

Luise Schottroff

Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium

Weder in den Evangelien noch in den echten Paulusbriefen gibt es eine »Lehre von der Arbeit« oder »Lehre vom christlichen Sinn der Arbeit«, die eine Sozialethik für den »christlichen Arbeiter« entwerfen will. Es gibt jedoch eine Auslegungstradition, die das Neue Testament im Sinne einer solchen Lehre von der Arbeit auszuwerten versucht.¹ In solchen Darstellungen der christlichen Lehre von der Arbeit wird besonders Mt 6,25–34 par. als Quelle für die Lehre Jesu herangezogen.² Das verbreitete Buch von W. Bienert ist ein Beispiel für diese Auslegungstradition. In Mt 6,25–33 par. lehne Jesus die »heidnische« Sorge des unbemittelten Arbeiters um Essen und Kleidung ebenso ab wie er in Lk 12,16–21 die »heidnische« Verkehrung des Reichtums zum Götzen durch reiche Leute ablehne (so z. B. 263). »Beide Gruppen, die Reichen und die Unbemittelten, fordert Jesus in gleicher Weise zur Umkehr auf« (263), das bedeute aber nicht, daß »die Gemeinschaft von Reichen und Unbemittelten . . . durch eine Besitzangleichung hergestellt werden« soll (264). Beide »Gruppen« sollen in ihrer bisherigen ökonomischen Situation auch als Gläubige bleiben, aber der Gläubige wird die Mühsal der Arbeit mit einer anderen Einstellung auf sich nehmen, nicht mehr mit Sorge, sondern mit Gottvertrauen. »Die Arbeit soll nach Jesus wirklich aus der Glaubensgewißheit erfolgen. Dann wird sie weder überbewertet werden . . . noch auch wird sie nachlässig getan werden« (223). Grundlegend für Bienerts Auslegung sind folgende Annahmen: Wenn von den Armen, den πτωχοί, geredet werde, so seien dies die Almosenempfänger. Was Jesus über sie sage, könne man nicht auf die Arbeiter beziehen (262). Den Arbeitern einer modernen Gesellschaft entspreche das griechische Wort πένης (= der Unbemittelte, der von seiner Hände Arbeit lebt), und zu

¹ W. Bienert, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel*, Stuttgart ²1956; K. H. Schelkle, Artikel: Arbeit III, in : TRE 3, 622–624 (Lit.).

² S. z. B. neben Bienert A. Geoghegan, *The Attitude Towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture*, Washington 1945, 99 f; B. Gärtner, *Work in the New Testament*, in: *Svensk Exegetisk Årsbok XXVI*, Lund 1962, (13–18) 15 f.

solchen Unbemittelten rede Jesus in Mt 6,25–34 (263). Bienert unterscheidet drei für seine Arbeitslehre relevante Gruppen in den Evangelien: die Reichen, die Unbemittelten (= Arbeiter) und die Jünger Jesu. Ein gläubiger Arbeiter arbeitet mit Gottvertrauen an seinem Platz (s. o.), ein Jünger Jesu dagegen ist wie Jesus selbst in einer Sonderrolle den normalen Gläubigen gegenüber. Die Jünger verlassen ihre bisherige Arbeit und als »Arbeiter« in einem übertragenen Sinne (Mt 9,37–38; Lk 10,2), als »Menschenfischer« (Mk 1,17; Mt 4,19) gewinnt ihre neue Arbeit die Qualität eines »Berufes«, »zumal diesen Arbeitern (durch ihren Glauben) die Sorge um die wirtschaftliche Existenz abgenommen ist und ihnen das Sammeln von Reichtümern verwehrt bleibt« (207). Den Lebensunterhalt erhalten sie als »Beigabe« von den Menschen (s. Mt. 10,10 parr.), denen sie das Evangelium verkündigen. Er ist nicht Zweck ihrer Arbeit (202). Bienerts Vorstellung von der Lehre Jesu von der Arbeit basiert auf zwei Voraussetzungen, die für die Evangelien unzutreffend sind: 1. der Unterscheidung von Jüngern und Gläubigen und 2. der Ausgrenzung der πτωχοί aus dem Bereich der Arbeiter. Πένητες werden in den Evangelien nicht erwähnt. Im Kontext der Bergpredigt richtet sich Mt 6,25–33 an die Jünger (s. Mt 5,1; 5,11 ff). Auch bei Lukas sind die Jünger angeredet (Lk 12,22). Jünger und Gläubige werden in den Evangelien nicht unterschieden. Mt 6,25–33 par. richtet sich an *dieselben* Adressaten wie die Aussendungsreden. Hinter Bienerts drei Gruppen werden drei »moderne« Gruppen sichtbar: der (ideale) christliche Arbeiter, der (ideale) Pfarrer und der (ideale) Unternehmer.

Man wird also gegenüber dieser Auslegungstradition in zwei Hinsichten umzudenken haben: 1. muß gefragt werden, welche sozialen Gruppierungen in den Evangelien selbst im Vordergrund stehen. (Es sind vor allem »Jünger« und »Volk«, »Arme« und »Reiche«.) 2. wird man erst dann Übersetzungen der Praxis und Botschaft Jesu in die Gegenwart überlegen können, wenn die realen Lebensbedingungen der Menschen damals bedacht worden sind.

Im folgenden soll zunächst die Situation des Volkes, wie sie vom Matthäusevangelium gesehen wird, dargestellt werden. Die Arbeitswelt der Menschen soll dann aus demselben Evangelium rekonstruiert werden mithilfe des Gesamtbildes, das sich aus den Erwähnungen von Arbeit ergibt, obwohl die Arbeitswelt selbst kein »Thema« des Matthäusevangeliums ist. Die Arbeit (oder »Arbeit«?) der Jünger Jesu und ihr Verhältnis zur Arbeitswelt und Gesamtsituation des Volkes ist Gegenstand des 3. Abschnittes. Das Matthäusevangelium ist aus rein pragmatischen

Gründen Gegenstand dieser Untersuchung (man könnte mit derselben Fragestellung auch das Markus-, Lukas- und Johannesevangelium durchgehen). Das Matthäusevangelium benutzt Traditionen über Jesus, vor allem das Markusevangelium und die sogenannte Logienquelle, und gibt ihnen durch seinen Gesamtkontext und durch gewisse Veränderungen eine eigene Interpretation. Hier soll durchweg *der Sinn* des Textes (ob nun Traditionsgut oder möglicherweise Neuformulierung des Matthäus) Gegenstand der Untersuchung sein, der sich aus dem jetzigen Gesamtkontext Matthäusevangelium ergibt. Damit bewegt sich die Untersuchung im Umfeld des Christentums gegen Ende des 1. Jahrhunderts in judenchristlichen Gemeinden des Bereichs Syrien/Palästina.

I Die Situation des Volkes nach dem Matthäusevangelium

Im Matthäusevangelium wird einigemal in sogenannten »Summarien« die Situation des Volkes beschrieben und theologisch gedeutet. Der Evangelist beschreibt dabei soziale und politische Aspekte der Situation: Krankheit, Armut, Rechtlosigkeit, Arbeitslosigkeit, Arbeitsanstrengung, Unterdrückung und schlechte politische Führung. Diese Situation wird sowohl mit Wörtern ausgedrückt, die aus der Tradition der Hebräischen Bibel stammen, als auch mit neuen Wörtern. Ich wähle Mt 15,29–31 als ein typisches Beispiel für das, was »Matthäus« über das Volk sagen will, zum Ausgangstext.

V. 29 »... und er kam an den See Galiläas und stieg auf den Berg und setzte sich dort nieder«.

Nach einem Konflikt mit Pharisäern und Schriftgelehrten aus Jerusalem (15,1) hat Jesus sich in die »Gebiete von Tyros und Sidon« (15,21) zurückgezogen, d. h. er ging den gar nicht so weiten Weg über die Grenze des herodianischen Galiläa nach Norden.³ Dort hat er die Tochter einer

³ Nicht in die Küstenstädte Tyros und Sidon oder ihren geographischen Bereich, sondern in den Herrschaftsbereich der phönikischen Küstenstädte, der bereits nördlich von Gischala begann und bis in die Nähe des oberen Jordan reichte, s. dazu besonders A. Alt, *Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa*, in: derselbe, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, Bd. II, München 1953, 453 f. Anders z. B. E. Schweizer zu Mt 15,21 (*Das Evangelium nach Matthäus*, NTD2, Göttingen 1973, 215), der sich nicht vorstellen kann, daß Jesus in das Gebiet von Tyros und Sidon ging, sondern meint, er sei nur »in jene Richtung« gegangen, – wohl weil er nicht an die politischen Grenzen denkt und die »Gebiete von Tyros und Sidon« nur geographisch versteht.

nichtjüdischen Frau geheilt, obwohl er eigentlich »nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel« gesandt ist (15,24). Wenn auch die Botschaft des Auferstandenen nach Matthäus (28,16–20) dann auch allen Heidenvölkern gelten wird, zunächst war Jesus von Gott als Retter des Volkes Israel gesandt (s. nur Mt 1,21). Und so kehrt er wieder zurück an den See Galiläas, in das Gebiet der verlorenen Schafe des Hauses Israel (wie sich aus 15,24.29 ergibt). Er geht auf den Berg, mit dem der Leser die Szene der Bergpredigt Jesu (5,1) in Verbindung bringen muß. Die Volksmenge versammelt sich hier in 15,29 um den bereits auf dem Berg sitzenden Jesus; in der Einleitung der Bergpredigt geht Jesus aus der Menschenansammlung heraus auf den Berg (5,1). Beidemale entsteht das anschauliche Bild des vom Volk umringten, erhöht sitzenden Jesus. Man kann fragen, warum dem Matthäusevangelium diese Bergszenen so wichtig sind. Nicht alle Erwähnungen Jesu auf dem Berg lassen sich auf einen Nenner bringen. Der Berg kann der Ort der Einsamkeit sein, an den Jesus sich vor der Menge zurückzieht (14,23 vgl. 8,18); er kann der Ort der Offenbarungsrede vor den Jüngern sein (28,16; 24,3 vgl. Mk 13,2). Deshalb gibt es für die Szene der Bergpredigt eine lange Diskussion darüber, ob sie ausschließlich Jüngerbelehrung sei⁴ oder auch die Volksmenge einbeziehe.⁵ Im Gesamtzusammenhang des Matthäusevangeliums ist jedoch durch 7,28 und die Parallelität der Bergpredigtszene mit 15,29–31 deutlich, daß der auf dem Berg sitzende Jesus am Volke handelt. Die Bergpredigt wie die Wunder in 15,30 beziehen sich positiv auf das Geschick des Volkes. Das Volk wird jedoch nicht zum Handeln aufgefordert, sondern die Jünger. Sie sollen das Geschick des Volkes verändern. Die Rolle der Jünger im Verhältnis zum Geschick des Volkes ist also entscheidend (5,1; 15,32).

Jesu Verhältnis zum Volk in diesen Szenen enthält zwei Aspekte: er erbarmt sich über das Volk (15,23; 9,36; »er sah aber das Volk« in 5,1 ist also mit 9,36 zu interpretieren), und er thront als der König über dem Volk:

V. 30 . . . *und sie warfen sie (d. h. die Kranken) ihm vor seine Füße und er heilte sie.*

Im Matthäusevangelium wird in vielen Wundergeschichten die Bitte um

⁴ Dann wird Mt 5,1 ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους mit 8,18 interpretiert, so z. B. W. Foerster, ThW V 484, 26 f.

⁵ So z. B. E. Schweizer a.a.O. 43; S. van Tilborg, *The Jewish Leaders in Matthew*, o. O. 1972, 160.

Hilfe betont: Die Begleiter bringen die Kranken zu Jesus – schon diese Handlung drückt ihr Vertrauen und ihre Bitte um Hilfe aus (s. das bei Matthäus immer wieder betonte⁶ »Herbeibringen«) –, sie bitten und flehen um Hilfe: »erbarme Dich meiner, Herr, Sohn Davids«, »hilf mir«⁷. Wie schon in Mk 2,5 ist der Glaube der *Begleiter* der Kranken ebenso wichtig wie der Glaube der Kranken in anderen Wundergeschichten. Die Zusammengehörigkeit der Kranken mit den Gesunden, die sie herbeibringen, die für sie bitten, ist ein wichtiger Zug in vielen Wundergeschichten (s. auch den Kontrast Joh 5,7): ihr Glaube drückt sich auch in ihrem Einsatz für die Kranken aus. Die Bitte um Jesu Erbarmen richtet sich an den Davidsson, an den Messias, der die von Gott in der Bibel verheißenen Wunder am Volk tut (s. Mt 11,2–6 nach den Wundergeschichten in Mt 8.9). So gilt die Verehrung des Proskynein in vielen matthäischen Wundergeschichten Jesus als dem Davidsson und Messias.⁸ Die eigenartige Geste des Volkes in 15,30 ist diesem Kontext der Wundergeschichten des Matthäus zuzuordnen. Das Volk wirft ihm seine Kranken vor die Füße und drückt damit seine Bitte um Hilfe für die Kranken, die Verbundenheit mit den Kranken und die Anbetung für Jesus aus. Seine Füße sind die Füße des Messias Königs, dem die Verehrung dargebracht wird. Er ist der sanftmütige König, der »Helfer der Kranken und König der »Kinder«⁹. Dieses kurze »Summarium« ist so z. B. auch der Huldigung des in Jerusalem einziehenden Messias (Mt

⁶ Προσφέρειν in diesem Sinne in Mt 8x, in Mk läßt sich nur Mk 2,14; 10,13 vergleichen; s. dazu auch H. J. Held, in: G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium, Neukirchen-Vluyn 1968⁵, 218.

⁷ So Mt 15,22.25. In Mk 10,47 findet sich diese Bitte auch, aber Matthäus wiederholt sie auffällig häufig: neben 9,27 s. 20,30 f; 17,15; vgl. auch 8,5. H. J. Held a. a. O. 253 sieht in diesem Zug das Bittgebet der Gemeinde (z. Zt. des Matthäus) zu dem auferstandenen Herrn dargestellt.

⁸ Mt 8,2; 9,18; 15,25; s. dazu H. J. Held a. a. O. 217 mit Anm. 3.

⁹ W. Trilling, Der Einzug in Jerusalem. Mt 21,1–17, in: Neutestamentliche Aufsätze, Fs. f. Josef Schmid zum 70. Geburtstag, hrsg. von J. Blinzler u. a., Regensburg 1963 (303–309) 307. Zum βασιλεὺς παύς in Matthäus s. auch G. Bornkamm a. a. O. (s. Anm. 6) 34; G. Barth a. a. O. (s. Anm. 6) 117–124. Daß die Erwähnung der Füße Jesu hier seine besondere Würde als Messias bedeutet, ergibt sich aus dem matthäischen Kontext, etwa dem προσκυνεῖν Jesus gegenüber; den Anm. 8 genannten Belegen wäre noch besonders Mt 28,9 hinzuzufügen; s. dazu auch Weiß ThW VI, 630. An eine wunderbare Heilung durch Berührung der Füße ist hier nicht gedacht, allenfalls in der Textversion ὑπὸ τοῦς πόδας, s. dazu etwa E. Klostermann, Das Matthäusevangelium, Tübingen 1927² z. St.

21,1–17) an die Seite zu stellen. Für Matthäus sind die Wunder die Werke des Messias am Volk Israel; er thront auf dem Berg und das Volk naht sich ihm hilfeschend und ehrfürchtig.

Das Volk ist in dieser Szene wie überhaupt im Matthäusevangelium positiv dargestellt:

V. 30 »... und eine große Volksmenge ging zu ihm hin«.

Die Volksmenge – die *ὄχλοι* – sind vordergründig betrachtet zunächst einmal die konkret vorhandenen Menschen, die – wie Matthäus in vielen Szenen darstellt – zu Jesus kommen, ihm Kranke bringen (4,25), ihm nachfolgen (4,25; 8,1; 12,15; 14,13), zu denen Jesus spricht (11,7; 12,46 u. ö.), die ihn als Messias oder als Prophet anerkennen usw.¹⁰ Diese Menschenmenge ist für Matthäus durch das Gegenüber zu Jesus und durch den Kontrast zu der Führung des Volkes bestimmt: Das Volk erkennt die Taten des Messias und preist Gott, aber die Führung des Volkes lehnt ihn ab und will ihn töten lassen. Matthäus arbeitet in vielen Szenen diesen Kontrast heraus, s. z. B. Mt 21,15 nach 21,9.¹¹ Die konkret vorhandene Menschenmenge hat bei Matthäus vielschichtige Bedeutung. Zunächst einmal zeigt sich, daß Jesu Botschaft und Taten eine große Wirkung haben; viele Menschen setzen ihre Hoffnung auf ihn. Die empirische Menschenmenge um Jesus hat aber auch theologische Bedeutung: Sie repräsentiert das Volk Israel in seiner Beziehung zu Gott. Das zeigt sich besonders deutlich in dem Wechsel von *ὄχλοι* 27,20 ff zu *λαός* 27,25.¹² Die konkret vorhandene Menschenmenge läßt sich durch ihre Führung, die Hohenpriester und Ältesten (27,20), zum Verrat an Jesus verleiten und schreit »kreuzige«. In einer Art Selbstverfluchung läßt dann das Volk (*λαός*) den Zorn Gottes wegen des unschuldigen Todes Jesu auf sich und die kommenden Generationen. So wie hier die konkret anwesende Menschenmenge das ganze Volk im Gegenüber zu Gott repräsentiert, so auch in den positiven Volksszenen. Das zeigt explizit vor allem 4,23; Jesu Heilungen und seine Barmherzigkeit der konkret vorhandenen Volksmenge gegenüber sind exemplarisch für seine Bedeutung für das ganze Volk Israel: Er heilt alle Krankheit und alle Schwäche im Volk (vgl. auch 1,21). So ist nun die Frage offen, wie sich die positive Beziehung Jesu zur Volksmenge, der Verrat des Volkes an Jesus und

¹⁰ Zur positiven Darstellung des Volkes in Matthäus s. besonders S. van Tilborg a. a. O. (s. Anm. 5) 142 ff.

¹¹ Das Material ist bei Tilborg a. a. O. ausführlich diskutiert.

¹² Zu diesem Wechsel s. W. Trilling, *Das wahre Israel*, München 1964, 61.72.

seine Bedeutung für das Volk Gottes zueinander verhalten. Es ist *dasselbe* Volk, das Jesus in seiner Not umdrängt (und ihn als Messias aufnimmt) und das ihn verrät. Matthäus redet wie die anderen Evangelisten auch auf zwei historischen Ebenen, die gelegentlich zusammenfallen, gelegentlich addiert werden oder auch unterschiedlich akzentuiert werden: der Ebene des Lebens Jesu damals und der Ebene seiner Gegenwart (irgendwann später als 70 n. Chr.). So unterscheidet Matthäus den Anfang der Jesusbewegung in Israel (Mt 10,5 f) von der Gegenwart, in der alle Völker die Lehre Jesu hören (Mt 28,19).¹³ In der Frage der Schuld Israels redet Matthäus jedoch auf beiden Ebenen gleichartig: in Gerichtsworten wird Gottes Zorn z. B. über die Prophetenmörder angekündigt. Dabei immer zwischen Gerichtsankündigung gegenüber der Führung und gegenüber dem Volk zu unterscheiden ist kaum möglich (s. z. B. 15,8 λαός nach 15,1–7, wo es um Pharisäer und Schriftgelehrte geht). Die Verstockung¹⁴ kennzeichnet *dasselbe* Volk, dem sich Jesus als erbarmender Messias zuwendet. Gericht Gottes und Erbarmen Gottes gelten dem Volk Israel – auch zur Zeit des Matthäus – wie ebenso der Kirche aus Juden und Heiden, deren Schuld Matthäus ebenso beredt beschwört wie die Israels. Ebenso wie die Scheidung zwischen Bösen und Guten in der Kirche nicht Sache der Christen ist (Mt 13,29), ist auch die Trennung des Volkes Israel vom »wahren Israel« nicht vollzogen. Diese Trennung ist allenfalls Sache des zukünftigen Gottesgerichtes. Gerichtsankündigung ist Forderung der Umkehr. Wenn also die Volksmenge sich um den Messias versammelt wie in 15,30, so ist damit über den Zulauf zu Jesus damals wie heute zur Zeit des Matthäus berichtet und in der Menschenmenge das Volk Israel damals wie heute repräsentiert, in dem sich auch die Heidenvölker, die zu Jesus gehen, wiedererkennen können.

V. 30 (*die Menschenmenge*) *hatte bei sich Lahme, Verkrüppelte, Blinde, Stumme und noch viele andere (Kranke).*

Ähnliche Aufzählungen finden sich Mt 11,5 par.; Mk 7,25 (der »Vorlage« für Mt 15,29–31); Mt 4,24. Vergleichbar sind auch die Aufzählungen in den Seligpreisungen (Mt 5,3–10; Lk 6,20 f) und die programmatischen Aussagen über Jesus bzw. die Jünger, die *alle* Krankheiten heilen (Mt 4,23; 9,35; 10,1); man könnte die Liste fortsetzen. In allen diesen Fällen ist mehr oder weniger deutlich Sprache der Bibel aufgenommen,

¹³ Allerdings wird 21,43 dabei nicht den Wendepunkt kennzeichnen, da 21,23.45 zeigen, daß die jüdische Führung in besonderer Weise angeredet ist.

¹⁴ S. Mt 13,15.

besonders eindeutig ist die Beziehung von Mt 15,30; Mk 7,27 (Mt 11,5 par.) zu Jesaja 35,5 f (und Jesaja 29,18 f). Dort wird dem Volk Israel (Jes 35,2 LXX; Jes 35,8 MT) die Heilszeit verheißen: »Gott selbst wird kommen und uns retten. Dann werden die Augen der Blinden geöffnet werden und die Ohren der Tauben werden hören. Dann wird der Lahme wie ein Hirsch springen und die Sprache der Heiseren wird deutlich sein«¹⁵. Auf diese Heilszeitverheißung bezieht sich Mt 15,30 und 15,31, aber es wird nicht wörtlich zitiert. Die Aufzählung der Notsituation ist gegenüber Jes 35,5 f verändert¹⁶: Statt der Tauben werden *κυλλοί* – Menschen mit verkrüppelten Händen (s. Mk 9,43; Mt 18,8) – erwähnt. Diese Veränderung in der Aufzählung ist zusammenzubringen mit der auch sonst im Matthäusevangelium zu beobachtenden Hervorhebung der Not der verkrüppelten Menschen. Über die aus Markus übernommenen Erzählungen vom Gelähmten (*παραλυτικός*) in Kapernaum und dem Menschen mit einer verdorrten Hand (Mk 2,1–10 parr.; Mk 3,1–6 parr.) hinaus erwähnt Mt die *παραλυτικοί* in dem »Summarium« Mt 4,24 und stellt sich vor, der Sklave des Centurio von Kapernaum sei an einer sehr schmerzhaften Lähmung erkrankt gewesen (Mt 8,6), was so wohl in seiner Quelle nicht gestanden haben wird (s. Lk 7,2). Die Veränderungen an Jes 35,5 f in Mt 15,30 f sind, wenn man diesen Befund betrachtet, von konkreten Erfahrungen des Evangelisten in seiner Umwelt verursacht. Die Krankheiten und Beschädigungen der Hände und Füße und des Rückens sind so häufig, daß er sie besonders hervorhebt in seinen Versuchen, die Not des Volkes zusammenzufassen.

Die Aufzählungen in den Summarien sollen nämlich exemplarisch die Not des *ganzen* Volkes ausdrücken. So ist schon die Aufzählung in Jes 35,5 f zu verstehen und so geschieht es in den verwandten Aufzählungen

¹⁵ Übersetzung von Jes 35,5 f nach Septuaginta. Allerdings kann weder für Mt 11,5 noch für 15,29–31 mit Sicherheit der Septuagintabezug (statt Hebr. Bibel) bewiesen werden. Zur Diskussion über diese Frage s. P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle, Münster 1972, 204 A. 62. Zur historischen Einordnung von Jes 35,1–10 s. W. Schottroff, in: Gottesdienstpraxis, hrsg. v. E. Domay und H. Nitschke, Ergänzungsband Exegesen, 5. Perikopenreihe, Gütersloh 1982, 15 f. Für das Verhältnis von jesajanischen Texten zu Mt 11,5 par. ist besonders auf P. Hoffmann, a.a.O. 202 ff zu verweisen.

¹⁶ Die Textgeschichte des NT-Textes an dieser Stelle bietet i. W. nur Umstellungen, die aber das hier behandelte Problem nicht tangieren. In einigen Handschriften fehlt »die Verkrüppelten gesund« in V. 31, da diese Handschriften in V. 30 die *κυλλοί* erwähnen, ist auch diese Variante für die hier behandelte Frage ohne Belang.

von Notsituationen etwa in der Logienquelle in Mt 11,5 par. oder in Mk 7,27. Vor allem aber bei Matthäus tritt diese Art der exemplarischen Schilderung der Not des Volkes in den Vordergrund: so in den Wundersummarien Mt 4,24; 15,30 f. Die exemplarische Nennung von einzelnen Notsituationen kann auch zusammengefaßt werden: alle Krankheiten werden geheilt (Mt 4,23; 9,35; 10,1; Mt 8,16 f mit Zitat Jesaja 53,4) und das heißt: Das ganze Volk wird aus seiner Not errettet. Den Wundersummarien sind andere exemplarische Aufzählungen der Not des Volkes an die Seite zu stellen:

Mt 9,36 »... sie waren geschunden und niedergeworfen wie Schafe, die keinen Hirten haben« (vgl. Mk 6,34).

Mt 10,6; 15,24 »die verlorenen Schafe des Hauses Israel«.

Mt 12,20 »... das geknickte Schilfrohr wird er nicht zerbrechen und den glimmenden Lampendocht wird er nicht auslöschen, bis er das Recht zum Siege führt« (vgl. Jes 42,3).

Mt 11,28 f »Her zu mir alle, die sich abmühen und die beladen sind, so will ich euch Ruhe verschaffen. Nehmt mein Joch auf euch . . .«

Mt 11,5 »Blinde sehen, Lahme gehen umher, Aussätzige werden rein und Taube hören, und die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium verkündet«.

Mt 21,14 f »... und Blinde und Lahme kamen zu ihm im Tempel . . . und die Kinder schrien laut im Tempel: Hosianna«.

Mt 5,3–10 »selig sind die Armen im Geiste

... die Trauernden

... die Sanftmütigen

... die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit

... die Barmherzigen

... die reinen Herzens sind

... die wegen der Gerechtigkeit verfolgt werden . . .«

Schafe, die keinen Hirten haben (Mt 9,36)

Dieses Bild für die Situation des Volkes stammt aus der Bibel und wird vielfach benutzt (Num 27,17; 1Kön 22,17; 2Chron 18,16; Ez 34,5 f u. ö.). Es bedeutet zugleich Anklage gegen die vorhandene politische und religiöse Führung, die das Volk schlecht behandelt und Klage über das Volk, das umherirrt bzw. verloren ist (s. bes. Ez 34,4: die Pflege der Schafe wird vernachlässigt, u. a. wird das verirrte nicht gesucht und das Verlorene nicht heimgeholt, LXX *πλανώμενον* und *ἀπολωλός*). Auf die Situation des Volkes Israel wird das Bild im Neuen Testament mehrfach

bezogen, so Mk 6,34; 1Petr 2,25. Matthäus verwendet es auch in 15,24; 10,6:

Die verlorenen Schafe des Hauses Israel

Der Genitiv οἴκου Ἰσραήλ ist explikativ zu verstehen¹⁷; das ganze Haus Israel ist eine Herde von verlorenen Schafen, die eine schlechte politische und religiöse Führung haben und deren Hirte nun Gott selbst sein will. Im Handeln Jesu bzw. seiner Boten (10,6) wendet Gott sich dem Volk zu.¹⁸ Mit der Verwendung dieser Metapher sagt Matthäus einerseits, daß die politisch-religiöse Führung z. Zt. Jesu und zu seiner eigenen Zeit in den Augen Gottes versagt, und andererseits, daß Gott sich über sein Volk erbarmt. Das Bild ist also theologische Deutung einer konkreten historischen Situation. Welche Vorwürfe im einzelnen gegen die Führung des Volkes erhoben werden, ist dem Bild selbst nicht zu entnehmen.¹⁹

In Mt 9,36 hat Matthäus diese Metapher nun noch um eigene Wörter erweitert, mit denen er das Elend des Volkes zusätzlich betont und charakterisiert:

Sie waren geschunden und niedergeworfen . . .

Eine direkte Beziehung zu einer Wendung der Hebräischen Bibel oder der LXX läßt sich für diese Wendung im Ganzen nicht finden; (σκόλλω fehlt in der LXX). Auch der neutestamentliche Befund hilft nicht recht weiter (Mk 5,35; Lk 7,6; 8,49). Der Sache nach kommen wohl Sätze wie Ez 34,4 LXX »das Starke habt ihr durch Anstrengung nach unten gedrückt (unterjocht)«; Jer 14,16 LXX das Volk, dem die falschen Propheten weissagten, wird »niedergeworfen durch Schwert und Hunger in den Gassen Jerusalems liegen« in die Nähe des Gedankens von Mt 9,36. Die beiden Wörter »geschunden und niedergeworfen« sind miteinander verbunden durch den Gedanken der gewaltsamen Schädigung. Die schlechten Hirten (und eben diese sind mit dem Bild der hirtlosen Schafe

¹⁷ S. J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart 1959², 23.

¹⁸ Im Gleichnis vom verlorenen Schaf Mt 18,12–14 wendet Matthäus die Metapher auf die »Kleinen« unter den Glaubenden an. Auch Lukas bezieht die ihm wichtige Metapher nicht auf die Situation des ganzen Volkes (Lk 19,10 u. ö.).

¹⁹ Eine unzutreffende Ausdeutung des Bildes ist die, das Volk sei eine »von falschen Hirten verführte Herde« (so R. Hummel, Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium, München 1966, 145 f), denn für diese Deutung liegt bei Matthäus kein Anhaltspunkt vor.

gemeint) haben die Schafe gewaltsam mißhandelt²⁰ (bzw. verschuldet, daß wilde Tiere sie gewaltsam zerrissen und niederwerfen); genaueres ist auch dieser Formulierung nicht zu entnehmen.

Das geknickte Rohr und der glimmende Docht (Mt 12,20)

Der Gedanke von Mt 12,20 ist identisch mit dem seiner Quelle, Jes 42,3. Das Volk Israel wird verglichen mit einem Lampendocht kurz vor dem Verlöschen durch Ölmangel und einem (pflanzlichen) Rohr, das angebrochen, zerfasert ist und nicht mehr verwendbar. Das Bild beschreibt die Situation eines Volkes, das kurz vor der Vernichtung steht, ihm fehlt nur noch der letzte naheliegende Stoß: die Lampe wird gelöscht und das Rohr zerbrochen. Die Formulierung »knüpft an die vorhandene Situation der mit dem Rohr und dem Docht gemeinten an und an deren sehr reale Befürchtung: Uns ist nicht mehr zu helfen, wir gehen vollends zugrunde«²¹. Die Kranken (Mt 12,15) signalisieren den Elendszustand des ganzen Volkes, das kurz vor seinem Untergang ist.

Die an vielfältigen Krankheiten leidenden und von Qualen niedergehaltenen . . .

Mit dieser Formulierung in Mt 4,24 soll das Krankheitselend des Volkes zusammenfassend beschrieben werden. Ähnliche Zusammenfassungen bietet die dreimal wiederholte Formel:

alle Krankheit und alle Schwäche im Volk

(4,23; 9,35; 10,1)

und ein Zitat aus Jes 53,4:

er hat unsere Schwächen weggenommen und unsere Krankheiten beseitigt (8,17).

Mit diesen Zusammenfassungen will er zunächst betonen, daß Jesu Erbarmen umfassend ist: *alle* Krankheit wird geheilt (s. auch die in diesem Zusammenhang häufigen πᾶς-Formulierungen, z. B. 8,16; 4,23; 9,35;

²⁰ Anders H. Klostermann zu Mt 9,36: »Die Schafe, die kein Hirt zur Weide führt, sind abgehetzt und kraftlos hingesunken«. Jedoch ist durch Ez 34,4 und Jer. 14,16 die gewaltsame Schädigung der Schafe doch wohl nahegelegt.

Durch die Verbindung von ἐστυλμένοι mit ἐρριμμένοι ist die Füllung von ἐρριμμένοι durch Mt 15,30: »sie warfen (die Kranken) vor seine Füße« nicht möglich, denn ὄπτω in Mt 15,30 bezeichnet eine Handlung zur Rettung der Kranken.

²¹ So K. Elliger zu Jes 42,3 in: K. Elliger, Jesaja II, Bibl. Kommentar AT, Neukirchen 1971, 214.

10,1; auch das Wort »vielfältig« in 4,24 dient demselben Zweck). In diesen Aussagen fällt die Variationsbreite der Wörter für Krankheit auf: νόσος, μαλακία, ἀσθένεια, βίασνος. Diese Vielfalt der Wörter geht zwar i. W. auf die Hebräische Bibel bzw. auf LXX zurück, läßt aber doch das aktuelle theologische Interesse des Matthäus zum Ausdruck kommen. So bezieht sich die nur bei ihm begegnende Formel »alle Krankheit und alle Schwäche (μαλακία)« vermutlich auf Dtn 7,15 (LXX hat hier auch νόσος und μαλακία nebeneinander), aber die dreimalige Wiederholung im Matthäusevangelium zeigt das aktuelle Interesse. Auch die Übersetzung von Jes 53,4 in Mt 8,17 läßt dieses Interesse erkennen.²² Dieses aktuelle theologische Interesse ist sowohl auf die Betonung des umfassenden Erbarmens Jesu über die Kranken gerichtet als auch darauf, die *Schwere* der Krankheitsnot auszudrücken, so z. B. durch das Wort βίασνος (4,24), das eigentlich die Folter bezeichnet und im übertragenen Sinn dann auch auf Krankheitsschmerzen angewendet wird (vgl. auch 8,6).

Die Aufzählungen verschiedener Krankheiten in Listen (4,24; 11,5; 15,30 f; 21,14) sollen wie diese zusammenfassenden Formeln das Heilungshandeln Jesu umfassend beschreiben. Sie nehmen Listen der Bibel auf (vor allem Jes 35,5 f), aktualisieren aber durch die Zusammenstellung und Veränderung, wie für die »Verkrüppelten« (κυλλοί 15,30) schon gezeigt wurde. Auch die Erwähnung der Mondsüchtigen zeigt aktuelle Probleme an (4,24; 17,15). Matthäus gibt der Krankheit im Volk durch diese zusammenfassenden Formeln und Krankheitslisten ein großes Gewicht. Er meint dabei auch eindeutig Krankheitselend (also nicht die Sünde des Volkes wie 1,21). Man gewinnt den Eindruck, daß die Not der Krankheit im Volk nach dem Matthäusevangelium sich gegenüber der Logienquelle und den anderen Evangelien noch zugespitzt hat. Da aber diese Not mit theologischen Mitteln dargestellt wird, läßt sich eine genauere historische Information nicht gewinnen. Allerdings wird man vermuten müssen, daß das Matthäusevangelium in einer Situation entstanden ist, als das jüdische Volk ein besonders großes Krankheitselend zu ertragen hatte, was besonders für die Zeit nach 70 in Palästina aus den allgemeinen Lebensbedingungen der jüdischen Menschen leicht erklär-

²² Matthäus zitiert in 8,17 nicht nach LXX und übersetzt ἡ³λαῖνῆνῦ mit ἀσθενείας ἡμῶν; dazu daß darin sein theologisches Interesse im Sinne von Mt 9,35 (Jesus heilt alle Krankheit des Volkes) zum Ausdruck kommt, s. H. J. Held a. a. O. 247; auch K. Stendahl 107.

bar ist. Die deutliche Zuspitzung der Situation im Matthäusevangelium geht mit der Zuspitzung der Situation in Palästina so stark zusammen, daß diese Vermutung möglich ist. Über eine Vermutung ist hier allerdings nicht hinauszukommen.²³

Die sich abmühen und (mit einer Last) beladen sind (Mt 11,28)

Aus dem Kontext des Heilandsrufes 11,28 f läßt sich die Notlage der »Mühseligen und Beladenen« (Luther) noch genauer bestimmen: Sie leiden unter einer schweren Last und einem harten Joch, dem die leichte Last und das milde Joch Christi entgegengesetzt wird. Ihnen fehlt die »Ruhe«, die Jesus ihnen verheißt (zweimal, in V.28 und V.29). Wer den Menschen dieses Joch und diese Last auflegt, wird nicht gesagt, aber implizit ergibt sich, daß der – oder die Machthaber, um die es sich handelt, das Gegenteil Jesu sind, der *πραύς*/sanftmütig ist und von demütigem Herzen. Die Machthaber sind also vermutlich als »hochmütig in den Gedanken ihres Herzens« zu beschreiben, wenn man einmal das *Magnificat* (Lk 1,51 f) zur Füllung des Gegensatzes zu *πραύς*/sanftmütig und *ταπεινός*/demütig heranzieht. In jedem Fall ist Jesus als das Gegenteil eines Gewaltherrschers beschrieben, wie auch in Mt 21,5 (mithilfe von Sach 9,9) und in Mt 12,18–21 (mithilfe von Jes 42,1–4). Die Macht, die der sanftmütige König ausübt, verursacht kein Leiden, wie es im Heilandsruf als Notlage der Menschen vorausgesetzt wird. Da die verheißene Ruhe und das Joch Christi nicht zwei verschiedene Zustände meinen, ist der Gedanke paradox: Der sanfte König Jesus beendet die Not der Unterjochung. Sein Joch ist das Ende des Unter-dem-Joch-Seins. Da aber Jesus ein König ist, der Macht ausübt, ergibt sich der paradoxe Gedanke eines Joches, das das Ende der Unterjochung ist. Der Heilandsruf erläutert nicht, um welches Joch es sich handelt. Man interpretiert heute meist diesen Heilandsruf mit Mt 23,4 par.; Apg 15,10 als Polemik gegen das pharisäische Gesetzesverständnis (oder die pharisäische Gesetzesauslegung) und Einladung an die unter diesem Joch Stehenden. Allerdings enthält diese Interpretation das Problem, daß sie voraussetzen muß, daß die allgemeine Rede von »Last«, »Joch« und »Anstrengung« schon genüge, damit die Angeredeten wissen, welche Last gemeint ist. Da aber vergleichbare Texte, wo vom Joch der Tora (z. B.) geredet wird,

²³ Zu der zugespitzten Notsituation des jüdischen Volkes in Palästina nach 70 n. Chr. s. S. Applebaum, *Judaea as a Roman Province; the Countryside as a Political and Economic Factor*, ANRW II, Principat Bd. 8, (355–396) 385–396.

gerade diese Füllung immer deutlich machen, kann man diese spezielle Füllung der Metaphorik mit Mt 23,4 auch für die Ebene des Matthäusevangeliums nicht annehmen. Sie bedeutet eine nichtplausible Engführung von breiter und allgemeiner benutzten Begriffen. Mt 11,28 f mag die Last pharisäischer Herrschaftsansprüche *mitmeinen*, redet aber allgemeiner von der Belastung und Überanstrengung durch gewaltsame Herrschaft. Die Notlage der Menschen in Mt 11,28 f ist das Ergebnis einer Herrschaftsausübung, wie sie in Mt 20,25 parr. beschrieben wird. Diese Interpretation wird unterstützt durch die Vorgeschichte der Metapher »Joch« in der Hebräischen Bibel und der LXX, die immer eine gewaltsame, oft eine Leiden verursachende Herrschaftsbeziehung meint. Man kann fragen, in welcher Hinsicht diese Notlage durch die Verwendung des Wortes *κοπιᾶν*/sich abmühen verdeutlicht wird. Das Wort weckt die Assoziation harter körperlicher Arbeit (s. nur Mt 6,28; Lk 5,8). Auch wenn es hier im übertragenen Sinne gebraucht wird, so bleibt doch diese Assoziation für seinen Sinn bestimmend. Die Situation des Volkes wird im Heilandsruf Jesu als eine Notlage beschrieben, die von gewaltsamer Herrschaft verursacht ist und die Menschen in eine Lage versetzt, die mit der Überanstrengung harter körperlicher Arbeit zu vergleichen ist. Auch hier sind dem Text keine konkreten historischen Angaben zur Situation des jüdischen Volkes z. Zt. Jesu oder des Matthäusevangeliums zu entnehmen, wohl aber die deutliche Information, daß das Volk – oder die, die in ihm unten sind – unter gewaltsamer Herrschaft leiden. Die Darstellung der Pharisäer im Matthäusevangelium spricht eher dagegen als dafür, daß man sie mit den Gewaltherrschern identifiziert, denn der Machtausübung im Sinne von Mt 11,28 f werden sie nirgends beschuldigt (und waren sie auch von den politischen Rahmenverhältnissen her allein gar nicht fähig).

Selig sind, die im Geiste arm sind

Die Wendung »Arme im Geiste« wird verbreitet als metaphorischer Ausdruck und Bezeichnung einer positiven Qualität von Menschen vor Gott gedeutet: die Armut im äußeren (vor allem ökonomischen) Sinn dient nur als Bild; Armut im Geiste ist spirituelle »Armut«, Demut vor Gott. Für diese verbreitete Interpretation kann hier nur auf ihre Darlegung und ausführliche Begründung durch J. Dupont, *Les Béatitudes*, Tome III, Paris 1973, 385–471 verwiesen werden. Diese Interpretation ist m. E. unzutreffend. Die wichtigsten Gegenargumente sind folgende:

1. Πνεῦμα bezeichnet hier wie rū^h in der Hebräischen Bibel den *ganzen* Menschen in einer bestimmten Hinsicht; eine metaphorische oder spirituelle Deutung geht aber von einer Anthropologie aus, für die äußere Zustände von inneren trennbar sind; ein Mensch also z. B. wohlhabend sein kann, aber »arm im Geiste«. Vielmehr ist Armut im Geiste ein Zustand, der *auch* in der materiellen Existenz besteht. Es ist ein Zustand, in dem die Menschen Gott nicht loben können (s. Jes 61,3; Ps 22,27), indem sie rechtlos sind, leiden und ohnmächtig sind (s. den Kontext von Jes 61,3 und Ps 22,27). Armut im Geiste bezeichnet einen Notzustand der umfassend ist: die soziale, rechtliche, politische, religiöse und psychische Lage ist arm. Daß dabei der umfassende Charakter des Elends durch die Armut des *Geistes* verdeutlicht wird, betont speziell, daß sich der Mangel auch darin auswirkt, daß der Arme (Rechtlose, politisch Ohnmächtige) auch unfähig ist, Gott zu loben. Der »Arme im Geist« ist das Gegenteil dessen, was Maria im Magnificat (Lk 1,46 f) repräsentiert: »Meine Seele preist den Herrn, und mein Geist jubelt über Gott, meinen Erlöser.« Gott hat ihr Geschick gewendet. Sie war niedrig, jetzt aber preist sie Gott. Ebenso wie »Seele« und »Geist« in diesem Magnificatvers nicht völlig gegeneinander abgrenzbar sind, sind auch »Geist« und »Herz« in Mt 5,3.8 nicht völlig gegeneinander abgrenzbar: sie bezeichnen nur jeweils unterschiedliche Aspekte des ganzen Menschen. Weil die religiöse und materielle/psychische Existenz ebenfalls nicht auseinanderdividiert werden können, ist der »Geist« in der Seligpreisung (der Armen im Geiste) nicht einmal streng zu unterscheiden vom »Geist Gottes« (oder dem Heiligen Geist), wie u. a. E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, Lund 1952, 42 will. Der »Arme im Geist« ist das Gegenteil dessen, der in seinem Geist die δύναμις/Kraft Gottes hat, dessen Geist Gottes Geist ist. Nicht einmal in Stellen wie Mk 14,38 par. wird die Erfahrung einer in sich gespaltenen Existenz beschrieben (anders E. Schweizer ThW VI 394), sondern die Erfahrung des Märtyrers, der ganz vom Tod betroffen ist und doch ganz Gott gehört. Gegen eine solche Interpretation von Mt 5,3 im Sinne einer ganzheitlichen Anthropologie läßt sich nicht einwenden (mit J. Dupont a. a. O. 424), die Reinheit des Herzens in Mt 5,8 sei ja auch nicht so gemeint, daß sie auch die äußere Reinheit miteinschließe: »ce ne sont pas des gens chez qui la pureté extérieure atteint jusqu'au fond du coeur«, weswegen Mt 5,3 nicht »la pauvreté totale, atteignant jusqu'au plus intime de l'âme« (a. a. O. 423 in bezug auf die Interpretation von A. Romeo) sei. Die Reinheit des Herzens schließt die kultische Reinheit auch der Hände usw. ein; die Wendung soll doch gerade besa-

gen, daß Reinheit vor Gott den ganzen Menschen umfassen soll, sein Innen und Außen (s. denselben Gedanken für die Beschneidung in Jer 4,4 u. ö.). Der sanfte König Jesus ist »demütig im Herzen« (Mt 11,29), das Gegenteil eines Königs, der hochmütig ist wie die »Hochmütigen in den Gedanken ihres Herzens« (Lk 1,51). Seine Sanftmut und Demut bezeichnet nicht nur sein Inneres, sondern auch seine reale Existenz. Er ist einer, der unten ist, leidet, Hunger hat; seine Sanftmut ist die Haltung des Ohnmächtigen, des »Gebeugten« (anaw z. B. wie Spr 16,19), dessen Macht Gottes Macht ist, der auf seiner Seite ist, sein Geschick wendet. Mt 11,29 bezeichnet Jesu Existenz, der ein Messias ist, der am Kreuz stirbt, im Gegensatz zu Königen, die über Völker mit Gewalt herrschen.

Der Dativ in Wendungen wie Mt 5,3 ist dabei Dativ der Beziehung (Blaß-Debrunner § 197) oder besser ausgedrückt ein Lokativ (so A. T. Robertson, Kurzgefaßte Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Leipzig 1911, 156; s. auch J. Dupont a.a.O. 394 A. 2), der in der Septuaginta für die Übersetzung hebräischer Genitivverbindungen wie $\text{däk'ê-rû}^{\text{h}}$ in Ps 34,19 benutzt wird. Wie in diesen Genitivverbindungen (s. C. Brockelmann, Hebräische Syntax, Neukirchen 1956, 71) ist der »Geist« in Mt 5,3 der Ort, der Bereich, der durch »Armut« charakterisiert wird. Dieser Dativgebrauch entspricht dem hellenistischen Sprachgebrauch (s. dazu auch Th. Zahn, Das Evangelium des Matthäus, Leipzig ²1905, 180 A. 16).

2. Ein zweites Argument gegen die verbreitete Interpretation von Mt 5,3 als spirituelle »Armut«:

Das Wort $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ /arm in der Wendung $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma \tau\tilde{\omega} \pi\text{νε}\acute{\upsilon}\mu\alpha\tau\iota$ /arm im Geiste bezeichnet einen Notzustand, ein Leiden, nicht eine positiv zu bewertende Haltung (der Demut vor Gott o. ä.). Darin deckt sich der Sprachgebrauch mit dem der Hebräischen Bibel (s. besonders H. J. Kraus zum Sprachgebrauch der Psalmen, in: ders., Theologie der Psalmen, Neukirchen-Vluyn 1979, 188–193). *Erst durch Gottes Eingreifen*, der das Geschick gewendet hat, wird aus dem Armen der Gerechte, der Fromme, der Gott loben kann (wie z. B. Ps 22,27). Die breite Diskussion über die Gleichbedeutung von Armsein und Frommsein hat diesen Aspekt oft vernachlässigt. Der Arme ist in Not, er leidet, sein Zustand ist ein Mangel, auch ein Mangel vor Gott. Er muß gewendet werden, dann erst gewinnt seine Existenz positive Qualität. Gegen eine Interpretation von $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ in Mt 5,3 als Mangel hat man eingewendet (s.

besonders E. Bammel ThW VI, 904 A. 171), man müsse dann innerhalb der Seligpreisungen Mt 5,3–10 einen Bruch annehmen: wenn in Mt 5,3 (und dann auch Mt 5,4) ein Mangelzustand bezeichnet sei, dann in den anderen Seligpreisungen aber Teilnahmebedingungen für das Heil. Dieser Einwand geht von der unzutreffenden Alternative aus, daß vorgegebene Zustände nicht Teilnahmebedingungen für das Heil sein könnten und der Sache nach grundsätzlich zu unterscheiden sein müßten von (aktiven) Haltungen, Tugenden. Die Seligpreisungen müssen jedoch von den in ihnen gemeinten Menschen her gedacht werden: Das Volk Israel wird in ihnen seliggepriesen. Es lebt im objektiven Zustand des Elends – es lebt gebeugt, arm (materiell wie im Geiste), es trauert um den Verlust Zions (Mt 5,4 im Sinne von Jes 61,2 f), es ist in der Situation derer, die sanftmütig sind = keine Macht haben. Die Verheißung für die Sanftmütigen kehrt ihr Geschick um. Die, die jetzt gerade nicht »die Erde besitzen«, werden als Gottes Volk in ihrem Land leben. Die Veränderung gerade der ersten drei Seligpreisungen gegenüber der Logienquelle und dem Lukasevangelium ist eher durch die Veränderung der Situation des Volkes nach der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 n. Chr. aus der Perspektive eines Juden zu erklären als durch »Spiritualisierung« ursprünglich konkret materiell gemeinter Begriffe. Neben der Beschreibung der Notlage in Mt 5,3.4.5 (und V. 6) werden dann aber auch aktive Haltungen seliggepriesen (barmherzig sein, umfassend rein sein, Frieden stiften Mt 5,7.8.9). Im Sinne des Textes ist dieser Wechsel kein Bruch. Das gepeinigete Volk verändert sich durch die neue Qualität einiger Menschen aus seiner Mitte: der Jünger. Die Seligpreisungen der Bergpredigt setzen dasselbe Verhältnis von Jünger und Volk voraus, das auch in der Aussendungsszene Mt 9,36–10,42 deutlich wird. Gott erbarmt sich über das Elend des Volkes, deshalb sendet er (bzw. Jesus) Arbeiter in seine Ernte, die barmherzig sind, die reinen Herzens sind, Frieden stiften und Verfolgung ertragen: Sie heilen die Kranken und verkündigen die Königsherrschaft. Jünger und Volk sind nicht gegeneinander grundsätzlich abgrenzbar. Aus dem elenden Volk werden durch Jesu Botschaft und Auftrag Jünger ausgesendet. Die Jünger als Salz der Erde, Licht der Welt und Licht auf dem Leuchter (Mt 5,13–16) realisieren den Beginn der großen Veränderung, den die Königsherrschaft Gottes bedeutet.

Die wesentlichen Bausteine dieser Interpretation von Mt 5,3 seien hier zusammengefaßt: Πνεῦμα/Geist ist im Sinne einer ganzheitlichen Anthropologie zu verstehen; der Dativ ist Lokativ (bzw. Dativ der Beziehung); πτωχός/arm bezeichnet einen Mangelzustand; die Seligpreisun-

gen sind an die Jünger gerichtet, beziehen sich aber z. T. auf das (ja auch anwesend gedachte) Volk und gehen von einer Zusammengehörigkeit der Jünger mit dem Volk aus. Mt 5,3 fügt sich in den Gesamtkontext des Matthäusevangeliums in seiner theologischen Deutung der Situation des Volkes ein. Jesus preist das bis in Innerste verelendete Volk selig, seine Not ist nicht nur äußerlich.

Auch Autoren, die keine rein spiritualistische Interpretation von Mt 5,3 vertreten, also mit J. Schniewind²⁴ u. a. davon ausgehen, daß die Armen im Geiste auch äußerlich arm sind und durch ihre Notlage zu einer entsprechenden inneren Haltung gezwungen sind, interpretieren diese innere Haltung dann aber theologisch positiv: »Alles von Gott erwarten«. Diese innere Haltung wird dann verallgemeinert und von der konkreten Situation der Armut abstrahiert: »nur da, wo Gott leere Hände entgegengestreckt werden, werden sie von ihm gefüllt« und das gelte für Arme wie für Reiche (so z. B. E. Lohse, *Das Evangelium für die Armen*, ZNW 72, 1981, [51–64]58).

Auch im Wörterbuch von H. Cremer ist diese Deutung anvisiert. Es heißt zwar zutreffend: »Der Zusatz τῶ πν. bewirkt nirgends im A. T., dem er entstammt, eine Beschränkung, sei es durch Unterscheidung der Innerlichkeit von der sinnenfälligen Äußerlichkeit oder der Bewußtheit von der Unbewußtheit oder gar durch Beziehungen des τῶ πν. auf die neutestamentliche Heilsgabe . . . ῤῥῆ ist in diesen Verbindungen stets des Menschen Innerlichkeit, in welcher er unter seiner Lage leidet, so daß es nicht eine Beschränkung, sondern eine Verstärkung ausdrückt . . .« Dann aber spricht er vom Leiden der Armen, die »tief innerlich und namentlich in der *Innerlichkeit ihres gottbezogenen Lebens* unter ihrer Armut, Bedrängnis, Rechtlosigkeit und Vergewaltigung leiden«. (H. Cremer, *Biblich-theologisches Wörterbuch der Neutestamentlichen Gräcität*, Gotha 1889, 772, s. v. πτωχός). Die Hervorhebung wurde hinzugefügt, um die Ansatzstelle für die theologische Umdeutung zu kennzeichnen. Das »gottbezogene Leben der Armen« ist eine Erfindung der Theologie, die biblische Tradition, auch die von Mt 5,3, will jedoch sagen, daß Gott parteilich auf der Seite der Armen ist.²⁵

²⁴ J. Schniewind, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, Göttingen 1954⁷, 41; ähnlich W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968 z. St.; A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1959, 134; Th. Zahn a. a. O. 182.

²⁵ Die wörtliche Parallele zu Mt 5,3 πτωχοὶ τῶ πνεύματι in 1Q M 14,7 (vgl. auch 1Q M 11,9–13) ist durch Textverderbnis nicht unmittelbar eindeutig, mittelbar aber

II Arbeitende Menschen in der Darstellung des Matthäusevangeliums

Während bisher die theologische Deutung der Situation des Volkes nach Matthäus dargestellt wurde, soll jetzt gefragt werden, was sich bei einer sozialgeschichtlichen Fragestellung dem Matthäusevangelium darüber entnehmen läßt, wie die reale Situation der arbeitenden Menschen aussieht, die im Text erwähnt werden, in der Regel ohne diese Situation eigens zu reflektieren. Auf diese Weise läßt sich das theologische Bild von der Situation des Volkes aus dem Matthäusevangelium selbst mit der Konkretion füllen, die die theologische Sprache nicht hergegeben hat. Wenn z. B. die Verleugnung des Petrus berichtet wird, ergibt sich aus der Szene auch ein Bild vom Personal des hohenpriesterlichen Palastes, ohne daß die Arbeitsituation dieser Menschen Gegenstand der Darstellung des Matthäusevangeliums sein soll. Das Gesamtbild von der Situation arbeitender Menschen, das sich aus dem Matthäusevangelium entnehmen läßt, kann dabei sowohl mit außerbiblischen sozialgeschichtlichen Informationen verglichen werden als auch mit dem Bild, das Matthäus in seiner theologischen Deutung von der Situation des Volkes geben will. Matthäus hat also die Situation des Volkes mit theologischen Mitteln dargestellt. Das Evangelium gibt – gleichsam nebenbei – aber auch die Wirklichkeit zu erkennen, auf die sich die theologische Deutung des Matthäusevangeliums bezog.

Obwohl die im Matthäusevangelium erwähnten Soldaten und Sklaven des Pilatus und der herodianischen Könige vorwiegend Nichtjuden sein dürften, gehören sie doch in das Bild der Situation der arbeitenden Menschen im jüdischen Volk hinein, denn die Wirklichkeit der Gesellschaft Palästinas im 1. Jahrhundert ist von dem Nebeneinander von Juden und Nichtjuden in vielen Bereichen bestimmt.

Soldaten des römischen Statthalters (ἡγεμόν Mt 27,2 u. ö.; wie eine Inschrift aus Caesarea, die zuerst 1961 veröffentlicht wurde, zeigt, war der

durch die Tradition der hebräischen Bibel für verwandte Ausdrücke und durch den Kontext in 1Q M interpretierbar: die »Armen im Geiste« (14,7) wie z. B. die »zerschlagenen Geistes« (11,10) sind von Gott aufgerichtet worden (s. z. B. 11,10) und danach liefert Gott ihnen ihre und seine Feinde aus (11,13), danach sind sie die, »die vollkommenen Wandels sind« (14,7), durch die »alle Völker des Frevels vertilgt« werden oder »die Armen deiner Erlösung« (11,9). Zur Diskussion s. besonders E. Bammel ThW VI 896 f.; J. Dupont, *Les πτωχοὶ τῷ πνεύματι de Matthieu 5,3 et les 'nwy rwh de Qumrân*, in: *Neutestamentliche Aufsätze*, Festschrift f. Josef Schmid, hrsg. v. J. Blinzler u. a., Regensburg 1963, 42–64.

offizielle Titel »praefectus Judaeae«²⁶) *Pilatus* besorgen die praktische Herrschaftsausübung Roms. Welche Menschen die römischen Steuern, die von Juden gezahlt werden (Mt 22,17.21 vgl. 17,25 »die Könige« meint de facto den Kaiser), faktisch eintreiben, wird aus dem Matthäusevangelium nicht deutlich. Wohl aber die Rolle des römischen Militärs in der Bekämpfung von Unruhe in der Bevölkerung, denn darum handelt es sich aus der Optik des römischen Statthalters im Falle Jesu. (Kriegführende Truppen werden nur einmal erwähnt; 22,7 bezieht sich auf die Eroberung Jerusalems 70 n. Chr.) In Jerusalem gibt es eine Garnison, die z. Zt. der Verurteilung Jesu mindestens eine ganze Kohorte (σπείρα 27,27) umfaßt, also 500 oder 1000 Mann römische Auxiliärtruppen, die im Lande selbst aus der nichtjüdischen Bevölkerung rekrutiert worden sind.²⁷ Von der Garnison in Jerusalem ist auch in Apg 21,31–38; 22,23–30 einiges zu erfahren. Aus dieser Truppe kommt das Hinrichtungskommando von ca. 60–100 Soldaten unter Führung eines ἐκατόνταρχος (27,54). In der Darstellung dieses Hinrichtungskommandos weicht Matthäus insofern von Markus ab, als er es schon nach der Kreuzigung als Bewachung des Gekreuzigten ansieht (27,36.54 diff. Mk), was den historischen Realitäten entsprach²⁸ und auch kein Sachwiderspruch zu Markus ist.

Die Wache (κουστωδία 27,65.66; 28,11) am Grabe scheint eine neue Soldatengruppe zu sein, sonst würde sich ergeben, daß die unter dem Kreuz Christi bekehrten Soldaten sich kurz danach als bestechliche Lügner erweisen. Matthäus stellt die römischen Soldaten sehr negativ dar. Sie verspotten Jesus und quälen ihn mit einem bitteren Trunk (27,34 diff. Mk), sie lügen und sind bestechlich. Andererseits erwähnt er, daß nicht nur der Centurio unter dem Kreuz bekehrt wird, sondern seine ganze Truppe (27,54 diff. Mk). Matthäus nimmt also in der Tradition (s. Markus) vorhandene Züge auf und verstärkt sie, im Bösen wie im Guten. In

²⁶ S. M. Stern, *The Province of Judaea*, in: *The Jewish People in the First Century*, Vol. I ed. by S. Safrai and M. Stern, Assen 1974, (308–376) 316. Dort auch weitere Bezeichnungen des Pilatus nach literarischen Quellen.

²⁷ S. M. Stern a.a.O. 326; s. auch T. R. S. Broughton, *The Roman Army*, in: *The Beginnings of Christianity*, Part. I ed. by F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake, Vol. V, London 1933, (427–445) 440 zur Garnison in Jerusalem; Fr. Lundgreen, *Das palästinische Heerwesen in der neutestamentlichen Zeit*, PJ 17, 1921, (46–63) 55 f.

²⁸ Bewachung des Gekreuzigten durch Soldaten z. B. auch Petronius, Sat. 111; zur Sache insgesamt s. L. Schottroff, *Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu*, EvTh 42, 1982, (1–25) 5 f.

der Leidensweissagung (20,19) wie in seinem Aufbruch in die Passion (26,45) spricht Jesus von seiner Hinrichtung als der ungerechten Gewalt, die ihm von Heiden und Sündern angetan wird. Diese Ambivalenz in der Darstellung der römischen Soldaten, die ähnlich auch für Markus und Lukas gilt, bringt Erfahrungen der Juden mit dem fremden Militär zum Ausdruck, die nicht auf die Christen unter den Juden beschränkt sind. Einerseits verkörpern die Soldaten brutale Eingriffe Roms durch Hinrichtungen wie die Jesu, andererseits haben immer wieder einzelne Soldaten (s. nur Kornelius Apg 10,1 ff) sich der jüdischen Religion zugewandt, sich aus Henkern in Menschen verwandelt, die selbst brutaler Gewalt unterworfen sind und sich aus ihrem Zwang zu befreien versuchen. Daß die Soldaten selbst der Gewalt unterworfen sind, unter Druck stehen, gibt Matthäus auch in 28,14 zu erkennen. Die Grabeswächter müssen wegen ihrer Selbstbeschuldigung, daß sie den Leichendiebstahl zugelassen haben, mit Bestrafung durch den Statthalter rechnen.

Daß auch schon der Centurio, der das Hinrichtungskommando führt, einen oder mehrere Sklaven hat, wird man wegen Mt 8,6 par. und Apg 10,7 annehmen können, auch wenn die Passionsgeschichten der Evangelien nichts davon erwähnen. Die Sklaven im Haushalt des Pilatus haben eine kleine Spur im Text hinterlassen: Als die Frau des Pilatus ihren Mann, der auf dem Gerichtsstuhl sitzt, vor der Verurteilung Jesu warnen will, schickt sie ihm einen Sklaven mit ihrer Botschaft (27,19). Hier wie oft in antiken Texten, sind die Menschen, die eine Arbeit ausführen, so sehr Funktion geworden, daß auch ein christlicher Autor nicht mehr registriert, daß er da gerade von einem Menschen gesprochen hat. Man hat in den letzten Jahren zunehmend ein Bewußtsein dafür entwickelt, daß die patriarchalische Sprache die Existenz von Frauen verschweigt – auch in der Bibel –. Es ist notwendig, ein solches Bewußtsein auch für die Existenz arbeitender Menschen zu entwickeln (s. dazu auch noch unten zu Mt 21,33; 13,24).

Die Soldaten der herodianischen Könige werden ähnlich wie die römischen Truppen dargestellt. Einerseits sind sie die Ausführenden des grausamen Kindermordes. In 2,16 »schickt« der König (Herodes d. Gr.) Leute, die die Kinder ermorden. Dabei wird es sich um Soldaten handeln.²⁹

Auch die Hinrichtung Johannes des Täufers im Gefängnis des Hero-

²⁹ Einleuchtend begründet von Lundgreen a.a.O. 46.

des Antipas (14,10) wird wohl durch Soldaten ausgeführt worden sein, jedenfalls hat Markus (6,27) sich die Hinrichtung des Täufers so vorgestellt.³⁰ Zwischen Sklaven und Soldaten wird in dieser Darstellung, die die arbeitenden Menschen zur Funktion der Mächtigen macht, aber kaum unterschieden. Dies läßt sich gerade an der Darstellung der Hinrichtung des Täufers gut beobachten. In Mk 6,17 wird die Gefangennahme des Täufers durch Soldaten (oder Sklaven?) des Herodes noch indirekt erwähnt (»er sandte und ergriff . . .«); Mt 14,3 drückt denselben Sachverhalt noch kürzer aus, als ob Herodes selbst die Verhaftung ausführe. Daß das abgeschlagene Haupt des Täufers hereingetragen wird (14,11; in der Markusparallele bringt der Scharfrichter selbst das abgeschlagene Haupt), ist wohl eher die Aufgabe von Sklaven. In 14,1 unterredet sich Herodes mit seinen παῖδες (wohl = Hofleute s. Bauer WB). Jedenfalls zeigt diese Geschichte, daß bei Soldaten wie auch bei anderen Untergebenen des Herodes Antipas primär an die Funktion als Ausführende des herrscherlichen Willens gedacht ist, der Unterschied von Soldaten und Sklaven und Hofstaat dabei aber eine sekundäre Rolle spielt.

Gegenüber diesem Bild der herodianischen Soldaten hebt sich – ähnlich wie der Centurio (und seine Truppe) unter dem Kreuz für die römischen Soldaten – der ἑκατοντάρχης von Kapernaum (Mt 8,5 par.) positiv ab. Er ist Nichtjude (wie wohl viele Soldaten der herodianischen Truppe)³¹ und in einer (jedenfalls für die römische Armee) zentralen

³⁰ In Mk 6,27 wird eine römische Bezeichnung für einen Soldaten des Herodes Antipas benutzt: σπεκουλάτωρ. Speculatores der römischen Armee als Vollstrecker von Hinrichtungen sind mehrfach erwähnt (s. das Material in Schürer I 471 A. 89.90), auch in rabbinischen Texten begegnet das Wort in diesem Sinne als Lehnwort, s. S. Krauß, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, Berlin 1899, II, 92 f. 409. A. v. Domaszewski, Die Rangordnung des römischen Heeres, Köln 1967², 32 A.1 hält Mk 6,27 für »apokryphe Ausmalung«, die Verhältnisse der Zeit nach Vespasian voraussetze, denn »die Procuratoren haben keine speculatores in ihrem Officium«. Man wird jedoch annehmen müssen – mit A. N. Sherwin-White, Roman Society and Roman Law in the New Testament, Oxford 1963, 124 –, daß ein herodianischer Offizier eine römische Bezeichnung trägt. Ähnlich liegt der Fall der Bezeichnung eines herodianischen Soldaten als ἑκατοντάρχης in Mt 8,5 par., s. Sherwin-White a.a.O. 123 f; Lundgreen a.a.O. 47. Die herodianischen Soldaten sind aber wohl nicht konsequent nach römischem Muster organisiert, s. A. Schalit, König Herodes, Berlin 1969, 167–183; Zusatz XIX.

³¹ Für die nichtjüdischen Truppen Herodes d. Gr. s. A. Schalit a.a.O. (s. Anm. 30).

Funktion, der des Centurio, eines »Unteroftiziers« mit langfristigen Aufstiegschancen, von dessen Eifer die Disziplin der Truppe abhängt und der ein soziales Prestige besitzt. Es deckt sich mit dem Bild des Centurio der römischen Armee³², daß auch dieser herodianische Centurio sich Jesus gegenüber als jemand darstellt, der von seinen Leuten (es handelt sich um 60–100 Soldaten) bedingungslosen Gehorsam erwarten kann (Mt 8,9 par.) und selbst ebenso bedingungslos zu gehorchen hat. Er scheint die Grenze zwischen zwei herodianischen Teilfürstentümern bewachen zu müssen.³³

Wenn man bedenkt, daß sowohl die römischen als auch die herodianischen Truppen, die aus der nichtjüdischen Bevölkerung rekrutiert wurden, gerade weil sie die jüdische Bevölkerung »disziplinieren« sollten, ihr fremd, gar gehässig gegenüber standen und auch stehen sollten³⁴, überrascht das Bild der Evangelien in dieser Sache. Sie beschreiben einerseits Hinrichtungen und blutige Aktionen dieser Soldaten als Handlanger ihrer Herren gegen die Bevölkerung, andererseits die Sympathie Einzelner oder ganzer Gruppen von Soldaten für die jüdische Religion bzw. für Jesus. Es genügt nicht, hier nur das Motiv des bekehrten Heners zu sehen, das für Mk 15,39 parr. sicher eine Rolle spielt. Vielmehr wird man in diesen Berichten Erfahrungen erkennen können, daß die Methode, die Bevölkerung durch Soldaten zu beherrschen, die ihr fremd gegenüberstehen, nicht so nahtlos funktioniert hat, wie sich das ihre Erfinder gedacht haben mögen.

Aber nicht nur römische und herodianische Soldaten spielen eine Rolle für die Beherrschung der jüdischen Bevölkerung, sondern auch die bewaffnete »Polizeitruppe« des Hohenpriesters, die sicher aus jüdischen Männern besteht; bei Matthäus wird sie als »Truppe, die von den Hohenpriestern und Ältesten des Volkes geschickt ist«, bezeichnet (26,47), die vielleicht

³² S. dazu B. Dobson, *The Significance of the Centurion and »Primipilaris« in the Roman Army and Administration*, in: ANRW II, Principat Bd. 1, Berlin 1974 (392–434) 403–410.

³³ S. A. Alt a.a.O. (s. Anm. 3) II 448. Lundgreens (a.a.O. 48) Überlegung, der Centurio von Kapernaum sei ehemaliger römischer Legionär, der in das Heer des Herodes Antipas eingetreten sei, »um dasselbe nach dem Vorbilde des römischen Heerwesens auf die Höhe zu bringen«, ist zu spekulativ. Durch Mk 6,27 (s. auch Anm. 30) läßt sich eher begründen, daß in der herodianischen Armee (jedenfalls teilweise) römische Organisationsformen übernommen wurden.

³⁴ S. M. Stern a.a.O. 328 f.; A. Schalit a.a.O. 173 f.

identisch sind mit den ὑπηρέται/Dienern im Palasthof (26,58 vgl. Mk 14,54 und Joh 18,18). Wenn auch das Verhältnis dieser Truppe zur levitischen Tempelpolizei umstritten ist³⁵, aus dem Neuen Testament ist soviel klar, daß es z. Zt. Jesu eine Truppe, die dem Hohenpriester bzw. dem Synhedrium untersteht, gibt, die die Kompetenz jüdischer Gremien, Verhaftungen vorzunehmen, wahrnimmt; obwohl ὑπηρέται nicht als t. t. anzusehen ist – das Wort kann auch andere Dienstbarkeiten bezeichnen – taucht es doch auffällig oft in diesem Zusammenhang der Verhaftung auf Anordnung jüdischer Behörden auf (Apg 5,22.26; Joh 7,32.35 f; 18,3.12.18.22; 19,6; Mk 14,65). Ähnliche Kompetenzen haben regionale und überregionale jüdische Führungsgruppen auch nach 70 n. Chr. gehabt. Die Art der Bewaffnung dieser Truppe (mit μάχαιρα = krummes Schwert und Holzknüppel) scheint sie von Soldaten zu unterscheiden.³⁶ Zu dieser Truppe gehört auch der Sklave des Hohenpriesters, dem ein Jesusjünger (anders Markus) ein Ohr abschlägt (Mt 26,52). Ob diese Truppe sich daran beteiligt, Jesus zu schlagen, ist bei Matthäus (26,67 f) nicht klar, anders als bei Markus. Auch ist nicht klar, ob sie die »Herumstehenden« (26,73) sind, die Petrus als Galiläer und Jesusanhänger zu identifizieren versuchen. Jedenfalls aber ist das gesamte Palastpersonal, die beiden Sklavinnen (26,69.71) wie die sonstigen anwesenden Personen, bereit, Petrus zu denunzieren, also im Sinne des Hohenpriesters, in dessen Dienst sie stehen, zu handeln. Diese Truppe wird auch die Überstellung Jesu zu Pilatus ausgeführt haben (27,2). Da Mt 26,52 (»wer das Schwert nimmt, . . .«) im Sinne des Matthäusevangeliums eine konkrete Praktizierung von Mt 5,39 ist, wird über diese Polizeitruppe insgesamt ein negatives Urteil gefällt (als πονηρός); sie ist als unrechte Gewalt verstanden, die sich selbst die (göttliche!) Vergeltung herbeizieht und der gegenüber man unrechte Gewalt nur erdulden kann, der man nicht widerstehen soll (d. h. sie mit gleichen Mitteln bekämpfen). Die Szene und das Schwertwort Jesu gehören zusammen mit Mt 5,39–42 und sind wie diese Situationen im Zusammenhang mit dem von E. Käsemann sogenannten »heiligen Recht« zu verstehen: Gott wird das Unrecht rächen. Mt 26,52 ist eine Ankündigung des eschatologischen Gottesgerichtes über die, die unrechte Gewalttat tun; das ist »mehr als eine Anord-

³⁵ J. Jeremias, Jerusalem z. Zt. Jesu, Göttingen 1969³, 237 denkt an die polizeilichen Kompetenzen der levitischen Tempeldiener, anders J. Blinzler, Der Prozeß Jesu, Regensburg 1969⁴, 126–128 mit überzeugenden Argumenten.

³⁶ So vermutet Lundgreen a. a. O. 49; anders J. Blinzler a. a. O. 92 A. 57.

nung. In ihr vollzieht sich bereits ein Gerichtetwerden³⁷. Im Fall der jüdischen Polizeitruppe gibt es im Matthäusevangelium keine positive Seite der Darstellung wie bei den anderen Soldatengruppen, doch zeigt Joh 7,32–49, daß es solche positiven Erfahrungen von Jesuanhängern mit der jüdischen Polizei auch gegeben hat. Der Gerichtsdienner (Mt 5,25), der Menschen ins Gefängnis wirft, ist der beschriebenen Polizeitruppe vergleichbar. Es ist an lokale Gerichte und lokale Gefängnisse gedacht, nicht nur an Jerusalemer Verhältnisse.

Die meisten der im Matthäusevangelium erwähnten *Händler* stehen ebenfalls mit dem Tempel in Zusammenhang: *Taubenverkäufer*, d. h. Händler, die Tauben für das Opfer nach Lev 1,14–17 verkaufen, wobei es sich entweder um Angestellte der Tempelverwaltung oder um freie Viehhändler handeln kann.³⁸ Taubenopfer sind für Arme ermäßigte Opfer (nach Lev 5,7–13), die z. B. von Frauen (nach Geburten und Fehlgeburten und Blutfluß) und von Aussätzigen zu erbringen sind (s. Lev 12,1–8; 14,21–32; Mischna Schekalim 5–7; Keretot 1,17). Aus Keretot 1,7 ergibt sich, daß die Taubenpreise je nach der Nachfrage steigen und ein Rabbi in der Mitte des 1. Jahrhunderts die Lehre vertrat, daß Frauen, die 5 unzweifelhafte Geburten oder Blutflüsse hinter sich haben, nicht mehr 5, sondern nur noch ein Taubenopfer bringen müssen, woraufhin die Taubenpreise von 1 Golddenar (pro zu opferndes Paar) auf $\frac{3}{4}$ Silberdenar sanken; das wäre ein Preissturz von 100 auf 1.³⁹ *Die Verkäufer* (πωλοῦντες) *im Tempel*, die Matthäus zusätzlich zu den Taubenverkäufern erwähnt (21,12), sind vermutlich Verkäufer von Groß- und Klein-

³⁷ E. Käsemann, Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964 (69–82) 70. Zu der hier nur vorausgesetzten Deutung von Mt 5,40 f s. L. Schottruff, *Der Sieg des Lebens*, München 1982, 38 ff. Für Mt 26,52 s. auch H. Kosmala, *Matthew XXVI 52 – A Quotation from the Targum*, *Nov. Test.* 4, 1960, 3–5, der auf anderem Wege zum selben Ergebnis kommt.

³⁸ Billerbeck I 850 f. Daß Viehhändler im Tempelbezirk (also nicht nur in der Stadt Jerusalem und auf dem Ölberg) anzutreffen sind, ist abgesehen von Mk 11,15 parr. nur indirekt erschließbar, s. Billerbeck a.a.O.; Jeremias, *Jerusalem a.a.O.* 54 f. Es ist anzunehmen, daß die Viehhändler im Tempelgebiet Angestellte des Tempels sind und es außerdem noch freie Viehhändler im Stadtgebiet (Mischna, Schekalim 7,2) gibt; aus der Regelung für den Geldwechsel im Tempel läßt sich diese Vermutung begründen.

³⁹ Nach J. Cohn, in: *Mischnajot* (V. Goldschmidt Verlag) Teil V, Basel 1968³, 375, Anm. 92.

vieh, die in der entsprechenden Johannesparallele (Joh 2,14) auch genannt werden. Handel in und neben dem Tempel wird auch in Neh 3,33 und Sach 14,21 erwähnt.

Die *Geldwechsler im Tempelbezirk* heißen im Neuen Testament κολυβιστής (Mt 14,12; Mk 11,15; Joh 2,15) und κερματιστής (Joh 2,14) und ihre Tische, an denen sie wohl stehen (anders Joh 2,14), werden in Matthäus/Markus/Johannes erwähnt. Der κόλλυβος (eigentlich wie κέρμα die kleine Münze) bezeichnet in der Mischna (als Lehnwort, s. Schekalim 1,6 f) das Aufgeld (Agio) zur Tempelsteuer von 8% bzw. 4% (die Meinungen schwanken), das die Steuerpflichtigen bezahlen müssen. Davon werden das Gehalt des Geldwechslers und andere Dienstleistungen im Tempel bezahlt.⁴⁰ Diese Geldwechsler (in der Mischna heißen sie šulḥānīm, was dem griechischen Wort τραπεζίτης entspricht) haben die Tempelsteuermünzen zu prüfen und gegebenenfalls umzuwechseln, denn die Tempelsteuer wird in dieser Zeit nur als halbe Tetradrachme (bzw. als Didrachme) der tyrischen Münze angenommen. Dieses tyrische Geld war wegen seines konstanten Silbergehaltes wertbeständiger als der römische Denar oder provinzialrömische Geldprägungen und wurde zum »Sckel des Heiligtums«, obwohl auf ihm gegen das 2. Gebot verstoßen wurde, denn er enthielt das Bild Melkarts, des Stadtgottes von Tyros, und den Adler als Vogel des Zeus.⁴¹ Diese Geldwechsler seien »Beamte« des Tempels und scharf von normalen Geldwechslern zu unterscheiden, sagt A. Ben-David 25 f, auf dessen Analyse hier insgesamt zu verweisen ist. Der Reichtum der Tempelkasse und der Hohenpriester ist bekannt, ob jedoch die Geldwechsler des Tempels an diesem Reichtum partizipieren, ist zu bezweifeln. Die Aktion Jesu gegen die Viehhändler und Wechsler im Tempel richtet sich auch nicht gegen diese Händler als Geschäftemacher, die eigenmächtig den Tempel mißbrauchen, sondern gegen die Geschäfte des Tempels, die von ihnen ausgeführt werden. Aus der betonten Rolle gerade der Taubenverkäufer im Zusammenhang der Tempelreinigung ist zu schließen, daß Jesu Aktion soziale Gründe mit kultischen vereint: Er kritisiert betont die Tatsache, daß Tauben – also die Opfertiere der armen Leute – verkauft werden,

⁴⁰ A. Ben-David, Jerusalem und Tyros, Basel/Tübingen 1969, 26 f; Weitere Diskussion der Verwendungszwecke des κόλλυβος s. bei Billerbeck I, 764 f, der allerdings die šulḥānīm nicht für die Beauftragten des Tempels zum Einkassieren der Steuer hält, sondern für freie Wechsler.

⁴¹ S. Ben-David a.a.O. (Anm. 40) 7.

und die Tempelsteuerpraxis – d. h. er kritisiert nicht das Darbringen von Opfern, sondern die finanzielle Belastung der Menschen durch den Tempel, die die kultische Reinheit des Tempels nach Jesu Meinung verletzt.⁴² Die Kritik an der Tempelsteuer hier und in Mt 17,24–27 ist unterschiedlich konsequent. Die Tempelreinigung kann doch wohl nur bedeuten, daß das Einziehen der Tempelsteuer grundsätzlich abgelehnt wird, während sie in Mt 17,24–37 zwar grundsätzlich kritisiert wird, aber – durch Gottes Hilfe – dann doch bezahlt wird. Die *Eintreiber der Tempelsteuer in Kapernaum* (Mt 17,24 »die die Didrachme einnehmen«) hat man sich als bezahlte oder unbezahlte Beauftragte der lokalen Gemeinde zu denken, in deren Auftrag dann das Geld der gesamten Gemeinde nach Jerusalem transportiert wird.⁴³ Obwohl Jesus in beiden Geschichten den Konflikt mit den beteiligten Personen, nicht mit den eigentlichen Auftraggebern austrägt, zielen sein Verhalten und seine Rede auf die finanzielle Ausbeutung der armen Bevölkerung durch die Verantwortlichen, vor allem also den Hohenpriester. Darin stimmt die Tempelreinigung mit den Opfertarifen von Karthago (4.–2. Jh. v. Chr.) und Marseille (der wohl auch aus Karthago stammt, Ende 3. Jh. v. Chr.) überein. Auf diesen Opfertarifen sind die Abgaben für verschiedene Opferarten aufgezählt, die die Priester erhalten sollen. Dann aber heißt es: »Bei jedem Opfer, das ein an Vieh Armer oder ein an Vögeln Armer opfert, wird den Priestern nicht irgend etwas gehören.«⁴⁴ Allerdings scheint Jesu Aktion *jede* Art von finanzieller Leistung an den Tempel zu kritisieren, also grundsätzliche Kritik zu üben (anders als die hier erwähnten punischen Opfertarife). Es ist interessant, daß Matthäus die Frage der Tempelsteuer noch zu einer Zeit diskutiert, als es diese Steuer gar nicht mehr gab. Er verhält sich damit genau so (auch wenn Mt 17,24–27 vormatthäische Tradition ist) wie die Rabbinen der Mischna, die ebenfalls Tempelange-

⁴² Sehr spekulativ ist die Hypothese von V. Eppstein, *The Historicity of the Gospel Account of the Cleaning of the Temple*, in: ZNW 55, 1964, 42–58, der annimmt, Jesu Aktion habe sich gegen den erstmalig im Jahre 30 n. Chr. durch die Tempelpriesterschaft eingeführten Opfertierhandel im Tempelbezirk gerichtet, der im Zusammenhang mit Auseinandersetzungen zwischen Tempelhierarchie und Synhedrium zu dieser Zeit stehe. Die Erwähnung der Eintreiber der Tempelsteuer in den Berichten über Jesu Tempelreinigung sei eine Fehlinterpretation der Szene durch spätere christliche Tradenten.

⁴³ S. dazu Billerbeck I 763.

⁴⁴ H. Donner-W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften II*, Wiesbaden 1964 Nr. 69,15 vgl. Nr. 74,6.

legenheiten ausführlich erörtern, während es doch gar keinen Tempel gibt.

Neben diesen vom Tempel abhängigen Geld- und Viehhändlern erwähnt das Matthäusevangelium verschiedene unabhängige *Händler*. Im Gleichnis von der Perle wird ein *Großkaufmann* (ἔμπορος Mt 13,45; Sir 26,29 unterscheidet wie in der Antike üblich den ἔμπορος-Großkaufmann vom κάπηλος-Krämer; s. auch Bauer WB) erwähnt, der schöne Perlen sucht. Perlen sind in dieser Zeit als Gipfel des Luxus angesehen und werden vom Persischen Golf, Roten Meer und Indischen Ozean wohl auch nach Jerusalem und anderen Orten im Lande importiert, wo es Paläste und Villen gibt, in denen die Reichen wohnen.⁴⁵ Die Händler, die mit solchen Luxusgütern handeln, gehören selbst zu den Reichen, werden in ihrer sozialen Geltung von den verachteten Krämern (z. B. durch Cicero⁴⁶) unterschieden und beschäftigen mehrere Personen, die ihnen die eigentliche Arbeit besorgen.⁴⁷ Auch der im Gleichnis vom Gastmahl (22,5) erwähnte Händler ist wohl ein Großhändler. Der *Geldverleiher* (τραπεζίτης) im Gleichnis von den anvertrauten Talenten (25,27) gehört ebenfalls zu den Reichen und beschäftigt in der Regel einen Gehilfen.⁴⁸

Die Händler jedoch, die mit Artikeln des täglichen Bedarfs handeln, gehören zu den von den Wohlhabenden verachteten »Krämern«, so der *Händler mit Öl* für Lampen (25,9), die *Händler, bei denen man 2 Sperlinge* für 1 Aß kaufen kann (10,29). Es handelt sich dabei um kleine Vögel, die als »Speise für den kleinen Mann«⁴⁹ anzusehen sind. In Mt 14,15 wird vorausgesetzt, daß man auch in den Dörfern Galiläas Essen – d. h. wohl Brot (s. Mk 6,37) – kaufen kann. Das bedeutet, daß auch dort

⁴⁵ Zum Perlenhandel s. Hauck ThW IV, 475 f. Zum Perlenluxus s. bes. L. Friedländer, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms 2, Leipzig 1922¹⁰, 326 f.; zum jüdischen Fernhandel und zum Luxus der begüterten Oberschicht in Jerusalem s. J. Jeremias, Jerusalem a. a. O. 38 ff; 106 ff. S. Krauß, Talmudische Archäologie, Leipzig 1911, II 349 f. Ein sehr konkretes Bild von solch einem Großhändler findet sich in Apk 18,11–17.

⁴⁶ Cicero, de officiis I 150 f; Weiteres Friedländer, Sittengeschichte a. a. O. 1,167.

⁴⁷ S. Krauß, Archäologie a. a. O. II 351.

⁴⁸ S. Krauß, Archäologie a. a. O. II 412.

⁴⁹ A. v. Deissmann, Licht vom Osten, Tübingen 1923⁴, 234. Nach H. Blümner, Der Maximaltarif des Diocletian, Berlin 1893, 78 werden sie als Nahrungsmittel nur selten erwähnt.

Menschen leben, die nicht selbst Brot backen, sondern Brot kaufen müssen. Dabei muß es sich um arme Leute, vermutlich Tagelöhner, handeln. Ob in diesen Orten ein eigener *Brothändler* existiert, läßt sich fragen. Daß Frauen Brot »am Markt« verkaufen, das sie über den Eigenbedarf hinaus gebacken haben, erwähnt der Talmud.⁵⁰ Fabrikmäßige Brotherstellung ist für Pompeji und Rom bezeugt.⁵¹ Der römische Backofen für Berufsbäcker (*furnus*) ist in der Mischna erwähnt (Kal. 8,1).⁵² Es ist aus diesem Befund zu folgern, daß Eigenherstellung von Brot in den Haushalten durchaus nicht immer die Regel war und man u. U. auch in kleineren Orten mit der Existenz von Brothändlern/Bäckern rechnen kann.

Handwerksberufe spielen nur eine untergeordnete Rolle. In Mt 27,7.10 wird ein *Töpferacker* in Jerusalem erwähnt, wobei Matthäus allerdings der Meinung ist, Jeremia zu zitieren; faktisch handelt es sich um Anspielungen auf Sach 11,13, wobei die Erwähnung des Töpfers (nicht des Töpferackers) auf Jer 18,3; Sach 11,13 MT zurückgeht. Vor allem wegen Mt 27,7.10 und Jer 18,3 rechnet man mit der Existenz eines Töpfergewerbes in Jerusalem.⁵³ Nach Matthäus ist Jesus der Sohn eines τέκτων aus Nazareth (13,55), d. h. im Sinne des Matthäus müßte man genauer sagen: Er gilt den Bewohnern von Nazareth als Sohn des τέκτων, während er in Wahrheit vom Gottesgeist gezeugt ist (1,18). Matthäus will jedoch Jesus nicht von Joseph sozial distanzieren, denn Joseph ist im sozialen Sinne Vater Jesu (1,25). Der Unglaube der Bewohner von Nazareth besteht nicht darin, daß sie ihn für den Sohn Josephs halten, sondern daß sie seine Herkunft als Argument gegen seine Weisheit und seine Krafttaten anführen (13,54); in den Augen der Bewohner von Nazareth kann also der Sohn eines τέκτων nicht ein gebildeter und von Gott beauftragter Lehrer und Wundertäter sein. Matthäus kennt vermutlich den Markus-Text, nach dem Jesus auch selbst ein τέκτων war (Mk 6,3

⁵⁰ A. Ben-David, *Talmudische Ökonomie I*, Hildesheim 1974, 145. S. Krauß, *Archäologie a.a.O.* 93, rechnet aufgrund des talmudischen Materials auch mit der Existenz von Bäckern in Dörfern.

⁵¹ S. besonders W. Krenkel, *Vom Korn zum Brot*, in: *Das Altertum* 11, 1965, 209–223.

⁵² Zum *furnus* s. G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Gütersloh 1935, IV, 127 ff.

⁵³ A. Ben-David, *Talmudische Ökonomie a.a.O.* 162; J. Jeremias, *Jerusalem a.a.O.* 5.155 ff.

nach den meisten alten Handschriften). Man kann fragen, ob Matthäus den Markustext verändert hat, weil ihm der τέκτων-Beruf für Jesus als sozial deklassierend erschien. Diese Frage ist darin begründet, daß die nachträgliche Änderung des Markustextes in einigen Handschriften, die der des Matthäus entspricht, in solchen sozialen Rücksichtnahmen begründet zu sein scheint. Vor allem die Behauptung des Origenes (c. Cels. VI,36) deutet in diese Richtung. Origenes betont, »nirgends in den in den Gemeinden benutzten Evangelien sei Jesus selbst als Zimmermann bezeichnet«. Daß er den sozialen Makel des τέκτων-Berufes von Jesus fernhalten will, ergibt sich aus c. Cels. III,57, wo er das Christentum gegen den Vorwurf des Celsus verteidigen will, das Evangelium werde von Wollarbeitern, Schustern, Walkern und ungebildeten Menschen hinter dem Rücken der Väter und Lehrer verbreitet (III,55). Er argumentiert u. a., die Christen würden mit Freimut und ganz offen denjenigen eine selige Zukunft verkünden, die nach dem Worte Gottes leben, und diese Lehre könne nicht von »Wollarbeitern, Schustern, Walkern und ungebildeten Bauern« stammen. Bei einer Beurteilung der Textüberlieferung von Mk 6,3 und des Textes Mt 13,55, nach der Jesus *nur Sohn* eines τέκτων war, bleibt allerdings merkwürdig, daß dieses Argument überzeugend gewesen sein soll. Denn es war in der jüdischen Gesellschaft wie überhaupt in der Antike völlig üblich, daß ein Sohn das Handwerk des Vaters übernahm (und zudem war es üblich, daß ein Handwerker als »Sohn des . . .« bezeichnet wurde, womit Zunftzugehörigkeit ausgedrückt wurde).⁵⁴ Es läßt sich also einerseits mit großer Wahrscheinlichkeit feststellen, daß Jesus selbst ebenfalls als τέκτων gearbeitet hat, andererseits, daß es vermutlich den Versuch gab, die soziale Deklassierung (die es natürlich nur in den Augen von Wohlhabenden und Gebildeten gab) der Unbildung des Handwerkers von ihm fern zu halten, indem man ihn nur als Sohn eines τέκτων bezeichnete; jedenfalls muß man diese Tendenz bei Origenes annehmen. Bei Matthäus jedoch ist diese Tendenz nicht anzunehmen, da er explizit von der Offenbarung Gottes an die *ἄγιοι*, die den Weisen und Einsichtigen verborgen ist, redet (11,25).

⁵⁴ Neh. 3,8.31; s. auch die Bezeichnung »Sohn des Malers« (bn ḥšjr) in der Ossuarinschrift aus Bethphage: J. T. Milik, *Le couvercle de Bethphagé*, in: *Hommages à André Dupont-Sommer*, Paris 1971, 75–94 bes. 78.82.93; b. Baba Bathra 73b. Die Überlegung, Mt habe in 13,55 Mk 6,3 geändert, weil es ihm nicht mehr »würdig« erschien, daß Jesus selbst Handwerker war, findet sich z. B. bei E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Bd. 1, Berlin 1924, 75 Anm. 1.

Auch wenn Jesus selbst hier nicht bei den »Ungebildeten« mit einbegriffen sein sollte (was aber wegen der Parallelität von 11,27 zu 11,25 unwahrscheinlich ist), ist doch eine Absicht wie die des Origenes für Matthäus nicht anzunehmen. Daß Handwerker als ungebildet angesehen werden (s. Sir 38,24–39,11), scheint auch Justin im Sinne zu haben, wenn er schreibt, Jesus sei »ohne Herrlichkeit« erschienen und als Zimmermann angesehen worden. Er habe »Pflüge und Joche« hergestellt, um die Symbole der Gerechtigkeit und werktätiges Leben zu lehren (Dial. 88,8). Daß gelehrte Rabbis (meist nur in ihrer Jugend) als Handwerker arbeiten, wird als besondere Leistung angesehen und widerspricht nicht der Regel, daß der Handwerker hart arbeiten muß und ungebildet ist.⁵⁵

Die Arbeit des τέκτων Joseph in Nazareth und vermutlich auch seines Sohnes Jesus war Arbeit mit Holz, entweder als Zimmermann, der auf dem Bau arbeitet oder als Schreiner, der Geräte für die Landwirtschaft, eben Pflüge und Joche, wie Justin schreibt, herstellt.⁵⁶ Für beide Arten der Arbeit eines τέκτων dürfte es im Nazareth des 1. Jahrhunderts keine Beschäftigung gegeben haben.⁵⁷ Es ist also davon auszugehen, daß der Zimmermann Joseph bei Bauten in der näheren und weiteren Umgebung Arbeit gefunden hat; in Frage kommt vor allem der Bau der Residenz des Herodes Antipas in Sepphoris, der abgelöst wurde durch den Bau der neugegründeten Stadt Tiberias ab ca. 18 n. Chr.⁵⁸ Der Zimmermann arbeitete dabei als abhängiger Lohnhandwerker, der tageweise gemietet wird, Lohn und Kost erhält und sein eigenes Werkzeug mitbringen

⁵⁵ Eine Liste von Handwerkern, die Gelehrte sind, findet sich bei S. Krauß, *Archäologie a.a.O.* II 254; S. Krauß hat im übrigen an anderer Stelle die These vertreten, Jesus sei nicht Zimmermann, sondern Holzsammler gewesen (S. Krauß, *Parallelen im Handwerk*, in: *Vierteljahresschrift für Bibelkunde, talmudische und patristische Studien*, Bd. 3, 1907, 67–77).

⁵⁶ Zur Arbeit eines τέκτων, mit der in dieser Zeit Arbeit am Holz (nicht am Metall) gemeint ist, s. H. Blümner, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern* 2, Leipzig 1879, 165 ff; 240 ff; 336 ff; 3, Leipzig 1884, 86 ff.

Zur Diskussion des Problems s. auch E. Lombard, *Charpentier ou maçon? Note sur le métier de Jésus*, *Revue de Théol. et de Philos.* 36, 1948, 161–192 (: Es sei am wahrscheinlichsten, daß ein τέκτων beim Bau von Dächern beschäftigt war).

⁵⁷ Zu Nazareth in dieser Zeit s. G. Kroll, *Auf den Spuren Jesu*, Stuttgart 5.–8. Aufl. 1980, 104.107–11; B. Bagatti in: M. Avi-Yonah-E. Stern (Hg.), *Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land III*, Oxford 1977, 919–922.

⁵⁸ S. bes. M. Avi-Yonah, *The Foundation of Tiberias*, *Israel Exploration Journal* I, 1950/51, 160–169.

muß.⁵⁹ Die Situation der Bevölkerung Galiläas in dieser Zeit ist u. a. daran zu erkennen, daß Herodes Antipas in der neugegründeten Stadt viele landlose Menschen (ἄποροι Josephus, Ant. 18,37) ansiedelte. Man muß also mit beträchtlicher Arbeitslosigkeit und einem Ansturm vieler Menschen auf die Beschäftigung bei den herodianischen Bauvorhaben rechnen. Es gibt auch in der neueren exegetischen Literatur immer wieder Versuche, den eindeutigen Befund der sozial niedrigen Herkunft Jesu zu »beschönigen«. Man erklärt Joseph bzw. Jesus zum Architekten und Unternehmer oder doch wenigstens zum Angehörigen einer »Mittelschicht«. ⁶⁰ Das hätte er allenfalls als Besitzer einer eigenen Werkstatt sein können, aber in Nazareth ist eine Zimmermannswerkstatt in dieser Zeit nicht denkbar. Es findet sich auch die Behauptung, Jesus gehöre überhaupt keiner Schicht an⁶¹ oder sei aus Mangel an Information keiner bestimmten Schicht zuzuordnen.⁶² Das Matthäusevangelium selbst wertet die Herkunft Jesu als Zimmermannssohn (oder im Sinne des Matthäus besser »Sohn«) aus Nazareth nicht als sozial gehobenere Herkunft. Die Bewohner von Nazareth schätzen seine Herkunft nach Matthäus richtig ein, ziehen aber nach seiner Meinung die falsche Konsequenz (sie glau-

⁵⁹ Die Arbeitsverhältnisse, die aus dem Maximaltarif Diocletians VII 3a für einen τέκτων zu entnehmen sind, werden auch für Palästina im 1. Jahrhundert angenommen werden können – wie noch weitgehend für das europäische Mittelalter. Der τέκτων arbeitet als Tagelöhner mit Kost und verdient doppelt soviel wie ein (ungernter) Tagelöhner in der Landwirtschaft. Zu den Arbeitsverhältnissen auf dem Bau s. auch S. Krauß, *Archäologie a. a. O.* I 20 und K. Bücher, *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1922, 210.

⁶⁰ G. W. Buchanan, *Jesus and the Upper Class*, *Nov. Test.* 7, 1964/65, (195–209) 204 f hält Jesus für einen Unternehmer (»business administration«, nicht Handarbeit). Die Mittelschichtzugehörigkeit Jesu wird z. B. angenommen von W. Bienert, *Arbeit a. a. O.* 196, wenn er formuliert: »braucht nicht notwendig ein gelernter Tagelöhner zu sein, dieser Begriff kann ebenso einen selbständigen Handwerker in kleinstädtischen Verhältnissen meinen«. Vorsichtiger H. Kreissig, *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges*, Berlin 1970, 119 mit Hinweis darauf, daß Nazareth ein unbedeutender galiläischer Flecken gewesen sein muß.

⁶¹ E. Lohmeyer, *Soziale Fragen im Urchristentum*, Leipzig 1921, 67: »Ebenso wenig wurzelt er in einer bestimmten sozialen Schicht. Er hat sich bewußt außerhalb jeder gesellschaftlichen Ordnung gestellt . . . Zwar stammt er selbst aus einer dörflichen Umgebung, und seine nächsten Vertrauten entnimmt er kleinbäuerlichen und kleingewerblichen Kreisen. Aber in seinem äußeren Dasein wird er von seiner Herkunft nicht berührt.«

⁶² B. Grimm, *Untersuchungen zur sozialen Stellung der frühen Christen in der römischen Gesellschaft*, *Diss. phil.* München 1975, 76.

ben ihm nicht). Er kommt aus dem Kreis der Niedrigen (11,29) und Ungebildeten (11,25), aber er ist ein König und ein Lehrer.

Die in einem Zitat (Ps 118,22 f LXX) in Mt 21,42 erwähnten »Bauleute« sind *Maurer*, deren Arbeitsbedingungen denen des τέκτων entsprechen.⁶³ Ein Hausbau wird auch 7,24 f erwähnt, allerdings ohne daß deutlich wird, ob der Bauherr allein sein Haus baut oder Handwerker beschäftigt.

Die meisten der im Matthäusevangelium erwähnten arbeitenden Menschen sind in der *Landwirtschaft* beschäftigt und zwar in *abhängigen Verhältnissen*, als *Skaven, Tagelöhner, Pächter* usw. (Wichtigste Quelle dafür sind die Gleichnisse.) Ihr Arbeitgeber oder Besitzer ist einer der πλούσιοι (als Arbeitgeber nur Lk 16,1; indirekt 12,16 genannt, aber auch in Matthäus mit den »Arbeitgebern« zu identifizieren⁶⁴), die Darlehen geben und also durch Verschuldung ihre Macht ausüben (so besonders Mt 18,23 ff; vgl. 5,25; 5,40), die Arbeit an Tagelöhner vergeben (Mt 20,1–16), die ihren Grundbesitz an Pächter verpachten (Mt 21,33–41), die Skaven haben (13,27; 24,45; 25,14) und einen Sklavenaufseher beschäftigen (24,45). Es ist dabei nicht streng gegeneinander abgegrenzt, ob der Arbeitgeber οἰκοδεσπότης/Hausherr (20,1; 21,33; 13,2; 24,43), βασιλεύς/König (18,23; 22,2), κύριος/Herr (24,45) oder einfach ἄνθρωπος/Mensch (25,14) heißt; es geht in allen diesen Fällen um Menschen in der Rolle der Herren über abhängig arbeitende Menschen. Der ἀντίδικος/Widersacher (5,25; vgl. 5,40), der vor Gericht den zahlungsunfähigen Schuldner verklagt, gehört ebenfalls zu diesem Personenkreis. Auch

⁶³ S. etwa S. Krauß, *Archäologie a.a.O.* I 20 f.

⁶⁴ Πλούσιοι sind 27,57; 19,22; 19,23 f erwähnt; sie sind Juden, die nicht von eigener Handarbeit leben. Zu ihrer Rolle gehört weiterhin, daß sie andere für sich arbeiten lassen. Auch der οἰκοδεσπότης von Mt 20,1 ist nach dem Empfinden des Matthäus wie überhaupt nach antiken Vorstellungen ein πλούσιος. Das Selbstverständnis der Reichen drückt sich gerade darin aus, die in ihrem Machtbereich stattfindende abhängige Arbeit darzustellen. Deshalb gibt es in anderen Bereichen des römischen Reiches (Italien, Gallien, Germanien) zahlreiche Grabsteine von Großkaufleuten, Bauunternehmern usw., auf denen die von ihnen abhängigen Arbeiten von Lasträgern, Bauern, Verkäufern usw. dargestellt sind. Auf diesen Grabsteinen finden sich auch immer wieder sogenannte Kontorszenen, bei denen Pächter oder Schuldner Geld (und Naturalien) abliefern. Für solche Grabsteine s. N. Kampen, *Image and Status: Roman Working Women in Ostia*, Berlin 1981; H. Schneider, in: A. Eggebrecht u. a. (Hg.), *Geschichte der Arbeit*, Frankfurt 1980, 95 ff; M. Renard, *Scènes de comptes à Buzenol*, in: *Le pays gaumais* 20, 1959, 1–45.

in der gesellschaftlichen Wirklichkeit sind Darlehensgeber und Großgrundbesitzer nicht voneinander zu scheiden, Könige oft für weite Bereiche Großgrundbesitzer und besitzen Könige wie auch Großgrundbesitzer Sklaven. Es entspricht diesem Befund, daß auch das Wort *δοῦλος*/Sklave nicht nur im streng definierten rechtlichen Sinne für einen Unfreien benutzt wird, sondern in einem weiteren Sinn: Es bezeichnet Sklaven im juristischen Sinn, aber auch andere Abhängigkeitsverhältnisse. Ein Sklave könnte z. B. nicht solche Riesenschulden haben wie der Mann Mt 18,24. Man kann hier aus dem Text folgern, es sei an einen Königsbeamten gedacht. Wichtiger ist jedoch zu sehen, daß der Text primär das Abhängigkeitsverhältnis ausdrücken will, darüber hinaus aber keine genauen Spezifizierungen des Abhängigkeitsverhältnisses vornimmt.

Auch die Söhne des Bauern (21,28–30) befinden sich in einem Abhängigkeitsverhältnis gegenüber dem Vater (*κύριε*/Herr 21,30), haben seinem Willen durch ihre Arbeit zu gehorchen. Ob der Vater hier als Großgrundbesitzer gedacht ist, wird allerdings zu fragen sein. Die sozialgeschichtlich wichtige Frage, ob und wie *kleinbäuerliche Verhältnisse* dargestellt werden, ist viel schwerer zu beantworten als die Frage nach der Darstellung von Großgrundbesitz. Es kann sich in Mt 21,28–30 tatsächlich um einen kleinbäuerlichen Familienbetrieb handeln, obwohl nicht auszuschließen ist, daß auch Söhne eines Großgrundbesitzers im Weinberg arbeiten wie der älteste Sohn des doch wohl als Großgrundbesitzer vorgestellten Vaters in Lk 15,11–32, der auf dem Feld arbeitet, s. Lk 15,25. Diese Schwierigkeit hat vor allem den Grund, daß sprachlich oft nicht unterschieden wird zwischen der Arbeit der Abhängigen und dem Anteil des Auftraggebers. Das Abhängigkeitsverhältnis des Arbeitenden ist so selbstverständlich, daß er nicht einmal mehr als Instrument eines Herren sprachlich in Erscheinung tritt. Vom Kontext her ist es für 13,24 (s. 13,27) und 21,33 (s. die im Gleichnis vorausgesetzten Verhältnisse) klar, daß der Großbauer nicht selbst gesät hat und der Weinbergbesitzer nicht selbst den Weinberg angelegt hat. Er hat säen lassen, den Weinberg anlegen lassen. Dieses Phänomen der antiken Herrschaftssprache ist so verbreitet, daß in manchen Grammatiken von einem »kausativen Aktiv« gesprochen wird.⁶⁵ Allerdings ist diese Objektivierung eines

⁶⁵ S. z. B. H. Menge, Repetitorium der lateinischen Syntax und Stilistik, Leverkusen 1953¹¹, § 293; A. Kaegi-E. Bornemann, Kurzgefaßte griechische Schulgrammatik, Berlin 1961⁶¹ § 161.

sozialgeschichtlichen Sachverhaltes zu einer grammatischen »Regel« nur als peinlich zu bezeichnen. Obwohl das Matthäusevangelium kaum von Menschen geschrieben und getragen sein wird, die zur Schicht der Grundbesitzer gehören, übernehmen sie doch deren Sprache, in der diejenigen, die die Arbeit ausführen, in einigen Fällen nicht vorkommen, wie es ähnlich auch schon oben zu Mt 27,19 beobachtet worden war. Die Identifizierung der Arbeitenden mit der von ihnen ausgeführten Arbeit und die Selbstverständlichkeit, mit der Arbeit als Arbeit in abhängigen Verhältnissen zu denken ist, läßt die Arbeitenden als Personen oft unsichtbar werden. Für die Grabsteine arbeitender Menschen, die N. Kampen untersucht hat, stellt sie fest, daß die Darstellungen arbeitender Männer und Frauen auch auf Grabsteinen, die die Arbeitenden selbst haben herstellen lassen, in der Regel keine individuellen Züge tragen. »It may be that role identification is more satisfying to the worker than portraiture – what one does matters more than how one looks« . . . »The occupation is what the worker wishes to immortalize because the role grants both status and memorability.«⁶⁶

Nach diesen Beobachtungen ist es nicht verwunderlich, daß an einigen Stellen des Matthäusevangeliums Personen als Ausführende einer Arbeit erscheinen, ohne daß noch irgend etwas Weiteres von ihnen erkennbar wird: Der Sämann sät (13,3), mehr wird über ihn nicht gesagt. Ob er ein Tagelöhner, ein Kleinbauer, ein Sklave ist, interessiert den Erzähler nicht. Man sollte allerdings in diesen Fällen nicht stillschweigend mit »kleinbäuerlichen« Verhältnissen ohne nähere Betrachtung der damit verbundenen Realität rechnen. Das wäre eine nicht begründbare Romanisierung, da in der exegetischen Literatur die kleinbäuerliche Existenz oft zu Unrecht für die Regel und für eine erdnahe Idylle gehalten wird.⁶⁷

⁶⁶ N. Kampen a.a.O. (s. Anm. 64) 84.

⁶⁷ Vor allem die wichtigen Arbeiten A. v. Deissmanns haben hier leider eine Schlüsselstellung. Er siedelt die Gleichnisse wie überhaupt die Anfänge des Christentums »in den Tiefen des seither allzu sehr vergessenen antiken Volkslebens« an (Licht von Osten, Tübingen 1923⁴, 232), benützt häufig auch den Begriff »Volkstümlichkeit« (228.404 u. ö.); stellt sich dann aber darunter vor allem eine romantische Szene vor: die »unteren Schichten . . . (mit) ihrer Treuherzigkeit . . . Enthusiasmus . . . Freude am Massiven, Derben, Plastischen« (404). Explizit von kleinbäuerlichen Verhältnissen redet M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1959³, 253; C. H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, London (1936) 1952, 21: »life in a small provincial town – probably a more complete picture of *petit-bourgeois* and peasant life than we possess for any other province of the Roman Empire except Egypt, where

Das Senfkornleichnis erwähnt in der Markuskfassung den Sämann nicht, Lukas, Logienquelle und Matthäus erwähnen ihn (Mt 13,31 par.); auch hier gilt, daß nichts weiter über ihn gesagt wird; denn daß er auf »seinen Acker« sät, erlaubt keine Rückschlüsse. Die Arbeiter in der Landwirtschaft werden also entweder unter dem Gesichtspunkt ihrer Abhängigkeitsverhältnisse oder unter dem Gesichtspunkt der von ihnen ausgeführten Arbeit erwähnt.

Zusammenfassend ist festzuhalten: Die Arbeit der in der Landwirtschaft tätigen Menschen wird in den Gleichnissen des Matthäusevangeliums häufig aus der Perspektive der Großgrundbesitzer dargestellt. Obwohl es keinen Grund zu der Annahme gibt, daß die Erzähler dieser Gleichnisse (ob in vormatthäischer Tradition oder z. Zt. des Matthäusevangeliums) aus dem Kreis der Großgrundbesitzer oder aus ihrer Nähe kommen, ist die Sprache doch von ihrer Optik bestimmt. Das gilt nicht nur für Züge der Gleichnisse, bei denen man fragen kann, ob diese Optik durch die Perspektive Gottes, dessen Handeln *im Gleichnis* dargestellt werden soll, verursacht ist. Es ist vielmehr der paradoxe Tatbestand festzuhalten, daß die kleinen Leute hier in der Sprache ihrer Herren reden und damit häufig ihresgleichen unsichtbar machen, ohne daß dieser Sachverhalt reflektiert wird. In den Gleichnissen ist dies besonders auffällig, aber die Gleichnisform und die theologische Absicht der Gleichnisse ist nicht die Ursache dieser Sprache, die auch außerhalb von Gleichnissen zu beobachten ist (s. o. zu Mt 27,19). Diese Sprache wird benutzt, obwohl (mit zwei Ausnahmen 18,27; 20,1–16) Gewalt- und Zornerfahrungen seitens der Herren in den Bildstoffen der Gleichnisse berichtet werden.

Über die *Lebensbedingungen der Landarbeiter* (ob nun Tagelöhner oder Kleinbauern) ist dem Matthäusevangelium folgendes zu entnehmen:

papyri come to our aid.« Vgl. auch G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1971, 30. Eine wichtige Gegenstimme war der Aufsatz von J. Herz, Großgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu, Palästinajahrbuch 24, 1928, 98–113. Es gibt vor allem drei Ursachen, die hier die Forschung behindert haben: 1. Die Absicht, kommunistische oder sozialistische Thesen zur Sache als unglaubwürdig zu erweisen, so z. B. war Deissmanns Arbeit gegen Kautsky gerichtet; 2. der nicht zu unterschätzende Einfluß romantischer Darstellungen der Lebenswirklichkeit zur Zeit Jesu auf Bildern in Kinderbibeln und Schulbüchern und Photos aus Palästina –, auch wo er in den Exegesen literarisch nicht faßbar wird –, und damit verbunden 3. die Voraussetzung, solche äußeren historischen Details seien nebensächlich für die Botschaft der Gleichnisse, die man also gar nicht erst erforschen muß.

1. Die Angst um das Existenzminimum

Mt 6,25–34 setzt voraus, daß (*anders* als die Vögel) die Angeredeten säen, ernten und in Scheunen einbringen (bzw. arbeiten und spinnen) und sich sorgen, was sollen wir essen, was sollen wir trinken, was sollen wir anziehen? Matthäus fügt dem schon aus der Logienquelle stammenden Traditionsgut noch den abschließenden Satz hinzu: »Sorgt nicht für morgen, der morgige Tag soll für sich selbst sorgen. Es soll dem (jeweiligen) Tag sein Elend genügen« (6,34). Mit diesem Satz wird die Existenznot noch verdeutlicht. Schon ohne die Sorge um das Morgen bedeutet der heutige Tag *κατά*/Plage, Unglück. Im Zusammenhang mit V. 25–33 heißt das ohne jede Einschränkung: Die Arbeit der Landarbeiter (V. 26 indirekt) und die ihrer Frauen (V. 28 indirekt) ist auch schon ohne die Sorge um Morgen eine Plage. In diese Richtung deutet wohl auch die überraschende Formulierung für die Arbeit, die die Kleidung schafft: *κοπιῶσιν* neben *νήθουσιν*. *Κόπος* meint harte körperliche Arbeit. Da die Kleidung, die nicht gewerbsmäßig hergestellt wird, in der Regel von Frauen produziert wird, wird ihre Arbeit des Spinnens, Webens und Nähens der harten körperlichen Arbeit auf dem Feld gleichgestellt, was bei der Idealisierung der häuslichen Arbeit der Frauen in der Antike erstaunlich ist.⁶⁸

Die in diesen Jesusworten gebotene »Sorglosigkeit« heißt nicht, daß die angeredeten Jünger (s. 5,1) die Arbeit aufgeben, wie man oft gefolgert hat, indem man die Vögel und die Wiesenblumen als gebotenes Vorbild verstand. Die Natur ist hier jedoch nicht Vorbild, sondern wie die Menschenwelt Bereich, in dem Gott handelt. Es wird a minore ad maius von der Natur auf die Menschenwelt geschlossen⁶⁹: Im Unterschied zu den

⁶⁸ Für unseren Zusammenhang ist es nebensächlich, ob nun die Formulierung von Mt 6,28 vortatthäisch ist oder nicht. Lukas hat demgegenüber eine geglättete Formulierung: »spinnen und weben«.

Zur Idealisierung der Frauenarbeit gerade mithilfe ihrer Rolle als häusliche Spinnerin s. L. Schottroff, *Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit*, in: *Traditionen der Befreiung*, hrsg. v. W. Schottroff und W. Stegemann, München 1980, Bd. 2, 95 ff; N. Kampen a.a.O. *passim*.

⁶⁹ S. besonders R. Bultmann, Artikel *μεριμνάω* usw. ThW IV 596; W. Bienert a.a.O. 213–224, bes. 218; L. Schottroff-W. Stegemann, *Jesus von Nazareth, Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978, 60 f. Mt 6,25–33 par. ist nicht als Aufforderung zum »Verzicht« auf Arbeit oder Besitz zu interpretieren. Die dargestellte Ausgangssituation ist die von Landarbeitern, die um das Morgen im wirtschaftlichen Sinn begründete Angst haben und die gebotene »Sorglosigkeit« ist die Befreiung von der Herrschaft dieser Sorge.

Vögeln und Wiesenblumen, die nicht arbeiten, quälen sich die Menschen mit Arbeit und Sorge. Aus dem Anblick der Vögel und Wiesenblumen, die Gott ernährt und kleidet, können die Menschen Gottvertrauen gewinnen: Um wie viel mehr wird Gott uns, die wir (uns in harter Arbeit schinden und) Gottes Menschen-Schöpfung sind, das geben, was wir zum Leben brauchen! Eine Lehre von der Arbeit bietet Mt 6,25–34 nicht, wohl aber eine negative Wertung der Arbeitswirklichkeit, die durch Zukunftsangst belastet ist und als *καμία*-Unglück erfahren wird.⁷⁰ Die vierte Bitte des Vaterunsers Mt 6,11 setzt dieselbe Situation voraus und hat dasselbe Ziel wie Mt 6,25–34. Wenn in einer Mehrheitlich von der Landwirtschaft lebenden Bevölkerung als allgemeine Situation vorausgesetzt wird, daß Brotversorgung von Tag zu Tag ein Problem ist, man also normalerweise nicht weiß, wovon man morgen lebt, dann bedeutet das, daß die Menschen, die faktisch das Land bearbeiten, nicht von ihm Vorsorge und Vorräte bekommen. Erst wenn Mt 6,11 von der in dieser Bitte vorausgesetzten konkreten Situation wegverlagert wird auf eine symbolische Ebene, bei der der kommende Tag nicht mehr unter dem Gesichtspunkt betrachtet wird, ob man etwas zu essen hat, ergibt sich die Möglichkeit zu einer der in der exegetischen Literatur üblichen Interpretatio-

W. Bienert, der sich mit Mt 6,25 ff sehr eindringend auseinandersetzt, interpretiert Mt 6,25 ff als Lehre Jesu von der Arbeit für die Christen und kommt zu dem Schluß: »Die Arbeit soll nach Jesus wirklich aus der Glaubensgewißheit erfolgen. Dann wird sie weder überbewertet werden noch ihr Maß überschreiten noch auch wird sie nachlässig getan werden . . .« (a.a.O. 223). Aber eine Lehre von der Arbeit für den Christen steht nicht im Text, vielmehr ist die Arbeit die nüchtern dargestellte Ausgangssituation. Nicht das ideale Verhältnis zur Arbeit – wie von Bienert gewünscht – ist das Ziel des Textes, sondern die Befreiung von der Sorge um die Zukunft, die für einen Landarbeiter am Rande des Existenzminimums (und davon geht der Text aus) eine Zerstörung seines Lebens bedeutet und ihn unfähig macht, die Hoffnung auf die Königsherrschaft zu leben. Die Arbeitssituation bleibt elend und die Einstellung zur Arbeit steht gar nicht zur Diskussion. Bienerts gründliche Interpretation ist also vor allem an zwei Punkten zu kritisieren: 1. daß er hier eine Lehre von der (Einstellung zur) Arbeit findet, 2. daß er ein zeitloses Subjekt annimmt, nicht einen Landarbeiter im Palästina des 1. Jahrhunderts, der berechtigte Existenznot hat. Man kann als dritten Kritikpunkt hinzufügen, daß Bienert zwischen dem in Mt 6,25 ff angeredeten Christen und den Jüngern unterscheidet (s. dazu oben 149 f).

⁷⁰ A. Schlatter, *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart 1959, 236 schwächt ab: »Am Maß desjenigen Verlangens gemessen, das in Gottes Herrschaft und Gerechtigkeit sein Ziel hat, stellt sich die der natürlichen Bedürftigkeit abhelfende Arbeit als Plage dar.« Mt 6,34 ist im übrigen kein Sprichwort, wie Bultmann angenommen hatte (a.a.O. s. Anm. 69).

nén.⁷¹ Mt 6,25–34 und Mt 6,11 setzen die Situation von Landarbeitern voraus, die das Land nicht zuverlässig ernährt⁷² und die die Zukunft von Gott erwarten und deshalb in ihrem heutigen Tag die Stärke der Hoffnung auf Gott erfahren und nicht die Angst und Resignation der Ohnmacht.

2. Arbeitslosigkeit

Eine klare Beschreibung der Situation arbeitsloser Tagelöhner in der Landwirtschaft findet sich im Gleichnis Mt 20,1–16. Es wird in ihm deutlich, daß die Arbeitslosen regelmäßig und den ganzen Tag in der Hoffnung auf kurzzeitige Tagelohnaufträge auf dem Marktplatz herumstehen. An dieselbe Situation ist wohl auch Mt 22,9 gedacht. Auf den Straßenkreuzungen in den Ortschaften stehen immer Leute herum, die für eine Mahlzeit dankbar sind. Die Situation arbeitsloser (bzw. teilweise arbeitsloser) Tagelöhner in der Landwirtschaft ist schlechter als die von Sklaven in einem landwirtschaftlichen Betrieb, an deren Überleben der Besitzer ein wirtschaftliches Interesse hat.⁷³ Wenn Matthäus die Situation des Volkes durch die der *πρωτοί*/Armen charakterisiert (s. o. Abschnitt 1), dann enthält dieses umfassende Wort, das ökonomische, rechtliche, soziale und religiöse Not zusammenfaßt, auch diesen Aspekt der Arbeitslosigkeit. Die Arbeitslosen in der Landwirtschaft Palästinas sind Menschen, die ihr eigenes Land verloren haben und die nicht weit entfernt sind von den Blinden, Lahmen und anderen Kranken, die für

⁷¹ Meistens wird Brot als »alles zum Leben Notwendige« verstanden und das »heute« des Textes, also die Beschränkung auf einen Tag, nicht wörtlich genommen.

S. z. B. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD 2, 1973, 97: »daß man zwar nicht im Überfluß und nicht gesichert gegen alle Notzeit, aber doch ohne Sorge schlafen kann, weil für den kommenden Tag vorgesorgt ist«.

⁷² S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Zürich 1972, 71 sieht den Unterschied zu einer »normalen« bäuerlichen Situation, deutet sie dann aber als Folge der Naherwartung. Wer morgen das Einbrechen der Königsherrschaft Gottes erwartet, bittet nur noch für das notwendige Existenzminimum. Aber die Erwartung der Königsherrschaft Gottes bedeutet nirgends im NT die Verflüchtigung der Lebenswirklichkeit zur schnell vergänglichen Vorläufigkeit, vielmehr gerade die Veränderung der Gegenwart zu einem Mehr an Gesundheit, Gemeinschaft, Hoffnung und Essen. Heilungswunder und gemeinsame Mahlzeiten der Jesusbewegung sprechen eine deutliche Sprache.

⁷³ Zu dieser Frage s. L. Schottruff, *Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen*, in: *Der Gott der kleinen Leute*, hrsg. v. W. Schottruff und W. Stegemann, München 1979, Bd. 2, 71–93.

Matthäus das Volk repräsentieren. Die Existenznot der Arbeitenden und der Arbeitslosen wird im übrigen nicht voneinander getrennt. Arbeitslose sind keine zu isolierende Gruppe.

3. Verschuldung

In Mt 5,25 führt die Verschuldung zu einer gerichtlich herbeigeführten Erzwingungshaft (vgl. auch 18,30), die die Angehörigen des zahlungsfähigen Schuldners zur Zahlung zwingen soll. Es wird also vorausgesetzt, daß der Schuldner keine Werte wie Land besitzt, die er zur Deckung der Schulden benutzen kann. Die Schulden müssen jedoch begonnen haben zu einem Zeitpunkt, als der Schuldner noch Land bebauen konnte, also noch Aussicht auf Rückzahlung bestand. In Mt 18,23–25 ist als mögliche Folge von Zahlungsunfähigkeit des Schuldners neben der Erzwingungshaft Verkauf der Familie und alles Besitzes angegeben und als weitere Steigerung der Erzwingung von Rückzahlung die Folter. Daß der Gläubiger den Schuldner mit gerichtlicher Unterstützung bis auf die Haut ausziehen kann, geht aus Mt 5,40 hervor. Er darf zwar nach Ex 22,25 f; Dtn 24,13 nicht das Obergewand über Nacht pfänden lassen, weil es als Schlafdecke dient, aber wohl das Untergewand. Die in Mt 5,40 beschriebene Situation ist ebenfalls die letzte vor der Existenz eines Menschen als »nackter« *πτωχός*, denn die Nacktheit der Armen (Hi 24,7) ist kein Einzelfall (s. auch Mt 25,36).

Die hier aus den Äußerungen des Matthäusevangeliums gewonnene Beschreibung der Lebensbedingungen von Landarbeitern ist von Matthäus selbst in Mt 25,31–46 in ihren äußersten Konsequenzen zusammengefaßt: das Gefängnis Mt 25,36 ist im Kontext des Matthäusevangeliums das Gefängnis, in das der Verschuldete geworfen wird; die Nacktheit die des gepfändeten Armen; Hunger und Durst die Not, vor der sich die Arbeitenden fürchten (Mt 6,25–34). Krankheit ist – wie oben gezeigt wurde – für Matthäus das Zentrum des Elends des Volkes. Die Fremdheit, in der Menschen obdachlos sind und aufgenommen werden müssen, ist nicht die von Reisenden, sondern die von Flüchtlingen aus wirtschaftlichen Gründen.⁷⁴

4. Pachtbedingungen

Die Pächter des Weinbergs (21,33–46) haben einen Pachtvertrag mit dem

⁷⁴ Zur Entwurzelung und Nichtseßhaftigkeit durch Arbeitslosigkeit und Landverlust s. L. Schottroff-W. Stegemann, *Jesus von Nazareth*, a.a.O. 64 und Anm. 21.

weit entfernt wohnenden Besitzer. Sie haben einen Teil der Ernte abzuliefern (21,34), anscheinend in Naturalien. Warum sie nicht liefern wollen, wird nicht gesagt. Sie schlagen und töten die Abgesandten des Besitzers. Sie erhoffen sich, daß der Besitzer es aufgibt, seine Interessen ihnen gegenüber durchzusetzen. Dabei muß nicht eine juristisch einwandfreie »Ersitzung« geplant sein, schließlich sind durch die von ihnen begangenen Morde ohnehin keine juristisch für sie positiven Verhältnisse zu erwarten. Auch der römische Agrarschriftsteller Columella fürchtet eine solche Situation für den weit entfernt wohnenden Besitzer: »Wer nämlich entfernte oder gar überseeische Ländereien kauft, der verzichtet zugunsten seiner Sklaven, als ob diese Erben wären, auf sein Vermögen, und zwar, was noch schwerer wiegt, schon zu Lebzeiten« (I 1,20). Columella diskutiert sehr genau die Vor- und Nachteile für die Besitzer, durch Sklaven oder durch Pächter (*coloni*) seine Güter bewirtschaften zu lassen. Pächter hält er nur für sinnvoll, wenn das Land ungesund oder unfruchtbar ist (I 7,4).⁷⁵ Aus Columella wie aus Mt 21,33–46 (*parr.*) geht übereinstimmend hervor, wie konfliktgeladen Pachtverhältnisse bzw. Bewirtschaftung von Gütern durch Sklaven in weit vom Wohnort des Besitzers liegenden Gegenden waren. Ein Grund für das Verhalten der Pächter wird vom Text nicht genannt, aber es ist zu erwägen, daß sie versuchen, die Entfernung zu ihren Gunsten auszunutzen. Andererseits spricht der Schluß des Gleichnisses dafür, daß sie doch aus einer Zwangslage heraus gehandelt haben. Wenn voraussehbar war, daß der Besitzer ihnen den Weinberg wegnimmt, müssen sie aus wirtschaftlicher Not gehandelt haben. Die Bestrafung der Pächter, die durch den Besitzer umgebracht werden (21,41) könnte ein unrealistischer Zug sein, der von der Sachebene des Gleichnisses (Gottes Gericht) stammt, oder es ist daran gedacht, daß die Pächter wegen der von ihnen begangenen Morde zum Tode verurteilt werden. Dann aber ist der Besitzer nur mittelbar Urheber ihres Todes.

5. Frondienste

Simon von Kyrene, nach Mk 15,21 ein Landarbeiter, der in Jerusalem lebt und außerhalb Jerusalems auf dem Feld arbeitet, wird von dem römischen Soldaten zum Frondienst gezwungen und muß das Kreuz Jesu

⁷⁵ Zu diesem Gleichnis s. bes. M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern* Mc 12,1–12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, ZNW 59, 1968, 1–39. J. Jeremias, *Gleichnisse a.a.O.* 73 f.

zum Hinrichtungsplatz tragen. Mt (27,32) läßt zwar die markinische Bemerkung, daß Simon vom Felde kam, fort, denkt aber deshalb nicht an eine andere Situation; er will wohl nur kürzen. Man hat gelegentlich behauptet, Simon von Kyrene müsse ein gutsituierter Grundbesitzer sein, wenn er es sich leisten könne, in Jerusalem zu wohnen.⁷⁶ Doch ist weder die Voraussetzung dieser Behauptung richtig, daß Ackerbesitz auf einiges Wohlergehen und Wohnen in Jerusalem auf Zahlungskräftigkeit hindeutet, noch gibt der Text selbst zu dieser Annahme Anlaß. Daß Menschen zu selbst auszuführender grober Arbeit als Frondienst gezwungen werden, dürfte kaum die Gutsituierter treffen. In Mt 5,41 scheint ebenfalls an einen Frondienst gedacht zu sein, bei dem jemand – doch wohl um etwas zu transportieren, zu tragen, – zu einem Frondienst von einer Meile gezwungen wird.⁷⁷

Überblickt man zusammenfassend, was im Matthäusevangelium von den Lebensbedingungen der Landarbeiter sichtbar wird, soweit sie nicht Sklaven sind, so läßt sich mit einiger Vorsicht doch folgern, daß Matthäus, wenn er sich einen Landarbeiter vorstellt, eher an einen Tagelöhner als an einen Kleinbauern mit ausreichendem Landbesitz für die Ernährung einer Familie denkt; dies ergibt sich vor allem aus Mt 6,25–34; 6,11; 13,44; 20,1–16; 22,9. In den Bezugnahmen auf Verschuldung wird der Prozeß deutlich, der zur Landlosigkeit geführt hat.

Die Selbstverständlichkeit, mit der Matthäus die Tagelöhnerexistenz als allgemein verbreitet annimmt, ergibt sich auch aus Mt 10,10, wo er die wandernden Jünger als Tagelöhner Gottes versteht, die von der Nahrung leben, die ihnen die Menschen geben, denen sie die Königsherrschaft Gottes verkündet haben. Während Matthäus in 20,1–16 Lohnzah-

⁷⁶ H. Kreissig, *Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges*, Berlin 1970, 29; ähnliche Folgerungen werden auch aus Apg. 4,3 gezogen, s. Kreissig a.a.O. 29; B. Grimm a.a.O. (s. Anm. 62) 121. Solchen Folgerungen hat S. Applebaum zurecht widersprochen: »The ownership of plots of various sizes (often small) by city-dwellers was a common phenomenon in the ancient world«, so S. Applebaum, *Economic Life in Palestine*, in: *The Jewish People in the First Century*, ed. by S. Safrai and M. Stern, Vol. 2, Assen/Amsterdam 1976, 659 A. 4 cf. 663. Kleine Ackergrößen sind auch in Mt 13,44 vorausgesetzt. Ein Landarbeiter kauft ein Landstück, auf dem er vorher (als Tagelöhner) gearbeitet hat, für den Gegenwert seiner gesamten Habe. Zu dieser Habe kann kein Grundbesitz gehört haben, sonst brauchte er wohl kaum alles, was er hat, zu verkaufen. Der Text setzt voraus, daß es sich um einen armen Mann handelt (s. auch den Gegensatz zu 13,45 f) und um ein kleines Ackerstück.

⁷⁷ Zum ἀγγαρεύειν s. M. Rostowzew, *Angariae*, in: *Klio* 6, 1906, (249–258) 252 f; Billerbeck I 344 f.

lung in Geld annimmt, erwähnt er hier (anders als die ihm vorausliegende Tradition der Logienquelle s. Lk 10,7) für die Tagelöhner Gottes nur die Entlohnung in Naturalien. Allerdings scheint ihm daran zu liegen, daß die Jünger kein Geld annehmen (s. auch die Formulierung 10,9 $\mu\eta$ $\kappa\acute{\alpha}\tau\eta\sigma\eta\sigma\theta\epsilon$. . .). Diese Regelung wird wohl als Einschränkung der Jüngerentlohnung verstanden, um Mißbrauch auszuschließen. In der Regel jedoch scheint Geldlohn (vielleicht mit zusätzlicher Verköstigung während der Arbeitszeit, wie es auch der Maximaltarif Diocletians [VII,1] für die ländlichen Tagelöhner annimmt) ausgezahlt worden zu sein, was aber doch wohl bedeutet, daß die Landarbeiter auch Grundbedürfnisse im Handel decken müssen.

Die Lebensbedingungen von *Sklassen* im juristischen Sinn, also Unfreien, sind nicht durch Hunger⁷⁸ und Arbeitslosigkeit geprägt, sondern durch brutale Gewalterfahrungen. Sklassen werden von den Pächtern ihres Besitzers geschlagen, getötet und gesteinigt (21,35 f; vgl. 22,6). Sie werden von Mitsklaven geschlagen (24,48), zur Strafe vom Besitzer in zwei Stücke zerschlagen (24,51). Für den Sklassen, der das anvertraute Geld seines Herrn nicht vermehrt hat, spricht Matthäus von der Höllenstrafe (25,30 »Werft ihn in die äußerste Finsternis . . .«), weil er im Gleichnis nahtlos die Ebene wechseln kann; aber bliebe das Gleichnis hier noch auf der Ebene der Alltagswirklichkeit, wäre ebenfalls eine tödliche Strafe anzunehmen.

Nimmt man Mt 18,23–25 hinzu, obwohl dabei anzunehmen ist, daß die, die hier Sklassen genannt werden, nicht unfrei sind (s. o.), ist noch das Foltern hinzuzufügen. In 22,13 brechen Sklassen auf Befehl ihres Besitzers dem Gast ohne hochzeitliches Gewand Hände und Füße. Andererseits werden von Sklassen große Belohnungen berichtet: Für zuverlässige Aufseherarbeit erhält der Sklave die Verwaltung des gesamten Besitzes (24,47), bzw. für gute Geldvermehrung eine entsprechende höhere Position (25,21,23). In den relativ wenigen Texten des Matthäusevangeliums zu den Lebensbedingungen von Sklassen wird also alles Grauenhafte beschrieben, das Menschen sich antun können. Die Sklassen machen brutalste Gewalterfahrungen, üben selbst brutale Gewalt aus – auch ohne Befehl gegen Mitsklaven und leben nur unter dem Gesetz von Belohnung und Strafe seitens ihrer Herren, die sich selbst dabei nicht die Hände schmutzig machen; denn wenn es heißt, der Besitzer habe den

⁷⁸ Sie erhalten ihre Nahrung zur festgelegten Zeit 24,45; sie betrinken sich 24,49.

Sklassen in zwei Stücke zerschlagen, so muß man selbstverständlich voraussetzen, daß er dies durch andere Sklaven ausführen ließ. Auch die Folterer (18,34) dürften Sklaven sein.

Betrachtet man auf dem Hintergrund des bisher zu den Abhängigkeitsverhältnissen und Lebensbedingungen der arbeitenden Menschen Beobachteten die Situation der *Fischer* am See Genezareth in der Darstellung des Matthäusevangeliums, so nimmt sie sich – jedenfalls vordergründig – als Idylle aus. Zwar beschäftigt Zebedäus nach Matthäus (4,18 diff. Mk) keine Tagelöhner, die beim Fischfang helfen, aber es scheint sich doch um einigermaßen unabhängige Familienbetriebe zu handeln, aus denen die 2 Brüderpaare fortgehen, um Jesus nachzufolgen (s. auch 19,27.29: Familien, Häuser und Äcker haben Petrus und die anderen Jünger verlassen, vgl. auch 8,14 das Haus des Petrus).

Zu dieser relativ positiven Szenerie am See Genezareth gehören auch die *Zöllner* in Kapernaum, dem Wohnort Jesu nach seinem Fortgang aus Nazareth (4,13; 9,1); in einem Haus hält er das Zöllnergastmahl, nachdem er am Zoll den Zöllner Matthäus berufen hat. Aus der Erwähnung von Häusern sind keine sozialgeschichtlichen Folgerungen abzuleiten, da das Wort sowohl die Hütte der Armen wie den Palast des Königs (11,8) bezeichnen kann.⁷⁹ Über die konkreten Lebensbedingungen der Fischer erfahren wir also nur, daß sie im Familienbetrieb arbeiten (,in dem nach Markus zusätzliche Tagelöhner beschäftigt sind und nach Lk 5,7 zwei Bootsmannschaften in einer rechtlich organisierten Genossenschaft als μέτοχοι arbeiten).⁸⁰ Fischen durfte – jedenfalls mit Schiff und Netz – nur, wer Fischrechte erwarb. Wer hier die Pacht der Fischrechte vergab, ist nicht klar, normalerweise hatte im römischen Reich auch in den Provinzen auf allen Gewässern der Staat das ausschließliche Recht des Fischfanges, doch können sich am See Genezareth lokale Rechte behauptet haben.⁸¹ Es ist der Erwägung wert, daß das gehäufte Auftreten von τελω-

⁷⁹ Der archäologische Befund in Kapernaum zeigt eine enge und arme Fischersiedlung für diese Zeit, s. V. Corbo, Cafarnao. Parte I: Gli Edifici della Città, Jerusalem 1975. Ders., Aspetti urbanistici di Cafarnao, in: Studia Biblica Franciscani Liber Annuus XXI, 1971, Jerusalem 1971.

B. Grimm a.a.O. 88 benutzt das Haus des Petrus als (unbegründetes) Argument für einen gewissen Wohlstand.

⁸⁰ S. Hauck, ThW III, 799 A. 6; 804 A. 49. Zur Organisation von Fischern am See Genezareth s. A. Ben-David, Ökonomie a.a.O. 171; S. Applebaum, in: The Jewish People a.a.O. (s. Anm. 76) 685.

⁸¹ Zu den Fischereirechten am See Genezareth s. Ben-David, Ökonomie 171 mit

vou/Zöllnern in der Tradition über Jesu Aufenthalt am See Genezareth nicht nur mit der Grenze zwischen zwei herodianischen Teilfürstentümern bei Kapernaum, sondern auch mit der Fischpacht zusammenhängt.⁸² Der See war durch seinen Fischreichtum ein bedeutendes wirtschaftliches Zentrum. Der in der Geschichte vom Zöllnergastmahl als selbstverständlich *vorausgesetzte* Haß (bzw. doch jedenfalls die Behandlung der Zöllner als Unreine) zwischen den Zöllnern einerseits und andererseits den Pharisäern *und* den Jüngern und Jesus deutet darauf hin, daß auch die Fischer am See, die ja unter den Jüngern stark vertreten sind, die Zöllner als ungerechte Ausbeuter empfinden. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß zwischen den Abgabeneintreibern und ihren Dienstherrn, den Zollunternehmern, zu unterscheiden ist.⁸³ Der Aufbruch der Jünger aus Kapernaum wird im Matthäusevangelium wie schon bei Markus und in der vormarkinischen Tradition nicht als Besitzverzicht, sondern als Aufgeben der sozialen Beziehungen, als »Sozialverlust« verstanden.⁸⁴ Vor allem die Erwähnung der Lohnarbeiter $\mu\iota\sigma\theta\omega\tau\omicron\iota$ des Zebedäus in Mk 1,20 wird in der Literatur als Argument für einen relativen Wohlstand der Fischer am See Genezareth benutzt.⁸⁵ Lk 5,5 (vgl. Joh 21,3) setzt allerdings voraus, daß die Fischer eine Nacht erfolglos hart gearbeitet haben, was ja wohl kaum nötig wäre, wenn die wirtschaftliche Situation einigermaßen erträglich war. Eine harte Arbeitssituation ist für die Fischer in jedem Fall anzunehmen, wie gut ihre wirtschaftliche Situation dabei war, mag für eine weitere Klärung offen bleiben.

Die Entstehung einer eschatologisch orientierten Bewegung unter Fischern und Zöllnern am See Genezareth hat für diese Menschen bedeu-

Anm. 161; Billerbeck I 185 f. Für das römische Reich D. Bohlen, Die Bedeutung der Fischerei für die antike Wirtschaft, Diss. Hamburg 1937, 44.

⁸² S. dazu A. Schalit, König Herodes, Berlin 1969, 296 f. Eine Liste von Einnahmen des Staates aus der Fischerei im hellenistisch-römischen Ägypten bei Bohlen, a.a.O. 62.

⁸³ S. L. Schottruff-W. Stegemann, Jesus von Nazareth, a.a.O. 16 ff.

⁸⁴ S. W. Stegemann, Wanderradikalismus im Urchristentum, in: Der Gott der kleinen Leute a.a.O. 108 f.

⁸⁵ Buchanan a.a.O. 206; s. auch G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979, 111 mit differenzierenden Beobachtungen; Kreissig a.a.O. 46, der allerdings damit rechnet, daß mit Fischen nicht viel zu verdienen war.

Für die Überlegung von Kreissig, daß die Fischer eigentlich Bauern waren, die saisonbedingt Söhne und notfalls auch Tagelöhner zum Fischen schicken, könnte Mt 19,29 sprechen: Petrus und die Jünger haben Äcker verlassen.

tet, daß sie ihre Arbeit und damit ihre bisherige Existenzgrundlage aufgegeben haben. Eben dieses wollen die Berichte über die Berufungen (4,18–22; 9,9 f) bei Matthäus wie in den anderen Evangelien ausdrücken (gerade auch die Erwähnung der Tagelöhner des Zebedäus in Mk 1,20 geschieht, um zu zeigen, daß die Jünger mitten aus der Arbeit heraus weggehen). Daß dieser Schritt Besitzverzicht war, Herausgehen aus einer gutsituierten Situation oder auch Klassenverrat – alles dieses wollen die Texte nicht sagen. Die Jünger haben ihre Arbeit und ihre Familie aufgegeben; der Verlust der Arbeit war dabei gewiß ein Risiko, aber nach Meinung der Evangelien trat eine neue Arbeit an diese Stelle. Die Situation am See Genezareth, die Matthäus wie überhaupt die synoptischen Evangelien für den Beginn der Jesusbewegung schildern, hat eine besondere Eigenart darin, daß die Fischer und mit großer Wahrscheinlichkeit ihre »Herren«, nämlich die Eintreiber der Fischereipacht *gemeinsam* aufbrechen. Die Zöllner, die am Zoll saßen wie nach Mt 9,9 »Matthäus«, werden kaum den wirtschaftlichen Gewinn aus den einkassierten Summen selbst haben einstreichen können. Auch sie geben, wenn sie wie Matthäus Jesus nachfolgen, eine Arbeit auf, nicht aber Reichtum und Besitz.

Obwohl im Matthäusevangelium über die Lebensbedingungen der *Hirten* kaum etwas gesagt wird, ist doch für sie aus anderen Quellen einiges klar. Die Hirten arbeiten als Sklaven oder Tagelöhner des Herdenbesitzers, verdienen weniger als die Tagelöhner beim Ackerbau und haben zu ihren schwierigen Lebensbedingungen und der harten Arbeit auch noch eine konfliktträchtige Arbeit: Konflikte mit ihren Herren, die ihnen Betrug nachsagen; Konflikte wegen ihrer Herren, unter deren Druck sie Vieh auf fremdes Land führen; vor allem aber dürfte die Tabuisierung des Hirten das Leben erschwert haben. Hirten galten nicht nur bei den Juden als unehrenhafte Leute.⁸⁶ Diese Ächtung hatte nicht moralische Gründe. Die Ursache solcher Tabuisierung liegt im kultisch-magischen Bereich. Wer z. B. mit totem Vieh zu tun hat, ist unter die unehrlichen Leute

⁸⁶ Zum Lohn der Hirten s. den Maximaltarif Diocletians VII 18. Zu der Härte der Arbeit und den Konflikten s. H. Schneider, in: A. Eggebrecht u. a. a.a.O. 122; G. Dalman, *Arbeit* a.a.O. VI, 213 ff; Theorien über die Ächtung der Hirten bei S. Krauß, *Archäologie* a.a.O. II 142; J. Jeremias, *Zöllner und Sünder*, ZNW 30, 1931, 293–300; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium I*, Freiburg 1969, zu Lk 2,8. Zutreffend vor allem W. Danckert, *Unehrliche Leute*, Bern und München 1976², 174–180.

gerechnet worden. Dieses Tabu hat für die Betroffenen viel tiefgreifendere Folgen als die Arbeit in einem Beruf, der nur von den Angehörigen der Oberschicht (wie etwa Cicero) verachtet wird.⁸⁷ Die Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Urteile über Hirten, die dazu führen, daß Könige sich als Hirten ihres Volkes verstehen, man aber den Hirten bei der Herde jeden Betrug zutraut, hängt mit der Ambivalenz der magischen Zusammenhänge des Tabus zusammen. Die Weidewirtschaft war für die Großgrundbesitzer rentabler als der Ackerbau, weil sie weniger Personal kostet. Sie schädigte zwar auf die Dauer das Land und ließ es veröden, aber dehnte sich trotzdem in dieser Zeit zunehmend aus.⁸⁸ Matthäus hat aus der Logienquelle das Gleichnis vom verlorenen Schaf übernommen (18,12 f), das ein sehr positives Bild zeichnet von der Verantwortlichkeit des Hirten für seine Herde: Er läßt die 99 auf dem Gebirge zurück (vielleicht ein unrealistischer Zug der Geschichte), sucht das eine verirrte Schaf und freut sich über die Maßen, als er es findet. Trotz aller Bedeutung, die die metaphorische Tradition des Hirten in diesem Fall hat, es ist doch wichtig, die Hirtenmetaphorik nicht in einer anderen Welt anzusiedeln als in der, wo Hirten auf dem Feld bei schlechter Bezahlung ihr Leben fristen. Auch der Hirt, der eine Herde von 100 Schafen hütet, ist ein solcher Lohnarbeiter, nicht der Besitzer.⁸⁹ Das Gleichnis ist auch bei Matthäus gegen die Verachtung von Menschen erzählt, gegen die Verachtung der »Kleinen« (18,10). Ob beabsichtigt oder nicht: zum Vorbild des richtigen Verhaltens und zum Gleichnis für Gottes Handeln wird hier ein Mensch gemacht, der im Alltag zu der von der Gesellschaft verachteten Gruppe der unehrlichen Leute gehört. Ähnliches gilt für den Kontext des Gleichnisses bei Lukas (15,1–7) und für die Gestalt des Zöllners in Lk 18,9–14.

Die *Schweinehirten* in der Wundergeschichte Mt 8,28–34 werden ebenfalls positiv dargestellt. Sie begreifen das Wunder als Wunder, fliehen den Ort des Wunders und berichten es weiter. Daß sie ihre Schweineherde verloren haben, scheint sie nicht zu kümmern. Schweinezucht

⁸⁷ S. dazu oben S. 178 f und L. Schottroff–W. Stegemann, *Jesus von Nazareth* a. a. O. 21–23.

⁸⁸ S. Krauß, *Archäologie* a. a. O. II 142; H. Gummerus, *Der römische Gutsbetrieb*, Leipzig 1906, 19.56.

⁸⁹ Besitz von 100 Schafen ist bereits ein beträchtlicher Reichtum, bei dem man sich durchaus Hütepersonal leisten kann. Anders J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1965, 133.

war Juden nach der Mischna verboten (BQ 7,7), man rechnet also mit einem heidnischen Besitzer und auch heidnischen Hirten. Varro (I 44) berichtet von außerordentlich guten Weizeneträgen in Gadara; die Stadt war im 1. Jahrhundert eine selbständige hellenistische Stadt unter römischer Oberhoheit. Die Angaben des Matthäus passen zu dem, was sonst über Gadara bekannt ist. Ob Schweinehirten in einer hellenistischen Stadt als verachtete Leute angesehen werden, ist mir nicht bekannt. Zu Homers Zeiten waren Schweinehirten angesehene Leute. Aber die Ambivalenz der kultischen Bewertung der Schweine in der Antike läßt vermuten, daß die gesellschaftliche Situation der Schweinehirten der der Hirten verwandt ist.⁹⁰

Frauenarbeit wird in 6,28 (s. o.), 24,41 (zwei Frauen mahlen Getreide mit einer Getreidemühle) und 13,33 (eine Frau bäckt Brot mit Sauerteig) erwähnt. In allen drei Fällen hat Matthäus ein Interesse daran, »paarig« zu erzählen: nach der Männerarbeit auch Frauenarbeit daneben zu stellen. In 6,28 und 24,11 (auch 13,33?) ist dabei bewußt eine schwere körperliche Arbeit von Frauen dargestellt. Die Arbeit von Männern auf dem Feld ist hart, die der Frauen an der Getreidemühle auch. Außerdem erwähnt er Dirnen (21,31 f), ohne sie abzuwerten, als Menschen, denen Unrecht getan worden ist wie den Zöllnern. Frauenarbeit auf dem Feld und im Handel, die häufig war⁹¹, wird nicht erwähnt. Einerseits ist eindeutig, daß er die Frauenrolle nicht idealisiert (s. o. zu 6,28), andererseits hat er kein kritisches Bewußtsein gegenüber einer massiv patriarchalischen Ordnung (s. nur 14,21; 15,38). Die Auswahl der von ihm erwähnten Frauenarbeit kann also durchaus dem entsprechen, was als Frauenarbeit gesellschaftlich akzeptiert ist (Arbeit im Hause bei der Zubereitung des Essens und der Kleidung), nicht aber der Wirklichkeit. Die häusliche Frauenarbeit wird als Entsprechung der Arbeit von Männern in der Landwirtschaft auf dem Acker dargestellt.

Die *Arbeiten in der Landwirtschaft* werden breit berücksichtigt. Sie können hier rein deskriptiv zusammengestellt werden, da die Arbeitsvor-

⁹⁰ Zur Lokalisierung in Gadara, die nach Matthäus trotz abweichender Lesarten anzunehmen ist, s. die Diskussion bei C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Regensburg 1959, 282–290. Zu Gadara s. Schürer II 157–161; J. Heuron, *Varron*, Paris 1978, 172. Zum Schweineopfer und der kultischen Ambivalenz s. F. J. Stendebach, *Das Schweineopfer im alten Orient*, BZ NF 18 (1974), 263–271.

⁹¹ S. L. Schottroff, *Frauen in der Nachfolge Jesu a.a.O.* 98 ff. Zur Situation der Dirnen s. L. Schottroff-W. Stegemann, *Jesus von Nazareth a.a.O.* 25 f.

gänge und die dazugehörigen Werkzeuge (anders als die Lebensbedingungen der arbeitenden Menschen) gut erforscht sind.⁹²

Auf dem *Acker* wird bei der Arbeit das Obergewand abgelegt (24,18), gesät (6,26; 13,3; 13,24), wobei Saatgut verlorengel (13,3 ff); gesät wird Weizen bzw. anderes Korn (3,12; 13,25), auch Senf (13,31). Unkraut (wohl Lolch, ein lästiges Feldunkraut s. Bauer WB) muß gejätet werden (13,25.28) bzw. bei der Ernte aussortiert und verbrannt werden (13,30). Die Erntearbeit (6,26) ist besonders arbeitsintensiv, man braucht zusätzliche Erntearbeiter (13,30; aber s. auch 9,37); das ausgedroschene Getreide wird mit der Worfsschaufel gegen den Wind in die Höhe geworfen und dadurch von der Spreu gereinigt (3,12), anschließend wird das Korn in Scheunen gelagert (6,26; 3,12; 13,30), gemahlen und zu Brot gebacken (24,41; 13,33). Ganz allgemein wird Feldarbeit 24,40 erwähnt, ohne eine weitere Angabe über die Arbeit zu machen.

Die Anlage eines *Weinberges* wird 21,33 beschrieben, Weinerntesituation setzt das Gleichnis 20,1–16 voraus; die kontinuierliche Arbeit auf dem Weinberg ist wohl 21,28 ff gemeint.

Fischer arbeiten mit der σαγήνη/Schleppnetz (13,48) und dem ἀμφιβληστρον/einem runden Wurfnetz (4,18), sortieren den Fang (13,48), sie flicken ihre Netze (4,21).

Sklaven sind Türschließer (so implizit 25,10), laden zur Hochzeit ein (22,3), sind Boten (27,19), servieren das Essen beim Gastmahl (22,10), verwalten Geld und Besitz des Herren. Aufseher teilen Essen an die Sklaven aus (24,45). Der ἐπίτροπος/Verwalter, der Mt 20,8 den Lohn auszahlt, ist vermutlich auch Sklave. Das Foltern wird ebenfalls Sklavendarbeit sein (s. o. 191). Sklaven in der Landarbeit werden 13,27 ff erwähnt. Sklavendarbeit scheint eher in der Umgebung des Besitzers stattzufinden, eher in der Wahrnehmung seiner Interessen bei der Organisation und Verwaltung (s. auch besonders 21,34–36), als direkt auf dem Feld. Allerdings erlaubt das Zufallsbild des Matthäusevangeliums nur vorsichtige Rückschlüsse auf die Relation von Tagelöhnerarbeit bzw. Arbeit von Kleinbauern und Pächtern zu der von Unfreien. Die Bevorzugung von Sklaven bei der Verwaltungsarbeit und vor allem Geldverwaltung hängt mit dem Recht zusammen, Sklaven foltern zu dürfen.⁹³

⁹² Vor allem die schon zitierten Arbeiten von Blümner, Dalman, S. Krauß bieten hervorragende Information.

⁹³ Th. Mommsen, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899, 416 f. Wegen des Verkaufs der Frau Mt 18,25 und der Folter 18,34 nimmt z. B. J. Jeremias, *Gleichnisse a.a.O.*

Die bisher beobachteten Arbeitsverhältnisse zeigen die Abhängigkeit der Arbeitenden in großer Vielfalt. Unabhängige Arbeit war nicht einmal für Fischer und Kleinbauern anzunehmen, da Darlehen und Abgaben eine Abhängigkeit herstellen auch für diejenigen, die ihre Arbeit selbständig organisieren. Einigermaßen unabhängig dürfte die Arbeit der Händler sein. Unabhängige Arbeit kann jedoch auch erwogen werden für Ärzte (9,12, die in der Regel weder studiert noch seßhaft sind), Flötenbläser (9,23), Diebe (6,19; 12,29; 24,43), Räuber (26,55; 27,38) – und Bettler, die Matthäus allerdings nicht erwähnt. Die Blinden sitzen am Weg, daß dabei gebettelt wird (Mk 10,46), sagt Matthäus nicht (20,30). Er beschreibt ein umfassendes Elend der krank auf den Straßen herumstehenden und liegenden Menschen, aber keine Bettelei. Die wichtigste unabhängige Arbeit, die Matthäus beschreiben will, ist die der Arbeiter in der Ernte Gottes.

III Arbeiter in der Ernte Gottes

Als Jesus die 2 Brüderpaare am See Genezareth in seine Nachfolge berief, haben sie ihre Arbeit aufgegeben und eine neue Arbeit begonnen. Sie waren nun nicht mehr Fischer, sondern Menschenfischer. Menschenfischer sein heißt, wie es besonders in 28,16–20 deutlich wird, dafür zu arbeiten, daß alle Völker zu Jüngern (Jesu) werden. Ziel dieser Arbeit der Menschenfischer ist die Königsherrschaft Gottes, die Himmel *und* Erde umfaßt, wie ja auch Jesus alle Macht über Himmel und Erde erhalten hat (28,18). »Die Sanftmütigen werden die Erde erben« (5,5) – damit ist das eschatologische Ziel in seinem irdischen Teil ausgedrückt. Die Verheißungen der Seligpreisungen beschreiben die Königsherrschaft Gottes, wenn sie Himmel und Erde umfassen wird. Zwischen beiden Bereichen der zukünftigen Gottesherrschaft (Himmel und Erde) wird in ihnen nicht streng unterschieden. Die Aufgabe der Menschenfischer wird im Matthäusevangelium vielfältig umschrieben: »Trachtet zuerst nach der Königsherrschaft Gottes« (6,33); »Salz der Erde« (5,13); »Licht der

208.210 für dieses Gleichnis außerpalästinische Verhältnisse an. Doch ebenso wie bei der Tötung von Sklaven (24,51) dürften hier die Halacha und die Wirklichkeit sich nicht decken, zumal die Großgrundbesitzer wie die herodianische Familie sich in vielen Hinsichten an römischen Verhältnissen orientierten, auch wenn sie Juden waren.

Welt« (5,14); »Gott dienen« (6,24); »gute Werke« tun, so daß die Menschen Gott verherrlichen (5,16), »den Willen meines (sc. Jesu) Vaters tun« (12,50). Die neue Arbeit der Menschenfischer ist die neue Arbeit aller Jünger und Nachfolger Jesu, nicht eine Sonderaufgabe für einen kleineren Kreis von Gemeindefunktionären, die durch die Zwölf (Apostel) in der Nähe Jesu dargestellt werden. Alles was Matthäus über die Jünger, über die Zwölf sagt, ist »transparent« für die Gemeinde des Matthäus, transparent für die Existenz jedes Christen.⁹⁴ Dies gilt auch für die Arbeiter in der Gotteseernte und die gesamte Aussendungsrede nach Matthäus (9,35–10,42). Arbeiter in der Ernte Gottes (9,38) tun Arbeit, deren Ziel die Königsherrschaft Gottes ist. Die Ernte ist sowohl als Bezeichnung des eschatologischen Gerichtes (3,12; 13,30) als auch des eschatologischen Heiles, des Einsammelns der Kinder Gottes (3,12; 13,30; 24,31; 23,37) verstanden.⁹⁵ Die gegenwärtige Arbeit der Jünger wie der matthäischen Gemeinde ist eschatologisch verstanden: ein Schritt auf das Ziel der Königsherrschaft Gottes.

Daß die Jünger in der Ernte Gottes arbeiten, bedeutet auch, daß sie von dieser Arbeit leben können, denn »der Arbeiter ist seiner Nahrung wert« (10,10).

So deutlich der ekklesiologische und eschatologische Aspekt der Jüngerarbeit ist, so schwierig ist es, die ökonomische Seite zu klären. Matthäus erörtert diese Frage vor allem in 6,19–34 und 19,27–29. Didache

⁹⁴ Zur Diskussion über die Frage, ob Matthäus ein historisierendes Bild der Jünger gibt oder sie transparent für die Existenz aller Gläubigen in den Gemeinden der Gegenwart des Matthäus darstellt, s. U. Luz, *Die Jünger im Matthäusevangelium*, ZNW 62, 1971, 141–171. Eine kurze zusammenfassende Darstellung der »Kirche des Matthäus« bei W. Trilling, *Das wahre Israel*, München 1964, 212–214; s. auch E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde*, Stuttgart 1974. Nicht jedes Detail der Jüngerexistenz, wie Matthäus sie beschreibt, wird sich nahtlos auf die Existenz der Christen übertragen lassen, s. vor allem Mt 10,5 f. Aber trotzdem gilt, daß die Jüngerexistenz transparent ist für die der Christen. Zu dieser Frage der zwei historischen Ebenen s. auch schon oben S. 155.

⁹⁵ Für die Formulierung »Arbeiter« in der »Ernte« s. besonders P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster 1972, 289–293. Was Hoffmann für die Logienquelle darstellt, gilt auch – entgegen seiner Meinung – für Mt. Hoffmann rechnet zu Unrecht damit, daß Mt seine Gegenwart nicht mehr endzeitlich verstehe. Auch für Mt tun die Christen als Arbeiter in der Gotteseernte schon die eschatologische Erntearbeit der Engel als der eschatologischen Erntearbeiter (13,39). Für die jüdische Tradition der Erntemetaphorik s. J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978, 223 f.

11–13 läßt sich als nahe verwandte Äußerung hinzunehmen; auch wenn im Detail unterschiedliche Gemeindeprobleme vorgelegen haben können, sind doch die Verwandtschaften so groß, daß die Didache eine Hilfestellung geben kann. Aus Mt 4,18–22 und 19,27 ist zu folgern, daß nach Meinung des Matthäus *alle* Jünger ihre Arbeit aufgegeben haben, als sie zu Menschenfischern berufen wurden.

Nun kann man ja kaum annehmen, daß die matthäischen Gemeinden aus lauter Wanderpropheten ohne eigene Arbeit zum Broterwerb bestanden. Man wird also überlegen müssen, ob in dieser Frage die ekklesio-logische Transparenz der Jüngerexistenz einzuschränken ist: zwar sind alle Christen Arbeiter in der Gottesernte, aber nur einige davon ziehen ohne eigene Arbeit umher, während die anderen Sesshaften die Wanderpropheten mitversorgen. Für diese Lösung spricht, daß auch die Didache (wie auch noch andere urchristliche Schriften, die hier aber unberücksichtigt bleiben können) Wanderpropheten und sesshafte Gemeinde unterscheidet und daß die Veränderungen von Mt 10,8–10 gegenüber der Matthäus vorliegenden Tradition in dieselbe Richtung deuten: Es ist sogar notwendig geworden zu verhindern, daß die Wanderpropheten Geld bekommen; sie sollen nur noch Essen erhalten, von dem sie kurzfristig leben können. Die Didache schränkt sogar ausdrücklich auch noch die Aufenthaltsdauer in den Gemeinden ein und will andere Mißbrauchsmöglichkeiten verhindern. Wie aber, wenn die Wanderpropheten im besonderen Sinne Arbeiter in der Gottesernte sind, sollen dann eigentlich die Arbeitsverhältnisse der normalen Gläubigen aussehen? Ist dann also Mt 4,18–22; 19,27–29 für ihre Existenz nur bedingt transparent? Die Lösung dieser Frage wird im allgemeinen in der Annahme gefunden, daß für den »normalen« Gläubigen sich in der Nachfolge Christi an seiner Arbeit nichts geändert habe, bzw. nur die Einstellung habe sich geändert, nicht aber die ökonomische Existenz.⁹⁶ Gegen diese Lösung spricht jedoch folgendes: 1. von Anfang an haben Gemeinden existiert, in denen die Nachfolger Jesu sich auch ökonomisch miteinander verbunden haben; 2. die Reden 6,19–34 und die 19,27–29; 9,35–10,42 sind nicht als auf

⁹⁶ S. dazu oben die Darstellung der These von W. Bienert. Die Arbeiten von G. Theißen gehen ebenfalls von dieser These aus, s. etwa G. Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München 1977, 22: in den Ortsgemeinden sei das radikale Ethos (u. a. der Besitzlosigkeit) domestiziert durch die Auswirkungen von Beruf, Familie, Nachbarschaftskontrolle. Zwar beziehen weder Bienert noch Theißen ihre Thesen speziell auf Mt, jedoch stellt sich das Problem auf allen Ebenen der synoptischen Tradition.

unterschiedliche Adressaten oder Existenzweisen bezogen gemeint. Alle diese Reden sind auf die Jünger bezogen. Dabei erscheint das Umherwandern (10,5–15.40–42) als vorübergehender Ausnahmefall, der von der Sache her geboten ist, und von Propheten und seßhaften Gläubigen als sinnvoll und notwendig in gegenseitiger Hilfe und Übereinstimmung geregelt wird. Die Ausführung des »Reise«auftrags wird anders als in Markus und Lukas dabei nicht einmal berichtet (Mk 6,12 f; Lk 9,6 vgl. 10,17–20). Aber sowohl 10,16–39 als auch 19,27–29; 4,18–22 lassen sich nicht als Sonderanweisung für einen kleinen Kreis von Wanderpropheten verstehen. Für 6,19–34 ist die ekklesiologische Transparenz, die Allgemeingültigkeit für alle Christen, evident.

Die ökonomische Existenz der Christen erscheint in 6,33 und in 19,29 als eine Folge der Arbeit in der Gottesernte:

»Trachtet zuerst nach der Königsherrschaft Gottes und seiner Gerechtigkeit, *und dieses alles* (d. h. Essen, Trinken, Kleider) *wird euch hinzugegeben werden*«; »und jeder der Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker um meines Namens willen aufgegeben hat, *wird Vielfaches* (bzw. Hundertfaches) *empfangen* und ewiges Leben erben«. Nun hat man die Verheißung der vielfachen Erstattung oft als rein eschatologische Verheißung interpretiert⁹⁷ und die »Zugabe« von Essen, Trinken und Kleidung nur auf die innere Wertigkeit für den Arbeitenden bezogen. Das Trachten nach der Königsherrschaft ist das Wichtigste, die ökonomische Existenz ist die »Beigabe« – der Rangordnung für das christliche Bewußtsein nach.⁹⁸ Doch dieser Interpretation widerspricht das Faktum der christlichen Gemeindebil-

⁹⁷ Durch die Veränderung von Mt 19,29 gegenüber Mk 10,30, wo deutlich diese Zeit und der kommende Äon unterschieden werden, sind manche Autoren veranlaßt worden, Mt 19,29 in beiden Verheißungsaussagen auf eine jenseitige Zukunft zu beziehen, s. z. B. E. Lohmeyer z. St.; E. Schweizer z. St.; anders und zutreffend Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, Leipzig 1905², 596. Vorsichtig argumentierend H. Klostermann z. St.

⁹⁸ Th. Zahn a. a. O. 297 (z. St.): »Gebet und Arbeit sind im Gegensatz zu der ungläubigen Sorge die Gott wohlgefälligen Formen der Bemühung um die Bedürfnisse des irdischen Lebens«. Weiter 298: »Ist nun demjenigen, welcher die schließliche Königsherrschaft Gottes auf Erden . . . zum ersten Ziel seines Strebens macht, verheißen, daß alles, was an geringeren Gütern . . . Bedürfnis des Menschen sein mag, ihm als eine Beigabe . . . zufallen soll, so ergibt sich . . ., daß die ungläubige Sorge . . . töricht und überflüssig sei«. – Eine »ökonomische« Interpretation von Mt 6,33, nach der die Wendung: »dieses alles wird euch hinzugegeben werden« (wie Mt 19,29 die vielfache

dung, die nicht nur Gottesdienst und gemeinsame Mahlzeiten u. ä. betraf, sondern auch grundlegend die ökonomische Existenz. Für Didache 11 f geht dies nicht nur aus den Anweisungen für Wanderpropheten hervor, sondern auch aus den Anweisungen für durchreisende Christen, die arbeitslos sind und denen, wenn sie bleiben wollten, Arbeit besorgt werden sollte: »Wenn er ein Handwerker ist, soll er arbeiten und essen. Wenn er kein Handwerk versteht, dann sorgt nach eurer Einsicht dafür, daß nicht ein Christ bei euch untätig lebt.« Der Text setzt voraus, daß die ursprüngliche Ausgangslage die war, daß jeder durchreisende Christ aufgenommen wurde und wenn er bleiben wollte, bleiben konnte. Die Notwendigkeit, die vorliegende Arbeitsregelung auszusprechen, hat sich erst aus Mißbräuchen ergeben. Eigentlich hätte es sich von selbst verstanden, daß ein Christ mitarbeitet, bzw. wenn sich seine Arbeit nicht verwenden läßt, daß er in jedem Fall mitversorgt wird. Auch durch diese nachträgliche Regelung in Did. 11 f wird aber der Kern der Sache nicht verändert: Die Gemeinde wie die durchreisenden arbeitslosen Christen sind auch für ihre ökonomische Existenz gegenseitig verantwortlich. Ein arbeitsloser Christ beutet die Gemeinde nicht aus und die Gemeinde fühlt sich dafür zuständig, daß er Arbeit und Essen hat. Auch Mt 19,27 und 6,33 können nicht in dem oben referierten Sinne abgeschwächt werden (als innerlich bzw. rein eschatologisch-zukünftig). In einer gesellschaftlichen Situation, in der die ökonomische Existenz so bedroht ist, wie vom Matthäusevangelium vorausgesetzt, würde Mt 6,33 und 19,27 zudem zynisch wirken, wären diese Worte nicht konkret gemeint. Gott weiß, daß ihr Essen und Trinken braucht, er wird dafür sorgen, daß ihr es erhaltet (6,32 f). Die einzige Verwirklichung, die diese Zusage haben konnte, war die durch die Gemeinde. Diese ökonomische Sicherheit, die die Menschen durch die Gemeinden gewannen, erschien ihnen als Vielfaches bzw. Hundertfaches dessen, was sie aufgeben mußten, als sie begannen, Jesus nachzufolgen (Mt 19,27 unterscheidet sich darin nicht von Mk 10,30). Auch das Aufgeben von Familie, Haus, Acker d. h. Arbeit (19,29) betraf nicht nur einen kleinen Kreis von Wanderpropheten, sondern war allgemeine Erfahrung aller, oder doch vieler Christen, die nicht das Glück hatten, daß ihre Familie ebenfalls die Botschaft Jesu annahm und daß sie ihre vorherige soziale und ökonomische Existenz unverändert miteinbringen konnten in die neue Arbeit für die Königsherrschaft

Erstattung des Aufgegebenen) die wirtschaftliche Solidarität der Gemeinde meint (und nicht nur die innere Einstellung einer Sorglosigkeit), ist mir nicht bekannt.

Gottes. In der Aufbruchsituation der Fischer 4,18–22 kann sich auch diese Generation von Christen noch wiedererkennen.

Wenn der Glaube die Existenz verändert, dann doch wohl die ganze, nicht nur die Herzen und die Hoffnungen, auch die Arbeit, die Familienbeziehungen und den Umgang mit Geld. Diese Veränderung geschieht nicht durch die ethische Forderung (»gebt eure Arbeit und Familie auf«), sondern durch die Konsequenzen der Nachfolge Jesu. Konflikte in der Familie und Veränderung der bisherigen ökonomischen Existenz sind praktische Folgen, die sich aus der Arbeit für die Königsherrschaft Gottes ergeben. Matthäus setzt diese umfassende Veränderung jedenfalls deutlich voraus und beschränkt sie auch nicht auf einen kleinen Kreis herausgehobener Wanderpropheten. »Der Arbeiter (in der Gottesernte) ist seine Nahrung wert« (10,10), dieser Satz Jesu ist für ihn darum nicht nur auf den Sonderfall von Wanderpropheten beschränkt, sondern auf alle Gläubigen bezogen, auch wenn der unmittelbare Zusammenhang das Umherziehen beschreibt. Im Matthäus-Kontext sind auch die scharfen Logien gegen das Schätzesammeln und den Mammonsdiens auf die Jünger bezogen. Im Zusammenhang von 6,19–34 besagt dies: Christen sollen sich von der Existenzangst, der Sorge um das Essen und Trinken morgen, nicht regieren lassen, so daß sie versuchen, dem Mammon zu dienen und Schätze zu sammeln. Um große Schätze kann es sich dabei nicht gehandelt haben, aber es scheint für die Matthäus-Gemeinden das Problem aufgetaucht zu sein, daß Christen der ökonomischen Verbindung in den Gemeinden untreu wurden und versuchten, sich ökonomisch unabhängig zu machen, um nicht mehr die drückende Not der Sorge um das Essen am nächsten Tag erleiden zu müssen. Wir erfahren leider nichts genaueres über die hier denkbaren Alternativen wie auch nicht über die gegenseitige Versorgung in der Gemeinde. Bezogen auf die Arbeit des einzelnen Christen bedeutet der Befund des Matthäusevangeliums: Die Arbeit war am Ziel der Königsherrschaft Gottes orientiert und an den ökonomischen Verhältnissen der Gemeinde. Gearbeitet wurde so, wie es für die Brüder (und Schwestern) gemeinsam gut war. Die individuelle Zukunftssorge war nicht das Prinzip, nach dem Arbeit organisiert wurde. Die Versorgungsgarantie war die Gemeinde. Deren Situation kann nicht besonders gut gewesen sein, sonst wäre 6,19–34 nicht notwendig. Die Formulierung »Arbeiter« in der Gottesernte wie Mt 6,25–34 bezieht sich auf die ökonomische Situation des Tagelöhners in der Landwirtschaft. Ihr muß die der Christen gleich sein oder entsprechen.

Diese Gemeinden verstanden ihre Arbeit aus dem umfassenden Ziel der Königsherrschaft, und das bedeutet, daß Jünger und Volk nicht eine voneinander getrennte Existenz haben. In vielen Szenen wird wie in der Einleitung der Bergpredigt und ihrem Inhalt (s. nur 5,13–16) deutlich, daß die Jünger ihre Arbeit tun, um die Situation des gesamten Volkes zu verändern. Das Volk legt Jesus seine Kranken vor die Füße, Jesus heilt Kranke und gibt den Jüngern die Macht, alle Krankheiten zu heilen (10,1). Die Gemeinden sind ein Brückenkopf der umfassenden Veränderung des Elends des Volkes. Die Wanderpropheten als die vorauslaufenden Boten müssen damit rechnen, daß sie noch nicht ganz Israel und die ganzen Heidenvölker (10,23 ist mit 28,16–20 zu verbinden) erreicht haben, ehe der Menschensohn kommt. Die Erwartung der Königsherrschaft Gottes ist auch im Matthäusevangelium durch nichts »abgeschwächt«; »Parusieverzögerung« ist nicht zu beboachten.

Jesus, die Wanderpropheten, die Jünger, die Christen, das Volk – sie gehören zusammen. Jesu Worte und Taten werden von den Jüngern, unter denen es vorübergehend auch wandernde Jünger gibt, wiederholt (s. besonders 10,1.6–8 und cap. 8.9; 15,24; 11,2–6). In den Jüngern können sich die Christen der Matthäusgemeinden wiedererkennen. Die Not des Volkes ist die Ursache für Jesu und Gottes Erbarmen, und die Arbeit der Jünger und der Christen ist die Folge des Erbarmens Gottes. Wenn alle Völker nach dem Willen Gottes leben werden (28,16–20), wird es nur noch die neue Arbeit geben, die Plage (6,34) ist zu Ende.

Daß es nicht nur für das Matthäusevangelium wichtig war, das Jüngersein als Arbeit zu begreifen, als neue Arbeit, die an die Stelle einer alten Arbeit tritt, ergibt sich schon daraus, daß Matthäus hier aus Markus und der Logienquelle schöpft. Auch Paulus zeigt dasselbe Bild. Er benutzt betont und häufig die Wortgruppe *κόπος* usw. / (Schwer)Arbeit zur Kennzeichnung der Arbeit für die Gemeinde, seiner eigenen Arbeit, aber genauso auch die anderer (s. 1Thess 2,9; 1,3. Röm 16,6.12 u. ö.).⁹⁹ Er

⁹⁹ A. von Harnack, *κόπος* (*κοπιᾶν*, *οἱ κοπιῶντες*) im frühchristlichen Sprachgebrauch, ZNW 1928, 1–10, zeigt einleuchtend, daß Paulus diese Wörter, mit denen grobe Erdarbeit assoziiert wird, auf die Gemeindegarbeit angewendet hat, daß aber sehr bald dieser Wortgebrauch im frühen Christentum erloschen ist. »Unzweifelhaft aber konnte das Wort nicht mehr passend erscheinen, als die Geistlichkeit zu einem übergeordneten Stande wurde« (7). Wie 1Thess 1,3 neben 2,9 zeigt, liegt der Grund für die Anwendung des Wortes auf Gemeindegarbeit darin, daß Gemeindegarbeit auch Handarbeit zum Broterwerb notwendig macht, beide Arbeiten also gerade nicht getrennt sind.

meint das Wort nicht im übertragenen Sinn, sondern versteht die Arbeit innerhalb der Gemeinde als schwere körperliche Arbeit. Auch Broterwerb war Teil seiner Arbeit für die Gemeinde. Es wäre ganz unangebracht, die Arbeit des Paulus als »Arbeit« in einem höheren Sinn zu verstehen. Es ist ebenso unangebracht, die Arbeit der Arbeiter in der Gottespernte als »Arbeit« in einem höheren Sinn zu verstehen. Nicht Metaphorik liegt hier vor, sondern Eschatologie. Die Arbeit für die Königsherrschaft Gottes, die neue Arbeit, ist schwere Arbeit, die aber nicht getrennt ist von der Situation des Volkes, sondern die Parteilichkeit Gottes für die Armen und Kranken in die Praxis umsetzt und dabei immer die Lebensbedingungen derer, die unten sind, geteilt hat. Matthäus setzt die Armut Jesu und der Jünger wie der Gemeinden voraus. Ihre »Sorglosigkeit« wollten sie auch nicht für sich behalten, sondern allen anderen ermöglichen.

Daß die Arbeit unter den drückenden Arbeitsherren der landwirtschaftlichen Großgüter Erfahrung des Zornes Gottes ist und daß zur Existenz des Christen der Wechsel des Arbeitsherren gehört, ist Grundlage der matthäischen Vorstellung von der alten Arbeit und der neuen Arbeit. Der Arbeiter in der Gottespernte hat den Arbeitsherrn gewechselt. Er arbeitet in Gottes Herrschaftsbereich, nicht in dem des Mammons. Nur durch die Organisation von Gemeinden ist dieser Wechsel des Arbeitsherren mehr als ein schöner Traum.

Zusammenfassung

Eine »Lehre« Jesu von der Arbeit enthalten die Evangelien nicht. Es muß vielmehr darum gehen, die Evangelien danach zu befragen, wie die Situation der arbeitenden Menschen aussieht, wie sie theologisch gedeutet wird und welche Alternative zur Not des geschundenen Volkes durch Jesus und die Jesusbewegung praktiziert worden ist.

Das Volk ist ein zentrales theologisches Thema für das Matthäusevangelium. Es wird in seiner Not dargestellt, der sich Jesus heilend als sanftmütiger König zuwendet. Die Notlagen werden mit theologischen Mitteln (vor allem mit Worten aus Jesaja) ausgedrückt: Krankheit, Armut, schlechte politische Führung und Erfahrung ungerechter Gewalt sind ihre wichtigsten Aspekte. Dabei umfaßt die Armut des $\pi\tau\omega\chi\acute{o}\varsigma$ auch die politische, soziale, rechtliche und religiöse Ohnmacht. Nach der Darstellung des Matthäusevangeliums steht das Volk kurz vor seiner Vernichtung. Das Volk wird Jesus gegenüber von denen repräsentiert, denen

es in ihm am schlechtesten ergeht. In den Kranken, die vor Jesu Füßen liegen, ist das ganze Volk vertreten. Die Heilung fängt unten an.

Über die konkreten Lebens- und Arbeitsbedingungen erfährt man aus der theologischen Deutung der Situation des Volkes wenig. Das Matthäusevangelium (wie die anderen Evangelien) bietet aber unter der Hand reiche sozialgeschichtliche Informationen. Es wurde versucht, alle expliziten und impliziten Erwähnungen von Arbeiten und Berufen im Matthäusevangelium auszuwerten und die Beziehungen zwischen den Herren über die Arbeit und den Arbeitenden, die eine große Rolle spielen, nachzuzeichnen. Das Bild, das die sozialgeschichtliche Analyse ergibt, liefert die Konkretion, die dem theologischen Bild von der Situation des Volkes fehlte.

Die Aufgabe der Jünger, Kranke zu heilen und die Königsherrschaft Gottes zu verkünden, wird dezidiert Arbeit genannt. Sie geben ihre bisherige Arbeit auf und werden Menschenfischer und Erntearbeiter Gottes. Zwar werden die Christen z. Zt. des Matthäus nur im Ausnahmefall als Wanderpropheten durchs Land ziehen, doch können und sollen sie sich trotzdem in der Aufbruchssituation der Fischer am See Genezareth wiedererkennen. Die Christen orientieren ihre Arbeit an dem Ziel der Königsherrschaft Gottes und befreien sich von dem Zwang, die individuelle Zukunft zu versorgen. Diese neue Orientierung der Arbeit war nur möglich, weil die Gemeinde Christi auch eine wirtschaftliche Lebensgemeinschaft war, in der Christen untereinander für die Versorgung mit Essen und Trinken und Arbeit sorgten. Die Gemeinde lebt dabei nicht als Insel im Volk, sondern als Brückenkopf der Befreiung der ganzen Schöpfung.