der Welt“ schlau sein sollen (Lk 16,8).

An das soziale Gewissen zu appellieren, ist ein Grundzug der lukanischen Ethik. Der Evangelist denkt auch in der Apostelgeschichte immer wieder einmal an Reiche, die den Armen helfen sollen.

b. Der Verwalter ist nach Vers 8 „ungerecht“ (überwörtlich: „Verwalter der Ungerechtigkeit“). Daran lässt Jesus keinen Zweifel. Er veruntreut Vermögen des Besitzers, dem er dient. Dennoch lobt Jesus den Mann ob seiner Schläue – eine gezielte Provokation. Das griechische Wort (*phrónimos*) lässt sich mit „klug“, „vernünftig“, „überlegt“ oder eben „schlau“ übersetzen. Der Verwalter handelt rational, auch wenn er in einem ungerechten System amoralisch handelt. Er kalkuliert ein, was in seiner Welt funktioniert. Er handelt nach seinesgleichen Art. Er ist eines der „Kinder dieser Welt“; aber die „Kinder des Lichtes“ handeln oft genug wenig effektiv und denken wenig systemisch. Deshalb können sie vom ungerechten Verwalter etwas lernen.

c. In den Versen 9-12 kommt die Nutzenanwendung.

- Zum einen lässt Jesus keinen Zweifel an seinen moralischen Maßstäben aufkommen. Was zählt, ist Treue (Lk 16,10ff.). Deshalb gibt es Leute, die noch schlauer als der Verwalter sind: die guten.
- Zum anderen baut er die Brücke: Das moralische Verhalten hier entspricht der eschatologischen Hoffnung dort.

Die Verse zielen auf ökonomische Vernunft, die nicht in Gewinnmaximierung aufgeht, sondern im Kern Beziehungsarbeit ist: Verlässlichkeit soll erwiesen werden. Der Umgang mit eigenem und fremdem Geld ist eine Echtheitsprobe. Die Verwaltung von Gütern, die Geldanlage im Bankenwesen, die Veranlagung und Abführung von Steuern sind bis heute wesentliche Vorgänge, in denen sich Moralität zu bewähren hat. Sie gehört zur Schlauheit, weil sie nicht nur den kurzfristigen Gewinn, sondern den langfristigen Nutzen vor Augen hat.

d. Dreimal steht „Mammon“,

- zur Einleitung im Genitiv, überwörtlich: „Mammon der Ungerechtigkeit“ (Lk 16,9),
- in der Mitte attributiv: „ungerechter Mammon“ (Lk 16,11).
- am Ende absolut: „Mammon“ vs. „Gott“ (Lk 16,13).

Der abschließende Satz baut den denkbar größten Gegensatz auf und fordert eine klare Entscheidung. Zu Beginn wird geklärt, dass auch in einem ungerechten System Gutes getan werden kann, in der Mitte, dass dies voraussetzt, die Ungerechtigkeit nicht zu vergrößern, sondern zu verkleinern.

e. Die „Freunde“, die man sich mit Geld und Besitz machen soll, sind nicht die Kumpels und Kumpane, die der ungerechte Verwalter bedient, sondern diejenigen, die wie Jesus kritisch auf den Umgang mit Geld, auf die Gier nach Reichtum, auf das Kleben am Besitz schauen und die Aussicht auf das Reich Gottes zur Hoffnung ihres Lebens machen. Die Hoffnung, im Himmel aufgenommen zu werden, verstärkt das Ethos, weil Gott gerecht ist. (Die Erwartung, für Leistung belohnt zu werden und deshalb irdische Leistungen für himmlischen Lohn zu erbringen, kontaminiert die gesamte Ethik, aber auch die Religion: Wer so handelt ist ein Heuchler.)

f. Der Umgang mit Geld ist auch dann von der Ethik der Ökonomie geprägt, wenn das Gesamtsystem ungerecht ist. Denn Geld ist Vertrauenssache. Also muss man sich auf diejenigen verlassen können, die mit Geld umgehen. Überall, wo dies geschieht, dient man Gott, indem man dem Nächsten dient.

g. Vers 13 begründet die Nutzenanwendung. Man muss sich deshalb Freunde mit dem ungerechten Mammon machen, weil man sonst ihm dient. Man soll aber das Geld als Mittel für einen guten Zweck nutzen. Der denkbar beste ist der, himmlischen Lohn zu erhalten.

h. Geld macht gierig; es ist deshalb „Mammon“, dämonisch. Aber man kann es auch gut investieren. Die beste Kapitalanlage ist es, auf Erden die Armen zu unterstützen, um einen himmlischen Lohn zu erlangen. Mit dem bösen Mammon kann man sich Freunde machen – in dieser, aber besser noch in jener Welt.

2.3 Verschwendung von Geld: Luxus und Überfluss

a. So gefährlich Geld sein kann, wenn es das Leben von Reichen, aber auch von Armen beherrscht, und so wichtig es ist, mit Geld – vor allem dem anderer Leute – sorgsam umzugehen, so sehr gehört auch Großzügigkeit zum Wert, den Geld haben soll und nicht haben soll. Nicht der Sachzwang der Notwendigkeit, sondern des Luxus des Schönen, des Wahren und Guten bestimmt dann die Ausgaben. Gäbe es diesen Überfluss nicht, fehlte die Freiheit, die zur Verantwortung gehört und die Versuchung einerseits heraufbeschwört, andererseits bestehen lässt.

b. In den Evangelien gibt es scharfe Kritik an allem Luxus, der die Armen demütigt. Der reiche Prasser, der den armen Lazarus darben lässt, ist ein abschreckendes Beispiel (Lk 16,19-31). Aber es gibt auch großes Lob für Verschwendungen, die unethisch scheinen, aber jeweils zeigen, dass man mit Geld mehr anstellen kann, als es zu sparen oder mit dem Kalkül irdischen Gewinns zu investieren. Verschwendung ist ethisch, wenn und weil es aus dem Duktus des *do ut des* herausführt; es konkretisiert die Nächstenliebe, sogar als Feindesliebe (Lk 6,30.34). Im Schuldennachlass zeigt sich Gottes Barmherzigkeit in menschlicher Gestalt.

c. Verschwendung ist nicht Vergeudung, sondern kostbarste Investition, wenn sie für Gott und den Nächsten geschieht.

- Die Weisen aus dem Morgenland bringen Gold, Weihrauch und Myrrhe zur Krippe – und werten sie, das Zeichen der Demut, dadurch auf, so wie Gaben durch das Kind im Wert unendlich gesteigert werden, dem es dargebracht wird (Mt 2,11f.)
- Bei der Speisung des Volkes schafft Jesus Überfluss – der sorgsam aufbewahrt werden muss (Mk 6,30-44 par.; 8,1-10 par.; Joh 6,1-13).

Gott kleidet Salomo in aller Pracht – aber noch ungleich mehr die Vögel des Himmels, die sich um nichts Sorgen machen (Mt 6,29). Seine Großherzigkeit setzt die Maßstäbe und öffnet nicht Horizonte des Denkens und Handelns derer, die an ihn glauben.

d. Zwei Beispiele ragen heraus:

- die Witwe, die nichts hat und alles gibt (Mk 12,41-44 par. Lk 21,1-4),
- die Frau in Bethanien, die Jesus mit sündhaft teurem Öl salbt (Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13; Joh 12,1-8; vgl. Lk 7,35-50).

Die eine Frau ist bitterarm, die andere ist sehr reich. Beide werden (innerhalb oder außerhalb des Textes) skeptisch beäugt. Aber beide werden von Jesus rehabilitiert und nobilitiert.

2.3.1 Das Opfer der Witwe (Mk 12,41-44 par Lk 21,1-4)

a. Jesus begibt sich auf eine Beobachterposition im Tempel (Mk 12,41). Er hat die entscheidenden Debatten geführt, teils von seinen Gegnern (Mk 11,27 – 12,28) resp. von einem Sympathisanten (Mk 12,28-34) angesprochen, teils von sich aus (Mk 12,35-40). Jetzt setzt er nach Markus eine letzte Pointe: für eine Witwe. Im Fokus steht die Schatzkammer.

b. Der Tempel umschließt im inneren Vorhof (Josephus, Bell 5,200), der für Juden, auch für Frauen, geöffnet war, eine Schatzkammer für Geld, das deponiert oder gespendet wurde (Bell 6,282; Ant 9,163). Dort nahmen dreizehn posauenförmige Opferstöcke Abgaben auf; der dreizehnte Kasten war für freiwillige Spenden, die vor allem für Brandopfer verwendet wurden (bScheq 6,3f.; TosScheq 3,1ff.). Ein Priester, nach Josephus (auch) ein Schriftgelehrter (Ant 9,164), nahm das Geld entgegen, nachdem er die Qualität, die Größe und den Zweck des Betrages geklärt hatte.

c. Die Schatzkammer ist das finanzielle Zentrum des Tempels. Der Jerusalemer Schatz war besonders reich (Joseph, Bell 6,282). Jesus beobachtet nach Markus ein lebhaftes Treiben. Er schreitet nicht wie bei der Tempelaktion ein (Mk 11,15-19), weil er sein Zeichen gesetzt hat. Die Kupfermünze, χαλκός, kann in neutestamentlicher Zeit für jedes Zahlungsmittel stehen. Auch Reiche geben Geld, und zwar durchaus viel, wie Jesus nach Markus beobachtet. Aus Josephus ergibt sich, dass βάλλειν nicht die Vermögensdeponierung oder die Geldanlage (wie in Mt 25,27), sondern die Spende meint (Ant 9,163; vgl. 2Chr 24,10).

d. So pittoresk und friedlich die Szene ist, dient sie als Kontrastfolie zur eigentlichen Geschichte. Sie wird von einer Witwe beherrscht (Mk 12,42), einer *persona miserae*, wie sie im Buche steht. Als Frau hat sie Zugang zum Hof mit der Schatzkammer. Auch sie spendet: zwei Lepta. Das Lepton, so der griechische Ausdruck, ist die kleinste Kupfermünze. Markus rechnet ins römische Geldsystem um: Ein Quadrans ist ein Viertel As. (Ein As ist nach Mt 10,29 der Gegenwert für einen Sperling.) Die Summe ist also äußerst gering, gerade im Vergleich mit den Gaben der Reichen (V. 41). Aber was objektiv sehr wenig ist, ist relativ äußerst viel – was man schon daran sehen kann, dass die Witwe nicht einen Lepton für sich behält, sondern beide Münzen einwirft, die sie besitzt.

e. Jesus holt, wie er es auch sonst gerne tut (zuletzt nach Mk 11,20-25) seine Jünger zusammen, die er lehrt, indem er ihnen die Augen für Groß und Klein, Viel und Wenig, Reich und Arm öffnet (Mk 12,43-44). Sie sollen ihre Lehren ziehen und andere Menschen von ihrem Verhalten her so beurteilen, wie Jesus sie beurteilt hat. Das „Amen“ unterstreicht die Wichtigkeit und Richtigkeit seines Urteils (vgl. Mk 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29; 11,23; 13,10; 14,9.18.25.40). Eng verwandt ist Mk 9,41: dass schon die Gabe eines Bechers mit Wasser eine unendlich positive Bedeutung gewinnen kann, wenn sie aus Glauben geschieht. V. 43 formuliert das Urteil, das nur *sub specie Dei* zu fällen möglich, dann aber auch konsequent ist: Die arme Witwe hat mit ihren beiden kleinen Münzen mehr gegeben als alle anderen, auch die Reichen, die viel gegeben haben. Wer nur die Finanzen im Auge hat, kann dieses Urteil nicht nachvollziehen. Jesus leugnet nicht den Gebrauchs- und Tauschwert von Geld. Ihm kommt es auf die Ausdruckshandlung an: auf die Person, die spendet, und auf das Gewicht, das das Opfer für sie hat. Dieser Stellenwert wird in V. 44 begründet. Alle anderen haben von ihrem Überfluss etwas abgegeben – was ohne Frage gut ist, aber sie nicht weiter schmerzt. Nach der Spende können sie wie vor der Spende leben. Anders steht es bei der Witwe. Jesus urteilt, sie habe aus ihrem Mangel, ihrer Armut heraus gespendet, und zwar „alles, was sie hatte“; nach Markus weiß Jesus das, weil er ein Prophet ist. Hinzugefügt wird: „ihr ganzes Leben“.²³ Die arme Witwe demonstriert nicht ihre innere Unabhängigkeit von materiellen Gütern; sie bringt ihre Liebe zu Gott zum Ausdruck – und sorgt sich nicht um Morgen. Sie ist das genaue Gegenbild zum reichen Mann, der Jesus nicht nachfolgen will, weil er an seinem Besitz hängt und nicht alles verkaufen mag, um es Armen – wie der Witwe – zu geben (Mk 10,17-22).

f. Die Überlieferung stößt auf historische Kritik, weil Jesus im Vorhof der Frauen nicht hätte Platz nehmen dürfen und weil er nicht hätte wissen können, wer wie viel gespendet habe. Aber diese Bedenken sind übertrieben; Josephus erwähnt keinerlei Beschränkungen (Bell 4,190-200). Die Pointe passt genau zur Seligpreisung der Armen (Mt 5,3-12 par. Lk 6,20f.). Sie ist stilisiert und idealisiert. Aber sie ist jesuanisch.

g. Der Messias steht auf der Seite der Armen und der Frauen. Er lässt sich nicht auf die Logik des Tausches ein, wenn es um Gott geht, sondern ist nur am persönlichen Einsatz interessiert. Er verliert kein schlechtes Wort über die vielen anderen Spender; der entscheidende Satz steht im Komparativ: mehr (πλεῖον). Die Gabe der Witwe macht die Gaben der anderen nicht wertlos. Aber sie ist speziell, weil sie mit einer geringen Summe alles investiert. Sie bringt ihre Gottesliebe zum Ausdruck, „mit ganzer Kraft“ (Mk 12,30.33). Jesus spekuliert nicht über himmlischen Lohn;

²³ Eine rabbinische Parallele denkt in derselben Richtung: LevRabba3 (107a).

er bleibt im Hier und Jetzt; er würdigt den vollen Einsatz.²⁴ Der Kontrast zum Vorwurf an die Adresse von Schriftgelehrten, die Häuser von Witwen aufzufressen (Mk 12,40), ist scharf. Die Jünger sollen sich ein Vorbild nehmen – und zwar nicht nur dadurch, dass sie für die Witwen sorgen, sondern auch dadurch, dass sie Armut nicht als Grund für Geringschätzung ansehen, sondern im Gegenteil die Wertschätzung einer Person von deren finanziellem Status unabhängig machen; sie sollen im Kleinen das ganz Große entdecken – wenn es aus Liebe geschieht.

2.3.2 Die Salbung in Bethanien (Mk 14,3-9; Mt 26,6-13; Joh 12,1-8; vgl. Lk 7,36-50)

a. Zum Auftakt der Passionsgeschichte (Mk 14-15 parr.) gehört eine Szene, die einen hellen Gegenakzent gegen die düstere Todesabsicht der Synhedristen setzt (Mk 14,1f. parr.), denen Judas in die Hände spielt. Die Salbung ist ein Glaubensbekenntnis.

b. Jesus ist in Bethanien (vgl. Mk 11,1.11.12) eingeladen, und zwar von einem namentlich bekannten Mann (Mk 14,3), Simon, der früher an Aussatz (vgl. Mk 1,40-45) gelitten hat, aber – wohl nicht von Jesus selbst – geheilt worden ist.

Die Frau ist die Heldin der Geschichte. Legendarisch wird sie mit Maria von Bethanien (Joh 12,3-8) und schließlich mit Maria Magdalena identifiziert. Ihre Aktivität sprengt die Rollen: Sie dringt zu Jesus vor, der beim Essen zu Tisch liegt. Sie hat teures Parfüm in einer kostbaren Flasche dabei. Sie handelt aus eigenem Willen, nicht im fremden Auftrag. Sie fragt nicht um Erlaubnis, sondern setzt um, was sie sich vorgenommen hat. Die Salbung des Kopfes ist vom Waschen und von der Salbung der Füße (vgl. Lk 7,38) zu unterscheiden. Ist dies ein Ausdruck besonders aufmerksamer Gastfreundschaft, so führen die Vergleiche hier einerseits zu einer besonderen Wohltat (Ps 23,5; 133,2; 141,5), andererseits zur Auszeichnung von Königen (2Kön 9,6; 1Sam 10,1). Beides passt zusammen. Die Frau will Jesus etwas Gutes tun und legt darin ein Christusbekenntnis ab – nicht mit Worten, aber mit einer Tat. Sie verwendet reines Nardenöl, das aus den Wurzeln einer indischen Pflanze gewonnen wird und als höchst wertvoll gilt, wie das Evangelium auch ausweist und später diskutieren lässt (V. 5).²⁵ Mit der Salbung drückt die Frau ihre Liebe zu Jesus aus.

c. Die Kritik an der Salbung Jesu bleibt nicht aus (Mk 14,4-5). Wer genau sie äußert, ist bei Markus offen.²⁶ Wie in anderen Fällen auch wenden sich die Kritiker nicht direkt an Jesus, sondern rasonieren untereinander (Mk 2,6; 3,2). Die Kritik wird mit der Verschwendung begründet, die das Salben bedeute. 300 Denare sind in etwa das Jahreseinkommen eines Arbeiters. Das Motiv der Kritik scheint sozialetisch ambitioniert. Das Geld den Armen zu geben, passt genau zur Verkündigung Jesu, insbesondere zu seinem Rat an den Reichen, mit seinem Besitz die Armen zu unterstützen (Mk 10,17-22). Armenfürsorge ist ein Werk der Barmherzigkeit (Tob 4,7-11). Die Ablehnung der Frau ist heftig; sie wird angeschnaubt, als ob sie ein böser Geist wäre.

d. Das erste Wort Jesu gilt dem Schutz und der Anerkennung der Frau (Mk 14,6). Es besteht aus drei kurzen Sätzen.

- Die Kritiker sollen die Frau in Ruhe lassen,
- sie sollen den Aufwand nicht verächtlich machen, den sie getrieben hat, und zwar mit dem Geld für den Kauf des Nardenöls ebenso wie mit der Salbung selbst;
- und sie sollen das „gute Werk“ schätzen, das sie „an“ Jesus getan hat.

Dieser Hinweis nimmt den Rekurs auf die Almosen auf (vgl. V. 7) und wendet ihn christologisch. Auch Jesus ist arm – da er bald sterben wird. Die Frau hat „gut“ an Jesus gehandelt, weil sie ihm im Voraus auf seinen Tod einen letzten Dienst erwiesen hat (V. 8). Die Sorge für die Toten (vgl. Tob 2,4.7; 12,12f.) ist wie die Unterstützung der Armen ein genuines Liebeswerk. Man kann es

²⁴ Dies entspricht philosophischen Überlegungen der Zeit, die den persönlichen Einsatz würdigen: Xenoph, Mem I 3,3; Hes, Op 336; Aristot., EthNic 4,2; Horat, Carm III 23.

²⁵ Plinius erwähnt die Kostbarkeit der Narde und ihres Öls in seiner Naturgeschichte (HistNat 13,3).

²⁶ Matthäus nennt die Jünger (Mt 26,8), Johannes Judas (Joh 12,4),

nicht befehlen; aber es muss getan werden, damit die Welt nicht unmenschlich wird – desto schlimmer, wenn es verkannt und verleumdet wird.

c. Das zweite Wort Jesu (Mk 14,7) greift den Einwand der Kritiker konstruktiv auf. Indem er die Frau verteidigt, unterminiert Jesus nicht die Solidarität mit den Armen, sondern lenkt die Kritik an der Frau auf die Kritiker zurück: Es ist an ihnen, die Armen zu unterstützen und ihnen Gutes zu tun. Sie dürfen nicht das Geld, das die Frau investiert hat, um Jesus zu salben, vom Konto abziehen, das den Armen zugutekommen soll, sondern sollen sich gehalten wissen, es aus ihren eigenen Mitteln aufzufüllen. Dafür ist noch lange Zeit, während die Gelegenheit, Jesus etwas Gutes zu tun, sehr schnell vorbei sein wird. So wie die Zeit, da Jesus als Bräutigam am Fest des Lebens teilnimmt, keine Fastenzeit ist (Mk 2,19f.), ist die Zeit unmittelbar vor seinem Tod der Moment, ihm Gutes zu tun. Die Frau hat den Kairos genutzt, die Kritiker haben ihn verkannt.

d. Das dritte Wort Jesu (Mk 14,7) kehrt zur Frau und zu ihrer prophetischen Aktion zurück. Jesus unterstreicht nach Markus zwei Aspekte. Zum einen erklärt er, dass die Frau alles, was in ihren Möglichkeiten stand, investiert hat. Das genau hatte der Reiche verweigert (Mk 10,22). Zum anderen deutet Jesus die Salbung als Vorwegnahme der Einbalsamierung seines Körpers vor seinem Begräbnis. Was am Karfreitag nicht erledigt werden konnte (Mk 15,42-47) und am Ostersonntag wegen der Auferstehung nicht mehr nötig ist (Mk 16,1ff.), hat die Frau in Bethanien bereits im Vorhinein getan (V. 3). Sie ist eine Prophetin ohne Worte.

e. Das letzte Wort Jesu (Mk 14,9), dem das „Amen“ (zuletzt Mk 13,30) besonderes Gewicht verleiht, öffnet den Blick über den Tod hinaus. Hatte Jesus nach Mk 13,10 prophezeit, dass allen Völkern das Evangelium verkündet werden muss, so bringt Mk 14,9 einen wesentlichen Inhalt ein. Die Frau gehört ins Evangelium²⁷, weil sie getan hat, was in diesem Moment nicht besser hätte getan werden können. Das Gedenken ist, gut biblisch, Erinnerung als Vergegenwärtigung durch Erzählung. Mk 14,9 bindet das Evangelium aller Zeiten an die Geschichte Jesu zurück, nicht nur generell, sondern auch konkret mit dieser Person und in diesem Detail.

f. Dass eine historische Erinnerung zugrunde liegt, ist mehr als wahrscheinlich. Die Szene ist stimmig; die Details passen: von Bethanien bis zum Namen des Gastgebers. Im Zentrum des Gedächtnisbildes steht die Salbung selbst, einschließlich der überlieferten Kritik und der Verteidigung der Frau durch Jesus. Dass die Erinnerung eine Christologie kreiert, die nach Ostern Klarheit schafft, was passiert ist, steht auf demselben Blatt.

g. Die christologische Miniatur zeigt nach Markus den Gesalbten als den, der sterben wird und durch seinen Tod seine Messiaswürde nicht verliert, sondern krönt. Dadurch ist die Salbungsgeschichte ein Gegenstück zur Kreuzigung, in der Jesus paradox als „König der Juden“ (Mk 15,26) ausgewiesen wird. Das Glaubenszeugnis legt keiner der Jünger, sondern eine bis dahin unbekannte Frau ab; sie bekennt sich zu Jesus nicht mit Worten, sondern mit einer ebenso anstößigen wie anrührenden Tat. Deshalb soll ihr gedacht werden, solange das Evangelium verkündet wird. Sie steht stellvertretend für all diejenigen, die in der Evangelienerzählung als Gläubige erwähnt werden, während die Jünger noch längst nicht zum Glauben vorgestoßen sind. In der Verkündigung des Evangeliums erhellt der „prophetische Akt der Ölung als völlige Hingabe an Jesus“²⁸.

²⁷ J. Gnlika (Mk II 225) meint, der Bezug auf das Evangelium sei von Markus redaktionell nachgetragen, während ursprünglich von Gedenken im Gericht die Rede gewesen sei.

²⁸ A. Brand, Wert 103f.

2.4 Geld für Gott und Geld von Gott:
Tempelsteuer, Lohn und Lösepreis

- a. Geld spielt nicht nur in ethischen, sondern auch in religiösen Kontexten eine große Rolle.
- Einerseits gibt es Opfer und Spenden für den Tempel, auch Steuern, die für ihn entrichtet werden sollen.
 - Andererseits verheißt Gott gerechten Lohn; die Erlösung selbst wird mit einem Preis versehen – einem unendlich hohen.

Wie sich eins zum anderen verhält, ist die Frage. *Do ut des* ist die falsche Einstellung, wie u.a. die Kritik der Heuchelei in der Bergpredigt belegt (Mt 6,1-18).

b. Soteriologisch wird Geld zur Metapher sowohl der Großzügigkeit als auch des Einsatzes, den Gott in der Person Jesu an den Tag legt, um Menschen zu retten. Wenn Menschen nicht nur ihre Nächsten-, sondern auch ihre Gottesliebe mit Geld zum Ausdruck bringen, wie die arme Witwe (Mk 12,41-44 par. Lk 21,1-5).

2.4.1 Tempelsteuer (Mt 17,24-27)

a. Bei Matthäus gibt es ein kurzes Jüngergespräch über die Tempelsteuer (Mt 17,24–27).²⁹ Es scheint theologisch diskreditiert, weil mit einem Märchenmotiv endet: Petrus solle einen Fisch fangen und mit der Münze, die er in dessen Maul finde, die Steuer entrichten. Aber an der Tempelsteuer verdichtet sich die Frage wie sich die Jünger Jesu zu den Juden stellen, für die der Tempel das Zentrum Israels ist.

b. Die Perikope hat zwei Teile, die aufeinander aufbauen:

Mt 17,24.25a	Das Gespräch der Tempelsteuereintreiber mit Petrus
24	Die Frage an Petrus, ob Jesus zahlt
25a	Die bejahende Antwort
Mt 17,25b-27	Das Gespräch Jesu mit Petrus
25b	Die Frage Jesu an Petrus, vom wem Steuern verlangt werden
26a	Die Antwort von Petrus
26b	Die Gegenantwort Jesu: Die Freiheit der Söhne
27	Die Anweisung Jesu: Zahlen aus Rücksicht

Die Komposition zeigt: Nicht das Ob des Zahlens ist strittig, sondern das *Wie* wird geklärt.

c. Die Perikope ist matthäisches Sondergut. Sie steht für die jüdischen Traditionen, die in Teilen von ihm stark vertreten sind.

d. Die Tempelsteuer beträgt zur Zeit Jesu eine Doppeldrachme pro Jahr. Zahlen müssen erwerbstätige Männer, nicht Frauen, Kinder oder Sklaven. Sie war nie unumstritten: Die Sadduzäer sind der Auffassung, dass freiwillige Opfer besser als gebotene Steuern sind, die Pharisäer haben sie betrieben und unter Königin Alexandra Salome für Palästina durchgesetzt. Sie strahlt auch auf die Diaspora aus: Zeichen der Verbundenheit des griechisch-sprachigen Judentums mit Jerusalem. Nach der Zerstörung des Tempels formen die Römer die Tempelsteuer zum *fiscus Judaicus* um, eine allgemeinen Steuerabgabe, die dem siegreichen Gott, dem Jupiter Capitolinus, zukommen sollte (Josephus, *De Bello Judaico* 7,218).

d. Petrus antwortet nach Matthäus korrekt: Jesus zahlt die Steuer. Er erkennt also den Tempel an, auch wenn er die Sadduzäer kritisiert. Eine Parallele ist die Aufforderung, dem Kaiser Steuern zu zahlen (Mk 12,13-17 parr.), auch wenn Jesus die Regierenden hart kritisiert (Mk 10,42f. parr.).

²⁹ Vgl. U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus II* (EKK I/2), Neukirchen-Vluyn 1990, 527–553. Allerdings werden auf problematische Weise „Jesus“ und „Gemeinde“ einander entgegengesetzt.

e. Jesus zielt im Lehrgespräch mit Petrus darauf, dass er die Steuer nicht gezwungenermaßen, sondern freiwillig zahlt. So soll es auch Petrus, so sollen es ebenso die Jünger Jesu tun.

- Der erste Schritt der Antwort ist ein Vergleich aus dem Feld der Politik: Könige erheben von ihren „Söhnen“, d.h. von den Prinzen, keine Steuern, sondern nur von „Anderen“, d.h. von allen Untertanen, die nicht zum Königshaus gehören. Petrus bestätigt dies.
- Jesus bleibt im Bild: Die Königssöhne sind frei von der Pflicht, Steuern zu zahlen. Die Konsequenz bleibt unausgesprochen; sie ergibt sich aus dem Fortgang: Die Jünger sind frei; sie sind Gottessöhne und Königskinder. Es gibt für sie keine Steuerpflicht.
- Der dritte Schritt der Antwort: In ihrer Freiheit sollen sie aber zahlen, um keinen Anstoß zu erregen, also aus Rücksicht auf die Juden, zu denen sie selbst gehören, um d der Solidarität mit Israel willen.

Das Ethos der solidarischen Empathie passt genau zum Ethos der Nächstenliebe. Die Begründung ist anders als im Fall der politischen Steuern. Geht es dort darum, das Funktionieren des politischen Systems zu garantieren, das Geld braucht, geht es hier um eine Ausdruckshandlung, die jüdisch-christlichen Beziehungen betreffend. Israel braucht den Tempel nicht, aber die Jünger brauchen Israel.

f. Das Motiv der Freiheit wird ironisch durch das Märchen vom Stater im Fischmaul moduliert.

- Das Märchen von der Münze im Fischmaul ist eine Wanderlegende – die als solche zitiert wird, sozusagen mit Augenzwinkern.
- Der „Stater“, das Vierdrachmenstück, erlaubt die Entrichtung der Tempelsteuer für zwei Personen: Petrus kann auch für Jesus mitbezahlen, der ja selbst kein Fischer ist. So erklärt sich, wie Jesus zahlt: durch die Unterstützung seiner Jünger.

Das Wort ist nicht naturalistisch, sondern symbolisch zu verstehen. Petrus wird auf seine Berufssarbeit verwiesen. Als Fischer wirft er auch die Angel aus. Wenn der erste Fisch, der anbeißt, das Geldstück im Maul hat, heißt dies: Petrus soll die Steuer von dem bezahlen, was er erarbeitet, und zwar prioritär, weil es wichtig ist, keinen Anstoß zu geben.

g. Die Anekdote hat ihre eigene Weisheit, die bei Matthäus durchaus mit dem Gesetzesverständnis Jesu korreliert. Geld wird durch Arbeit verdient – ist aber kein fester Besitz, sondern eine Gabe Gottes, auch wenn man sozialen Anspruch hat. Geld wird gut eingesetzt, wenn es für andere mit ausgegeben wird. Geld hilft, Religionsfrieden zu fördern, dadurch, dass Beziehungen gepflegt werden, indem respektiert und gefördert wird, was anderen heilig ist.

2.4.2 Lohn

a. Nicht selten ist in der synoptischen Tradition von der Verheißung himmlischen Lohnes die Rede. Diese Verheißung kontaminiert nicht das Ethos der Nachfolge, so als ob es höherer Egoismus wäre, der durch die Aussicht auf Belohnung befeuert würde. Wer um des himmlischen Lohnes willen auf Erden ethisch handelt, hat ihn verspielt. Aber die Erlösung ist nicht Willkür. Heil setzt das Gericht voraus. Barmherzigkeit vollendet sich durch Gerechtigkeit.

b. Ein Beispiel liefert das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1-16).

- Das große Thema Jesu nach dem Matthäusevangelium ist die Gerechtigkeit. Aber was ist gerecht? In den Augen Gottes und der Menschen? Ist es gerecht, Sünder büßen zu lassen, oder ihre Schuld zu vergeben? Ist es gerecht, die Fülle des Segensbeckers auszugießen oder Tröpfchen für Tröpfchen abzuwarten, ob der Trinker auch zu schätzen weiß, was ihm angeboten wird?
- Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg baut den Widerspruch, den Jesus mit seiner Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes gerade bei den Gerechten ausgelöst hat (und auslöst), in die Erzählung ein. Die Geschichte geht sicher an die Grenze des eben noch Wahrscheinlichen oder sogar noch darüber hinaus. Aber in Palästina gab es viele Tagelöhner, die von der Hand in den Mund lebten. Sie brauchten einen Denar pro Tag zum Überleben. Es gab auch viele Arbeitslose, die sich nicht gedrückt, sondern einfach keine Arbeit gefunden haben. Es herrschte vielfach große Not.
- Diese Situation stellt Jesus seinen Hörern vor Augen, raffiniert erzählt, auf Effekt hin komponiert. Ein Denar, der übliche, als gerecht angesehene Lohn wird mit den ersten Arbeitern ausgemacht – und der Besitzer des Weinberges wird sich konsequent daran halten. Später heißt es aber, „was gerecht ist“, solle gegeben werden. Und was ist gerecht?
- Darüber gibt es Streit im Weinberg des Herrn. Er wird offen ausgetragen, weil Jesus die Geschichte so erzählt, dass die zuletzt Angeheuerten zuerst entlohnt werden, vor den Augen derer, die den ganzen Tag geschuftet haben. Sie wollen mehr als diejenigen haben, die weniger gearbeitet haben.
- Ihr Einspruch lässt sich zweierlei deuten:
 - Nachdem sie gehen haben, dass auch die zuletzt Angeworbenen einen Denar erhalten haben, wollen sie mehr.
 - Die formulieren aber so, als ob sie auch zufrieden wären, wenn die später Angeworbenen weniger als die erhalten.

Sie markieren das Problem der Gleichheit. Fordert Gerechtigkeit nicht *suum cuique*?

- Was die Murrenden verkennen, ist zweierlei: dass auch diejenigen, die vorher keiner gedungen hatte, den einen Denar für diesen Tag zum Leben brauchen, und dass der Besitzer sich an die Abmachung mit ihnen hält (und nicht etwa ihren Lohn kürzt, weil er mehr Ausgaben als kalkuliert hat).
- Die Lösung des Gerechtigkeitsproblems liegt in zweierlei: in der Güte und in der Macht des Weinbergbesitzers. Er kann mit dem, was ihm gehört, tun, was er will. Und er will, dass auch die zur elften Stunde Angeworbenen Geld genug für diesen Tag erhalten. Mehr als der gerechte Lohn, von dem man leben kann, ist in der Gleichnisgeschichte niemanden versprochen worden. Aber es wäre ungerecht, Menschen hungern zu lassen, die keine Arbeit finden konnten, obwohl sie willig waren.

An dieser Stelle wird die Geschichte zum Gleichnis: zum Bild für Gott und seine Gerechtigkeit. Was Jesus verspricht, ist der Lohn, der zum Leben reicht. Diesen Lohn zahlt Gott allen, die sich zur Arbeit im Weinberg – ein altes Symbol für Israel – haben rufen lassen, egal, wie früh oder spät sie den Ruf zur Mitarbeit gehört haben. Wer damit ein Problem hat, bekommt ein Problem mit Gott. Jesus erzählt die Geschichte, um zu werben, dass diejenigen, die sich eher mit denen identifizieren würden, die den ganzen Tag über im Schweiß ihres Angesichts gearbeitet haben, nicht neidisch auf diejenigen sind, die auch denselben Lohn des Lebens erlangen, obwohl sie erst viel später mit angepackt haben. Das ist die himmlische Gerechtigkeit.

c. Von dieser Dialektik sind weitere Schlüsselstellen geprägt.

- Zu den Seligpreisungen gehört die Verheißung himmlischen Lohnes der Verfolgten (Mt 5,12 par. Lk 6,23)
- Feindesliebe durchbricht die Erwartung irdischer Rückerstattung und bewahrt sich deshalb die Aussicht auf himmlischen Lohn (Mt 5,46 par. Lk 6,35).
- Gerechtigkeit, die nicht der Heuchelei verfällt, darf auf Gotteslohn hoffen (Mt 6,1f.).
- Wer einen bedürftigen Anhänger Jesu aufnimmt, wird einen großen Lohn erhalten (Mk 9,41 par. Mt 10,41f.).

In den Lohnzusagen kommt zweierlei zum Ausdruck:

- Lohn schafft Gerechtigkeit. Leistung wird anerkannt, Aufwand wird vergütet.
- Gott zahlt keinen Lohn nach Menschenmaß, sondern in seiner eigenen Währung. Das ist die des Überflusses.

Gott nimmt niemandem etwas weg, wenn er reichlich gibt – weil er alles hat, im Überfluss.

2.4.3 Lösepreis

a. Das Motiv des Lösegeldes wird an vielen Stellen des Neuen Testaments angespielt:

- Nach Mk 10,45 par. Mt 20,28 beschreibt Jesus sich als „Menschensohn“, der „zu dienen“ gekommen ist „und sein Leben zu geben als Lösegeld für viele“.
- Nach 1Tim 2,6 hat Jesus Christus sein Leben als „Lösegeld für alle“ gegeben.
- Nach 1 Kor 6,19f. und 7,23 ist für die Gläubigen ein teurer Preis gezahlt worden, durch den sie freigekauft worden sind.
- Nach Gal 3,13f. und Gal 4,5 sind die Gläubigen „herausgekauft“ (oder „losgekauft“) worden „vom Fluch des Gesetzes“ resp. vom „Gesetz“.
- Nach 1 Petr 1,18f. ist das „kostbare Blut“ Jesu der Preis, um den die Gläubige verkauft worden sind.
- Nach 2 Petr 2,1 wird es falsche Lehrer geben, die leugnen, dass Christus die Christen gekauft hat, so dass sie ihm, dem Herrn, gehören.
- Nach Offb 5,9f. und 14,3f. hat Gott die Gläubigen freigekauft, damit sie als Priester im Gottesdienst mitwirken können.
- Nach Apg 20,28 wird komplementär gesagt, dass Gott sich durch das Blut seines eigenen Sohnes die Kirche „erworben“ hat. Auch dort, wo explizit von „Erlösung“ (ἀπολύτρωσις: Lk 21,28; Röm 3,24; 8,23; 1 Kor 1,30; Eph 1,7.14; 4,30; Kol 1,14; Hebr 9,15; 11,36), wörtlich allerdings: „Auflösung“ oder „Entlassung“ die Rede ist, kann das Lösegeld-Motiv im Hintergrund stehen.

Die neutestamentlichen Belege setzen unterschiedliche Akzente:

- Mk 10,45 par. Mt 20,28 sowie 1Tim 2,6 akzentuieren den unbegrenzten Einsatz Jesu für die Befreiung der Versklavten. Der Sklaventod am Kreuz ist die äußerste Konsequenz seines Dienstes.
- 1 Petr 1,18f. erhellt die ungeheure Höhe des Preises und damit den Wert derer, die der Erlösung bedürftig sind.
- Gal 3,13f. und Gal 4,5 akzentuieren den Herrschaftswechsel unter dem Aspekt des Zieles, Offb 5,9f. und 14,3f. unter dem des Vollzuges.
- 2 Petr 2,1 betont nicht mehr die Befreiung, sondern nur noch den neuen Gehorsam.
- 1 Kor 6,19f. und 7,23 machen am hohen Preis, der für die Gläubigen entrichtet wurde, die Verpflichtung fest, nun dem neuen Herrn zu dienen.

Die unterschiedlichen Akzente sind auf den Kontext abgestimmt. Sie basieren auf dem selben Wortfeld.

b. Das Bild des Lösegeldes hat einen alttestamentlichen Haftpunkt im Exodus. Er wird an nicht wenigen Stellen als Freikauf aus der Sklaverei interpretiert (Dtn 15,15; 21,8; 24,18; 2 Sam 7,23; Mi 6,4; Ps 78,42 u.ö.) und aus der Erinnerung auch mit der eschatologischen Hoffnung verknüpft (Jes 43,3f.). Der Aspekt ist die Herauslösung aus einem bisherigen Besitzverhältnis und Begründung einer neuen Zugehörigkeit, hier: das Eigentumsverhältnis Gott gegenüber, das sich im Gesetzesgehorsam bewähren soll. Allerdings bleibt offen, wer das Geld bekommt, und ob es zu Recht gezahlt wird.

c. Im Alten wie im Neuen Testament werden verschiedene sozialgeschichtliche Referenzen des Bildes diskutiert.

- Ein erster historischer Bezugspunkt ist der *Freikauf von Kriegsgefangenen*. Für sie musste – und konnte – auch nach Beendigung des Krieges ein Lösegeld gezahlt werden, damit sie in die Heimat zurückkehren konnten. Dazu konnte in ihrer Stadt oder in ihrer Familie eine Sammlung veranstaltet werden (vgl. Philo, Flacc. 60 und dagegen Josephus, ant. XV 156); manchmal musste der Freigeverkaufte später das Geld wieder abstopfen und zurückerstatten. Ähnlich kann man von Lösegeld zur Beendigung einer Geiselnahme sprechen.
- Ein zweiter historischer Bezugspunkt ist der *Freikauf von Sklaven*. Teils konnte er fingiert sein, indem die Sklaven ihr eigenes Lösegeld vor- und nachfinanzierten, teils konnten auch Freunde und Gönner den Preis entrichten.
- Ein dritter historischer Haftpunkt ist die *Befreiung aus der Schuldhafte*. Wer seine Schulden nicht bezahlen kann, wird äußerstenfalls von den Gläubigern inhaftiert oder versklavt, damit er seinen Besitz verliert und seine Schulden abarbeitet (Ex 22,2; Lev 25,39ff..47ff.; Dtn 15,12; 2 Kön 4,1; Neh 5,1-13; Jes 50,1; Am 2,6; 8,6). Nach Lev 25,48f. hatten die Verwandten die Pflicht, nach Möglichkeit die Schuldklaven freizukaufen. In den beiden ersten Fällen muss das Geld dem Sieder oder dem bisherigen Besitzer, im dritten dem Schuldner bezahlt werden. Diese Referenzen bilden keine Blaupausen, zeigen aber Anknüpfungspunkte für ein differenziertes Verstehen.

Nach dem Neuen Testament ist Jesus Christus derjenige, der den Preis bezahlt, und zwar mit seinem Leben (Mk 10,45 par. Mt 20,28) resp. seinem Blut (1 Petr 1,18f.). Er selbst ist das Lösegeld. Der Erlöser ist die Erlösung.

d. Strittig ist die Frage, wem er das Geld entrichtet.

- Beim Modell des Kriegsgefangenen- und Sklavenfreikaufes würde eine konsequente Bildinterpretation verlangen, dass Jesus – mit seinem Tod – den Teufel auszahlt. Dann erhelle das Motiv die Kehrseite des Bildes von Mk 3,27, dass er wie ein Dieb in Beelzebuls Haus eindringt, um ihn auszuplündern, heißt: die Menschen, die in seiner Gewalt sind, zu befreien. Aber Jesus würde dann doch so etwas wie ein Diener der Sünde (vgl. Gal 2,17).
- Anders liegt der Fall, wenn die Beendigung der Schuldklaverei vor Augen steht. Dann wird das Lösegeld Gott entrichtet – der aber selbst Jesus gesandt hat, um diejenigen zu erlösen, die bei ihm Schulden haben. Diese Deutung scheint logischer. Sie passt auch zu den zahlreichen Stellen, die Schuld und Schulden, Nachlass und Erlösung verbinden (vgl. Mt 6,12 par. Lk 11,4).

Jesus befreit aus der Sklaverei des Bösen, indem er durch sein Sterben die Schulden begleicht, die die Sünden aufgehäuft haben. Diejenigen, die sich von der Sünde haben versklaven lassen, können ihn selbst nicht entrichten. Die Zahlung leistet den Ausgleich, ohne den die Gnade billig würde (Dietrich Bonhoeffer).

3. Urchristliche Ambitionen:
Menschen auf dem Weg einer solidarischen Gemeinschaft

a. Die Erinnerung an Jesus ist in der Urgemeinde gewachsen. Dem entspricht, dass sowohl die Heilsverkündigung als auch das Ethos Jesu in den frühen Gemeinden tradiert wurden. Zuspruch und Anspruch sind klar – und werden in der Sprache der Gläubigen reformuliert. Dass die Zusprüche immer gut genug verstanden und überliefert worden sind, ist ebensowenig klar wie, dass die Gläubigen den Ansprüchen gerecht geworden seien. Aber deshalb wird weder das eine noch das andere negiert. Es wird vielmehr reflektiert und transferiert.

b. Sowohl in der Heilsverkündigung als auch in der Ethik spielt Geld als Zahlungsmittel und Metapher eine erhebliche Rolle – in etwa eine so große wie in der synoptischen Jesustradition. Der Grund ist wie dort: die starke Verbreitung, der starke Mangel und der starke Wunsch nach Geld.

c. Die Thematik ist flächendeckend präsent.

- In der Apostelgeschichte, die von der Verbreitung des Evangeliums von Jerusalem bis Rom erzählt, ist die Solidarität der Reichen mit den Armen ein durchgehendes Thema.
- In seinen Briefen stärkt Paulus nicht nur die soziale Empathie in den Gemeinden. Er organisiert auch zwischengemeindliche Solidaritätsprojekte. Damit hat er Schule gemacht.
- Der Jakobusbrief, den viele (zu Unrecht) als Antipoden des Apostels Paulus sehen, wird im Stile alttestamentlicher Sozialprophetie auf innergemeindliche Missstände reagiert, die zur Demütigung der Armen führt.
- Das Corpus Johanneum hat die relativ geringste Aufmerksamkeit für die Sozialthematik, aber indirekt ist sie präsent.
- Die Johannesoffenbarung offenbart ihre Kritik der politischen Theologie ökonomisch, wenn sie den Untergang der Anti-Stadt Babylon beschreibt, die an ihrer Gier erstickt.

Die Perspektiven sind unterschiedlich. Aber es gibt soteriologisch wie ethisch basale Gemeinsamkeiten. Sie erklären sich aus der Umsetzung der Intentionen Jesu auf der Grundlage der alttestamentlichen Theologie.

d. Die Gemeinden sind typischerweise sozial heterogen und politisch marginalisiert (1 Kor 1,26ff.). Sie haben keine Chance auf politische Einflussnahme. Sie leiden unter der herrschenden Ungerechtigkeit. Sie sind keine heile Welt. Aber sie setzen darauf, innergemeindlich soziale Härten zu mildern und Solidarität auch finanziell praktisch werden zu lassen.

3.1 Besitzethik.
Das Leben der Urgemeinde nach der Apostelgeschichte

a. Lukas zeichnet zwei berühmt gewordene Bild des urgemeindlichen Lebens (Apg 2,42-47; 4,32-37), die durch zahlreiche weitere Episoden unterstützt wird: einerseits das Gottesurteil gegen Hannas und Saphira (Apg 5,1-11), andererseits die Einsetzung der Sieben zur Witwenversorgung (Apg 6,1-6) und die Kollekte für Jerusalem in Anbetracht einer Hungersnot (Apg 11,27-30).

b. Aus den Konstellationen ergibt sich, dass Lukas mit hoher sozialer Sensibilität und hohem caritativem Impetus zum einen die Bedeutung der Solidarität herausarbeitet und zum anderen im Rückblick idealisiert, um ein Modell zu zeichnen, das zwar nicht kopiert werden, das aber inspirieren soll

3.1.1 Große Gemeinschaft. Das erste Summarium des Gemeindelebens (Apg 2,42-47)

a. Die Faszination, die von der Urgemeinde ausgeht, beruht vor allem auf dem Bild, das im Summarium (Apg 2,42-47) von ihr gezeigt wird (vgl. Apg 4,32-37). Im Fokus steht die Gütergemeinschaft.

b. Mit dem Summarium endet die Pfingstsequenz der Apostelgeschichte. Die kleine Gemeinschaft (Apg 1,15) wird groß (Apg 2,41). Die Größe stärkt die Gemeinschaft, die Gemeinschaft lässt wachsen: nach innen und außen.

d. Das Summarium hat einen einfachen Aufbau.

Apg 2,42 Die Grundvollzüge der Urgemeinde

Apg 2,43 Die positive öffentliche Wirkung

Apg 2,44f. Die Gütergemeinschaft

Apg 2,46f. Die Lebensweise der Urgemeinde

Anfang und Ende gehören zusammen.

3.1.1.1 Die *notae ecclesiae* (Apg 2,42)

a. V. 42 wird oft noch zur vorhergehenden Szene gezogen. Dann besteht aber die Gefahr, dass die theologische Begründung für die Sozialpartnerschaft aus dem Blick gerät, die in der Gütergemeinschaft eine ganz besondere Ausprägung erfährt.

b. Apg 2,42 ist auch für spätere Zeiten ein besonders wichtiger Bezugsvers geworden, wenn es darum geht, das Kirchesein der Kirche zu bestimmen. Lukas will keine dogmatische Definition geben; er bleibt im Duktus der Erzählung. Genau deshalb charakterisiert er, was die Kirche ausmacht: durch fokussierte Beschreibungen der Praxis.

c. Das Partizip Präsens Aktiv *προσκατεροῦντες* kann unterschiedlich wiedergegeben werden. Der Aspekt ist die Ausdauer und Treue, nicht die Fixierung. Das Partizip bezieht sich gleichermaßen auf alle Glieder und zeigt dadurch deren inneren Zusammenhang: Je klarer die Lehre der Apostel im Sinn bleibt, desto intensiver wächst die Gemeinschaft; je größer die Gemeinschaft ist, desto tiefer wird der Sinn der Eucharistie erfasst; je wichtiger das Brotbrechen ist, desto stärker werden die Gebete – und umgekehrt.

d. Das erste Kennzeichen ist das Bleiben bei der „Lehre der Apostel“. Für Lukas bedeutet dies vor allem: Erinnerung an Jesus, Treue zu seiner Botschaft, Wahrnehmung seines Leidensgeschicks, Freude über seine Auferstehung von den Toten.

- Die Zwölf Apostel sind die Garanten der Kontinuität zwischen der vorösterlichen Evangeliumsverkündigung Jesu und der nachösterlichen Evangeliumsverkündigung der Kirche.
- Die Apostel lehren, d.h. sie behaupten oder fordern nicht nur, sondern legen dar, erschließen, bringen nahe. Sie nennen Gründe. Lehren zielt auf Lernen; Lernen setzt Verständigung voraus.

Die Urgemeinde hält an der Lehre der Apostel fest, um in Verbindung mit Jesus bleiben zu können. Sie bleibt über die Lehre in Verbindung, weil das Evangelium seine Wahrheit hat, die vermittelt und verstanden werden kann. Das Christentum ist eine Bildungsreligion – im lukanischen Portrait von Anfang an. Das Bleiben ist kein starres Fixieren, sondern ein treues Überliefern, das die Verbindung zu den Zwölf Aposteln hält und dies auch transparent macht, aber ebenso klar auch Fortschreibung und Weiterentwicklung, Rekonstruktion und Kritik im Sinne geistgewirkter Unterscheidung umfasst.

e. Das zweite Kennzeichen ist die Gemeinschaft. Lukas denkt an regen Gedankenaustausch und verbindende Grundüberzeugungen.

- Besonders denkt er an die Gütergemeinschaft: an die Bereitschaft, anderen vom eigenen Besitz abzugeben, wenn sie es brauchen (vgl. Apg 2,43-47; 4,32-37), und zwar nicht nur vom eigenen Überfluss, sondern auch dann, wenn schmerzliche Einschränkungen des eigenen Lebensstandards die Folge sind.
- Aber das Wort reicht weiter und tiefer: Empathie und Solidarität, Interesse aneinander und Einsatz füreinander, geteilte Überzeugungen und gemeinsame Entdeckungen.

Das Leitwort ist *κοινωνία* (*koinonia* – lat.: *communio*). Es bezeichnet eine spezifische Form der Gemeinschaft: eine, die nicht nur unter den Beteiligten ausgehandelt wird, sondern eine, die durch die gemeinsame Beziehung auf einen Dritten oder etwas Drittes besteht, der oder das diese Gemeinschaft überhaupt erst stiftet. Gemeinschaft wächst aus Teilhabe, Partizipation. Hier ist es die Gemeinschaft, die von Gott selbst gestiftet wird, durch Gemeinschaft mit Jesus, der die Gemeinschaft mit Gott, dem Vater, vermittelt.

f. Das dritte Kennzeichen ist das Brotbrechen: die Feier der Eucharistie, in der Erinnerung an das Pascha-Mahl Jesu (Lk 22,14-20), in gehorsamer Erfüllung seines Auftrages (Lk 22,19), in der Anteilhabe an seiner Hoffnung auf das vollendete Reich Gottes (Lk 22,16.18), die sich gerade durch den Todesdienst Jesu (Lk 22,27) erfüllen wird, im Segen des Neuen Bundes, den Jesu Lebenshingabe stiftet (Lk 22,20). Brotbrechen steht *pars pro toto* für die gesamte Feier. Der Terminus verweist nicht auf eine Feier *sub una* als Regelpraxis (auch wenn über die genaue Feierform zu wenig bekannt ist).

g. Das vierte Kennzeichen der Urgemeinde ist das Beten: im Tempel und zu Hause, privat und in der Glaubens-Gemeinschaft. Lukas denkt vermutlich

- an die vertrauten alttestamentlichen und jüdischen Gebete, die eine neue Aktualität gewinnen (vgl. Apg 4,23-31),
- aber auch an das Vaterunser, an jenes Gebet also, das die Jünger auf ihre Bitte hin von Jesus selbst geschenkt bekommen haben (Lk 11,1-4). Es ist das Gebet um das Kommen des Reiches Gottes und um die Gewährung dessen, was die Jüngerinnen und Jünger Jesu, vor- und nachösterlich, am dringendsten brauchen: das tägliche Brot, die gnädige Vergebung ihrer Schuld und die barmherzige Bewahrung vor der Versuchung, dem Bösen anheimzufallen.

Das Beten steht am Ende, weil der Blick auf Gott die Zukunft bestimmt.

h. Im Geviert von apostolischer Lehre, ekklesial-sozialer Gemeinschaft, Eucharistie und Gebet entsteht ein lebendiges Gemeindeleben. Je stärker jeder dieser vier Eckpfeiler ist, desto einladender und wohnlicher wird das Haus des Glaubens.

3.1.1.2 Die öffentliche Wirkung der Urgemeinde

a. Aus der Konzentration auf das Ureigene entsteht ein sehr gutes Renommee der Urgemeinde. Sie löst „Furcht“ aus, besser: Sie erntet „Respekt“. Die Menschen, die nicht zur Gemeinde gehören, sind – positiv – beeindruckt. Der Grund sind die „Zeichen und Wunder“ (Apg 2,43). Gemeint sind konkrete Taten der Hilfeleistung, z.B. in Krankenheilungen, aber auch Zeugnisse, offenbar beeindruckende Darlegungen des Glaubens, die nicht sofort zur Konversion führen, aber doch Eindruck machen.

b. Die Kennzeichnung der öffentlichen Resonanz hat zwei Bezugspunkte:

- den positiven Eindruck der Predigt, die Petrus gehalten hat (Apg 2,41),
- den positiven Eindruck, den die Urgemeinde insgesamt hinterlässt (Apg 2,47).

Die Voraussetzung besteht darin, dass sowohl das christliche Ethos als auch die christliche Verkündigung nicht nur verstanden werden sollen, sondern auch können, weil sie allgemein Menschliches mit Gott in Verbindung bringen und dadurch ambitioniert charakterisieren.

3.1.1.3 Die soziale Gemeinschaft

- a. Die Gütergemeinschaft (die in Apg 4,32-37 detaillierter beschrieben wird) ist Ausdruck der Gemeinschaft, die in V. 42 theologisch qualifiziert worden war. Entscheidend ist der Zusammenhalt der Urgemeinde. Er zeigt sich auch im Sozialen.
- b. Dass alle alles gemeinsam (κοινά) hatten, bedeutet nicht, dass in der Urgemeinde das Privateigentum abgeschafft worden wäre und nur noch kollektiver Besitz herrschte, sondern dass das, was alle haben, nicht nur von ihnen selbst genutzt wird, sondern auch von allen anderen Gemeindemitgliedern genutzt werden darf, weil es ihnen zur Verfügung gestellt wird: in einer Mischung von Großzügigkeit und Anteilnahme. Später werden Beispiele genannt (Apg 4,32-37; 6,1-11).
- c. V. 45 konkretisiert: Grundbesitz (der also einigen zur Verfügung stand) konnte veräußert werden, damit mit dem Geld, das erlöst wurde, diejenigen unterstützt werden konnten, die es nötig hatten. In erster Linie sind die Zwölf Apostel selbst bedürftig, weil sie um des Evangeliums willen ihre Heimat, ihren Beruf und ihren Lebensunterhalt verlassen haben und auf Spenden angewiesen waren. Aber angesichts der üblichen Sozialstruktur gibt es weit mehr Arme als nur die Zwölf Apostel.
- d. Die Gütergemeinschaft ist in der Antike ein Ideal der Freundschaft.³⁰ Die Urgemeinde wird als Freundesgemeinde portraitiert. Wahre Freundinnen und Freunde nutzen die Freundschaft nicht aus, aber helfen einander tatkräftig, mit Eigenem, auch wenn sie nichts zurückzubekommen erhoffen dürfen.

3.1.1.4 Die Lebensweise der Urgemeinde

- a. Im Rückgriff auf V. 42 wird das Leben der Urgemeinde charakterisiert:

Apg 2,42	Lehre der Apostel	Apg 2,47	Präsenz im Tempel
	Gemeinschaft		Brechen des Brotes
	Brechen des Brotes		Mahlzeit
	Gebete		Gotteslob

Dieselben Elemente tauchen auf, aber in umgekehrter Reihenfolge und nicht schematisch, sondern so angepasst, dass die dynamische Entwicklung deutlich wird, die sich aus der Konzentration der Gläubigen auf Gottes Wort ergibt.

- b. Die Präsenz im Tempel war „täglich“. Die Urgemeinde ist jüdisch. Sie nutzt den Jerusalemer Standortvorteil, um jeden Tag am Gottesdienst teilzunehmen, der im Tempel gefeiert worden ist. Ob die Jünger im Tempel geopfert haben, ist Spekulation. Lukas wird einen ganz engen Zusammenhang mit der Tempelaktion Jesu gesehen haben, die drauf aus ist, das Heiligtum wieder zu dem zu machen, was es nach Gottes Bestimmung sein soll: ein „Haus des Gebetes“ (Lk 19,45-48 – mit Jes 56,7; Jer 7,11). Jesus hat den Tempel als Lehrhaus genutzt – so tun es auch die Jünger.
- c. Eine Frage ist, ob „jeden Tag“ sich nur auf den Tempelbesuch oder auf alle Wendungen bezieht; dann gäbe es einen Indikator für die tägliche Eucharistiefeier – jedenfalls als lukanisches Ideal.

³⁰ Vgl. zum einen Aristoteles, Nikomachische Ethik VIII 11 1159b 31f.; IX 8 1168b; zum anderen Cicero, De officiis I 16,51. Es heißt, besonders Pythagoras habe die Gütergemeinschaft in seinem Freundeskreis verwirklicht (vgl. Diogenes Laertius 8,10; Iamblichos, De Vita Pythagorica 30,167f.).

d. Der Ort des Brotbrechens sind die Häuser, in denen sich die Gläubigen versammeln. Die Hausgemeinden gehören zur Urform christlicher Gemeinschaft, weil die sozialen Keimzellen der Gesellschaft die gegebenen Orte des religiösen Lebens sind. Die Urgemeinde wird von Lukas als eine Einheit beschrieben. Aber sie ist ebenso elementar durch Vielfalt charakterisiert – in den Hausgemeinden wird sie soziale Wirklichkeit.

- Das Brotbrechen als Hausgottesdienst verweist auf seinen Zusammenhang mit den später so genannten Agapen, den Gemeinschaftsmählern.
- Die Frage des Vorsitzes bleibt offen.

Das Brotbrechen ist eine Bezeichnung für die Eucharistie, die ihre Nähe zur Diakonie stark hervortreten lässt.

e. Die „Mahlzeit“, die gleichfalls in den Häusern gehalten wird, ist mit dem Brotbrechen eng verbunden, aber nicht identisch. Gemeint ist ein Sättigungsmahl. Der soziale Aspekt ist unverkennbar: Arme und Reiche essen dasselbe; Nahrung wird geteilt. Die Haltung ist die der eschatologischen Freude. Sie ist nicht nur in der Liturgie zu Hause, sondern auch in der Diakonie und in der sozialen *communio*. Der Ort der Freude ist das Herz. „Einfalt“ heißt: ohne Hintergedanken. Demut schwingt mit, Ehrlichkeit, aber auch Offenheit für Gott und den Nächsten.

f. Das Gotteslob steht in seiner Schlichtheit und Klarheit am Ende. Erstens bringt es zum Ausdruck, wem alles verdankt wird, was gut und heilig ist. Zweitens ist es in der Theozentrik nicht ab-, sondern aufgeschlossen für alle Menschen, denen Religion etwas bedeutet, selbst wenn sie spirituell unmusikalisch sein sollten.

g. Der Gesamteindruck, den die Urgemeinde hinterlässt, ist ausgesprochen positiv. Dadurch kommt es zum steten Wachstum – Gott sei Dank und aus Überzeugung der Menschen, die sich gewinnen lassen.

3.1.2 Solidarische Gütergemeinschaft.

Das zweite Summarium des Gemeindelebens (Apg 4,32-37)

a. Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde, von der Lukas auch in Apg 2,42-47 und Apg 4,32-37 spricht, hat die Menschen immer wieder fasziniert, weit über die Kirche hinaus. Das Stichwort, das seit dem 19. Jahrhundert immer wieder fällt, heißt „Liebeskommunismus“:

- Kommunismus, weil es in der Urgemeinde keinen Privatbesitz gegeben habe,
- *Liebeskommunismus*, weil diese Gütergemeinschaft nicht auf einem erfolgreich bestandenen Klassenkampf nebst Enteignung des Privateigentums beruht habe, sondern auf freiwilligem Verzicht.

Nicht zuletzt die religiösen Sozialisten haben sich auf diese Tradition der Urgemeinde berufen und in ihr den wahren Geist des Christentums gesehen - während Marx und Engels das urchristliche Modell als idealistisch und utopisch verspottet haben.

b. Das Urteil der Exegese ist nüchterner³¹. Von einer prinzipiellen Aufhebung persönlichen Besitzes ist in der Apostelgeschichte nicht die Rede, ebenso wenig von einer gemeinschaftlichen Güterverwaltung durch die Urgemeinde. Das Wort "Kommunismus" ist deshalb fehl am Platz. Etwas anderes steht im Vordergrund: die geradezu charismatische Bereitschaft der Begüterten, der "Besserverdienenden", das, was sie haben, mit anderen zu teilen, die auf Hilfe und Unterstützung angewiesen sind - und zwar nicht nach dem Maß ihrer eigenen Gönnerschaft, sondern nach dem Maß der Bedürftigkeit ihrer Mitchristen. Weder radikale Armut noch asketische Verachtung des Besitzes zeichnen die ersten Christen aus, sondern Großherzigkeit, diakonische Sensibilität und caritatives Engagement. Allem Anschein nach war dies tatsächlich eine der Stärken des Urchristentums, nicht nur in Jerusalem (vgl. Gal 3,28; 1 Kor 1,26ff.; 12,13).

c. Das Summarium ist einfach aufgebaut.

Apg 4,32a	Die prägende Charakterisierung: Ein Herz und eine Seele
Apg 4,32bc	Die Gütergemeinschaft
Apg 4,33ab	Das Zeugnis der Apostel
Apg 4,33c.34a	Das Ansehen beim Volk
Apg 4,34bc	Die nachhaltige Solidarität
Apg 4,35f.	Das Vorbild des Barnabas

d. Als Vorbild diente die jüdische Armenfürsorge in den Synagogengemeinden innerhalb und außerhalb Palästinas. In der Urgemeinde waren wohl - neben den Witwen (Apg 6,1-7) - nicht zuletzt die Ur-Apostel auf Unterstützung angewiesen, hatten sie doch dadurch, dass ihre Berufung zur österlichen Evangeliumsverkündigung sie nach Jerusalem geführt hat, die materielle Basis ihres Lebens (z.B. als Fischer am See Gennesaret) verloren.

e. Lukas wird verallgemeinern und stilisieren. Aber das Beispiel des Barnabas, das er anführt, wird nicht das einzige geblieben sein. Darin besteht die Gütergemeinschaft der Urgemeinde: für die Bedürftigen freiwillig den eigenen Besitz zur Verfügung zu stellen, so dass niemand Not zu leiden braucht und alle genug zum Leben haben. (Die Freiwilligkeit bleibt durch die unmittelbar folgende Horrorgeschichte von Hannas und Saphira in Apg 5,1-11 unberührt; denn nicht dass die beiden etwas vom Erlös für sich behalten haben, begründet den Vorwurf, sondern dass sie den Eindruck erwecken wollten, sie hätten alles gespendet.)

³¹ Vgl. R. Pesch, Die Apostelgeschichte I (EKK V/1), Zürich - Neukirchen-Vluyn ²1994, 184-194.

f. Was Lukas über die Gütergemeinschaft der Urgemeinde schreibt, ist nüchtern und knapp, aber kein einfacher Report, sondern ein Text voll vielsagender Anspielungen, die für seine (gebildeten) Zeitgenossen ohne Weiteres verständlich waren. Einerseits besteht eine Linie zur antiken Freundschaftsethik, andererseits führt eine zurück in das Alte Testament und dort zu Heilsbildern des Volkes Gottes (Dtn 15,4f.).

g. Was Lukas zu verstehen geben will, ist klar: Die Israel gegebene Verheißung beginnt sich in der judenchristlichen Urgemeinde von Jerusalem kraft des Geistes zu erfüllen, weil es genügend Gläubige gibt, die das Gebot Gottes beherzigen, das in Dtn 15,11 geschrieben steht: „Gerne sollst du deine Hand öffnen für einen bedürftigen und armen Bruder in deinem Land.“

Eben dadurch, dass dies geschieht, verwirklicht sich in der christlichen Glaubens-Gemeinde, was die Griechen von einem funktionierenden Freundeskreis erwarten: füreinander dazusein, verlässlich zusammenzustehen, Gemeinschaft zu pflegen.

h. Der Sinn der lukanischen Anspielungen in Apg 2 und 4 liegt nicht darin, gegenüber der jüdischen Mehrheit aufzutrupfen, dass ihnen ohne den Glauben an Jesus die Erfahrung erfüllter Verheißung versagt bliebe, oder den Griechen zu sagen, dass es wahre Freundschaft doch nur in der Christengemeinde gebe. Sondern gerade umgekehrt: Juden wie Griechen kennen den Traum einer Gemeinschaft, in der Menschen wirklich willkommen und zu Hause sind, in der sie sensibel auf die anderen, ihre Sorge und ihre Not achten, in der alle sie selbst sein können, nicht auf Kosten der anderen, sondern mit ihnen zusammen. Dieser Traum, sagt Lukas, wird in der Kirche ernstgenommen - und freudig erinnert, dankbar angenommen und hoffnungsvoll erwartet, gibt es dort, wo Jesu Botschaft angenommen wird, tatsächlich Zeichen der Erfüllung dieses Traumes.

3.2 Geldgeschäfte in der Kirche. Solidarische Finanztransaktionen in den paulinischen Gemeinden

3.2.1 Sozioökonomische Situation

a. Während die Jesusbewegung vorwiegend eine ländliche Bewegung war (die aber in die Stadt Jerusalem führt, und dort das spirituelle Zentrum für die christliche Urgemeinde bildet) und sich im wesentlichen auf Israel beschränkt hat, greift die urchristliche Mission, mit Paulus als einer wichtiger Figur, von Antiochia Syria aus auf die Völkerwelt aus, geradezu strategisch: ausgerichtet auf die großen Städte, Verkehrsknotenpunkte und Wirtschafts- wie Kulturzentren. Dort bilden sie kleine christliche Gemeinschaften, die sich in privaten Häusern versammeln. Durch die Völkermission, die zu einem Gutteil Stadtmission gewesen ist, verändern sich die sozialen Rahmenbedingungen des Glaubenslebens radikal.

- Einerseits bilden sich vor Ort Haus- und Stadtgemeinden, während sich in der Verkündigung Jesu – neben den Zwölf und lockeren Jüngerverbänden – offene Sympathisantengruppen bilden, die nach dem Wort Jesu leben, ohne ihm im engsten Sinn des Wortes nachzufolgen.
- Andererseits isolieren sich die neu entstehenden Gemeinden nicht von ihrem sozialen Umfeld, sondern spiegeln die kulturelle Situation wider, die durch starke Heterogenität charakterisiert ist.

Verbindungselement ist der Glaube an Jesus, der den Glauben an Gott konkretisiert.

b. Die Gemeinden sind von Anfang an und dauerhaft sozial heterogen (1 Kor 1,26ff.), ähnlich wie die jüdischen Synagogengemeinden:

- Arme Christinnen und Christen; nicht wenige davon waren Sklavinnen und Sklaven (1 Kor 7,21ff.).
- Und Reiche, die sich und z.T. ihre Häuser haben taufen lassen:
 - Sergius Paulus, der Prokonsul von Zypern (Apg 13,6-12),
 - Krispus, der Synagogenvorsitzende von Korinth (Apg 18,18; vgl. 1 Kor 11,14, Röm 16,23),
 - sein (mutmaßlicher) Kollege Sosthenes (Apg 18,17; vgl. 1 Kor 1,1),
 - der korinthische Stadtkämmerer Erastus (Röm 16,23; vgl. Apg 19,22; 2 Tim 4,20),
 - dazu noch Simon Magus, der religiöse Star aus Samarien (Apg 8,4-13.18-25).
 - eine wahrscheinlich wohlhabende „Designerin“ Tabitha in Joppe (Apg 9,36)
 - und die Purpurchandlerin Lydia in Philippi (Apg 16,16).

Im Wesentlichen dürften die christlichen Gemeinden die soziale Struktur der Städte abgebildet haben. Sie unterschieden sich so von Kultvereinen, die eine soziale Analogie bilden, und von den eingeführten Stadtreigionen, die vor allem eine Sache der Bürger waren.

c. Die soziale Heterogenität verursacht enorme soziale Spannungen in den Gemeinden, die selbst beim Mahl des Herrn aufbrechen (1 Kor 11,17-34); sie setzen aber auch starke Energien frei, durch innergemeindliche Caritas die gesellschaftliche Ungerechtigkeit auszugleichen und abzumildern.

d. Die Einheit im Glauben wird durch praktisch-ethische Projekte gefestigt: Die auf dem Apostelkonzil vereinbarte Kollekte (Gal 2,10) der heidenchristlichen Gemeinden für die „Armen“ in Jerusalem (2 Kor 8-9 u.ö.) bildet ein ekklesiales Moment ab, nämlich das Liebeswerk „echt“ werden zu lassen (2 Kor 8,8). Sozialpolitische Aktivitäten sind den jungen christlichen Gemeinden aufgrund der herrschenden Umstände und ihrer eigenen marginalisierten Situation verwehrt. Aber der Anspruch einer wenigstens innerkirchlichen Sozialarbeit ist unübersehbar, werde er auch mit schwachen Kräften erfüllt.

e. Die soziale vermengt sich mit der religiösen und ethnischen Heterogenität (Gal 3,26ff.; 1 Kor 12,13; Kol 3,11). Das Einheitsdenken der urchristlichen Gemeinde, das sich aus dem Glauben an den einen Gott speist, hat eine große integrative Kraft entfaltet, der eine große Vielfalt an Ausdrucks- und Lebensformen entspricht.

3.2.2 Der Kollektenbrief (2 Kor 8-9)

a. Die Kollekte für die Urgemeinde in Jerusalem ist eine Vereinbarung auf dem Apostelkonzil (Gal 2,10), die Paulus viel Einsatz abverlangt hat. In 1 Kor 16,1-4 wird das Projekt begonnen, nun soll es nach Streitigkeiten beseitigt werden. In Röm 15,25ff., geschrieben von Korinth aus, ist vorausgesetzt, dass Paulus Erfolg gehabt hat. In 2 Kor 8-9 geht es nicht um das *Ob*, sondern um das *Wie* der Kollekte. Aus der Anordnung des Briefes, seine Einheitlichkeit vorausgesetzt, steht der Kollektenbrief als ein Teil, an der Spitze.

b. Die Struktur der Kapitel zeigt, wie „paulinisches Fundraising“ funktioniert:

1. Vergleich zur intrinsischen Motivation der Gemeinden in Makedonien,
2. Der Einsatz vertrauenswürdiger Personen (z.B. Titus) als Verwalter der Spenden,
3. Die christologische Begründung,
4. Markierung der Sammlung als Liebeswerk (τὴν χάριν, 2 Kor 8,6),
5. Zur Maßgabe ist die Orientierung am Begriff „Ausgleich“ (ἰσότητος, 2 Kor 8,13),
6. Der reiche Segen, der durch das Teilen „geerntet“ wird.

8,1-15	Die Motivation der Korinther
	8,1-5 Das Vorbild Makedoniens
	8,6 Die Sendung des Titus
	8,7f. Die Mahnung des Apostels
	8,9 Die Gnade Jesu Christi
	8,10ff. Der Rat des Apostels
	8,13ff. Der Austausch mit Jerusalem
8,16 - 9,5	Die Organisation der Kollekte
	8,16f. Die Sendung des Titus
	8,18-22 Die Begleitung durch eine Vertrauensperson
	8,23f. Die Mahnung des Apostels
	9,1-5 Die Sendung der Kollektendelegation
9,6-15	Die Einstellung der Korinther
	9,6-10 Die Vermehrung des Segens durch Teilen
	9,11-15 Die Bereicherung der Geber

c. Entwickelt wird eine sozialetische Ekklesiologie, die auf einer Sammlung von Geld beruht, um die Menschen in Jerusalem zu unterstützen: die Partizipation aller Getauften, gerade der diskriminierten Armen, am Leben der Kirche nicht nur denken, sondern auch fördern zu können, ist christologisch begründet und in einer Form angewandter Ethik ausgewiesen:

- Im Ersten Korintherbrief (1 Kor 1,26ff. im Kontext von 1 Kor 1,18 – 2,16) und im Galaterbrief (Gal 3,26ff. im Kontext von Gal 3,6 – 4,7) betont Paulus die Auferweckung des Gekreuzigten als fundamentale Grundlage für die Erhöhung der Armen und die entschiedene Kritik an gesellschaftlichen Hierarchien.
- In 2Kor 8-9 wird die christologische Basis inmitten des Diskurses über Reichtum und Armut offenbart, ohne dabei auf theologisches Fachvokabular zurückzugreifen. Paulus beschreibt den Reichtum Jesu als die Einheit mit Gott und seine Armut als den bewussten Verzicht auf Status und Ethos, besonders deutlich wird dies am Kreuz.
 - Die Armut der Menschen geht für Paulus über materielles oder moralisches Elend hinaus; sie umfasst die Endlichkeit des Lebens, die Begrenztheit der Möglichkeiten und die Schwäche der Existenz. Der verheißene Reichtum besteht damit in der Teilhabe am göttlichen Leben.
 - Die Armut Jesu ist nicht eine vergangene Realität, sondern prägt den Reichtum der Gläubigen in entscheidender Weise, weil er Hingabe und Fülle der Gnade Gottes darstellt. So erhält die Dialektik eine personale Glaubensdimension: Die Armut Jesu widerspricht nicht seinem Reichtum, sondern besteht in ihm, und kann so die Gläubigen bereichern.

d. Die christologische Grundlage gewinnt sozialetische Relevanz, indem sie den Tod Jesu als historisches Ereignis verankert. Jesus starb am Kreuz den Tod eines Sklaven, eines Armen, eines Marginalisierten; aber er übernahm diesen Tod in der Freiheit, im Reichtum und in der Macht des Sohnes Gottes (Phil 2,6-11).

e. Die theozentrische Christologie unterläuft eine Moralisierung des Spendens, begründet die ekklesiale Reziprozität und konkretisiert das Verhältnis von Gnade und Verantwortung. Sie nimmt das Motivfeld der Saat, die reiche Ernte bringt, produktiv auf (2 Kor 9,10) und bringt das, auch in der synoptischen Literatur enthaltene Bildfeld (vgl. Mk 4,1ff.; Mt 13,3ff., Lk 8,4ff.), in eine ekklesiale Dimension angewandter ökonomischer Ethik.

3.3 Solidaritätszuschlag im Namen der Gerechtigkeit.
 Kirchliche Ethik im Jakobusbrief

a. Der Jakobusbrief ist eine starke Stimme kritischer Prophetie im Neuen Testament, sozial orientiert, an der Seite der Armen. Der Fokus liegt auf der Bearbeitung aktueller oder potentieller Probleme in den christlichen Gemeinden. Sie entstehen dadurch, dass die Gemeinden, wie schon bei Paulus und in der Apostelgeschichte abzulesen ist, sozial heterogen sind (vgl. 1 Kor 1,23ff.). Dies ist zwar eine große Stärke, soziale Schranken im Glauben zu überwinden. Aber es ist auch eine große Versuchung, die sozialen Diskrepanzen religiös zu verbrämen, positiv: eine große Herausforderung, Sensibilität für die mögliche Verdoppelung der Diskriminierung der Armen in der Gemeinde zu wecken und Gegenmaßnahmen zu steuern, die zwar nicht die großen gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten zu verändern die Möglichkeit haben, aber in der Gemeinde selbst andere Verhältnisse schaffen sollen und können (Jak 2,1-13; 5,1-6).

- b. Dieser soziale Impetus ist theologisch und anthropologisch tief verwurzelt.
- Gottes Wort hat schöpferische Kraft. Gott ist in seinem Wort treu und verlässlich. Wer auf sein Wort hört, wird ein neuer Mensch (Jak 1,8). Diese Erneuerung zeigt sich nicht zuletzt im Umgang der Gläubigen mit der Sprache: Ihr Wort soll verlässlich sein; sie sollen sagen, was sie tun, und tun, was sie sagen; sie brauchen nicht zu schwören, weil ihr Wort immer wahr ist; sie dürfen nicht mit gespaltener Zunge reden. Die Ethik des Jakobusbriefes ist zu einem guten Teil Sprach-Ethik.
 - Menschen dürfen nicht gespalten, sondern müssen authentisch sein. Glaube und Handeln, Reden und Tun, Frömmigkeit und Caritas gehören zusammen. Sie bringen die Freiheit zum Ausdruck, die durch Gott geschenkt wird und dem Gesetz gemäß gelebt wird, das befreit.

Beides sind nicht Selbstverständlichkeiten, sondern biblisch begründete Optionen, die je neu erschlossen, vermittelt und realisiert werden müssen. Der Impulsgeber ist Jesus.

c. Der Glaube weist sich durch Taten aus. Der Jakobusbrief erschließt einen eigenen, urjüdischen Zugang zur Rechtfertigungslehre. Er behandelt das Thema Glaube und Werke anders als Paulus, aber nicht gegen ihn (wie oft gedeutet wird), wahrscheinlich auch nicht unabhängig von ihm (was teils gesagt wird), sondern im Interesse, ein mögliches Missverständnis auszuräumen, als ob die paulinische Kritik der Gesetzeswerke eine Aushöhlung der Ethik bedeuten würde (Jak 2,14-26). Während Paulus den Glauben, der rechtfertigt, als Grundbestimmung des gesamten Lebens betrachtet und darin über die Liebe erschließt, in der er sich auswirkt (Gal 5,6), versteht der Jakobusbrief den Glauben als Bekenntnis und als Gehorsam gegen Gottes Wort; deshalb ist wichtig, dass der Glaube durch Taten seine Echtheit beweisen muss.

3.3.1 Einleitungsfragen
 Die Genese und Gattung des Briefes

a. Der Brief hat einen klaren Aufbau.

Jak 1,1	Präskript		
Jak 1,2-18	Prooemium: Warnung vor der Versuchung		
Jak 1,19 – 5,12	Corpus		
	1,19-27 Hörer des Wortes werden	2,1-13	Arme nicht demütigen
	2,14-26 Dem Glauben Taten folgen lassen	3,1-12	Die Zunge hüten
	3,13-18 Weise werden	4,1-12	Zwietracht überwinden
	4,13-17 Zeit nutzen	5,1-6	Hartherzigkeit überwinden
	5,7-11 Geduld üben	5,12	Nicht schwören
	5,13-18 Vertrauensvoll beten	5,19f.	Schwache stärken

Der Aufbau ist dadurch gekennzeichnet, dass im Corpus immer eine theozentrische Perspektive geöffnet und dann mit einer ethischen Linie verknüpft wird. Dieser Zusammenhalt ist, im Prooemium begründet, das eigentliche Thema des Jakobusbriefes: der Zusammenhang von Glaube und Bekenntnis, Frömmigkeit und Caritas.

- Die theozentrische Linie ist konsequent: vom Hören (Jak 1,19-27) und Glauben (2,14-26) über die inspirierte Weisheit (Jak 3,13-18) und das eschatologische Timing (4,13-17: Tempo; 5,7-11: Verlangsamung) zum Gebet.
- Die ethische Seite setzt abwechselnd drei Schwerpunkte:
 - (1) Solidarität der Reichen mit den Armen (Jak 2,1-13 – 5,1-6),
 - (2) Ehrlichkeit und Offenheit (Jak 3,1-12 – 5,12)
 - (3) Gemeinschaft und Bestärkung (Jak 4,1-12 – 5,19f.)

In diesem Ansatz zeigen sich starke Verbindungen mit der alttestamentlichen Weisheit, vor allem mit Jesus Sirach, aber auch mit der Bergpredigt.

Dem Brief fehlt – absichtlich oder nicht – ein Postskript.

b. Strittig ist die Verfasserfrage.

- Traditionell gilt der „Herrenbruder“ Jakobus als Verfasser, der nach dem Apostelkonzil zur Schlüsselgestalt der Jerusalemer Urgemeinde aufsteigt (Apg 15,13; 21,18) und 62 n. Chr. das Martyrium erlitten hat (Josephus, *antiquitates* 20, 197–203). Dafür spricht der jüdische Grundton zusammen mit dem Blickwinkel von Israel in die Diaspora (Jak 1,1). Für diese Verfasserschaft sprechen gute Gründe: der judenchristliche Grundton, die Positionierung zur Rechtfertigungslehre, die einen anderen Zugang als den paulinischen wählt, aber nicht inkompatibel mit ihm ist, der sozialkritische Impetus, die Bindung an Jerusalem mit dem Interesse an der Diaspora – was hoch kompatibel mit der Rolle des Jakobus beim Apostelkonzil nach Apg 15 ist, aber mit dem Agieren der Jakobusleute im antiochenischen Streit gemäß Gal 2,11-14.
- Von der historisch-kritischen Exegese wird die Historizität dieser Verfasserangabe bestritten. Schon Eusebius (HE II 23,24b.25) berichtet von Zweifeln. Als Gründe für die Skepsis werden angegeben: das ausgesprochen gute Griechisch, das dem Sprössling einer Handwerkerfamilie aus Nazareth nicht zuzutrauen sei, auch wenn das Griechische im antiken Palästina weit verbreitet war, das Fehlen zentraler Topoi jüdischer Theologie, vor allem Beschneidung und Tempel, und die strukturelle Offenheit für hellenistische Anthropologie, wie die Skepsis gegenüber Lüsten und Begierden (Jak 1,14f.; 4,1-3) und die Erschließung der Theologie von der Güte Gottes aus (Jak 1,17).

Die besseren Gründe sprechen für eine Zuschreibung der Verfasserschaft, aber die Zuschreibung kommt nicht von ungefähr, sondern entspricht dem Bild von Jakobus, wie es z.B. auch in der Apostelgeschichte gezeichnet wird.

c. Nach Jak 1,1 ist die gesamte „Diaspora“ adressiert: die Christen als Israel, das in der Zerstreuung lebt, also nicht in Jerusalem. Das spricht gegen eine Verfasserschaft durch Jakobus selbst, weil die große Mehrheit der Juden, die nicht an Jesus glauben, aus dem Blick verschwindet. Die Adresse macht die Minderheitensituation transparent, die von den Christen ertragen und gestaltet werden soll – durch Rückbesinnung auf Jerusalem und die Familie Jesu, auf das Gesetz und die Weisheit.

e. Die Abfassungszeit hängt wie der Abfassungsort entscheidend von der Verfasserfrage ab. Wo die Echtheit des Schreibens bezweifelt wird, öffnet sich ein weites Feld. Womöglich ist die Zerstörung Jerusalems vorausgesetzt, so dass das Judenchristentum seine Operationsbasis verloren hat und sich jetzt literarisch auf ihre Führungsgestalt bezieht. Auch im zeitnahen Epheserbrief wird die Bedeutung guter Werke im Gefolge der Rechtfertigungslehre thematisiert, nicht in der Kritik an den „Werken des Gesetzes“, die bei Paulus im Fokus stehen. Die thematische spricht für eine zeitliche Nähe um 80 n. Chr.

3.3.2 Empathische Sozialarbeit (Jak 2,1-13)

a. Im ersten Abschnitt (Jak 1,19-27) des ersten Hauptteils hat „Jakobus“ gezeigt, dass aufmerksames Hören die Voraussetzung richtigen, d.h. zielgerichteten Handelns ist, weil Gottes Wort selbst die Kraft der Veränderung entwickelt: Unrecht zu überwinden, Trägheit, Armut, Sünde. Diese Kreativität Gottes prägt sich durch Hören denen ein, die nicht nur hören, sondern tun wollen, was sie vernehmen. Zum Schluss ist diese Form der engagierten Aufmerksamkeit bereits so geöffnet worden, dass die Sorge für Witwen und Waisen als Echtheitskriterium des Glaubens beschrieben wird. Dieser Aspekt wird im zweiten Abschnitt erschlossen.

b. Thema ist Solidarität, die aus Empathie wächst, also nicht widerwillig, sondern freiwillig geschieht, nicht aus reinem Pflichtgefühl, sondern aus innerem Antrieb, der auf Anteilnahme beruht.

- Der Horizont der Mahnung sind antike Standards: Ehre und Schande sind die entscheidenden Parameter. Es kommt alles darauf an, Anerkennung zu finden. Prestige ist äußerst wichtig. Demütigungen wären verheerend.
- In den christlichen Gemeinden sind – eine große Leistung und Herausforderung – Arme und Reiche vertreten. Es ist ein großes Problem und eine große Chance, im innergemeindlichen Miteinander nicht die gesellschaftlichen Spannungen zu reproduzieren, sondern sie produktiv zu überwinden.

Jakobus stellt sich auf die Seite der Armen, spricht aber diejenigen an, die in der Lage sind, deren Lage zu verändern, heißt: zu verbessern. Dies wird eine wichtige Aufgabe vor allem der Presbyter (Jak 5,14).

c. Der Abschnitt entwickelt seinen Impetus in vier Phasen.

Jak 2,1-4	Die Warnung vor einer Zurücksetzung der Armen
	1 Der Grundsatz: kein Ansehen der Person
	2ff. Das Beispiel aus dem Gottesdienst
Jak 2,5-7	Die Option für die Armen
	5 Der Grundsatz: Gottes Wahl für die Armen
	6-7 Das Problem der Reichen als Problem der Gemeinden
Jak 2,8-11	Die Orientierung am Gesetz
	8 Der Grundsatz: Das Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18)
	9ff. Der Verstoß als Sünde
Jak 2,12f.	Die Ermunterung zur Freiheit
	12 Der Grundsatz: Handeln gemäß dem Gesetz
	13 Die Begründung in Gottes Barmherzigkeit

Der Passus wird dadurch zusammengehalten, dass er Gottes Gebot als Wegweiser ins Reich der Freiheit betrachtet, das für die Befreiung der Unfreien eintritt, in erster Linie der Armen, und deshalb auch diejenigen, die handeln können, in die Pflicht ruft, die Armen nicht zurückzusetzen, so dass sie selbst von der Freiheit profitieren, die sie gewähren, fördern und anerkennen. Jeder Teil ist dadurch geprägt, dass zuerst ein Grundsatz steht, der dann ausgeführt wird.

3.3.2.1 Die Warnung vor der Zurücksetzung der Armen (Jak 2,1-4)

a. Das Plädoyer für die Anerkennung der Armen macht einen ethischen Grundsatz, der die gesamte Bibel kennzeichnet, dadurch kenntlich, dass er auf den Gottesdienst bezogen wird, die Versammlung der Gläubigen, in der sich der Glaube vor allem zu bewähren hat.

b. Der Grundsatz (V. 1) verbindet eine Theologie des Glaubens, die tief in der Bibel verwurzelt ist, mit einer ethischen Orientierung, die weit über die Bibel und die Kirche hinaus Geltung hat. Beides verbindet sich in einer Anthropologie der Gottesebenbildlichkeit.

- Der „Glaube“, den der Autor aufruft, weil er die grundlegende Verbindung zwischen all denen schafft, die als Geschwister („Brüder“) zur Gemeinde gehören, richtet sich auf Jesus als „Herrn der Herrlichkeit“. „Herr“, *kyrios*, ist Jesus als Gott; die „Herrlichkeit“ ist der Glanz seiner Heiligkeit, die ausstrahlt, indem sie Sünde und Tod vernichtet, aber das Leben schafft (vgl. Röm 1,20, theozentrisch). Der „Glaube“ nimmt diesen Glanz wahr, den das Antlitz Jesu Christi in Gottes Gottheit ausstrahlt. Ein Mensch, der sich dieser Ausstrahlung aussetzt, wird selbst so verwandelt, dass er den Glanz Gottes ausstrahlt.
- Aus dieser relationalen Anthropologie folgt die Notwendigkeit, einen anderen Menschen nicht anders denn gleichfalls als Gottes Ebenbild anzuschauen und zu behandeln, der durch Jesus Christus gleichfalls von Gottes Herrlichkeit angestrahlt wird – auch wenn er nicht glaubt. Aus diesem Grund soll „nicht ... auf die Person“ geschaut werden.
 - Das griechische Wort *προσωποληψία* ist ein Kompositum von *prosopon*, Person. Im Griechischen bezeichnet das Wort die Maske, die ein Schauspieler trägt. In der biblischen Anthropologie hingegen ist es das Gesicht eines Menschen, mit dem er schaut und angeschaut wird.
 - Bei einer Begrüßung ist es Konvention, sich zu verneigen, also das Gesicht zu senken, um es dann wieder zu erheben, so dass mit dem Gegenüber auf Augenhöhe kommuniziert werden kann.
 - Auf die Person zu schauen, heißt, Menschen aufgrund ihres Ansehens zu diskriminieren. Gott macht es nicht, weil er der Gott aller ist (Dtn 10,17). Also dürfen es auch die Menschen nicht tun, schon gar nicht Berufung auf Gott.

Der Grundsatz der Unparteilichkeit, der auch die Justiz prägt, ist nicht von Desinteresse am Ansehen, am Geschick, an der Biographie von Menschen getragen, sondern von der Einsicht, dass alle Menschen Person sind und deshalb niemand privilegiert oder diskriminiert werden darf vor Gott und unter den Menschen.

Geschlecht, Herkunft, Beruf, Intelligenz, moralische Integrität etc. spielen keine Rolle, wenn es um die Person geht. Wer glaubt, erkennt und praktiziert dies, verlangt aber keine Privilegien und diskriminiert niemanden.

c. Die Anwendung des Grundsatzes (Vv. 2-4) führt in die Gemeindeversammlung: den Ort, da sich die Gläubigen treffen. Jakobus spricht von „Synagoge“, passend zur jüdischen Prägung und Indikator dafür, dass „Christentum“ und „Judentum“ noch nicht getrennt werden dürfen. Der paulinische Begriff, *ekklesia*, hat dieselbe Wurzel in der Theologie des Volkes Gottes wie *synagoge*.

- Die Situation ist selbsterklärend:
 - Gold glänzt und kennzeichnet den Reichen.
 - Die Lumpen lassen den Armen erkennen.Beide gehören zur Versammlung; beide haben ein und dieselbe Taufe empfangen (vgl. Jak 1,18). Beide sind Mitglieder.
- Es wäre eine Diskriminierung, die gesellschaftliche Ungerechtigkeit in die Kirche importierte, wenn so reagiert würde, wie es kritisiert wird.
 - Dem Reichen würde ein Ehrenplatz zugewiesen.
 - Dem Armen würde so ein Platz zugewiesen, dass er sich unterwerfen müsste.
- In der synoptischen Tradition warnt Jesus vor der Heuchelei von Schriftgelehrten. Jakobus zeigt, dass das Problem mitten in der christlichen Gemeinde auftritt.

Kritisiert wird eine Differenzierung, die eine Diskriminierung ist (V. 4). Die „Richter“ sind nicht unparteiisch, sondern parteiisch. Damit verstoßen sie gegen den Grundsatz, der in der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes in Jesus Christus wurzelt, also in einer kommunikativen Anthropologie der Gottesebenbildlichkeit, die der Glaube erkennt, so dass die „Synagoge“ der gegebene Ort sein müsste, sie zur Geltung zu bringen.

www.rub.de/nt

nt@rub.de

www.facebook.com/neues.testament

3.3.2.2 Die Option für die Armen (Jak 2,5-7)

a. Im gesellschaftlichen Umfeld wird durchaus zwischen Arm und Reich unterschieden. Reichtum verschafft Ansehen; Armut gilt als Schande. Im religiösen Kontext kann diese Unterscheidung noch stärker ausgebaut werden: durch eine Perversion des weisheitlichen Zusammenhangs von Tun und Ergehen, wonach Gott die Unglücklichen bestraft, die Erfolgreichen aber belohnt. Der Briefautor rechnet damit, dass dieses Denken auch in der christlichen Gemeinde vertreten sein könnte, nicht zuletzt bei den Verantwortlichen, und will dagegen ansetzen.

b. Die soziale Heterogenität reflektiert auch Paulus (1 Kor 1,26ff.), kreuzestheologisch ansetzend (1 Kor 1,18-25): Die Gemeinde ist der lebendige Beweis dafür, dass Gott die Armen reich macht und die „Nichtse“ zu Ehren bringt. c. Der Grundsatz (V. 5) setzt wieder theozentrisch an: Gott ist auf der Seite der Armen – weil sie auf Erden benachteiligt werden und sich sogar des Verdachtes erwehren müssen, selbst an ihrem Elend schuld zu sein, das Gott ihnen als Strafe auferlege.

- Der Brief greift die Armenfrömmigkeit Israels auf, die sich vor allem in Psalmen ausspricht (Ps 12,6 u.ö.).
- Er entspricht der Seligpreisung der Armen durch Jesus (Lk 6,20 par. Mt 5,3), die keine Vertröstung ist, weil sie Unrecht aufdeckt und die Jünger zur Armenfürsorge anhält.

Die Armenfrömmigkeit wird auf eine typisch judenchristliche Weise ins Positive gekehrt.

- Gott hat die Armen als Reiche erwählt: weil sie glauben (vgl. Jak 1,9). Auch die Armen-Psalmen loben die Frömmigkeit derer, deren einzige Hilfe Gott ist (Ps 72,2).
- Gott macht sie zu Erben des Landes – weil ganz Israel arm ist und sich in den Armen vor Gott so wiedererkennen soll, wie es ist (Ps 37,11).

Gottes Maßstäbe sind klar. Sie entsprechen genau dem, was im ersten Teil ausgeführt worden war.

d. Gottes Grundsatz widerspricht aber eine Praxis, die soziale Unterschiede sanktioniert und sie in der Gemeindeversammlung inszeniert (2,2ff.).

- Die Beschämung der Armen (V. 6a) im Gottesdienst ist ein großes Problem, das auch Paulus kennt und scharf verurteilt (1 Kor 11,17-34). Der Jakobusbrief ist nicht weniger engagiert. Die Kritik spiegelt die hohe Symbolik der Liturgie; im Zuge einer Kritik des Klerikalismus gewinnt sie neue Aktualität.
- Die Polemik gegen „die Reichen“ (V. 6b) arbeitet hier um des Appells willen mit Stereotypen, die durchaus erfahrungsgesättigt sind, aber keinen Raum für Differenzierungen lassen, weil der Kern des Problems herauspräpariert werden soll. „Sie nutzen ihre ökonomische Macht, um auch durch das Recht ihre Herrschaft zu stabilisieren (Jes 1,23f. u.ö.). Das, was außerhalb der Gemeinde Praxis ist, darf nicht das Gemeindeleben vergiften. Es gilt: Wehret den Anfängen. Tisch- und Platzordnungen sind nicht banal, sondern spiegeln Schande und Ehre, Prestige und Ansehen, Rolle und Person.
- Die Kritik bleibt nicht auf der horizontalen Ebene. Durch die Art und Weise, wie die Reichen im Stil von V. 6b leben, wird Gott gelästert – in der Person Jesu.
 - Der „Name“ ist nicht nur Erkennungszeichen, sondern Medium der Ansprechbarkeit.
 - Der „Name“ Jesu ist „gut“, weil Jesus die Güte Gottes vermittelt. Wie stark auch die wörtliche Übersetzung („Gotthilf“) mitschwingt, bleibt offen.
 - Die Ausrufung des Namens ist eine Proklamation, die ein Eigentumsverhältnis begründet, aber auch Schutz garantiert (Dtn 28,10 u.ö.).

Die Lästerung geschieht nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch, durch das Sozialverhalten, das Asozialität bekundet.

Nach wie vor stehen Reiche außerhalb der Gemeinde vor Augen; die Reichen innerhalb der Gemeinde sollen sich vor ihnen hüten. Die Armen, die zur „Synagoge“ gehören, leiden doppelt: durch ihre sozialen Status und ihr Christusbekenntnis. Desto stärker soll die Solidarität sein.

3.3.2.3 Die Orientierung am Gesetz (Jak 2,8-11)

a. Die Alternative zum Desaster der religiös verbrämten Diskriminierung weist das Gesetz, die Tora.

- Das Liebesgebot ist bereits im Alten Testament – im frühen Judentum hoch geschätzt – ein Grundsatz der Ethik.
 - Angesprochen sind die Israeliten – nicht exklusiv, sondern positiv.
 - Die „Nächsten“ sind die Mit-Glieder des Gottesvolkes, aber gleichfalls nicht exklusiv, sondern positiv, wie Lev 19,34 beweist, die Ausweitung auf die „Fremden“.
 - Die „Liebe“ ist die Bejahung des Nächsten, die von der Liebe Gottes getragen, angestoßen und erfüllt wird.
 - Die Nächstenliebe bewährt sich in Konflikten; sie ist faktisch auch Ferndesliebe, die verzeiht und versöhnt.

Das Liebesgebot markiert im Heiligkeitsgesetz den Kern der Ethik.

- Der Jakobusbrief braucht die grundlegende Bedeutung des Liebesgebotes nicht zu betonen; er kann sie aus der Bibel Israels und der Tradition des Urchristentums aufnehmen.
 - Jesus zitiert das Doppelgebot (Mk 12,28-34 parr.).
 - Paulus nennt das Gebot der Nächstenliebe die Verdichtung (Gal 5,14) und Aufgipfelung (Röm 13,8) des ganzen Gesetzes, das als solche in Geltung bleibt.

Der Jakobusbrief bezeugt die enge Zusammengehörigkeit alt- und neutestamentlicher, jüdisch-christlicher Ethik.

- Das Gebot der Nächstenliebe ist aus einem doppelten Grund ethisch bis heute wegweisend:
 - Es markiert und konkretisiert die Priorisierungsfrage, die unumgänglich ist, weil die menschlichen Kräfte begrenzt sind.
 - Es baut keinen Widerspruch zur Selbstliebe auf, sondern verschränkt sie mit der Nächstenliebe – durch den Gottesbezug, der Konkurrenzen auflöst und Kooperationen stärkt.

Die Nächstenliebe verbindet höchste Konzentration auf das Ureigene, das Gesetz, mit weitester Geltung.

Die Nächstenliebe ist der ethische Radarstrahl, der aus der Gemeinde heraus über sie hinaus wirkt.

- Das Gesetz ist „königlich“, weil es von Gott als König erlassen wird und für das königliche Volk Gottes gilt (Ex 19,6).
- Im Königlichen ist die „Freiheit“ angelegt, die dem Gesetz eignet (Jak 2,12; vgl. 1,25).

Die Nächstenliebe bringt den Status, die Berufung und Verantwortung der Gläubigen zur Sprache.

b. Nach dem Ansehen der Person zu gehen (V. 9), ist ein Verstoß gegen das Gebot der Nächstenliebe, nämlich gegen den Grundsatz der Gleichberechtigung, der keineswegs gleichmacherisch wirkt, sondern im Gegenteil allen die Chance bietet, so zu behandelt zu werden, wie es für sie am besten ist. Das Gesetz kann den Verstoß nicht verhindern, aber sanktionieren. Dies ist durchaus eine Sachparallele zu einem Aspekt der paulinischen Rechtfertigungslehre.

c. Bei Gesetzesverstößen kann nicht ein Gebot gegen das andere ausgespielt oder aufgerechnet werden. (VV. 10-11). Das Gesetz ist eine Einheit: vom Gesetzgeber her. Paulus hat es ähnlich gesehen, aber die Begründung anders angesetzt: anthropologisch, weil er die Gier als die Sünde in den Sünden reflektiert und mit dem Versuch Adams identifiziert, sein zu wollen wie Gott (Röm 5,12-21).

3.3.2.4 Die Ermunterung zur Freiheit

a. Zum Schluss des Passus und damit des ersten Hauptteils steht Appell an die Eigenverantwortung appelliert: die Selbstbestimmung, die Verantwortung begründet. Diese Ethik der Freiheit entspricht dem Duktus des gesamten Briefes:

- Authentizität ist Leitbild (Jak 1,2-18): die Ausbildung der eigenen Persönlichkeit gemäß der Leitlinie, die durch
- Reden und Tun gehören zusammen; das eigene Sprechen kommt aus dem Hören; die Identität wird relational aus der Theozentrik abgeleitet (Jak 1,19-27).

Die Orientierung am Gesetz ist keine Fremdbestimmung, sondern Autonomie, weil es sich um das „königliche Gesetz“ handelt (Jak 2,8), das Gesetz „der Freiheit“ (Jak 1,25; 2,12). Gott ist kein Konkurrent, sondern der Schöpfer und Erlöser, deshalb der Herr der Menschen, die sich im Dienst an Gott nicht verbiegen müssen, sondern aufrichten können.

b. Zur Freiheit gehört die Verantwortung, zur Verantwortung das Gericht. Es macht nicht Angst, sondern sorgt für finale Gerechtigkeit – desto wichtiger, je mehr Ungerechtigkeit auf Erden herrscht. Am Beispiel von Armut und Reichtum war deutlich geworden, wie viel Unheil es gibt, wie viel Böses auch innerhalb der Gemeinde, nämlich Ungerechtigkeit durch Ungleichbehandlung.

c. Das Gericht wartet auch auf die Gläubigen – so wie es neben Jakobus vor allem Matthäus in seinem Evangelium betont hat, die Jünger Jesu im Blick. Auch Paulus betont die Notwendigkeit des Gerichts (2Kor 5,10). Es ist die Stunde der Wahrheit. Gabe es sie nicht, wäre die Erlösung Illusion; die Täter hätten endgültig über die Opfer triumphiert – den Opfern aber wäre nicht jenes Recht und jene Wiedergutmachung widerfahren, das Gott allein in seiner Macht und Güte bewirken kann.

d. Das Jüngste Gericht folgt nicht der Willkür, sondern dem Gesetz, das als Gottes Wort im Judentum wie im Christentum grundlegende orientiert schafft: in der menschlichen Vermittlung, die idealiter durch Mose erfolgt.

- Das „Gesetz der Freiheit“ befreit: Freiheit ist sein Ziel und seine Wirkung. Das Gesetz befördert die Freiheit,
 - weil es den Menschen zeigt, wie sie sie selbst werden können, ohne Gott und den Nächsten auszubeuten,
 - und weil es den Schwachen und Armen die Möglichkeit verschafft, ihr recht so einzuklagen, dass diejenigen, die Unrecht begangen haben, zur Rechenschaft gezogen werden.

Diejenigen, die diesem Gesetz folgen, besonders dem Gebot der Nächstenliebe, haben nichts zu befürchten, auch wenn sie nicht perfekt sein mögen, weil sie mit Gottes Gnade gemäß dem Gesetz ihre Freiheit suchen.

- Das Gericht ist „künftig“, gemäß der eschatologischen Erwartung Israels, wie sie z.B. der frühjüdischen Apokalyptik entspricht (4Esr), aber auch der jesuanisch-neutestamentlichen Erwartung (Mt 25,31-46).

Die Erwartung des kommenden Gerichts soll jetzt Freiheit und Verantwortungsbewusstsein begründen – gemäß den zuvor entfalteten Prinzipien und Konkretionen (Jak 2,1-11), besonders im Dienst an den Armen.

e. Das Gericht ist die Stunde der Gerechtigkeit – aber Gerechtigkeit ist nicht alles. *Summa ius summa iniuria*.

- Auf der einen Seite ist das Gericht dazu da, jedem das Seine zu geben (*suum cuique*). Das bedeutet (nicht nur, aber auch), dass Taten beurteilt werden, und zwar gerecht. Wäre es anders, würde auf die Person geachtet, also nach dem Augenschein, nicht aber unparteiisch gerichtet; das Ergebnis wäre nicht Gerechtigkeit, sondern Unrecht. Deshalb führt Unbarmherzigkeit zur Verurteilung, nicht zuletzt jenes Unrecht, das den Armen angetan wird, die verachtet werden,
- Auf der anderen Seite aber ist Barmherzigkeit stärker als jene Gerechtigkeit, die nur zu reagieren und zu sanktionieren vermag. Denn sie erweist sich in der Vergebung, in der Hilfe in der Not, in der Unterstützung der Schwachen – zumal dann, wenn sie nicht schönredet, was die Not verursacht hat, und nicht diejenigen in Abhängigkeit hält, die der Hilfe bedürfen.

Die Barmherzigkeit erweisen, werden sie erfahren (vgl. Mt 5,9). Das ist selbst ein Grundsatz der Gerechtigkeit.

- Der Grundsatz muss auch gegenüber der Strenge der Kritik gelten – nicht um den Armen in den Rücken zu fallen, sondern um Gottes Kreativität zur Geltung zu bringen, die in seiner Barmherzigkeit die Gerechtigkeit vollendet.
- Mithin ist auch die Kritik nicht nur Ausdruck der Empörung über das Unrecht, das den Armen angetan wird, wenn die Reichen sie sozial ausbeuten und sich am Ende sogar noch religiös über sie erheben wollen, sondern auch Ausdruck der empathischen Solidarität mit denen, die Barmherzigkeit brauchen, wenn es an Gerechtigkeit mangelt, und Gerechtigkeit erfahren sollen, weil sie selbst zur Barmherzigkeit gerufen werden.

Der Passus endet mit dem Verweis auf Gottes Schöpfungs- und Erlösungskraft, wie das Proömium auch (Jak 1,18).

3.7.3 Überzeugte Barmherzigkeit (Jak 5,1-6)

a. Nach denen, die in falscher Selbstsicherheit die Möglichkeiten ihres Lebens verspielen (Jak 4,13-17), werden ein weiteres Mal die Reichen kritisiert.

- Im Proömium werden sie gehalten, sich ihrer Niedrigkeit zu rühmen, in der weisen Einsicht, dass sie ihr Leben nicht in der Hand haben (Jak 1,9ff.)
- Im ersten Hauptteil werden diejenigen Gemeindeführenden kritisiert, die Reiche in der Gemeindeversammlung bevorzugen (Jak 2,2f.).
- Gleichfalls im ersten Hauptteil werden die Reichen, die zur Gemeinde gehören, kritisiert, wenn und weil sie –typisch reich – ihre wirtschaftlichen Vorteile nutzen, um andere zu unterdrücken (Jak 2,6f.).

Jetzt werden die Reichen unter den Gemeindegliedern direkt angesprochen. Sie müssen – und sie können – ihr Verhalten von Grund auf ändern.

- Die alttestamentliche Prophetie konzentriert sich auf die Kritik von Ausbeutern.
- Lukas unterstreicht die caritative Verantwortung derer, die Geld haben (Apg 2,42-46).

Der Jakobusbrief hält die Härte der Kritik, auch in ihrer Pauschalität, fest, geht aber den Weg, an Gottes Gericht zu erinnern, um die soziale Verantwortung hervorzuheben.

b. Der Passus begründet ein Wehe, indem er verschiedene Aspekte nennt, die es unausweichlich machen.

Jak 5,1	Die Aufforderung an die Reichen: Weinen statt Lachen
Jak 5,2-3a	Die Konkretionen: Das Ende des Reichtums
Jak 5,3b-6	Die Ungerechtigkeit der Reichen
3b	Die einleitende Kennzeichnung
4	Die Ausbeutung der Abhängigen
5	Der egoistische Genuss
6	Die Verfolgung der Gerechten

In der Ausbeutung ist die Aufforderung zur Klage begründet. Die Konkretionen zeigen, dass niemand auf *survival of the fittest* festgelegt ist.

c. Wie In Jak 4,7-10 wird das Gegenüber von Selig (unausgesprochen) und Wehe (indirekt angesprochen) thematisiert (Jak 5,1), das in Gottes Gerechtigkeit begründet ist (Lk 6,20-26). Das Jammern und Klagen ergibt sich nicht daraus, dass Gott den Spaß verderben will, sondern daraus, dass es kein Spaß ist, was die „Reichen“ treiben, wie sie hier dargestellt werden. Der Wandel ist der Gerechtigkeit geschuldet. Gott verschafft den Armen ihr Recht (Jak 2,5ff.), denn es widerspräche seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, wenn es bei ihrem Unrecht bliebe. Das „Elend“ ist die Not – die fremd war, aber jetzt erfahren wird. Rachephantasien sind fehl am Platz. Gott wird schafft nicht nur Ausgleich, sondern Überfülle. Aber er prämiert nicht irdischen Reichtum, sondern sanktioniert irdische Schuld.

d. Die Konkretionen beschreiben auf der einen Seite den Grund der Klage; sie leiten aber auf der anderen Seite zur Kritik der Ungerechtigkeit über.

- Reichtum ist allgemein: Grund und Boden, Geld und Gut, auch Sklavinnen und Sklaven, Produktionsmittel – alles unter dem Aspekt des Eigennutzes.
- Kleider sind Prestigeobjekte
- Gold und Silber sind die kostbarsten Metalle.

Aller Reichtum ist vergänglich, selbst Edelmetalle. Mit dem Tod hört der persönliche Besitz spätestens auf; viele ehemals Reiche fallen in Armut. Was mit Geld besorgt werden kann, ist *per definitionem* vergänglich. Deshalb kann es als Konstruktion von Lebenssinn und Heilshoffnung nicht tragen.

e. Die Begründung zeigt das Fehlverhalten, das der Fehleinstellung entspricht.

- Bis zum letzten Moment gilt für die Kritisierten die Maxime von Jak 4,13: Zeit ist Geld, Zeit bringt Geld – oder soll Geld bringen. So verliert sich ein Mensch an das, was ihm ein Schatz ist, was aber keinen echten Wert hat (Lk 12,33f.).
- Diese Gier zeigt sich in der Ausbeutung der Armen.
 - Das erste Beispiel ist Lohndrückerei (Jak 5,4a): Die Arbeit ist gemacht: Das Feld ist gemäht; aber der Lohn wird vorenthalten – ein vielfach beschriebenes Mittel der ökonomischen Unterdrückung. Zwar rufen die Erntearbeiter und klagen ihr Recht vor Gott ein (Jak 5,4b) – aber es wird ihnen nicht gewährt.
 - Das zweite Beispiel ist ein Luxus (Jak 5,5), der zerstört, weil er auf Ausbeutung beruht.
 - Das dritte Beispiel ist die aktive Verfolgung von Gerechten – auch von solchen, die sich für das Recht der Erntearbeiter einsetzen (Jak 5,6).
- Was „Jakobus“ beschreibt, sind gängige Ausbeutungspraktiken, die in allen Unrechtsregimen dieser Welt anzutreffen sind, ungebrochen bis heute. Das Irritierende der kritischen Diagnose: Offenbar sind diese Reichen ohne schlechtes Gewissen Mitglied der christlichen Gemeinde – was sich nur erklären lässt, wenn sie zwischen Glaube und Ethos differenzieren: das große theologische Thema des Briefes.

Jakobus ist nüchtern in seiner kritischen Diagnose: Er beschreibt, was ist, wenn er die Vergänglichkeit des Reichtums charakterisiert. Er deckt auf, was läuft, wenn er die fatalen Konsequenzen eines Lebens aufzeigt, das sich dem Geld verschrieben hat. Er ist theologisch engagiert, weil er Gottes Option für die Armen geltend macht. So finden das Ethos des Evangeliums und die Verheißung seines Gottesrede zusammen.

3.4 Geldwerter Vorteil – unbezahlbares Glück.
Johanneische Reflexe

a. Das Johannesevangelium wird kaum je auf ökonomische, wirtschaftsethische und pekuniäre Fragestellungen hin untersucht. Es gilt seit der Antike als das „geistliche Evangelium“ (Clemens von Alexandrien); es steht im Verdacht, sich vom Materiellen abzuwenden und dem Ideellen zuzuwenden. Aber die johanneische Spiritualität ist inkarnationstheologisch gedeckt. Jesu Mission findet mitten in der Welt statt; dort müssen sich die Jünger Jesu bewähren, auch wenn Jesus nicht mehr bei ihnen ist. Deshalb ist die Frage nach ökonomischen Aspekten des Vierten Evangeliums nicht obsolet.

b. Unverkennbar ist aber insofern eine Fehlannonce, als zentrale synoptische Traditionen, die Wirtschaft und Geld zum Thema haben, fehlen: von der Steuerperikope (Mk 12,13-17 parr.) bis zu den Gleichnissen, in denen Geldgeschäfte eine Rolle spielen, vom Opfer der Witwe (Mk 12,41-44 par. Lk 21,1-4) bis zur Tempelsteuer (Mt 17,24-27), von der Metaphorik des Lösegeldes (Mk 10,45 par. Mt) bis zum finanziellen Investment für die Caritas (Lk 10,25-37).

c. Allerdings dürfen andere Akzente nicht übersehen werden.

- In der johanneischen Überlieferung von der Tempelaktion (Joh 2,13-22) lässt der Evangelist nicht nur das Vorgehen Jesu gegen die Händler noch farbiger und aggressiver erscheinen als nach den Synoptikern (Mk 11,15-19 parr.), sondern verändert auch die überlieferte Tempelkritik Jesu, indem er den Verantwortlichen nicht vorwirft (mit Jer 7,11), aus dem Gotteshaus eine „Räuberhöhle“, sondern eine „Markthalle“ (οἶκον ἐμπορίου (Joh 2,16) gemacht zu haben. Damit greift er auf und an, dass der Tempel auch ein Handelsplatz gewesen ist, der er um des Opferbetriebes willen sein musste, aber auch um des Verdienstes vieler willen auch sein sollte – finanziert von gutwilligen Juden, auch armen, die opfern wollten und sollten. Nach Sach 14,21 ist der endzeitliche Tempel ohne Handel. Jesus nimmt es bei Johannes vorweg.
- In der johanneischen Überlieferung von der Volksspeisung (Joh 6,1-15) wird stärker als bei den Synoptikern der finanzielle Wert des Geschenkes ermessen, das Jesus dem Volk macht, weil Philippus mit zweihundert Denaren die Kosten kalkuliert, die es erforderte, das Volk auf dem normalen Wege zu speisen. Johannes markiert dieses Thema, um zu zeigen, dass unbezahlbar ist, was Jesus wirklich schenkt: sich selbst (vgl. Joh 6,22-59).
- In der johanneischen Überlieferung (Joh 12,1-8) von der Salbung Jesu in Bethanien (Mk 14,3-9 par. Mt 26,6-13) wird nicht nur die Skandalisierung der Frau – bei Johannes: Maria, die Schwester von Martha und Lazarus – wegen angeblicher Verschwendung kritisiert, weil Jesus sich entschieden auf ihre Seite stellt. Es wird auch Judas für die frivole Kritik verantwortlich gemacht – und zugleich moralisch schwer belastet, weil er „die Kasse“ der Jünger führte und Geld unterschlagen habe.
 - Einerseits hat die Anschwärzung des Judas dem Antijudaismus Munition geliefert.
 - Andererseits ist der Hinweis auf die Kassenführung von erfrischender Nüchternheit.

Beides lässt sich trennen. Das erste ist eine Verfälschung, das zweite eine Vergewisserung, die nicht im Widerspruch zur Aussendungsrede steht, dass kein Geld mit auf Missionswanderschaft genommen werden soll (Mk 6,6b-13 parr.), sondern die alltägliche Daseinsvorsorge betrifft, wichtig auch auf der Pilgerreise nach Jerusalem. Beim Verrat des Judas kaschiert seine Kassenwartfunktion die nächtliche Trennung (Joh 13,26). Unthematisch wird auch nach Johannes der treue Umgang mit Geld zu einem Ausweis authentischer Jüngerschaft.

Die spezifisch johanneischen Stellen fügen sich nicht zu einer Hauptlinie seiner Jesusgeschichte, zeigen aber, dass Geldsachen sehr wohl im johanneischen Jesusportrait wichtig sind und wirtschaftliche Ethik nicht im Widerspruch zur Heilsvermittlung stehen. Die jeweiligen Kontexte klären aber zugleich, dass Geld nicht im Mittelpunkt des Denkens Jesus steht, sondern auf ihn bezogen wird: die Liebe Gottes zur Welt (Joh 3,16).

d. Der relativen Bedeutung des Geldes entspricht die Unbedingtheit der Selbsthingabe Jesu, des Sohnes Gottes. Sie kommt zweimal in dezidiert sozialetischen Konstellationen zur Sprache.

- Der Gute Hirte (Joh 10) wird von den gemieteten Hirten abgesetzt, die fliehen, wenn Gefahr droht, weil ihnen die Schafe nicht gehören, während der Gute Hirte der Eigentümer ist, den sie kennen. Deshalb setzt er sein Leben ein, um sie zu retten (Joh 10,11-15).
- Der „Herr“ Jesus versieht bei der Fußwaschung (Joh 13) den Dienst eines Sklaven, weil er seine Macht und Ehre zu ihrem Heil einsetzt. Petrus will es nicht wahrhaben – und erkennt im Widerspruch den unerhörten Rollentausch, ohne den es aber keine eschatologische Heilsvermittlung – hier im Bild der Reinigung – gibt.

Die beiden Berufsbilder des Messias – Hirt und Sklave – verifizieren die Unbedingtheit, in der Gott die Welt rettet.

- Das erste Bild steht für die Bedeutung des Eigenen, das sich in Verantwortung zeigt, während Geld allein der Veräußerlichung Vorschub leisten kann.
- Das zweite Beispiel zeigt, dass die sozialen Hierarchien vom Kopf auf die Füße gestellt werden müssen, damit Gott das Leben bestimmen kann.

Der Besitzer der Schafe setzt sein Leben ein, der Sklave rettet diejenigen, die er bedient: Die Rollentausche verifizieren die Heilsmittlerschaft Jesu als eschatologisches Geschehen.

e. Das für das Johannesevangelium entscheidende Motiv der Fülle (Joh 10,10: „Ich will, dass sie das Leben haben und es in Fülle haben“) wird in soteriologischer Hinsicht zum Thema der Exkursion Jesu nach Samaria (Joh 4,1-42).

- Die Samariterin wird von Jesus am Jakobusbrunnen gebeten, seinen Durst zu stillen, indem sie ihm Wasser schöpft – mit dem Eimer, den sie mitführt (Joh 4,7). Dass die Frau ihm umsonst helfen soll, ist vorausgesetzt.
- Die Bitte Jesu an die Frau spiegelt freilich die unausgesprochene Bitte der Frau an Jesus, dass er ihr das Wasser des ewigen Leben geben soll (Joh 4,10)– das sie auch von ihm empfangen wird (Joh 4,15).

In einem Zwischenstück (Joh 4,27-38) reflektiert Jesus das Geschehene und das, was aus ihm werden wird, mit seinen Jüngern.

- Die Jünger blicken zurück und verstehen nicht, wie Jesus so vertraut mit einer Frau sein kann (Joh 4,27).
- Jesus blickt voraus auf die samaritanische Mission (Joh 4,34-38).

In diesem Ausblick werden die Jünger mit einem Schnitter verglichen, einem Erntearbeiter, der Getreide erntet und dafür bezahlt wird.

- Die Jünger sind der Sämann, das ist Jesus.
- Die Jünger sind aber die Schnitter und werden für ihre Arbeit entlohnt (Joh 4,36). Dieser Lohn ist üppig: Es besteht im ewigen Leben. Dieses ewige Leben hat schon begonnen, weil die Erntezeit schon begonnen hat (Joh 4,35).

Das Ergebnis ist eine gemeinsame Freude zwischen Sämann und Schnitter, weil keine Konkurrenz herrscht, sondern gemeinsame Arbeit zum Ziel führt.

f. Das Kostbare ist kostenlos – weil es unbezahlbar ist. Das Kostenlose ist kostbar – weil es Hingabe aus Liebe ist. Aus Gottes Überfluss kommt der Reichtum des ewigen Lebens, das schon hier beginnt. Durch Teilen wird es mehr.

3.5 Wirtschaftlicher Zusammenbruch. Der Untergang Babylons in der Johannesoffenbarung

a. Die Johannesoffenbarung stellt keinen Fahrplan der Endzeit auf, der den Weltuntergang berechnen ließe, sondern ist das Drehbuch der Heilsgeschichte, in der Gott durch das Gericht hindurch Heil schafft, in jedem Moment, in jeder politischen Konstellation.

b. Die Johannesoffenbarung ist ein hochpolitisches Buch. Sie kritisiert in einer Schärfe, die ihresgleichen sucht, sakralisierte Politik, wie sie im Kaiserkult ihrer Zeit eine hohe Attraktivität entfaltet, eine beeindruckende Ästhetik entwickelt und eine große Macht ausübt. Das Imperium Romanum steht im Fokus – aber die Schrift geht nicht in aktueller Herrschaftskritik auf. Sie ist so wenig tagespolitisch wie zeitlos. Sie sieht im Imperium die toxische Mischung einer politischen Theologie am Werk, die gegen das Hauptgebot Israels, nur Gott zu verehren, und gegen die Reich-Gottes-Botschaft Jesu steht. Johannes verteufelt nicht die Politik, sondern zeigt, dass und wie der Teufel, der Anti-Gott, der Anti-Christ und Menschenfeind, sich politisiert, weil er so die stärkste Macht ausüben und das größte Unheil anrichten kann.

c. Johannes wird unter Schmerzen offenbart, welcher Konflikt zwischen Gut und Böse, Heil und Unheil, Gott und Teufel sich unter der glänzenden Oberfläche einer sakralisierten Herrschaft abspielt: Er schaut in den Abgrund des Grauens. Allerdings schaut er auch in den Glanz der Vollendung, gleichfalls vollkommen überfordert, aber mit Hilfe eines Engels so, dass er strahlende Bilder des Heiles, eines Paradieses, eines neuen Himmels und einer neuen Erde findet, die immer transzendieren, was Gegenwart ist, aber immer die Grenze überschreiten, die Menschen gesetzt ist, also immer Gott inmitten des Lebens entdecken lassen, immer Jesus Christus in Gestalt der Armen, immer die Gnade in der Härte des Gerichtes.

d. Johannes arbeitet mit Bildern von Heil und Unheil, die er vor allem im Alten Testament, besonders bei Daniel und Ezechiel findet, aber auch in den Psalmen und in der Tora. Sein Buch ist ein literarisches Meisterwerk, das Irritation und Faszination auslöst: eine Collage, die ein neues Original ist.

e. Zur johanneischen Metaphorik gehören biblische Stadt-Bilder, Jerusalem und Babylon, die sich mit archetypischen Frauen-Bildern verbinden: der Heiligen und der Hure.

- Die Hure Babylon ist eine blasphemische Königin, die Göttin sein will; Jerusalem die wunderschöne Jungfrau, die den messianischen Bräutigam heiratet.
- Babylon geht unter, Jerusalem geht auf.
- Babylon scheint die Siegerin der Geschichte zu sein und geht im Moment ihres scheinbaren Triumphes, von dem sie überzeugt ist, katastrophal unter.
- Jerusalem scheint verloren, weil diejenigen, die auf die Stadt ihre Hoffnung setzen, Opfern von Gewalt werden, aber tatsächlich sind diejenigen, die auf Gott ihre Hoffnung setzen, Siegertypen, die aus Niederlagen lernen und schließlich – wieder: in jedem Augenblick – das Endspiel gewinnen: nicht nur für sich, sondern für alle Völkern, denen sie den Freiraum des himmlischen Jerusalem nicht versperren.

Jerusalem scheint in der babylonischen Gefangenschaft festzusitzen, ist aber im Himmel, also in der Zukunft und bei Gott die freie Stadt, die befreit. Das wirkt sich schon auf Erden aus, vor allem im Gottesdienst derer, die sich dem Kaiserkult verweigern und das Geheimnis Gottes feiern.

f. Die Stadt (*pólis*) ist einerseits Ort der Zivilisation, auch des Handels und Wandels, andererseits aber Ort härtester Konflikte zwischen Reichen und Armen, Mächtigen und Ohnmächtigen. Babylon ist die Megastadt des Bösen, Jerusalem die Himmelsstadt Gottes.

g. Im Horrorbild des untergehenden Babylons spielen ökonomische Aspekte eine entscheidende Rolle: weil Geld die Welt regiert, die untergeht. Geld – Wucher, Ausbeutung, gesteuerte Inflation – bestimmt den Wirtschaftskreislauf und hat Babylon groß gemacht. So ist auch der Untergang Babylons ein wirtschaftlicher Zusammenbruch.

h. Johannes beobachtet den Untergang Babylons – von einem sicheren Standpunkt aus, an den ihn sein Schutzengel geführt hat, aber nicht unbeteiligt und selbstgerecht, sondern mitgenommen – und froh, nicht selbst mitgerissen zu werden. Sein Buch beschreibt wie in einer Kamerafahrt Szenarien des Untergangs, die schwer erträglich sind und genau deshalb den Faktencheck bestehen.

3.5.1 Die Komposition

a. Die Gesamtkomposition der Johannesoffenbarung deckt in dem Mit- und Gegeneinander himmlischer und irdischer Szenen nicht ein Nacheinander, sondern ein Ineinander auf, das freilich erst Zug um Zug offenbart wird.

- Die Himmelszenen, die immer dominant sind, weiten den Blick: vom Thron Gottes zum Thronsaal, weiter zum Altar und zum Tempel, in dem dieser Thron steht, bis hin zur himmlischen Stadt, die ein einziger Tempel ist.
- Die irdischen Szenen hingegen verengen den Fokus immer stärker, von globalen Natur- und Kulturkatastrophen bis schließlich hin zum Untergang Babylons, der das ganze Desaster zeigt, auch die Not, die Schreie, die vergifteten Klagen derer, die alles verloren haben, weil sie alles in das System Babylon investiert haben.

Johannes kann Bilder für unaussprechliches Unglück finden, weil ihm auch Bilder für unaussprechliches Glück gezeigt worden sind.

b. Die sieben Siegel des Himmelsbuch werden gebrochen, das geöffnete siebte Siegel löst sieben Posaunenstöße aus, die siebte Posaune führt zum Ausgießen von sieben Schalen des göttlichen Zornes. Die Öffnungen der sieben Zorneschalen (Offb 16) kulminieren im Untergang der Stadt Babylon (Offb 17-18), dem die Parusie des Messias folgt (Offb 19), der als Wort Gottes die Feinde Gottes besiegt und das tausendjährige Reich des Messias (Offb 20) begründet – alles konsequent aufeinander folgend und gleichzeitig präsent, was sich in jeder politischen, militärischen, ökonomischen Krise zeigt.

c. Das Thema von Offb 17-18 ist „das Gericht der großen Hure“ (Offb 17,1), das zum Todesurteil führt.

- In Offb 17,1f. wird dieses Thema durch den Offenbarungsel angeündigt.
- In Offb 17,3-6 wird dem Seher in der „Wüste“ das Bild der Hure Babylon gezeigt.
- In Offb 17,7-18 wird vom Engel in zwei Anläufen das Geheimnis der Frau gelüftet. Sie ist die Allegorie des Bösen.
- In Offb 18,1ff. wird von einem anderen Engel der Untergang Babylons verkündet.
- In Offb 18,4-20 werden verschiedene Reaktionen auf den Untergang beschrieben.
 - In Offb 18,4-8 wird das Volk Gottes aufgefordert, Babylon zu verlassen und den Untergang der Stadt als gerechte Strafe zu bewerten.
 - In Offb 18,9-19 wird das Wehklagen der Könige und Kaufleute beschrieben, die vom System Babylon profitiert haben.
 - In Offb 18,20 schließt sich der Ring mit einem Aufruf zu himmlischem Jubel über den Untergang Babylons.
- In Offb 18,21-24 betreibt ein weiterer Engel die Vernichtung Babylons.

Das Inferno ist vollkommen; der Untergang Babylons steht für den Weltuntergang.

3.5.2 Das Untergangsszenario

a. Babylon ist in der Bilderwelt der Apokalypse der Gegen-Ort zu Jerusalem. Die Offenbarungsschrift zeigt Allegorien beider Städte, die im schärfsten Kontrast zueinander stehen.

- Babylon ist eine „große Stadt“ (Offb 17,18 u.ö.), die Herrscherin über die widergöttliche Welt.
Jerusalem, gleichfalls eine große Stadt, ist Inbild des Reiches Gottes.
- Babylon ist ein Ort der „Unzucht“, heißt: des Götzendienstes (Offb 17,2 u.ö.).
Jerusalem ist der Ort der wahren Gottesanbetung.
- Babylon ist die Stadt der Ungerechtigkeit, der Gewalt und des Todes (Offb 18,5.23f.).
Jerusalem ist die Stadt himmlischen Friedens.
- Babylon ist die Stadt irdischen Luxus (Offb 18,16 u.ö.).
Jerusalem ist die Stadt himmlischen Glanzes.
- Babylon liegt in der „Wüste“ (Offb 17,3).
In Jerusalem sind Himmel und Erde verbunden.

Der Name „Babylon“ erinnert an Unheilsorte der Geschichte Israels.

- Die „Wasser“ (Offb 17,1) wecken die Erinnerung an Mesopotamien, die Ströme Euphrat und Tigris.
- Die „zum Himmel getürmten Sünden“ (Offb 18,5) erinnern an den Turmbau zu Babel (Gen 11,1-9).
- Babylon ist der Ort der Verbannung des Gottesvolkes (Ps 137).
- Babylon ist eine Stätte des Götzendienstes (Dan 5).
- Babylon wird Gottes Gericht erleiden (Jes 49,10f.).

In Offb 17,9 gibt es mit den „sieben Bergen“ (Hügeln) die deutlichste Anspielung auf Rom. Die Pointe ist aber nicht, dass eigentlich Rom gemeint sei und Babylon nur als Tarnname gebraucht werde, sondern dass sich die widergöttliche Stadt in Rom darstellt.

b. Die sieben und acht Könige, die genannt werden, sind intensiv, aber widersprüchlich auf römische Caesaren (seit Augustus) gedeutet worden. Aber die Identifizierung geht nicht auf. Wichtiger ist die Symbolzahl. Sie dient der Zeitmessung. Gegenwärtig ist die Zeit des sechsten Königs. Es wird noch der siebte kommen – und dann erst schließt sich der Kreis mit dem achten. Danach treten noch die zehn weiteren Könige auf, die in den Endkampf mit dem Lamm Gottes ziehen. Die Naherwartung ist nicht mit der Stoppuhr zu messen, sondern mit dem Stethoskop eines Arztes, der den Herzschlag diagnostiziert.

c. Johannes rückt drei Aspekte in den Fokus (Offb 18,2f.): Sex, Macht und Geld, alles drei vereint durch Gier. Alles drei beherrschen die babylonische Welt – und führen sie in den Untergang. Das Problem besteht nicht darin, dass Lust und Einfluss oder Wirtschaft und Geld vom Teufel wären, aber dass sie vor die Hunde gehen, wenn sie vergöttert werden. Das Problem besteht darin, dass sie alles sein wollen; dadurch verstricken sie sich in einen tödlichen Konkurrenzkampf, der selbstzerstörerisch ist.

d. Die „Heiligen“ müssen aus der Stadt fliehen – sonst gehen sie mit unter (Joh 18,4f.). Ihnen öffnet sich das himmlische Jerusalem: wenn sie Nein zu Babylon gesagt haben. Die Flucht ist kritische Distanzierung. Sich zu entziehen, verschafft die Möglichkeit der Vergeltung (Joh 18,6) – in den Augen des Johannes nicht grausam, sondern gerecht, weil die Opfer die Täter mit ihren Untaten konfrontieren und dafür einstehen, dass es kein Heil ohne Gericht gibt. Die Multiplikation deckt die vielfach verborgenen Folgen des Unrechts auf, das die „Hure Babylon“ begeht; die Folge ist der Tod – und dadurch dialektisch das neue Leben im Jenseits des vollendeten Gottesreiches. Die heilige Gewalt richtet sich nicht auf reale Menschen, sondern auf die Personifikation des Unrechts: allerdings die Frau, die sich zur Hure gemacht hat. Johannes spielt mit dem Feuer, wenn er diese gefährlichen Bilder prägt: als Mann, der einen Femizid als Gottesgericht inszeniert. Das Ungeheuerliche ist Teil der literarischen Inszenierung – deren Ziel es ist, die Ungeheuerlichkeit des Bösen zu offenbaren.

e. Die Folgeszenen beschreiben die Wirkungen des Unterganges: das Wehklagen all derer, die vom System Babylon profitiert haben.

- Zuerst werden Könige (Offb 18,9-10),
- dann Kaufherren (Offb 18,11-17a),
- schließlich Seeleute genannt (Offb 18,17b-19).

Die Auswahl deckt die Symbiose von Politik und Wirtschaft auf, die religiös überhöht wird.

- Die Könige beherrschen die Regierungen,
- die Kaufherren die Märkte,
- die Seeleute den Handel.

Sie alle sehen ihre Gewinne verschwinden. Ihr Gejammer ist die Travestie der Klagelieder, die von den leidenden Gerechten angestimmt werden. Ihr „Wehe“ ist das verquere Echo des göttlichen Strafgerichts, denn sie sprechen es nicht im heiligen Zorn Gottes, sondern im egoistischen Furor derer, die über die „Hure“ herfallen, indem sie ihre Macht ausnutzen wollen (Offb 17,15-18). Alle „stehen von ferne“ (Offb 18,9-10.16.17) – nicht, weil sie mit den Heiligen in Gottes Schutz geflohen sind (Offb 18,4-5), sondern weil sie sich selbst retten wollen: ohne dass es ihnen gelingen wird.

f. Der Untergang Babylons wird in archetypischen Bildern des Feuers und der Flut beschrieben, wie sie aus jüdischen und jesuanischen Apokalypsen vertraut sind (Offb 18,21-24). Damit werden nicht irdische Vorgänge prognostiziert, sondern die Konsequenzen göttlicher Strafe gezeigt, in denen sich die Härte des Unrechts und das Leid der Opfer widerspiegeln.

g. Eigene Töne erhalten die Untergangsszenarien dadurch, dass theo-psychologisch die Verstrickungen der Mitschuldigen aufgedeckt werden.

- Am Ende werden die bösen Mächte übereinander herfallen und wider Willen das Werk Gottes betreiben, der sie zu Werkzeugen seiner Gerechtigkeit macht (Offb 17,16f.).
- Die Profiteure des Unrechts werden die lautesten Klagen über den Untergang der Stadt anstimmen – aber aus Angst nur aus der Ferne und nur im Blick auf ihre eigenen Interessen (Offb 18,11-20). Ihre Trauergesänge verhöhnern die Klagelieder, die wegen der unschuldigen Opfer angestimmt werden.

Wenn die Offenbarungsschrift des Johannes keinen Fahrplan der Endereignisse schreibt, findet der Untergang Babylons nicht an einem Tag X der Weltgeschichte, sondern permanent statt – dort wo Ungerechtigkeit zur Vernichtung führt, die regelmäßig die Übeltäter mitreißt. Es bleibt die Frage der Opfer. Auf sie antwortet Johannes mit der Vision des himmlischen Jerusalem.

4. Neutestamentliche Impulse in der globalen Wirtschaft

a. Der zeitliche, gesellschaftliche, kulturelle Abstand zwischen der neutestamentlichen und der heutigen Welt verbietet direkte Ableitungen und Anwendungen. Aber die weltweite Präsenz des Neuen Testaments und seine fundamentalen Klärungen im Verhältnis von Ethik und Heilshoffnung erlauben nicht nur, sondern gebieten eine hermeneutisch aufgeschlossene Verbindung.

b. Notwendig ist, die Positionalität transparent zu reflektieren, um die universale Geltungsweite, die dem Glauben an den einen Gott als Gott für alle entspricht, zu realisieren. Der Weg der Kommunikation ist der Weg der Überzeugung: durch Argumente, durch die Reflexionen von guten und schlechten Erfahrungen, durch den Hinweis auf Kontexte und Horizonte, die sich durch den Glauben eröffnen und verschließen.

4.1 Kapitalismuskritik und katholische Soziallehre. Unterschiede und Gemeinsamkeiten

a. Die Soziallehre versucht mit den Prinzipien der Personalität, Solidarität und Subsidiarität, zu denen sich Nachhaltigkeit gesellt, ein Argumentationsmuster zu entwickeln, das Priorisierungen und Zielkonfliktlösungen bei der Förderung des Gemeinwohls erlaubt. Ihr Anspruch ist, dass voraussetzungslos universalisierbar zu sein. Deshalb entsteht klassisch eine Koalition mit dem Naturrecht, aber eine gewisse Distanz zu biblischer Ethik.

b. Die Voraussetzung, voraussetzungslos argumentieren zu können, ist eine Illusion. Das Naturrecht ist das beste – oder schlechteste – Beispiel, weil es gerade keine universale Einmütigkeit darüber gibt, was „Natur“ und was „Recht“ ist. Anders formuliert: Die Vorstellungen von „Natur“ und „Recht“ haben sich im Laufe der Zeit entwickelt und vermittelt. Auch „Person“, „Solidarität“ und „Subsidiarität“ sind hoch voraussetzungsreiche Kategorien, deren Verständnis und Gewicht sich nur aus einer christlich geprägten Geistes- und Rechtsgeschichte ableiten lassen.

c. Allerdings ist es möglich und geboten, reflektierte Positionalität als Voraussetzung und Mittel für Kommunikation und Konsensbildung zu markieren. Hier helfen theologische Begriffe, die philosophisch Substanz haben. Sie helfen bei der Übersetzung religiöser Inhalte in säkulare Räume wissenschaftlicher Diskurse und demokratische Verständigungsprozesse pluraler Gesellschaften. Die helfen auch säkularen Diskussionen, ihre blinden Flecken in allen Dimensionen der Transzendenz zu erkennen, und demokratischen Gesellschaften, die zivilgesellschaftlichen Ressourcen zu nutzen, ohne die sie nicht existieren können.

d. Die kapitalistische Weltwirtschaft ist ein zentrales Bewährungsfeld universaler, pluriformer, kommunikativ verschalteter Ethik, weil sie auch die vorgeblich sozialistischen Volkswirtschaften wie China erfasst.

- Sie ist auf der einen Seite für eine starke Mehrung von Wohlstand für viele, für eine effektive Armutsbekämpfung und für eine Globalisierung des Handels verantwortlich, ohne die es nicht möglich wäre, die Arbeitsteilungen zu organisieren, die für effektives und nachhaltiges Wirtschaften verantwortlich sind.
- Sie ist auf der anderen Seite für massive ökologische Schäden, für brutale Ausbeutung und Marginalisierung verantwortlich, für die Verschärfung von Nord-Süd-Konflikten, für neue Formen des Kolonialismus.

Die Frage lautet, ob die positiven wie die negativen Folgen durch einen Systemwechsel vom Kapitalismus zu staatliche gelenkter Wirtschaft gemindert oder verstärkt werden.

e. In der Tradition der christlichen Sozialethik steht die soziale Marktwirtschaft, die freies Unternehmertum mit starken Gewerkschaften verbinden will, staatliche Anreize und Rahmenbedingungen mit freien Initiativen in Produktion, Handel und Dienstleistung, internationale Wirtschaftsabkommen mit der Förderung lokaler Wirtschaft. Die Sozialpflichtigkeit des Eigentums, die im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland festgehalten wird, erklärt sich in dieser Tradition: nicht aus dem römischen Recht, sondern der jüdisch-christlichen Tradition.

f. Papst Franziskus konzentriert sich in seiner massiven Kapitalismuskritik auf die Probleme, die der Turbokapitalismus verursacht, entwickelt aber keine Konzepte, wie die Probleme durch eine menschliche Wirtschaft besser gelöst werden können und hat dafür auch keine Kompetenz.

g. Die Bibel hat eine Option für die Armen, die das soziale Gewissen und die ökonomische Intelligenz schärft. Sie hat einen funktionalen Bezug zum Geld – und kann es deshalb desto eher als Sozialkapital ansehen.

4.2 Ethisches Investment.

Biblische Optionen für den Umgang mit Geld

a. Geld ist in den Augen der Bibel weder gut noch böse, sondern notwendig und hilfreich, allerdings auch verführerisch, weil es die Gier weckt.

b. Geld kann und soll ethisch investiert werden: für die Förderung des Gemeinwohls, für die Unterstützung der Armen, für die Organisation des eigenen Lebensalltags.

c. Gott prägt keine Münzen. Gott soll auch nicht auf Münzen geprägt werden, weil Gott nicht Teil des Geldkreislaufs ist, sondern Wirtschaften vor Gott und deshalb auch vor den Menschen verantwortet werden muss.

d. Geld ist eine Metapher für das Verhältnis zu Gott, weil es einen Wert hat und auf Vertrauen gründet. Im Idealfall dient es dem gerechten Lohn, der angemessenen Bezahlung und dem großzügigen Teil. Das alles ist bei Gott in seinem heilshandeln gegeben. Die Geldmetaphern bringen dies zum Ausdruck, am dichtesten in den Gleichnissen Jesu.

e. Geld kann auch für Gott investiert werden: nicht, um sich seine Liebe zu erkaufen – das wäre absurd. Aber Geld kann die Liebe zu Gott zum Ausdruck bringen: als Opfer für den Gottesdienst, als Unterstützung derer, die ihm dienen, als Stärkung der Gemeinschaft, die ihm glaubt.