

Das Verständnis von Arbeit im Neuen Testament im Horizont der Naherwartung

D Dormeyer

Westfälische Wilhelms-Universität, Münster

Abstract

Understanding labour in the New Testament against the backdrop of the delay of the parousia

What is central in the New Testament: industriousness (cf 2 Th 3: 10) or labour evasion (cf Mt 6: 25)? It seems as if both perceptions are presented in the New Testament. The article aims to discuss the issue by exploring labour as a theological concept against its Old Testament, Judaistic and Greek background, as well as against the backdrop of the delay of the parousia in New Testament times. Subsequently, a social-theoretical based theology of labour is abstracted from the biblical ethos, and particularly from Jesus' acts and the believes of the New Testament communities. Such an ethos comprises the right of man to labour, to provide for oneself, but to be human in respect of other.

EINLEITUNG

Es gibt im Neuen Testament keine ausgeprägte Theologie der Arbeit. Wohl gibt es eine Reihe von Bemerkungen zu Arbeitsverhältnissen und -bedingungen.

Wie so oft bei ntl. Themen, scheinen solche Hinweise zueinander im Gegensatz zu stehen. Bekannt und viel zitiert sind Jesu Ausführungen von falscher und rechter Sorge in der Bergpredigt: 'Darum sage ich euch: Sorgt euch nicht um euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, auch nicht um euren Leib, was ihr anziehen werdet. Ist nicht das Leben mehr als die Nahrung und der Leib mehr als die Kleidung?' (Mt 6: 25).

* Überarbeitete Vorlesung im Rahmen der Ringvorlesung der Kath-Theol Fakultät der WWU im SS 88.

Demgegenüber steht die ebenfalls viel zitierte Anweisung aus 2 Thess 3: 10, 'Denn als wir bei euch waren, haben wir euch dieses geboten: "Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen"'.

Während aus Jesu Weisheitswort ein arbeitsfreies Hippie-Leben abgeleitet werden kann, schärft der 2. Thessalonicherbrief den bürgerlich-mittelschichtigen Zwang zur Arbeit ein.

Was ist nun zentral christlich: Faulenzerei oder Arbeitseifer?

Wir werden sehen, daß die Intention Jesu und der ntl. Interpretation in 2 Thess auf einem breiten, gemeinsamen Hintergrund zu sehen sind.

So haben wir zuerst den theologischen Begriff der Arbeit auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Tradition, der frühjüdischen Interpretation und der antiken Einstellung zu erarbeiten.

In einem 2. Schritt wird es um eine kritische Befragung der neutestamentlichen Vorstellung von Arbeit gehen. Haben Jesus und die nachösterlichen Autoren schon eine wissenschaftliche Sozialtheorie besessen? Wenn nein, bleiben die Aussagen zur Arbeit nicht vordergründig, ohne Anspruch auf prinzipielle Einsichten und Anweisungen?

In einem 3. und 4. Schritt unternehme ich den Versuch, implizite Ansätze zu einer sozialtheoretisch fundierten Theologie der Arbeit in den Handlungen Jesu und der ntl. Gemeinden aufzuweisen.

HINTERGRÜNDE FÜR DIE THEOLOGISCHEN AUSSAGEN ZUR ARBEIT IM NT

In den beiden Schöpfungsgeschichten des AT wird die tägliche Arbeit des Menschen als gottgewollt verankert. Der jahwistische Schöpfungsbericht Gen 2: 4b-3: 24 geht von der Selbstverständlichkeit der Pflege des Garten Edens aus: 'Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte' (Gen 2: 15). Nach dem Sündenfall wird die Arbeit durch die Verfluchung des Ackerbodens zur Mühsal (Gen 3: 17), doch ist nicht die Arbeit verflucht, sondern lediglich das Betätigungsfeld der Arbeit. Die Arbeit bleibt gottgewollte Form menschlicher Selbstverwirklichung. So wird auch Gottes Schöpfungshandeln mit Metaphern aus der Arbeitswelt beschrieben: Er formt wie ein Töpfer den Menschen, er legt wie ein Gärtner einen Garten an, er nimmt wie ein Chirurg aus der Seite des Menschen eine Rippe.

Der spätere, priesterliche Schöpfungsbericht behält solche Anthropomorphismen bei, erweitert sie aber um die abstraktere Tätigkeit des Sprechens und Sehens.

Auf der Grundlage des in der Schöpfung und Geschichte tätigen Gottes kann das gesamte AT von dem theologischen Sinn menschlicher Arbeit ausgehen. In den Psalmen preist es die Arbeit Gottes in Schöpfung (Pss 8; 19; 104) und Geschichte (Pss 66: 3) (u.ö. Bertram 1935; Preuß 1978). In die Darbringung der Erstlingsfrüchte wird das zentrale Bekenntnis an die Befreiungstat Jahwes eingebettet (Dtn 26: 5-10). Israels Erntearbeit ist von Jahwes Arbeit an Israel umfängen.

Da aber menschliche Arbeit vom 'Schweiß des Angesichts' nicht ablösbar ist, kennt Israel wie alle Religionen arbeitsfreie Festtage. Es führt als Novum den Rhythmus der 7 Tage Woche ein: an jedem 7. Tag findet der Sabbath, der Ruhetag für Jahwe und für den menschlichen Arbeiter, statt.

'Eine Abwertung körperlicher Arbeit im Gegensatz zur "geistigen" ist dem AT unbekannt' (Preuß 1978: 616). Für die von Jahwe beherrschte Zukunft erhoffen sich daher die Propheten nicht das Ende von Arbeit oder die Transformation körperlicher zu geistiger Arbeit, sondern den ungestörten 7 Tage Rhythmus der Woche ohne Mühsal, Krieg und Katastrophen:

Das bekannte Motto der Friedensbewegung aus Jes 2: 4; Mich 4: 3, 'Dann schmieden sie Pflugscharen aus ihren Schwertern und Winzermesser aus ihren Lanzen' ist deutlich genug.

Das Judentum zur Zeit Jesu hält an dieser Sicht der Arbeit fest. Das Rabbinat verpflichtet sogar ausdrücklich seine Mitglieder auf die Ausübung eines Handwerkes und verhindert damit eine Aufspaltung in Kopfarbeit einerseits und Handarbeit andererseits:

Rabban Gamaliel, der Sohn des Rabbi Juda, des Fürsten, sprach:
Lieblich ist es,
das Gesetzesstudium mit weltlicher Beschäftigung zu verbinden;
denn das Streben nach beiden läßt das Sündigen vergessen.
Aber nur Studium ohne andere Beschäftigung
nimmt sicher ein Ende
und zieht Sünde nach sich (M. Aboth 2: 2).

Im Gegensatz dazu hielt die Antike nichts von körperlicher Arbeit, dieser Eindruck drängt sich jedenfalls auf, wenn man den verächtlichen Bemerkungen Platos, Aristoteles und anderer unkritisch Glauben schenkt. Doch schon das Plädoyer des Schumachers Sokrates für den Vorzug körperlicher Arbeit in Platos Dialogen sollte warnen, Plato zu vordergründig zu verstehen. Plato wendet sich gegen das materialistische 'Erwerbsdenken', das die geistige Tätigkeit des Philosophierens als unnützlich abblockt. So muß die antike Ablehnung körperlicher Arbeit differenziert

gesehen werden (KP1, 1979: 490 ff).

Für die Unterschicht der Sklaven, Lohnarbeiter und Kleinpächter war körperliche Arbeit eine mühselige, aber zugleich eine sinnvolle und heilige Tätigkeit. Demeter ist die Göttin der Fruchtbarkeit. Nur für eine dünne Oberschicht wird in der klassischen Zeit die Distanz zu körperlicher Arbeit zum Elitemerkmal. Daher wenden sich in hellenistischer Zeit die philosophischen Strömungen der Kyniker und der Stoa gegen dieses Klassendenken und fordern in der Betonung der elementaren Menschlichkeit die klassenübergreifende, körperliche Arbeit.

In der römischen Gesellschaft verschärft sich der Makel der körperlichen Arbeit. Aus dem derben Bauernvolk, von dem Cato noch schwärmte, war ein wohlhabendes Herrenvolk von Grundbesitzern und Militärs geworden. Niemand darf in der Republik und im Prinzipat ein Amt bekleiden, der einen Beruf ausübt. Entsprechend gehört zum römischen, freien Bürger das *otium*, die 'Muße', und kennzeichnet den unterworfenen Provinzialen die Handarbeit. Für die freie, römische Mittel- und Unterschicht bleiben lediglich einige 'anständige' Berufe als Erwerbsnischen zugänglich wie Lehrer, Schiffsreeder und Kaufmann. Wer nicht in diese Berufe kam, mußte als Plebs von 'Brot und Spielen' auf Staatskosten leben - haben wir hier mit der hohen Dauerarbeitslosigkeit in der Bundesrepublik und in Europa ein künftiges Modell für das Verhältnis von 1. zur 3. Welt vor uns?

Auf diesem zeitgeschichtlichen Horizont gewinnen die Aussagen Jesu ein deutliches Profil. Selbstverständlich empfiehlt er in der Bergpredigt nicht den verantwortungslosen Müßiggang eines westlichen Hippies. Jesus geht von der Selbstverständlichkeit täglicher, mühevoller Arbeit aus. Er schließt den kleinen, weisheitlichen Exkurs von der 'falschen und rechten Sorge' mit der Mahnung ab: 'Sorgt euch also nicht um morgen; denn der morgige Tag wird für sich selbst sorgen. Es ist genug, daß jeder Tag seine eigene Plage hat' (Mt 6: 34).

Nicht um arbeitsscheue Sorglosigkeit geht es, sondern um die tägliche Arbeit in sorglosem Gottvertrauen. Gott hat in Jesus von Nazareth seine Königsherrschaft der Himmel anbrechen lassen. Er sagt in den Seligpreisungen den Armen, Trauernden, Gewaltlosen und Friedensstiftern die Königsherrschaft zu (Mt 5: 3-11). Sie können sie schon jetzt erfahren, wenn sie sich auf das Handeln Jesu einlassen. Aus der Gewißheit der väterlichen Fürsorge Gottes heraus können sie auf die Gewißheit der täglichen Lebenssicherung verzichten. Nicht die Kompetenz zur täglichen Gestaltung der Welt ist an Gott abgegeben, sondern allein die Sorge ist abgegeben, die erforderlichen Rahmenbedingungen für eine erfolgreiche Arbeit selbst herstellen zu müssen. Gott, der Vater und Schöpfer, sichert selbst die Rahmenbedingungen für den Erwerb des täglichen Brotes. 'Unser tägliches Brot gib uns heute' beten wir daher in Anlehnung an Mt 6: 11 im Vater-Unser.

Von der Freisetzung zur sorglosen täglichen Arbeit nach der Bergpredigt zur Verpflichtung auf Arbeit nach 2 Thess 3: 10 ist es daher nur ein kleiner Schritt. Es ist anzunehmen, daß die Arbeitsscheu einem Mißverständnis der zugesprochenen Gottesherrschaft entspringt. Eine akute Naherwartung muß nicht eigens bemüht werden (so zu Recht Trilling 1980: 148-152). Es widerspricht ^oelbstverständlich der Gottesherrschaft, daß Arbeitsscheu auf Kosten der/des arbeitenden Schwester/Bruders ausgelebt wird.

Als Paränese, also Mahnrede, zur Arbeit leuchten die Aussagen Jesu und des deuteropaulinischen 2 Thess ein, doch nun stellt sich eine grundsätzliche Frage an die prinzipielle Grundlage dieser Paränese (Furger 1984).

Reicht es aus, Gott allein die Herstellung der Rahmenbedingungen für eine humane, tägliche Arbeit zuzuweisen? Ist nicht der Mensch verantwortlich für die gesamte Gestaltung seiner Arbeitswelt?

SOZIALTHEORETISCHE HERMENEUTIK DER NTL. PARÄNESE ZUR ARBEIT

Die moderne Sozialwissenschaft (Weber 1923; Finley 1977) und die moderne sozialtheoretische (Hengel 1973; Theißen 1979) und materialistische Schriftauslegung (Belo 1980) haben nachgewiesen, daß die Antike noch keine Sozialtheorie in unserem neuzeitlichen Sinne besessen hat. Sie kennt mit Xenophon (*Ökonomos*) und Cato (*De agricultura*) wohl Paränese und Lebensweisheit zur Arbeit, aber noch kein Theoriemodell, das auf der Metaebene mit anderen Modellen verglichen und diskutiert werden kann. Die Prinzipien, nach denen die Arbeitswelt gestaltet wird, werden als vorgegeben erfahren und sind dem Bewußtsein als gestaltbare Größen noch nicht zugänglich.

So kann das gesamte NT einschließlich Jesu von Nazareth von der gottgewollten Ordnung der vorgefundenen Arbeitswelt ausgehen. Dann erklärt es sich, daß es von Jesus kein Wort zur Sklaverei gibt, daß Paulus die Sklaven auffordert, in ihrem Stand zu bleiben (1 Kor 7: 21) und daß die Gütergemeinschaft nur als vergangene Einrichtung einer idealen Ursprungszeit von Lukas vorgestellt wird (Apg 2-4).

Zu der römischen 'Sklavenhaltergesellschaft', zu der subasiatischen Produktionsweise (Belo 1980), zu der Zentrierung auf Polis, Kapital und Militär finden sich keine kritischen Äußerungen.

Dennoch gelingt es Jesus und dem NT, auf der religiösen Ebene die Grundlagen der damaligen Ökonomie infrage zu stellen, ohne daß dieser Bezug ausdrücklich hergestellt wird. Diese Impulse werden erst in der langen Wirkungsgeschichte erkannt werden. Die revolutionären Ideen Jesu bilden sich auf der religiösen Ebene aus, gerade *weil* die Analyse der Gesellschaft auf der sozialen und

ökonomischen Ebene noch verschlossen war. Die Botschaft von der Gottesherrschaft für die Armen wird zum Motor, die Situation der Armen und ihrer Arbeitsmöglichkeiten als unzureichend zu erkennen und an der Sorge Gottes für die Veränderung der Rahmenbedingungen der Armut gestaltend mitzuwirken (gg. Hengels 1973 Begriff 'Liebespatriarchalismus').

Wir stehen noch immer in diesem Prozeß.

Als Prinzipien lassen sich aus dem biblischen Arbeitsethos ableiten:

1. Jeder Mensch hat ein Recht auf Arbeit.
2. Die Arbeit hat den täglichen Lebensunterhalt zu sichern.
3. Die Rahmenbedingungen der Arbeit haben human zu sein.

Lassen sich diese Prinzipien in der religiösen Verkündigung des NT noch deutlicher finden als in den bisherigen, direkten Äußerungen zur Arbeit?

IMPLIZITE PARÄNETISCHE, MODELHAFTE UND PRINZIPIELLE AUS-SAGEN ZUR ARBEIT IM NT

Als Paradebeispiel für eine zukunftsweisende Sicht von Arbeit bietet sich Jesu Parabel von den Arbeitern im Weinberg Mt 20: 1-16 an. Der Vergleichspunkt des Gleichnisses läuft auf die Güte des Weinbergbesitzers zu. Wie der Herr aus Güte allen den gleichen Lohn gibt, so gibt auch Gott allen, die sich für ihn abmühen, seine Herrschaft als gleichen Lohn.

Nun weist die neuere Gleichnisforschung zu Recht daraufhin, daß ein Gleichnis nicht nur auf den springenden Punkt hin aufgebaut ist (Schottroff 1979; Harnisch 1985). Die Bestreitung einer Übertragung in die Sachhälfte halte ich wiederum für eine Übertreibung (gg. Weder 1978). So tragen neben der Güte des Besitzers auch alle anderen Erzählzüge Sinn, der für die Sachhälfte, die Gottesherrschaft in unserer gesellschaftlichen Realität, übertragbar bleibt.

Die Antwort derer, die erst zur 11. Stunde angeworben werden, auf die Frage: 'Was steht ihr hier den ganzen Tag untätig herum?' lautet: 'Niemand hat uns angeworben' (V 6f.). Der Marktplatz ist das Arbeitsamt. Dort versammeln sich die Tagelöhner am frühen Morgen, um für den Tag unter Vertrag genommen zu werden. Am Abend muß der Lohn ausgezahlt werden, damit der Tagelöhner für den heutigen Tag (so die Vaterunserbitte Mt 6: 11) das notwendige Brot kaufen kann. Jak 5: 4 klagt daher an: 'Aber der Lohn der Arbeiter, die eure Felder abgemäht haben, der Lohn, den ihr ihnen vorenthalten habt, schreit zum Himmel'. Nach der Bildhälfte der Parabel herrscht auf diesem Marktplatz ein Überangebot an Arbeitskräften. Ben David kann nachweisen, daß zur Zeit Jesu die Hälfte der

galiläischen Bevölkerung unter dem Existenzminimum lebte (Ben David 1974). Wenn die Kleinpächter ihre Pacht nicht zu zahlen vermochte, konnte der Schuldner das Land pfänden und in eigene Bewirtschaftung übernehmen. Der Pächter sank zum Tagelöhner herab. Daß sogar die eigenen Familienmitglieder in die Schuldklaverei verkauft werden konnten, schildert uns die Parabel vom unbarmherzigen Knecht nebenher (Mt 18: 25).

Die Arbeitslosigkeit ist also in Galiläa eine übliche Erscheinung. Sie findet sich auch in den hellenistischen Hafenstädten (Finley 1977; ggn. Hengel 1973).

Nun macht das Schlußgespräch zwischen Besitzer und Ganztags-Arbeitern Schwierigkeiten. Die zuerst Eingestellten murren: 'Diese letzten haben nur eine Stunde gearbeitet, und du hast sie uns gleichgestellt; wir aber haben den ganzen Tag über die Last der Arbeit und die Hitze ertragen' (V 12). Die Argumentation beschränkt sich auf die ökonomische Ebene. Der Besitzer verstößt gegen das Abhängigkeitsverhältnis von Arbeitszeit und Lohn. Mehr Arbeitszeit bei gleicher Arbeit bringt normalerweise mehr Lohn mit sich (Schottroff 1979: 78; Ben David 1974).

Bedauerlicherweise gibt sich der Besitzer nicht auf die soziale Ebene der Arbeitsbedingungen, um auf die unverschuldete Arbeitslosigkeit der anderen zu verweisen, sondern zieht sich auf die juristische Machtposition des Vertragsherrn zurück, der die Verträge nach Belieben diktieren kann: 'Mein Freund, ich tue dir kein Unrecht. Hast du nicht einen Denar mit mir vereinbart? Nimm das Deine und geh. Ich will diesem Letzten geben wie dir. Darf ich mit dem, was mir gehört, nicht tun, was ich will?' (Vv 13-15a). Dann springt er unvermittelt auf die ethisch-religiöse Ebene über: 'Oder ist dein Auge neidisch, weil ich gut bin?' (V 15b).

Soll hier die ökonomische Selbstverständlichkeit der Abhängigkeit von Arbeitszeit und Lohn moralisch disqualifiziert werden? Wohl kaum, denn der Besitzer hat die Kritik von den letzten Arbeitern weggezogen und auf sich selbst bezogen. Er aber erklärt ganz im Sinne der antiken Wirtschaftsordnung die Kritik an seiner Vertragspraxis von vornherein für unsittlich. Seine Verträge sind Abschlüsse zwischen zwei Rechtspartnern. Die soziale und damit juristische Ungleichheit zwischen den vertragsschließenden Parteien bleibt ausgeblendet. Sie wird von keiner Seite eingebracht und kann auch nicht angemeldet werden, da das Bewußtsein für strukturelle Ungleichheit von Gruppen und Klassen noch fehlt und tief bis ins 19. Jh. noch fehlen wird.

Zu Recht sprechen daher Hengel und Theißen bei dieser Auffassung vom 'Liebespatriarchalismus'. Der Patriarch entscheidet völlig frei von sozialen Klassenverpflichtungen, wie er das Dienstverhältnis zu einer Einzelperson gestaltet. Es gibt keine Dienstverträge, keine Gewerkschaft, kein Arbeitsgericht. Die

internen Beziehungen im 'Haus' sind dem Zugriff und der Kontrolle der Gesellschaft weitgehend entzogen. Daher kann der Hausherr seine Güte jedem Abhängigen in der Weise zukommen lassen, wie er allein von seiner Autoritätsposition es für sinnvoll erachtet. Neid entsteht in der Konkurrenz um die Liebeszuwendung des Herrn. Bei meinem Aufenthalt als 'visiting professor' in Südafrika hatte ich die Gelegenheit, den 'Liebespatriarchalismus' als Herrschaftsform eines Farmbetriebs kennenzulernen. Bei allem Respekt vor dem Ethos meiner Gastgeber vermag dieses Modell die notwendige Erziehung zur Mündigkeit in der modernen Arbeitswelt nicht mehr zu gewährleisten.

Wenn der Sinn dieser Parabel bei der Argumentationsfigur des Liebespatriarchalismus sich erschöpfen würde, hätte diese Parabel keine Zukunftsperspektive. Doch bietet der Erzählteil einen Sinnüberschuß an, der in der Textwelt nicht aufgeht (vgl. Van Aarde 1989).

Denn der Hörer muß aus dem Vorhergehenden ergänzen, daß die letzten Arbeiter ja gar nicht die Chance zur vollen Arbeitszeit gehabt haben. Die Güte des Besitzers kompensiert die außertextuell gegebenen, unzureichenden Arbeitsbedingungen. Der Besitzer arbeitet auf der Interaktionsebene ab, was die strukturelle Ebene an Ungleichheit bewirkt (Luhmann 1977). Allerdings hat der Besitzer noch nicht das Bewußtsein, daß die Arbeitsmarktsituation eine Veränderung nötig hat. Er begnügt sich damit, auf der Interaktionsebene die personalen Nöte anderer wahrzunehmen und um die Linderung deren Not zu werben. So gibt er dem Letzten, was der für den täglichen Lebensunterhalt benötigt: 1 Denar. Ohne diesen Lohn müßte die Familie hungern. Zugleich fordert er von den Erstarbeitern die Solidarität für die letzten ein (Schottroff 1979: 82).

Nach Luhmann besteht in dieser Abarbeitung von Not auf der Interaktionsebene, wobei zugleich eine Stabilisierung der strukturellen Ungleichheit bewirkt wird, die zentrale Aufgabe der christlichen Diakonie, damals wie heute (Luhmann 1977).

Nun läßt sich dagegen einwenden, daß das Gleichnis indirekt daran appelliert, solche Arbeitsmarktsituation zu schaffen, in der niemand den ganzen Tag auf Arbeit warten muß. Christentum begnügt sich also keineswegs mit der Stabilisierung struktureller Ungerechtigkeit, sondern erhebt mit diakonischem Handeln einen ständigen Protest gegen die Verhältnisse, die ein solches diakonisches Handeln erst notwendig machen, um Humanität noch aufrecht zu erhalten. In der Tat wird sich das Christentum ab der Urkirche gemäß 2 Thess 3: 10 bemühen, allen arbeitssuchenden Gläubigen Arbeit zu verschaffen (Hengel 1986). Was aber weiß das Christentum zu sagen, wenn es sich in einer Situation struktureller Arbeitslosigkeit befindet?

Diese Dialektik zwischen liebender Diakonie auf der Interaktionsebene und Leiden an der strukturellen Ungerechtigkeit bringt m. E. die ntl. Apokalyptik noch deutlicher zum Ausdruck.

In Offb 13 sieht der Prophet Johannes zwei Tiere aufsteigen: Dem Tier aus dem Meer folgt das Tier mit zwei Hörnern und der Rede eines Drachen. Dieses zweite Tier 'befahl den Bewohnern der Erde, sie sollen ein Standbild errichten zu Ehren des Tieres, das vom Schwert getroffen war, aber wieder lebendig wurde. Es wurde ihm Macht gegeben, dem Bild des Tieres Atem einzuhauchen, so daß es auch zu sprechen begann; und es wurde ihm Macht gegeben, alle zu töten, die das Bild des Tieres nicht anbeten wollten. Die Kleinen und die Großen, die Reichen und die Armen, die Freien und die Sklaven, alle zwingt es, auf ihre rechte Hand oder ihre Stirn einen Stempel drücken zu lassen. Es soll nur kaufen oder verkaufen können, wer den Stempel trägt: den Namen des Tiers oder die Zahl seines Namens' (13: 14b-17).

Das Tier verteilt Kennzeichen und schließt alle vom Kaufen und Verkaufen aus, die kein Kennzeichen haben.

Eine religiöse Forderung, die Standbildverehrung des regierenden Kaisers, wird mit ökonomischen Kampfmaßnahmen verbunden. Am Warentausch dürfen nur die Anhänger des Tieres teilnehmen, die anderen werden marginalisiert.

Diese apokalyptische Symbolik greift über realistische Erzählungen wie der Parabel von den Weinbergarbeitern hinaus. Sie deckt die Strukturen hinter der erfahrbaren Wirklichkeit auf und verschlüsselt gleichzeitig diese Strukturen, so daß sie mehrdeutig werden und für alle Zeiten gültig bleiben.

Wen bezeichnet das Tier aus dem Meer und das Tier mit den beiden Hörnern und der Dractstimme?

Die Kommentare bemühen sich meistens um eine eindeutige Zuordnung, indem sie das Tier aus dem Meer mit der römischen Seemacht und das zweite Tier mit den Leitern der Kaisertempeln, den Asiarchen der westkleinasiatischen Küste, gleichsetzen (Wikenhauser 1959; Lohse 1971; Müller 1984).

Will aber der Prophet der Offenbarung eine solche eindeutige Allegorisierung oder hat er bewußt mit einer Symbolik gearbeitet, die gerade nicht eindeutig übertragen werden will, sondern in der Mehrdeutigkeit verbleibt (Ricoeur & Jüngel 1974; Giesen 1986; Trummer 1987)?

Das Tier aus dem Meer ist nicht mit Rom gleichzusetzen, wohl aber steht die römische Flotte im Dienst des Tieres, dem Symbol einer bedrohlichen, gottfeindlichen Staatsmacht. Das Tier mit den zwei Hörnern sind nicht die Asiarchen, wohl aber stehen sie wie alle übrigen Bürger der Polis im Dienst dieses Tieres. Beide Tiere symbolisieren Strukturen, nicht Personen.

‘Was er sieht, ist nicht der Höhe- und Endpunkt eines Prozesses, sondern eine Grundbeschaffenheit menschlicher Geschichte, die überall und immer wieder sichtbar wird. Die beiden Tiere gab es schon, bevor die Gemeinden des Johannes von ihnen hörten; sie sind auch heute sehr lebendig, und sie werden mit all ihrer erschreckenden Macht und ihrer Erbarmungslosigkeit immer wieder auftauchen, bis der endgültige Sieg in Christus kommt.

Ich teile auch nicht die Ansicht derer, die meinen, daß diese Visionen sich nur auf einen kleinen Ausschnitt der Geschichte beziehen, nämlich auf die Zeit des Johannes. Diese Ausleger glauben, daß Johannes nur die Kaiser beschreibt, die er kannte, insbesondere Galigula, dessen Regierungszeit drei Jahre, zehn Monate und sieben Tage betrug, oder Nero und die Legende seiner Wiederkehr von den Toten. Die Visionen des Johannes sind mehr als nur zeitgenössische, ‘christliche’ Geschichtsschreibung. Sein Buch ist Prophetie, und das heißt, daß es den Dingen auf den Grund geht, daß es um ein Verstehen der Geschichte und nicht nur um deren Aufzeichnung geht. Seine Visionen sind Visionen prophetischer Einsicht. Er weiß, daß Nero, Galigula und Domitian nur Manifestationen einer Grundbeschaffenheit menschlicher Geschichte sind. Aber außer und über dieser Grundbeschaffenheit, außer und über dem Gebrüll der Tiere gibt es Gott, seine Liebe zu den Menschen bleibt bestehen, und sein Gericht kommt ganz gewiß. So lebhaft Johannes sich der Macht der Tiere auch bewußt ist, sein Glaube an die Treue Gottes ist unerschütterlich (Boesak 1988: 104 f).

Diese vortheorietische, symbolische Erfassung der modernen Systemtheorie und Geschichtstheorie zeigt sich in der Sprachwelt der gesamten Apokalypitk, in der Symbolik von den vier Reichen, der Endzeitwehen und der Endzeitkatastrophe: Die Menschen richten die Welt durch ihren religiösen Abfall von Gott zugrunde zu einer Welt, in der die Symbolik des Bösen regiert und in die Zerstörung hineintreibt.

Nicht um verschlüsselte Denunzierung, sondern um Aufweis der Ohnmacht und der Zerrüttung geht es dem apokalypitischen Propheten. Der Vergleich der kleinasiatischen Situation mit der Apg soll zeigen, wie handlungsunfähig sich der Prophet gegenüber Lukas erfährt.

Der Prophet Johannes stellt mit den 7 Sendschreiben, die u.a. an Ephesus gehen, eine ausdrückliche Beziehung zwischen individueller Gemeindesituation und apokalypitischen Unheilsvisionen her.

Auch Lukas, der zeitgleich mit Johannes die Apg schreibt, kennt einen Konflikt in Ephesus. Die Silberschmiede probten den Aufstand gegen Paulus, weil die christliche Missionspredigt zum Rückgang der Götterverehrung und damit zu finanziellen Einbußen für den Handel mit Devotionalien führte (Apg 19: 23-40).

Der Statthalter der Doppelprovinz Bithynien und Pontos um 110/111, Plinius d.J., wird in seinem berühmten Briefwechsel mit Trajan diesen bemerkbaren Erfolg des Christentums bestätigen (Plinius, ep X 96). Als Problemlösung schlägt Lukas genau den entgegengesetzten Weg als der Prophet Johannes ein. Der heidnische Stadtschreiber bringt die Menge mit dem Hinweis zur Ruhe, daß der Tumult gegen die Ruhepflicht der Stadt verstoße und zu einem Anklagepunkt vor dem röm. Prokonsul in Kleinasien werden könne (Apg 19: 40). Nun aber machen die Gemeinden des Propheten die entgegengesetzte Erfahrung bzw. interpretieren die mit Lukas gemeinsame Verfolgungssituation entgegengesetzt. Die römischen Prokonsulen schützen nicht die Christen, sondern rufen zu ihrer Verfolgung auf.

Lukas beschwört gegen diese Unheilskonstellation die friedliche Konfliktregelung der heilvollen, apostolischen Anfangszeit. Johannes dagegen zieht eine radikale Grenze.

Das Tier aus dem Meer verlangt die Anbetung seines Standbildes, angespielt wird auf die Vergöttlichung des Kaisers zu seinen Lebzeiten, wie sie Domitian betrieb. Die Asiarchen, die Leiter des Kaisertempels, unterstützen aus Staatsräson diese Politik. Ephesus hat einen riesigen Tempel für Domitian erbaut, dessen Fundamente heute noch zu bewundern sind. Denn mit dem Tempel sollte die Gunst des Kaisers erkaufte werden, der die jährliche Steuerabgabe dann entsprechend niedrig veranschlagt, in Ephesus den Sitz des röm. Prokonsuls beläßt und außerdem das Wohl der Stadt durch Geschenke und Verleihung von Bürgerrechten und anderen Privilegien steigert.

Nun ist die Zeit eines Stadtschreibers aus der Apostelzeit vorbei. Das Wohl der Stadt, symbolisiert im Tier mit den beiden Hörnern, fordert mit Drachenstimme die Reverenz vor dem ersten tier ein. Und das Stadtwohl begnügt sich nicht mit der Propaganda für das erste Tier, sondern es greift zu Repressalien und Kontrollmaßnahmen. Die die Anbetung verweigern, werden getötet. Die die Anbetung vollzogen haben, werden gekennzeichnet. Die sich der Anbetung entziehen, werden aus der Marktwirtschaft ausgeschlossen.

Wieder liefert uns Plinius den Hinweis auf das Ende dieser Verfolgung. Mit Domitians Ermordung erlischt die Forcierung des Kaiserkultes. Der von den nachfolgenden Kaiser Nerva adoptierte Trajan trifft die Regelung, daß die Christen nicht von der Stadt zu verfolgen sind, sondern nur auf namentliche Anzeigen hin anzuklagen sind (Plinius, ep 97). Eine Zeit der Ruhe tritt für die Christen ein. Lukas behält auf der Ebene der personalen Taktik vorläufig Recht, daß ein vernünftiger Stadtschreiber und ein vernünftiger Kaiser den Frieden wieder herzustellen vermögen. Doch in der Verfolgungszeit ist den Christen aufgegangen, daß ihr Schicksal dem Allgemeinwohl entgegensteht, daß eine verderbte Weltstruktur zu

ihrer Erhaltung das Leben der Christen bedroht oder marginalisiert. Johannes greift auf die apokalyptische Symbolik zurück, um den strukturellen Unheilszustand zu beschreiben: Beide Tiere müssen erst vernichtet werden, bevor die Menschen wieder frei atmen und arbeiten können. Hoffnungen auf Veränderung der unheilsstrukturen durch Personalwechsel sind sinnlos; für das Tier aus dem Meer bleiben die herrscherlichen Köpfe austauschbar.

SCHLUß

Die Bedeutung der apokalyptischen Symbolik sehe ich darin, daß sie ungerechte Strukturen als Struktur zu erfassen vermag und den in der Antike üblichen Weg überwindet, strukturelle Schwierigkeiten zu personalisieren und an Personen abzarbeiten. Nicht der einzelne Asiarch oder Stadtverantwortliche wird attackiert, der ja dann einwenden könnte, daß er für sich gar nichts, für das Wohl der Stadt aber alles wolle. Dem Verfolger wird nahegelegt, zu begreifen, in wessen Abhängigkeit er sich bei seiner Verfolgungsaktion begibt. Und natürlich wird der Gemeinde ein Verstehensschlüssel angeboten, die über sie hereinbrechende, argumentativ nicht mehr abzuwendende Verfolgung personenübergreifend zu deuten. Nun ist die Verfolgung aufgrund der religiösen Einstellung nicht ein aktuelles Problem unseres gegenwärtigen Staates. Wenn wir aber die hermeneutische Verschiebung beobachten, daß heute ökonomische und politische Konflikte nicht mehr auf der religiösen Ebene formuliert werden, sondern direkt ausagiert und reflektiert werden, dann bleibt doch eine überraschende Aktualität.

Heute gibt es in der Bundesrepublik rund 2,3 Millionen Arbeitslose, die aus dem Markt des Kaufens und Verkaufens von Arbeitskraft herausgenommen sind. Sie alle tragen nicht das Zeichen des zweiten Tieres. Sie können nicht eine Qualifikation vorweisen, die der Anbetung des ersten Tieres, der unbegrenzten Konsumsteigerung, dient. Sie haben der freien Marktwirtschaft nichts zu bieten. Wer ist schuld?

Gerade diese Frage vermeidet die apokalyptische Symbolik, sie fragt tiefer: Welche Rahmenbedingungen sind schuld? Die gegenwärtigen Verhältnisse sind so, daß die beiden Tiere regieren. Wir alle, die wir Arbeit haben, tragen die Kennzeichen des zweiten Tieres und sorgen durch unsere Arbeit gerade dafür, daß die Anbetung des ersten Tieres gesichert bleibt, der Konsumsteigerung um jeden Preis.

Gibt es einen Ausweg? Der Prophet fährt mit der Gegenvision des Lammes fort, das um sich 144 Tausend Freigekaufte versammelt hat (Offb 14: 1-5) und im Endgericht ihnen allein die Weltherrschaft überträgt. Die Erlösungstat Jesu befreit uns zum Protest gegen die Herrschaft der Tiere und zur Solidarität mit denen, die von den Tieren getötet oder marginalisiert werden.

Im Endgericht kommen das neue Jerusalem und der neue Garten Eden vom Himmel herab. Alle Anhänger des Lammes werden Erfüllung in ihrer Arbeit unter idealen Arbeitsbedingungen finden (Offb 21: 22 - 22: 5).

Der Bogen der Naherwartung ist im NT vom vorösterlichen Jesus bis zur Offenbarung des Johannes gespannt.

Wir haben gesehen, daß es Jesus und allen nachfolgenden Schriften darum geht, die tägliche Arbeit in die richtige Beziehung zur angebrochenen Königsherrschaft Gottes zu setzen.

Während die Erfahrungen Jesu und des Paulus und seiner Schule auf die 'Hauswirtschaft' - wörtlich verstanden - in Land und Stadt beschränkt bleiben, dringt der Prophet Johannes zu einer globalen Sicht zerrütteter Rahmenbedingungen von Arbeit vor. Die Welt steht unter der Herrschaft des Tieres aus dem Abgrund mit seinen Zeugungen weiterer Tiere. Welcher Betroffene wird ihm angesichts der katastrophalen Arbeitsmarktbedingungen in unserem Land und insbesondere der 3. Welt widersprechen?

Ob das lukanische Vertrauen auf die Vernunft im Horizont der angebrochenen Gottesherrschaft wieder einmal eine langfristige Lösung herbeiführen wird oder die apokalyptische Erfahrung der Unvernunft sich bestätigen wird, liegt jedoch in unserer Hand. Die Zukunft wird zeigen, ob wir als Subjekte der Arbeit und der Gestaltung der Rahmenbedingungen von Arbeit noch zu handeln vermögen oder ob wir als handlungsunfähige Objekte einer verderbten Weltstruktur den Untergang dieser Welt ohnmächtig erleiden müssen.

Seit Jesu Verkündigung der Königsherrschaft Gottes herrscht diese Spannung zwischen Handeln aus dem Indikativ des Heils und Leiden an den Widerständen der sich verweigernden Welt.

Literaturverzeichnis

- BELO, F [1974] 1980. *Markusevangelium, materialistisch gelesen*. Stuttgart.
- BEN DAVID, A 1974. *Talmudische Ökonomie: Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud*, Bd I. Hildesheim.
- BERTRAM, G 1935. *σ υ έργων κτλ. ThWNT 2*, 631-653.
- BOESAK, A 1988. *Schreibe dem Engel Südafrikas: Trost und Protest in der Apokalypse des Johannes*. Stuttgart.
- DREXHAGE, JH 1981. Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden (1.-3. Jhdt. n Chr.) *Römische Quartalsschrift 75*, 1-72.
- FINLEY, MJ [1973] 1977. *Die antike Wirtschaft*, dtv WR 4277. München.

- FURGER, F 1984. Ethische Argumentation und neutestamentlich-ethische Aussagen, in Kertelge, K (Hrsg), *Ethik im Neuen Testament*. Freiburg. (QD 102.)
- GIESEN, H 1986. *Johannes-Apokalypse*. Stuttgart. (Stuttgarter Kleiner Kommentar-NT 18.)
- HARNISCH, W 1985. *Die Gleichniserzählungen Jesu*. Göttingen. (UTB 1343.)
- HAUCK, F 1950. Arbeit. *RAC 1*, 585-590.
- HENGEL, M 1973. *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche: Aspekte einer frühen Sozialgeschichte*. Stuttgart.
- HENGEL, M 1986. Die Arbeit im frühen Christentum. *ThB 17*, 174-212.
- LOHSE, E 1971. *Die Offenbarung des Johannes*. Göttingen. (NTD 11.)
- LUHMANN, N 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt.
- MÜLLER, UB 1984. *Die Offenbarung des Johannes*. Güttersloh/Würzburg. (ÖTK NT 19.) (GTB 510.)
- PLINIUS, d JG [1968] 1979. Briefe lat.-deutsch, im Kasten H (ed).
- PREUB, HD 1978. Arbeit III. *TRE 3*, 631-626.
- RICOEUR, P & JÜNGEL, E 1974. *Metapher: Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München.
- SCHOTTROFF, L 1979. Güte Gottes und die Solidarität von Menschen: Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, im Schottroff, W, Stegemann, W, *Der Gott der kleinen Leute: Sozialgeschichtliche Auslegungen, Bd 2: Neues Testament*. München.
- THEIßEN, G 1979. *Studien zur Soziologie des Urchristentums*. Tübingen. (WUNT 19.)
- TRILLING, W 1980. *Der zweite Brief an die Thessalonicher*. Zürich: Neukirchen. (EKK 1.)
- TRUMMER, P 1987. Offenbarung in Bildern, im *Aufsätze zum Neuen Testament*. Graz.
- VAN AARDE, AG 1989. Resonance and reception: Interpreting Mt 17: 24-27 in context. *Scriptura 29*, 1-13.
- VON HARNACK, A s a. *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd 1. Die Mission in Wort und Tat, Bd 2. Die Verbreitung*. Leipzig.
- WEBER, M 1923. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, III: Das Antike Judentum*. Tübingen.
- WEDER, H 1978. *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern: Traditions- und redaktionsgeschichtliche analysen und Interpretationen*. Göttingen. (FRLANT 120.)
- WIKENHAUSER, A 1959. *Die Offenbarung des Johannes*. Regensburg. (RNT 9.)