

Das Evangelium des dritten Sklaven und die Ökonomie Gottes

Aktuelle biblische Perspektiven auf das Thema Armut

Claudia Janssen

Die Option für die Armen hat Karriere gemacht. Längst begegnet diese Formulierung nicht mehr nur in befreiungstheologischen Entwürfen, sondern zielt offizielle kirchliche Verlautbarungen und Predigten. Für den argentinischen Neutestamentler René Krüger ist das ein Anlass zur Skepsis.¹ Es machte für ihn einen Unterschied, ob von der Option für die Armen aus einer privilegierten Position heraus gesprochen werde, die in Distanz zur Armut stehe, oder ob Arme und Marginalisierte selbst das Wort ergreifen und sich dafür einsetzen, ihre Situation zu verändern. Auch Jesus habe nicht für die Armen optiert, er war selbst arm. Er sei die Stimme der Armen gewesen. Krüger plädiert deswegen dafür, nicht länger von der Option Jesu für die Armen zu sprechen, sondern von der Solidarität Jesu mit seinem Volk oder mit den Armen.

In der aktuellen exegetischen Debatte konstatiert René Krüger verschiedene Methoden, die verhindern, die Auseinandersetzungen zwischen Armen und Reichen als reale Konflikte wahrzunehmen. Luise Schottroff hat diese »Strategien zur Vermeidung des Evangeliums der Armen« in fünf Aussagekategorien gefasst:²

1. Habgier sei ein individuelles moralisches Verhalten.
2. Das Evangelium der Armen bedeute Almosengeben. So werden Arme zu Objekten der biblischen Botschaft.
3. Jesu Mahnung, Besitz aufzugeben, richte sich nur an einen engen Kreis von Jüngerinnen und Jüngern.
4. Das Evangelium der Armen sei spirituell zu verstehen.
5. Die Rede von der eschatologischen Umkehrung im Neuen Testament werde entweder verschwiegen oder umgedeutet. Hierher gehöre auch die Kritik an Befreiungstheologien als »ideologisch« und wissenschaftlich unseriös.

Die Frage, ob für die frühchristliche Bewegung tatsächlich von einer Situation realer Armut aus-

zugehen ist, ist immer wieder Gegenstand der Diskussion. Im Jahr 2001 wurde die Debatte durch das Buch des US-amerikanischen Neutestamentlers Justin J. Meggitt: »Paul, Poverty and Survival« ausgelöst, in dem er den »neuen Konsens« innerhalb der neutestamentlichen Debatte kritisiert, der von einem Miteinander von Menschen verschiedener sozialer und ökonomischer Herkunft ausgehe, von Reichen und Armen. In seiner sozial-ökonomischen Analyse zeigt er, dass Paulus und die Menschen in den Gemeinden zu den absolut Armen der Gesellschaft gehörten, die am Rande oder unterhalb des Existenzminimums lebten.³ Steven J. Friesen greift 2004 diese Debatte auf und plädiert dafür, Armut als grundlegend für die Beschreibung des sozialen Kontextes der paulinischen Gemeinden ernst zu nehmen.⁴ Wenn hier von »Reichen« die Rede sei, so stimmt Ray Pickett der Kritik am »neuen Konsens« zu, so seien dies vermutlich diejenigen, »die ein Minimum an Mehrertrag zur Verfügung hatten«⁵. In dem 2007 auf Deutsch von Richard A. Horsley herausgegebenen Sammelband »Sozialgeschichte des Christentums. Die ersten Christen« wird die Situation in neutestamentlicher Zeit jenseits dieses »neuen Konsenses« skizziert. Die US-amerikanischen Autorinnen und Autoren analysieren die neutestamentlichen Schriften unter sozio-ökonomischen und politisch-religiösen Blickwinkeln. In dem 2009 von Frank Crüsemann u. a. herausgegebenen Sozialgeschichtlichen Wörterbuch zur Bibel sind Informationen über die Alltagsrealität in biblischer Zeit gut zugänglich. Aus diesen Untersuchungen ergibt sich folgendes Bild:

Armut im Neuen Testament

Im Griechischen gibt es zwei Möglichkeiten, Armut zu benennen, zum einen materiellen Mangel mit dem (im NT seltenen) Wort: *penes* und Bettelarmut mittels Wortbildungen mit dem Stamm *ptoch-*, im NT meist als Adjektiv: *ptochos*.⁶ Beschrieben wird damit eine Situation von Menschen unter dem Existenzminimum, die auf materielle Hilfe anderer angewiesen sind, um zu überleben.

Armut war besonders in Palästina der Alltag des überwiegenden Teils der Bevölkerung. Unter der römischen Besatzung wurde das Land auf immer weniger Besitzende verteilt. Hungersnöte, Krankheiten und hohe Steuerlasten ließen große Bevölkerungsgruppen verarmen. Kleinbauern und -bäuerinnen waren häufig aufgrund von Krankheit und Schulden gezwungen, ihr Land zu verlassen oder sich in Schuldklaverei zu begeben.⁷ Viele versuchten, als TagelöhnerInnen ihr Geld zu verdienen, was nicht einfach war, denn die Arbeit war knapp. Das zeigt u. a. das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg in Mt 20,1–16, die bis zum Nachmittag auf eine Anstellung warteten. Die Arbeit von Frauen und Kindern gehörte zum Alltag, sie erhielten allerdings nur ein Drittel oder höchstens die Hälfte eines Männerlohnes für dieselbe Arbeit.

Auch in den Städten des römischen Reiches ist davon auszugehen, dass die Menschen in Armut lebten. Sklaverei im großen Stil und Armut der Bevölkerungsmehrheit war die ökonomische Grundlage des römischen Reiches.⁸ Die Bevölkerung der Städte bestand zu einem Drittel aus Sklaven, dazu kam etwa ein Drittel Freigelassene. Über 90 Prozent der Menschen waren arm, lebten knapp oberhalb und zu einem Drittel sogar unterhalb des Existenzminimums. Ihnen standen wenige Oberschichtangehörige (3 Prozent) gegenüber, die Großgrundbesitz und damit Geld und Macht besaßen. Eine Mittelschicht gab es nicht.⁹ Aus Paulus' Beschreibungen der Gemeinden wird deutlich, dass sie die Zusammensetzung der Gesellschaft spiegelten (vgl. 1Kor 1,26).

Arme bringen frohe Botschaft!

Wie die Vorannahme, dass arme Menschen vor allem Objekte der neutestamentlichen Botschaft und nicht Subjekte ihrer Verkündigung sind, die Auslegung einzelner Stellen und sogar deren Übersetzung bestimmt, wird an Mt 11,5/Lk 7,22 deutlich. Die herkömmliche Übersetzung lautet: »den Armen wird das Evangelium gepredigt«. Im Griechischen steht: *ptochoi euangelizontai*. Traditionell wird diese Verbform von »verkünden« hier passivisch gedeutet, sie steht jedoch im Medium, einem Genus verbi, das in seiner Bedeutung zwischen Aktiv und Passiv steht und üblicherweise aktivisch verstanden wird: das Evangelium verkünden.¹⁰ Diese aktivische Bedeutung des Medium liegt auch in Jes 61,1 (LXX) vor, einer Stelle, die in Lk 4,18 zitiert wird: Der Gottesbote verkündet den Armen (Dativ: *ptochois*) die frohe Botschaft. Auch Lk 7,22/Mt 11,5 greifen Jes 61,1 auf, verän-

dern jedoch den Satzbau. Nun stehen die Armen (*ptochoi*) im Nominativ: Die Armen verkünden das Evangelium, werden jetzt also zu Subjekten der Verkündigung. Der literarische Kontext in Mt 11,5/Lk 7,22 stärkt diese Lesart, denn hier werden eine Reihe von Subjekten (im Nominativ) aufgezählt, die in der Beziehung zu Jesus aktiv werden: Blinde, Gelähmte, Taube ... In der herkömmlichen Deutung wird diese Parallelität aufgebrochen und die Verbform passivisch gedeutet, die Subjekte werden zu Objekten gemacht. Die *Bibel in gerechter Sprache* (2006) übersetzt textgerecht: »Blinde sehen, Gelähmte gehen umher, Leprakranke werden rein und taube Menschen können hören. Tote werden aufgeweckt, die Armen bringen die Freudenbotschaft.«

Das Evangelium des dritten Sklaven

Die Aussage: »Arme verkünden die Freudenbotschaft« erfordert einen Perspektivenwechsel in der Auslegung biblischer Texte. Luise Schottroff hat eine Theorie entwickelt, mit der sie die in den Gleichnissen dargestellte Wirklichkeit aus der Perspektive der Armen analysiert und in der Auslegung den Zusammenhang struktureller gesellschaftlicher Erfahrungen mit der theologischen Aussage des Textes verbindet.

Im Mittelpunkt vieler Gleichniserzählungen steht ein Kyrios/Herr: ein König (Mt 22,1–14; 18,23–35), ein Sklavenherr (Mt 25,14–30; Lk 19,11–27) etc. Diese werden herkömmlich mit Gott identifiziert. Doch das bereitet in vielen Fällen ein Unbehagen, vor allem in Predigten und Entwürfen für den Religionsunterricht: So wird im Gleichnis von den anvertrauten Talenten der dritte Sklave für ein vergleichsweise geringes Vergehen von seinem »Herrn« und Besitzer schwer bestraft: mit äußerster Finsternis, in der er Todesangst leidet (25,14–30).¹¹ Er hat das Geld des Herrn nicht befehlsgemäß vervielfacht, sondern die anvertraute Summe sorgfältig vergraben. Er nennt seinen Herrn einen harten Menschen, dessen Wirtschaftsmethode ungerecht sei. Die Auslegung steht nun vor dem Problem, die Reaktion des »Herrn« zu rechtfertigen und das Verhalten des dritten Sklaven als strafwürdiges Vergehen zu deuten – weil der »Herr« mit Gott identifiziert wird. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zeigen, dass sich der hohe Gewinn, den die anderen Sklaven erwirtschaften, nur dadurch erzielen lässt, dass bäuerliche Betriebe enteignet oder Steuerpflichtige ausgepresst werden. Warum sollte nun die brutale Bestrafung eines Sklaven, der we-

gen seiner Verweigerung, an dem ausbeuterischen Handeln des Herrn teilzuhaben, Evangelium der Armen sein? Das lässt sich nur durch Metaphorisierung und andere literarische Tricks bewerkstelligen. Luise Schottroff stellt deshalb grundsätzlich infrage, ob die Gleichnisse als bildliche Rede über Gott verstanden werden wollen: »Sollen tatsächlich Gleichnisse aus der Welt der Herren, die im römischen Reich alle Bereiche des Lebens bestimmen, Gott abbilden?«¹²

Ausgangspunkt für die Gleichsetzung Gottes mit den im Gleichnis erwähnten Königen oder Weinbergbesitzern sind die Einleitungen, in denen häufig Wörter aus der Wortgruppe *homoio* verwendet werden. Die Übersetzungstradition spricht hier generell von gleichsetzen: »es ist wie mit ...« oder: »das Himmelreich gleicht ...«. Luise Schottroff zeigt, dass die biblische und vor allem die nachbiblische Rede von Gott als König einen deutlichen Unterschied zwischen Gott und menschlichen Herrschern macht, und übersetzt anders: »Die Welt Gottes solltet ihr mit der Geschichte von einem Mann *vergleichen*, der ...« (Mt 25,14). Sie geht davon aus, dass jedes Gleichnis drei Teile habe: den Rahmen, der die Richtung für das Vergleichen weist, die eigentliche Gleichniserzählung und die Antwort der Hörenden, die oft nicht im Text stehe. Die Gleichniseinleitungen und Schlusssätze forderten die Aktivität der Hörenden: durch Fragen, durch Imperative oder die Unabgeschlossenheit der erzählten Situationen. »Sie sollen durch diese Kritik für das ›Sehen‹ und ›Verstehen‹ gewonnen werden.«¹³ Das Gleichnis Mt 25,14–30 wird ohne eine explizite Anwendung erzählt, doch

findet sich das Gegenbild zum strafenden Herrn, dessen Maßstäbe einzig Profitmaximierung und Macht sind, die durch Ausbeutung und brutale Sanktionierung von Widerstand aufrecht erhalten werden, im Anschluss: Die mythische Vision des endzeitlichen Gerichts durch den Menschensohn (Mt 25,31–46). »Der dritte Sklave wird zu denen gehören, die erstaunt fragen: Wann haben wir dich hungrig gesehen? Er hat sich geweigert, bei der ungerechten Enteignung der kleinen Bauern mitzumachen ... Jesus der Gleichniserzähler redet über das Heil für alle Völker. Niemand wird jetzt die Hoffnung verweigert, das zu hören und zu sehen, was getan werden muss. Gleichnisse sollen auch von denen verstanden werden, die sich bisher hartnäckig geweigert haben. Sie sind eschatologische Hoffnung, und sie zu erzählen, ist praktizierte Feindesliebe.«¹⁴

Diese Perspektive der Armen einzuüben, neu sehen zu lernen, ist eine besondere Herausforderung auch an heutige Predigt- und Unterrichtspraxis. Die Gleichnisse beschreiben die Ungerechtigkeit ihrer Zeit, ökonomische Ausbeutung, willkürliche Herrschaft, die Grausamkeit der Herrschenden und setzen sie zur Welt Gottes in Beziehung: Gott ist anders! Gleichnisse fordern auf, kritisch auf die Macht- und Herrschaftsstrukturen in der Gegenwart zu schauen und mit anderen darüber zu sprechen, welche Konsequenzen daraus zu ziehen sind, dass Gottes Wirklichkeit eine andere ist.

Dr. Claudia Janssen ist Studienleiterin im Frauenstudien- und -bildungszentrum in der EKD (FSBZ) im Comenius-Institut, Hofgeismar, und Privatdozentin im Fach Neues Testament am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg.

Literatur

- Elliott, Neil, Die Hoffnung der Armen in Schranken halten, in: Richard Horsley (Hg.), Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1, Gütersloh 2007, 205–226.
- Friesen, Steven J., Poverty in Pauline Studies: Beyond the So-called New Consensus, in: JSNT 26.3 (2004), 323–361.
- Friesen, Steven J., Ungerechtigkeit oder Gottes Wille: Deutungen der Armut in frühchristlichen Texten, in: Richard Horsley (Hg.), Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1, Gütersloh 2007, 271–292.
- Krüger, René, Conversion of die Pocketbook. The Economic of Luke's Gospel, in: God's Economy. Biblical Studies from Latin America, in: Ross Kinsler/Gloria Kinsler (ed.), Maryknoll, New York 2005, 169–201.
- Leutzsch, Martin, Geld und Zeit im Neuen Testament, in: »Leget Anmut in das Geben«. Zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, in: Jürgen Ebach u. a. (Hg.), Jabboq Bd. 1, Gütersloh 2001, 44–104.
- Martin, Clarice J., Es liegt im Blick – Sklaven in den Gemeinschaften der Christus-Gläubigen, in: Richard Horsley (Hg.), Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1, Gütersloh 2007, 251–270.
- Meggitt, Justin J., Paul, Poverty and Survival, Edinburgh 1998.
- Pickett, Ray, Konflikte in Korinth, in: Richard A. Horsley (Hg.), Die ersten Christen. Sozialgeschichte des Christentums Bd. 1, Gütersloh 2007, 133–160.
- Schäfer-Lichtenberger, Christa/Schottroff, Luise, Art.: Armut, in: Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Frank Crüsemann/Kristian Hungar/Claudia Janssen/Rainer Kessler/Luise Schottroff (Hg.), Gütersloh 2009, 22–26.
- Schottroff, Luise, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005.
- Schottroff, Luise, Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung. Überlegungen zu einer nichtdualistischen Gleichnistheorie, in: Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, Ruben Zimmermann (Hg.) unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 138–149.

1 Vgl. Krüger 2005, 177–178.

2 Vgl. Schottroff 2005, 118–119.

3 JSNT 84 (2001) dokumentiert die Kontroverse zwischen Dale B. Martin, Gerd Theißen und Justin J. Meggitt.

4 Friesen 2004. In derselben Ausgabe von JSNT diskutieren John Barclay und Peter Oakes.

5 Pickett 2007, 145.

6 Schäfer-Lichtenberger/Schottroff 2009, 24–26.

7 Vgl. dazu Leutzsch 2001, 56–62.

8 Vgl. Martin 2007.

9 Diese Zahlen bietet Friesen 2007, 272–275.

10 Vgl. Walter Bauer, Wörterbuch zum NT, 643. Neben Mt 11,5 und Lk 7,22 nennt er lediglich eine andere neutestamentliche Stelle, wo das Verb passivische Bedeutung haben soll: Hebr 4,2.6. Hier wird die Aussage mittels eines Partizips ausgedrückt.

11 Vgl. Schottroff 2005, 290–294.

12 Schottroff 2008, 140.

13 Schottroff 2008, 148.

14 Schottroff 2005, 293.