

## Geld im Kreislauf des Lebens

Das Geld wird in der neutestamentlichen Literatur ganz selbstverständlich als Motiv und Medium benutzt. In einem ersten großen Bereich lässt sich das Geld als Medium im Kontext eines verantworteten Umgangs mit Geld systematisch erfassen. Es geht um Caritas (vgl. Kap. 2.1.1), Steuern (Kap. 2.1.2) und Besitz (Kap. 2.1.3). Der verantwortungsvolle Umgang mit dem Geld steht im Vordergrund: Mit Geld kann Heil nicht verdient, aber erlangt werden, auch dann, wenn es für sich selbst klug eingesetzt wird (Kap. 2.1.3). Nächstenliebe wird in besonderer Weise durch Geld qualifiziert, nämlich nachhaltig gestaltet (Kap. 2.1.1). Als Medium der Zahlung und in der Funktion der Steuer kann es auch durch die politische Elite sinnvoll genutzt werden, nämlich wenn der Auftrag des Souveräns ernst genommen wird, durch Steuern politische und gesellschaftliche Infrastruktur zu sichern (2.1.2). Klare Trennungen der Zuständigkeiten werden in dem bekanntgewordenen Spruch „So gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!“ (Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25) ausgesprochen.

Es findet sich zum anderen aber auch eine reflektierte Kritik des Geldes im Bereich der Ethik, die als Verführung durch Geld (2.2) gekennzeichnet ist. Sie zeigt sich in der Beschreibung der List des Reichtums (2.2.2) und dem Gift der Sorge (2.2.1), die im Übrigen nicht nur die Reichen betrifft, sondern auch die, die sich um das wenige Geld, das sie haben, sorgen. Diese Kritik des Geldes kulminiert in der Warnung vor dem Dienst am Geld (2.2.3), bzw. dem Mammon, einer Figur, die eine Besonderheit in der synoptischen Literatur gegenüber der alttestamentlichen Tradition bildet.

Die Struktur ist durch Dependenz verdichtet: Es werden weite Lebensbereiche erschlossen, die sachlich zusammenpassen. Die positiven Konnotationen der Caritas, der Politik und des Besitzes werden den negativen Aspekten Sorge, List und Dienst zugeordnet. Während auf der einen Seite die Fürsorge, die mit Geld ausgedrückt wird, steht, ist es auf der negativen Seite die Sorge um dessen Verlust.

Wesentlich ist immer die Theozentrik der Begründung in diesen ethischen Auseinandersetzungen. Sie basiert auf den alttestamentlichen Grundlagen, die für Jesus unhintergebar sind, aber Gerechtigkeit als Ausdruck von Barmherzigkeit denkt, die nicht verhandelbar ist.<sup>1</sup> Aus ihr heraus kann eine

<sup>1</sup> Vgl. *Janowski, Bernd*, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: *Janowski, Bernd* (Hrsg.), *Der*

Politische Ethik entwickelt werden, die nicht anti-imperialistisch, sondern in der Logik der Aufgabenteilung denkt und die politische Elite in die Verantwortung hebt, weil sie auch über Geld bestimmen kann. Sie übt kluges und gerechtes Handeln in einer ungerechten Welt ein, in der die Jünger leben und handeln, in der Entscheidungen getroffen werden müssen, wenn sie nötig werden, weil sie keine isolierte Gemeinschaft sein sollen.

## 2.1 Verantwortung mit Geld

Mit drei ausgewählten Beispielen soll der Einstieg in den ethischen Spannungsbogen über den Begriff der *Verantwortung* gelingen: die Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), die Frage nach der Zahlung der Steuer (Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26), sowie die Frage nach rechtem Umgang mit Besitz (Lk 16,1–12). Es hätten sich sehr viele weitere Texte finden können (z.B. Lk 12,13–21, wo Jesus auf Erbstreitigkeiten eingeht). Sie alle gehören in den Bereich der Texte, die den Umgang mit Geld besprechen: Erwähnt werden in Kapitel 2.1.1 zwei Denare als Bezahlung der Kosten für die Pflege des Opfers, das der Samariter in die Herberge bringt, sowie Zusicherung weiterer finanzieller Mittel bei Wiederkunft. In Kapitel 2.1.2 geht es um die Steuer (in Form einer Steuermünze), die wahrscheinlich ein Denar war; und im dritten Abschnitt (2.2.3) geht es um Schulden und den „Mammon“, genauer die Manipulation von Schuldscheinen, und den klugen Umgang mit dem Mammon, der als Personifikation des Geldes oder Besitzes gilt.

Es wird sich zeigen, dass sie (in mehr oder weniger eindeutiger Form) auf ganz konkrete ethische Fragen antworten: erstens auf die Frage nach dem Nächsten (Lk 10,29: „Der Gesetzeslehrer wollte sich rechtfertigen und sagte zu Jesus: Und wer ist mein Nächster?“) und zweitens auf die Frage nach der Zahlung der Steuerzahlung (Mt 22,17: „Ist es erlaubt, dem Kaiser Steuer zu zahlen, oder nicht?“). Die Erzählung vom ungerechten Verwalter wird von einer Kommentierung aus dem Munde Jesu flankiert, die die Gerechtigkeit der Pharisäer thematisiert: „Da sagte er zu ihnen: Ihr stellt euch selbst vor den Menschen als gerecht hin; aber Gott kennt eure Herzen“ (Lk 16,15). Über die Figur des Verwalters wird die Frage nach dem rechten Umgang mit dem Geld plastisch vor Augen geführt, ohne die Spannungen zu nivellieren, die sich aus

---

Gott des Lebens (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3), Neukirchen-Vluyn 2003, 75–133, hier 78: Die Essenz der Gerechtigkeit Gottes besteht „in der Barmherzigkeit, mit der er seine Gerechtigkeit ausübt.“

Handlungen im ökonomischen Raum ergeben. Mit der Auswahl dieser Erzählungen kommt das spannungsvolle Verständnis von Recht und Unrecht, das durch Geld entweder gefördert oder gelöst werden kann, als dritter ethischer Aspekt in den Horizont des Diskurses der hier vorliegenden Betrachtungen. Wenn es stimmt, dass Sprache auch referentielle Funktionen ausübt und sie teilhat an den Beziehungen zur Umwelt, dann darf man davon ausgehen, dass es sich um virulente Fragen handelte.

Neben der Virulenz der in den Narrationen zugrunde liegenden Fragen wurden Texte nach dem Kriterium der „Prominenz“ ausgewählt. Durch beschriebene Figuren oder Motive oder durch die Prägnanz der Formulierungen, die z.T. sprichwörtlich geworden sind („Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“; Mammon, Samariterdienst), entwickelt sich eine enorm starke Wirkungsgeschichte, die bis in die heutige Zeit wirkt. Das deutet darauf hin, dass die Fragen immer noch Gegenstand ethischer Reflexion sein und die Erzählungen bis heute zur Theoriebildung beitragen können.

Die Erzählungen zeichnen sich durch positive oder affirmative Bewertung der Handlungen aus, sollen sogar vorbildhaft sein. Sie können Grundlage für die Formulierung einer christlichen Verantwortungsethik sein, die die exegetischen Ergebnisse dieser Studie produktiv aufnimmt. Die theologischen Grundlinien der Theozentrik, die Verhältnisbestimmung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit und reflektierter Monotheismus sind zentrale Ausgangspunkte. Sie stellen die biblischen Erzählungen in den Kontext von Diskursen der Qualifizierung einer Care-Ethik, von politischer Ethik und von professioneller und ökonomischer Führung von christlichen Institutionen (und Kirchen).

### 2.1.1 *Nächstenliebe (Lk 10,25–37)*

Als ein signifikanter Text mit Blick auf das Thema der *Verantwortung mit Geld* erscheint die Beispielerzählung vom Barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37). Sie gehört zu den bekanntesten und vielrezipierten Erzählungen des Neuen Testaments, die vor allem auch im Religionsunterricht und der Katechese zum Einsatz kommt.<sup>2</sup> Sie hat eine außerordentlich intensive Wirkung entfaltet, weit über die christliche Kultur hinaus bis hin in theologische Reflexionen

---

2 Vgl. *Jens, Walter*, Der barmherzige Samariter, Stuttgart 1973. Zum Einsatz im Religionsunterricht für ethisches Lernen, vgl. *Theis, Joachim*, Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibel-didaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Stuttgart 2005.

medizin-ethischer Fragen zum Lebensende<sup>3</sup> und in sozialetischen Fragen von Flucht und Migration<sup>4</sup>.

Die Prominenz dieses Textes macht die Relevanz des Themas klar: Barmherzigkeit ist seit je her und bis heute zentrales Thema theologisch-ethischer Reflexionen<sup>5</sup>, und besticht durch die Prägnanz der Formulierung. Es wird aber oft so ausgelegt, dass nur die Motivation des Samariters thematisiert wird, nicht auch die Art und Weise, *wie* er ethisch handelt.<sup>6</sup> Für die Perspektive dieser Studie ist ein bedeutender Faktor entscheidend, der sich erst aus der thematischen Perspektivierung ergibt und sich aus dem *Wie* ergibt. Das Gleichnis vom Samariter exemplifiziert Nächstenliebe, die durch den Einsatz von Geld eine spezifische Eigenart gewinnt und neues Leben ermöglicht: das Leben als „Nächster“, das zur Antwort auf die Frage nach dem ewigen Leben wird, und die Rehabilitierung eines Hilfsbedürftigen, der zurück ins Leben kommt, weil Hilfe – nicht nur, aber auch – über Geld organisiert und verstetigt wurde. Sie bleibt eine theologisch-ethische Frage, weil das Handeln als Antwort auf die Frage gilt: Was muss ich tun, um das ewige Leben zu erlangen?

Geld qualifiziert die Nächstenliebe in einer Weise, die in der bisherigen Forschung zur Perikope vom barmherzigen Samariter nur wenig betrachtet wird. Einzelne Deutungen widmen sich zwar den ökonomischen Aspekten der Erzählung<sup>7</sup>, können aber die soteriologisch-ethischen Dimensionen

3 Vgl. *Schallenberg, Peter*, Barmherziger Samariter Am Lebensende? Anmerkungen zum Bundesverfassungsgerichtsurteil vom 26. Februar 2020 in ökumenischer Sicht, in: *Catholica* 74/4 (2020), 278–286.

4 Vgl. *Heimbach-Steins, Marianne*, „Den Fremden Lieben ...“: Biblische Impulse für eine Christliche Migrationsethik, in: *Bibel und Kirche* 73/4 (2018), 232–239.

5 Ein älteres Werk zur Forschungsgeschichte und -übersicht über christologisch-ethische Deutungen ist *Monselewski, Werner*, Der barmherzige Samariter, Tübingen 1967.

6 Vgl. *Zimmermann, Ruben*, Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, in: *Zimmermann, Ruben* (Hrg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 538–555, hier 549: „Hier soll nicht gezeigt werden, wie ich meine Pflicht gegenüber dem Nächsten erfüllen soll.“

7 Nähere Beachtung findet die ökonomische Dimension dieser Beispielerzählung z.B. bei *Kramer*, Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum“ und den „Umgang mit materiellen Gütern“, die neben ihrer redaktionskritischen Analyse eine theologisch-inhaltliche Analyse anfügt und festhält, dass die „Gegenüberstellung von Armut und Reichtum [...] nicht Thema der Perikope“ ist (ebd., 104f). Sie sieht auch, „[...] d]ass der Samaritaner dem Wirt zwei Denare sowie das Versprechen gibt, sämtliche weiter anfallenden Kosten für die Pflege zu übernehmen (v.34)...“ (ebd., 105). Die Konkretion der Nächstenliebe über den Einsatz von Geld ist für Kramer eindeutig: „Er gibt dem Gastwirt fürs erste zwei Denare, damit er den Verletzten weiter versorgt; zudem verspricht er, ihm bei seiner Rückkehr eventuelle Mehrausgaben zu erstatten. Die Perikope nimmt ökonomisches Handeln in seiner sozialen Dimension in den Blick; [...]“ (ebd.). Auch Ruben Zimmermann fragt: „Aber warum wird das Geld erwähnt, wo es doch – dachten wir – um eine Beispielgeschichte

nicht umfassend einholen, die sich vor allem durch die narrative Rahmung ergeben.<sup>8</sup> Als narrative Ethik<sup>9</sup> lässt sich die Antwort lesen, die die Intensität

- 
- für das selbstlose, aufopfernde Hilfshandeln geht?“ (*Zimmermann*, *Berührende Liebe* (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, 540).
- 8 Vgl. *Schürmann, Heinz*, Das Lukasevangelium (Kommentar zu Kap. 9,51–11,54), Band 2: Erste Folge (HThKNT III), Freiburg/ Basel/ Wien 1994, 146: „Die verbreitete christologisch-soteriologische Deutung des Samariters durch die Väter und im Mittelalter wird heute – außer in indirekter Applikation und oft neben der sittlichen Auslegung – nur noch selten versucht.“
- 9 Vgl. *Mieth, Dietmar*, Der barmherzige Samariter oder die narrative Ethik Jesu (Lk 10,25–37). Ein Essay über die Grundidee der Nächstenliebe, ihre Missverständnisse und ihre politische Bedeutung, in: Chittilappilly, Paul Chummar (Hrg.), *Horizonte gegenwärtiger Ethik*, Freiburg i. Br. 2016, 229–238; Die Möglichkeiten und Grenzen der narrativen Ethik werden ausgelotet bei Michael Roth, Ruben Zimmermann und Sönke Finnern in: *Horn, Friedrich Wilhelm/ Volp, Ulrich/ Zimmermann, Ruben* (Hrgg.), *Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik* (WUNT 356), Tübingen 2016. Sönke Finnern macht vor allem systematisch klar, wie sich ethische Normbegründung und Narration methodisch fassen lassen. Dabei werden Ansätze für die Ermittlung eines textwissenschaftlichen Methodenkoffers zur Begründung einer Narrativen Ethik entwickelt. Sie zeichnen sich konsequenterweise dadurch aus, dass sie textwissenschaftlich begründen, vgl. *Finnern, Sönke*, *Narrative Ethik und Narratologie: Methoden zur ethischen Analyse und Kritik von Erzählungen*, in: *Horn, Friedrich/ Volp, Ulrich/ Zimmermann, Ruben* (Hrgg.), *Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie: Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*, Band VII (WUNT 356), Tübingen 2016, 141–167. Ruben Zimmermann stellt die produktiven Anknüpfungspunkte für Theologie und Ethik deutlich heraus und spielt Rezeptionsästhetische Aspekte ein: „Die Methodik zielt aber zugleich auf Aneignung und Verstehen und betätigt die in der ‚narrativen Ethik‘ der Philosophie und Literaturwissenschaft bereits sichtbar gewordene hermeneutische Dimension dieser Reflexionsform. Dem bzw. der Lesenden kommt eine konstitutive Rolle zu, wenn es darum geht, die Handlungsbegründung einer Erzählung wahrzunehmen und zu beschreiben. Die ‚narrative Ethik‘ ist immer zugleich eine wirkungsästhetische Ethik. Sie wird durch die Narrativität des Textes evoziert, kommt aber erst in der ‚narrativ-ethischen Identität‘ des Rezipienten bzw. der rezipierenden Gemeinschaft zur Entfaltung und Geltung.“ (*Zimmermann*, *Narratio als Begründungsform der Ethik. Narrative Ethik in Philosophie, Literaturwissenschaft und Theologie*, 104). Pessimistischer mit Blick auf die Produktivität von Narrationen mit Blick auf Begründungsfragen ist dagegen Michael Roth: „Ethische Reflexionen können zwar keine moralische Perzeption hervorbringen, aber in dem sprachlichen Verweis auf unsere moralische Perzeption können ethische Reflexionen aufgenommen werden. Genau hierin besteht das Anliegen einer narrativen Ethik: Sie will unsere Wahrnehmung von dem, um was es eigentlich geht, in reflektierter Form durchbuchstabieren und nicht Begründungsfiguren etablieren, die Begründungen jenseits der fraglichen Situationen anbieten und damit dem keine Rechnung tragen, auf was es tatsächlich ankommt.“ (*Roth, Michael*, *Narrative Ethik: Überlegungen zu einer lebensnahen Disziplin*, in: *Horn, Friedrich/ Volp, Ulrich/ Zimmermann, Ruben* (Hrgg.), *Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie: Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik* (WUNT 356), Tübingen 2016, 123–139, hier 139).

des Einsatzes für einen Menschen in Not breit und konkret ausmalt<sup>10</sup>, aber wenn sie das ewige Leben thematisiert, ist es nicht nur Ethik, sondern zentraler theologischer Inhalt. Zentral ist der Begriff des Mitleids gegenüber dem Nächsten, die in der Reflexion als Barmherzigkeit zum theologischen Schlüsselbegriff wird. Erste Hilfe wird nach damaligen medizinischen Standards sofort geleistet. Das Geld wird zum entscheidenden Medium, weil es zwar von Sorgspflicht *in diesem Moment* entbindet, aber nicht dauerhaft befreit.

Das Vertrauen, das der Samariter gegenüber dem Wirt (auch) mit der Bezahlung zum Ausdruck bringt, macht zudem den Wirt und seine Pflege zu einer Säule des hier geschilderten Hilfshandelns<sup>11</sup>, das in der Narration sorgfältig beschrieben wird. Deshalb steht die Exegese dieser Perikope an der Spitze dieser Studie zur Theologie des Geldes, weil sie erstens durch die thematische Orientierung einen innovativen Blick auf die sehr bekannte und vielfach gedeutete Beispielerzählung wirft und sie zweitens die Funktion des Geldes als caritatives Hilfsmittel außergewöhnlich konkret beschreiben kann. Sie begründet eine Verantwortungsethik, die eng mit der Theologie des Weges im Lukasevangelium verschränkt ist und im Ethos des Judentums, Barmherzigkeit walten zu lassen, wurzelt. In ihrer Gattungsspezifik ist sie zudem ein Paradebeispiel jesuanischer Didaktik, die der dritte Evangelist in seiner spezifischen Motivauswahl geschickt einzusetzen vermag. Die These, die hier aus biblischer Sicht nachgewiesen werden soll, ist, dass Geld für Werke der Barmherzigkeit zentral ist, weil es langfristig und professionell Hilfe ermöglicht. Mit Geld wird Hilfshandeln mehr als nur eine gute Tat, die punktuell greift, und Mitleid mehr als bloß Emotion, wenn sie nachhaltige Strukturen begründet.

10 Vgl. Schürmann, Das Lukasevangelium (Kommentar zu Kap. 9,51–11,54), 141 und Monselewski, Der barmherzige Samariter, 140: „Neben dem Ausmaß der Nächstenliebe geht es vor allem auch um deren Intensivität.“

11 Vgl. Zimmermann, Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk<sub>10,30–35</sub>, 553: „Ob es in der Antike durch gewerbliche Herbergen institutionelle Rahmenbedingungen gegeben hat, die eine Inanspruchnahme von nicht familiärer Hilfe ermöglicht hat, ist angesichts der Quellenlage eher fraglich. Die Parabel zeigt hier vielmehr die Kreativität des Helfenden. Der Samariter ist nicht im Heimatland, er kann nicht auf Gastfreunde oder Familienangehörige hoffen, ist aber offenbar auch nicht in der Lage selbst fortdauernde Hilfe zu gewähren. So greift er zu der unkonventionellen Lösung der bezahlten Unterstützung durch den Wirt. Die Hilfe wird dabei nicht nur auf mehrere Personen verteilt, sondern letztlich auch an institutionelle Strukturen gebunden. So darf die Parabel nicht auf einen Appell an die individuelle Gewissensethik begrenzt werden.“ Praktisch-ethische Reflexionen zum letzten Punkt mit Blick auf vertrauensethische Fragen finanzieller Fürsorgestrukturen, vgl. Staib, Tobias, Diakonisches Hilfehandeln als Vertrauensbeziehung. Eine institutionenökonomische Analyse unter besonderer Berücksichtigung diakonischer Finanzierungsstrukturen, Leipzig 2013.

Der synoptische Vergleich, der den Fokus auf die Klärung der Gebotshierarchien lenkt, bestimmt die Dialoggrundlage der Tora als gemeinsame Basis des Gespräches in den drei Versionen (Mt 22,34–40; Mk 12,28–34; Lk 10,25–28). Damit zeigt sich die tiefe Verwurzelung Jesu im Judentum, die seiner Charakteristik nicht widerspricht. Die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe durch Jesus ist kein theologisches Novum, auch wenn sie in der synoptischen Tradition durch die Prägnanz der Formulierung, die Kombination der beiden Toragebote und die Prominenz der Komposition hervorsteicht. Was Nächstenliebe heißt, wird mit der Beispielerzählung in elementarisierter, didaktisch orientierter Form aufgeschlselt. Sie bespricht eine zentrale Frage, die Lev 19 in den Ohren des Gesetzeslehrers aufwirft: Wie weit reicht der Radius der Nächstenliebe? Wo gibt es Grenzen, wo Öffnungen? In der Forschung wird oft gefragt: Wie kann sich das universale Heilsangebot und das partikulare Erwahlungsbewusstsein Israels zueinander verhalten?<sup>12</sup> Aber dies ist nicht der Fokus. In Frage steht vielmehr, wem gegenüber eine moralische Pflicht zur Nächstenliebe angesichts permanenter Prioritatskonflikte besteht und wie sie erfüllt werden kann.

#### 2.1.1.1 Kontext

Die Parabel vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37) steht im weiten Kontext des „Reiseberichtes“ (Lk 9,51–19,27) und gehört zum Sondergut des Lukasevangeliums. Lukas gestaltet die markinische Wallfahrtserzahlung (Mk 10,1–52) deutlich stärker aus und lässt diesen Teil zum Mittelpunkt seines Evangeliums werden<sup>13</sup> – obwohl damit „die sorgfältige Komposition und argumentative Linie der Streitgesprachsammlung von Mk 12 empfindlich gestört“<sup>14</sup> wird. Mit der literarischen Ausgestaltung der Zeit der Wanderung Jesu durch den Jordangraben nach Jerusalem verschiebt bzw. erweitert Lukas die geographischen Wirkungstopoi, die sich im folgenden Gleichnis niederschlagen. Während Markus das Wirken in Galiläa als zentral herausstellt, wird Jesu Reise bei Lukas in die biographisch-geographische Trias „Galiläa – Reise – Jerusalem“ eingebaut.

12 Vgl. *Klinghardt, Matthias*, Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums (WUNT II 32), Tübingen 1988.

13 Vgl. *Schürmann*, Das Lukasevangelium (Kommentar zu Kap. 9,51–11,54), 131. Zum Verhältnis zwischen dem Markus- und Lukasevangelium vgl. ebd., 136–140 und auch *Wolter, Michael*, Das Lukasevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen 2008, 10–16.

14 *Wischmeyer, Oda*, Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen 2015, 34.

Möglicherweise schließt die Frage an Lk 10,19 an, sie bildet aber in jedem Fall den Höhepunkt von Kapitel 10, als Mittelteil des Gesamt-evangeliums. Die Perikope steht zwischen Jesu Seligpreisung der Jünger (Lk 10,23–24) und der Narration von Maria und Martha (Lk 10,38–42), was zwar relevant für die Frage nach der kontextuellen Einbettung mit Blick auf die Lehre über Nachfolge und der Portraitierung von Glaubenswegen ist, aber nicht ausschließliches Deutungskriterium sein kann.<sup>15</sup> Die Deutung hier auf einen Aspekt der Jüngernachfolge engzuführen, verfehlt die sehr sorgfältig und breit ausgestaltete Darstellung des Hilfishandelns und mit ihr die theologisch-ethische Begründung in der dialogischen Struktur, die weit mehr als Motivation eines Armutsideals sein will.<sup>16</sup>

Das Gleichnis fungiert in einem Dialog Jesu mit einem Gesetzeslehrer als Antwort auf die Frage eines Gesetzeslehrers nach den Bedingungen für den Erwerb des ewigen Lebens (Lk 10,25), die im Markus- und Matthäusevangelium beim Reichen genauso formuliert (Mk 10,17; Mt 19,19), aber anders gestellt und beantwortet wird: Für Lukas ist die Antwort nach dem Weg zum ewigen Leben im Gesetz beantwortet (Lk 10,26), das im Doppelliebesgebot kulminiert (Lk 10,27). Parallelstellen für diese Perikope sind die Begründung des doppelten Liebesgebotes Mk 12,28–31 und Mt 22,34–40, in beiden Evangelien aufgeworfen durch die Frage nach dem wichtigsten Gebot (Mk 12,36 und Mt 22,36). Markus erzählt von einem Konsensgespräch, bei Matthäus und Lukas hingegen ist an einen Test für Jesus gedacht (Mt 22,35 und Lk 10,25), auf dessen Fehler nach Matthäus seine Gegner warten, um ihn anklagen zu können, während nach Lukas Jesus sich immer wieder der Kritik theologischer Experten stellen muss, die seine Legitimität anzweifeln.

15 Vgl. *Levine, Amy-Jill/ Witherington III, Ben, The Gospel of Luke. New Cambridge Bible commentary, Cambridge/ New York/ Melbourne/ New Delhi/ Singapore 2018, 277*: „The metaphors continue, as Jesus warns these emissaries of the dangers on the road. [...] Here in Luke, what started as the laborious but generally safe work of harvesting has now become a threatening situation. The vulnerable followers, like the Twelve before them (9.3–5), are to carry no money and wear no shoes (vs.4a). They are not merchants peddling goods, or well-off travelers going to meet family or friends. They will look like beggars, which in fact they will be. [...] The instructions will resonate in the parable to follow, where a man on the road is accosted by robbers.“

16 Einen Einblick in die Forschungsdebatten gibt Roland Deines, der fragt: „But who is poor/ who is rich?“ und nach der Relevanz von Zahlen „ökonomischer Skalierungen“ der antiken Bevölkerung in Galiläa sucht. *Deines, God or mammon. The danger of wealth in the Jesus tradition and in the epistle of James, besonders 335–338*.

Die Erweiterung durch die Beispielerzählung am Exemplum des Samariters findet sich nur bei Lukas<sup>17</sup>, der auf sein Sondergut zurückgreifen kann, das sich seiner Recherche verdankt (vgl. Lk 1,1–4).

Mit der Erzählung beantwortet Jesus die Frage des Gesetzeslehrers, wer sein Nächster sei. Wie weit die Nächstenliebe reicht, ist auch im zeitgenössischen Judentum strittig.<sup>18</sup> Es gibt zwar im frühen Judentum eine ganze Reihe von Sachparallelen zum Doppelgebot (vgl. die (griechischen) Testamente der Zwölf Patriarchen, z.B. TestIss 5,1–2; 7,6–7; TestDan 5,13; TestBenj 3,1–5), aber eine im Gesetz verankerte Kombination stellt die theologische Kompetenz Jesu in besonderer Weise heraus. Die Komposition passt zum lukanischen Stil, gerade am und mit dem Thema des Besitzes und des Geldes theologische (An-)Fragen zu erläutern und sie zum Prüfstein für die Hermeneutik des Gesetzes wie das Verständnis des Evangeliums werden zu lassen (vgl. z.B. Lk 5,30–32; 6,20.23.24; 12,13–21; 16,1–13; 16,19–31).<sup>19</sup>

#### 2.1.1.2 Story: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter

Die Parabel bildet eine Erzählung (Fokus) innerhalb der Unterredung (Rahmenerzählung) Jesu mit dem Gesetzeslehrer. Im Text wird dieser Einsatz durch die Redeeinleitung Lk 10,30a deutlich. Es folgt inhaltlich ein neuer Abschnitt, was durch V. 30b markiert wird: Den ersten Satz der Parabel bildet die Exposition mit der Beschreibung des Settings durch Personen- und Raumangaben, sodass eine Erzählung innerhalb der Erzählung des Evangeliums abgegrenzt wird. Die Beispielerzählung lässt drei Personen auftreten, die für

17 Vgl. dazu *Böhm, Martina*, Samarien und die Samaritai bei Lukas. Eine Studie zum religionsgeschichtlichen und traditionsgeschichtlichen Hintergrund der lukanischen Samarientexte und zu deren topographischer Verhaftung (WUNT 111), Tübingen 1999, hier 249 und 277.

18 Vgl. *Akiyama, Kengo*, The love of neighbour in ancient Judaism. The reception of Leviticus 19:18 in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Book of Jubilees, the Dead Sea Scrolls, and the New Testament (Ancient Judaism and Early Christianity 105), Leiden Boston 2018.

19 Auch bei den Rabbinen können Gleichniserzählungen zur Gesetzesauslegung gehören, vgl. *Dschulnigg, Peter*, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament (Judaica et Christiana 12), Bern/ Frankfurt a. M. 1988, 12f.: „Die rabbinischen Gleichnisse wie das gesamte rabbinische Schrifttum überhaupt stehen im Dienst der Erhellung und Aktualisierung der schriftlichen und mündlichen Tora. Es ist vom gläubigen Bewusstsein getragen und geleitet, dass Gott in der schriftlichen und mündlichen Tora Israel alle Schätze der Weisheit, alle Wege und Gesetze wahren Lebens und der Welt und darüber hinaus sich selbst geoffenbart hat. Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, dass die rabbinischen Gleichnisse ganz und gar im Dienst der Erhellung, Auslegung und Aktualisierung der zweigestaltigen Tora stehen.“

Gruppen stehen: Priester – Levit – Samariter. Entscheidend ist, wie sie an einem hilfsbedürftigen Menschen handeln.

Die Rahmenerzählung wird durch eine (Gegen-)Frage Jesu in Lk 10,36 in Rekurs auf Lk 10,29 wiederaufgenommen: „Wer von diesen dreien, meinst du, ist dem der Nächste geworden, der von den Räubern überfallen wurde?“ Die Frage beendet abrupt die Erzählung vom Samariter und des Kranken. Wie der Gesundungsprozess verlaufen sein mag, wird ausgeblendet: Entscheidend ist das Handeln des Samariters. Strukturell gehört die Frage zur (wiedereinsetzenden) Makroerzählung, die sich im Prinzip von Frage und Gegenfrage entwickelt, weil Jesus den Gesetzeslehrer anleitet, selbst auf die von ihm gestellten Fragen zu antworten. Seine Antwort beschreibt die Taten des Samariters in Lk 10,37a als Erweis von „Barmherzigkeit“ (LUT/EÜ/ZUR, griech. ἔλεος). Die Perikope endet mit der jesuanischen Aufforderung, es dem Samariter gleichzutun (Lk 10,37b).

- |            |  |
|------------|--|
| VV. 25–30  | Rahmenerzählung  |
| V. 25      | Frage des Gesetzeslehrers nach dem ewigen Leben  |
| V. 26      | Gegenfrage Jesu: Gesetz  |
| V. 27      | Antwort des Gesetzeslehrers: Doppelliebesgebot   |
| V. 28      | Bestätigung Jesu und Handlungsauftrag  |
| V. 29      | Frage des Gesetzeslehrers: Wer ist der Nächste?  |
| VV. 30–35  | Fokus  |
| V. 30a     | Redeeinleitung   |
| VV. 30b–35 | Parabel vom barmherzigen Samariter   |
| V. 30      | Exposition   |
| V. 31      | Priester: hinabsteigen – sehen – gehen   |
| V. 32      | Levit: kommen – sehen – vorbeigehen  |
| VV. 33–35  | Samariter: kommen – sehen – sich erbarmen  |
| VV. 33–34  | Szene 1: Erste Hilfe durch Samariter   |
| V. 35      | Szene 2: Sorge durch Samariter, Auftrag des Samariters und Bereitstellung von Geld für weitere (Pflege-)ausgaben |
| VV. 36–37  | Wiederaufnahme der Rahmenerzählung   |
| V. 36      | Gegenfrage Jesu  |
| V. 37a     | Antwort des Gesetzeslehrers  |
| V. 37b     | Auftrag Jesu   |

Die Antwort des Schriftgelehrten ist die Kombination der beiden Liebesgebote zum „Doppelgebot der Liebe“: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft und deinem ganzen Denken, und deinen Nächsten wie dich selbst.“ (Lk 10,27) Sie ist im Alten Testament angelegt und deshalb, wie Lukas es inszeniert, nichts Neues für den Fragenden.<sup>20</sup> Mit dem Doppelgebot aus Dtn 6,5 und Lev 19,18 kann der Gesetzeskundige die erste Frage beantworten, dessen Wortlaut Lukas fast vollständig der markinischen Vorlage entnimmt (Mk 12,29b–30). Auffällig ist bei der lukanischen Aufnahme des doppelten Liebesgebotes im Gegensatz zur markinischen Vorlage, die in Anlehnung an die beiden Pentateuchzitate getrennt formuliert, dass ein einziges Verb beide Formen der Liebe zu einem Gebot zusammenfasst. Es macht auf syntaktischer Ebene deutlich, dass Dtn 6,5 und Lev 19,18b zusammengedacht werden müssen. Die lukanische Zusammenfügung kann als eine verkürzte Form der markinischen Vorlage gesehen werden.<sup>21</sup>

Die lukanische Akzentuierung wird im Folgenden durch die Detailfrage des Gesetzeslehrers weiter ausgebaut. „Und wer ist mein Nächster?“, fragt der Schriftgelehrte. Beides, ewiges Leben und wer zum Nächsten wird, tangiert religiöse Grundfragen der jüdischen Gemeinschaft, die hier als Fallstrick gelegt wurden (Lk 10,25, ἐκπειράζω) und die Autorität Jesu als Toralehrer in Zweifel ziehen sollen. Jesu Antworten sind gezielt eingesetzt und rhetorisches Mittel, was jedoch nichts von ihrer Aussagekraft und Ernsthaftigkeit gegenüber dem Fragenden nehmen soll.<sup>22</sup> Denn durch Frage-Gegenfrage-Konstellationen wird der Fragesteller in seinem Anliegen ernst genommen und Jesu Rolle noch einmal bekräftigt, wie seine didaktische Fähigkeit durch den Einsatz von Gleichnissen und Erzählungen ausgezeichnet ist.<sup>23</sup>

20 In der Vielfalt der jüdischen Literatur wird diese Frage ebenfalls reflektiert, was ihr umso mehr Gewicht gibt und die hebräische Bibel (mindestens implizit) zum Fundament hat, vgl. z.B. TestRub 6,9, TestDan 5,1ff.; TestGad 6,1,3; TestBenj 3,3f.; TestIss 5,2,7,6 oder Jub 36,1,4; Jub 20,1f,7,20 oder 1QS 1,9ff.

21 Vgl. *Böhm*, Samaritaner und die Samaritai bei Lukas, 242: „Die beiden Pentateuchzitate Dtn 6,5 und Lev 19,18b, die hier als Zusammenfassung der Tora funktionieren, sind nur von Lukas zu einem einzigen Gebot verbunden worden“.

22 Er antwortet dem Gesetzeskundigen nicht direkt, sondern gibt ihm die Möglichkeit die Antwort selbst zu finden, vgl. *Ernst, Josef*, Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament), Regensburg 61993. Ernst nennt dies den „Stil der schriftgelehrten Disputation“ (ebd., 261). Als Instrumentarium der Dialektik baut eine Gegenfrage eine spannungsvolle Dynamik auf.

23 Lukas stellt die „kommunikative Kompetenz“ Jesu heraus, „seine Fähigkeit, die Gottes-herrschaft durch einsichtsvolle Lehre zu verbreiten“ (*Söding, Thomas*, Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 2016, 99). Die

In der Exposition der Beispielerzählung wird die Ausgangssituation in einer Hypotaxe kurz und dramatisch beschrieben. Ein Mann ist auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho als er von einer brutalen Räuberbande überfallen wird. Mit Lk 10,30 wird das Ausmaß ihrer Brutalität deutlich: Die Täter lassen den Mann halbtot an der Straße liegen. Im Gegensatz zu den anderen Figuren der Erzählung (Priester, Levit und Samariter), erfährt der Leser über den Menschen/ἄνθρωπος (Lk 10,30), den „unter die Räuber gefallenen“ (Lk 10,36), weder Abstammung noch sozialen Status. Die Beschreibungen der Bewegung „hinab von Jerusalem“ und „nach Jericho“ (Lk 10,30) lassen vermuten, dass es sich um einen Juden aus Jerusalem handelt. In den nächsten Versen wird beschrieben, wie zufällig ein Priester des Weges kommt. Der Priester sieht den Mann, geht aber an ihm vorbei. Es kommt ein zweiter Mann vorbei, ein Levit, der den Mann zwar ebenfalls sieht, aber gleichfalls, ohne zu helfen, weitergeht. Es tritt der Samaritaner den Weg entlang zu ihm, durch einen Zusatz als Reisender näher charakterisiert. Er sieht den Mann und er empfindet Mitleid (σπλαγχνίζομαι, Lk 10,33). Dieses Mitleid ist die Motivation für das in den nächsten zwei Versen beschriebene Hilfshandeln des Samariters: Die Erste-Hilfe mit Wundversorgung, und dann die Unterbringung in einem Wirtshaus (Lk 10,34). Dabei belässt er es nicht bei dieser unmittelbaren „Ersten Hilfe“, sondern stellt durch Finanzierung der Pflege (δύο δηνάρια) und die Zusicherung, für weitere Kosten aufzukommen, auch eine längerfristige Versorgung und damit die „Rehabilitation“<sup>24</sup> des Opfers sicher (Lk 10,35).

Die Herbergsszene bildet den Abschluss der Parabel und enthält gleichzeitig dessen narrativen Höhepunkt, auch wenn sie in den Exegesen nur als Anhang erscheint: Durch die Fokussierung auf eine Figur und die genaue Beschreibung seines Handelns entsteht eine Verlangsamung in der Erzählzeit, während in den vorhergehenden Versen durch rasche Figurenwechsel und dicht aufeinanderfolgende Verbalkonstruktionen das Erzähltempo ansteigt. So gelingt es Jesus, die Aufmerksamkeit auf das Handeln des Samariters zu lenken, sodass es zum Zentrum der gesamten Perikope wird. In der wörtlichen Rede der erzählten Figur wird die Spitze erreicht: Der Samariter bittet den Wirt, sich um die Pflege zu kümmern, und bezahlt ihn dafür zunächst mit zwei Denaren,

---

Anrede als „Lehrer“ ist dabei neben der Funktionsbeschreibung auch christologischer Hoheitstitel, vgl. *Hengel, Martin*, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: *Hengel, Martin/ Schwemer, Anna Maria* (Hrsg.), *Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie* (WUNT 131), Tübingen 2001, 81–131.

24 *Zimmermann*, *Berührende Liebe* (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, 539.

macht jedoch deutlich, dass er für weitere Folgekosten auch aufkommen wird, wenn der Wirt sie benötigt.

Dieser Auftrag wird imperativisch formuliert („Sorge für ihn!“/ ἐπιμελήθητι αὐτοῦ, Lk 10,35) und wird mit der jesuanischen Aufforderung am Ende der Parabel „Geh und handle auch du so!“/ πορεύου καὶ σὺ ποιεῖ ὁμοίως (Lk 10,37) geöffnet. Lukas wählt dasselbe Verb in der Rede des Samariters zum Wirt, wie bei der Erzählung der Handlung des Samariters an dem Menschen (pflegen/ ἐπιμελέομαι, Lk 10,34-35), sodass die Verbindungslinien klar werden. Der Wirt soll sich um das Wohl des Gepeinigten kümmern, so wie der Samariter es getan hat. Lukas spannt mit dem Jesuslogion den Bogen zum Zuhörer. Wie sich das Hilfshandeln des Samariters ausdeutet, wird anhand einer Analyse der finiten Verben im Vergleich zu den anderen Figuren besonders deutlich. Die folgende tabellarische Auflistung der verwendeten finiten Verbformen legt den Blick frei für den (positiv) aktiven Charakter des helfenden Handelns durch den Samariter und dem, was sein Handeln auszeichnet.

Tabelle 3

Räuber	Priester	Levit	Samariter
ausziehen	hinabsteigen	an den Ort kommen	zu ihm kommen
Schläge versetzen	sehen	sehen	sehen
weggehen	vorbeigehen	vorbeigehen	sich erbarmen
halbtot liegen lassen			hingehen
			darauf gießen
			Wunden verbinden
			hochheben
			führen
			sorgen
			(Geld) herausnehmen & geben

### 2.1.1.3 Discourse: Der Gesetzeslehrer und seine Fragen

Die Vorstellung des Postmortalen im Judentum, hier die Frage nach dem ewigen Leben, unterliegt einer prozesshaften Entwicklung, die im Folgenden nur kurz skizziert werden soll.<sup>25</sup>

Dass Gott lebt, ist eine jüdische Grundüberzeugung.<sup>26</sup> Die hebräischen Texte besprechen das Leben nach dem Tod, das in Gemeinschaft mit Gott und das in Verbindung mit der Vorstellung des ewigen Lebens zu denken ist. Bereits in Hiob 19,25–27 ist eine „postmortale Gottesschau“<sup>27</sup> beschrieben. Die Menschen wurden durch den Genuss der Frucht vom Lebensbaum (vgl. Gen 3,22; 2,9b) nach ihrem Tod in die Sheol verbannt: an einen Ort, an dem alle Verstorbenen in Finsternis, Unordnung und Verwesung zusammenleben. Mit der Figur des Henoch, der „mit Gott wandelte“ und von Gott aufgenommen wurde (Gen 5,24), und mit der Entrückung des Elia (2 Kön 2,3.5.9–11; vgl. Sir 48,9–12; 1 Makk 2,58) werden einzelne Figuren mit dem Thema des Postmortalen verknüpft. Mit der Weisheitsliteratur und in weisheitlich geprägten Psalmen entwickeln sich unterschiedliche Formen der postmortalen Perspektiven bis hin zum Auferstehungsglauben (Ez 37,1–14, Jes 25,6–8; 26,17–21; Dan 12,1–4). Vor allem die Psalmen haben die Gemeinschaft mit Gott, die auch nicht durch den Tod zerstört werden kann, im Blick, weil sie den „Weg des Lebens“ eröffnen (Ps 16,10f.: „Denn du gibst mich nicht der Unterwelt preis; du lässt deinen Frommen das Grab nicht schauen.“). Seit der Makkabäerzeit gewinnt die Erwartung des Lebens nach dem Tod in den pharisäischen und apokalyptischen Schriften immer mehr an Bedeutung (vgl. Dan 12,2; PsSal 3,16; äthHen 37,3; 58,3; 2Makk 7,29).<sup>28</sup>

Für die Perikope ist daher von Bedeutung, dass es sich bei der Frage nach dem ewigen Leben um eine virulente Frage handelte, die im zeitgenössischen jüdischen Denken debattiert wurde.<sup>29</sup> Einerseits bricht die Hoffnung auf ein individuelles Leben nach dem Tode auf, wie es die Pharisäer propagiert haben,<sup>30</sup>

25 Vgl. *Janowski, Bernd*, Art. Ewiges Leben, III. Altes Testament, RGG, Tübingen 1999, DOI: [http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262\\_rgg4\\_COM\\_04856](http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_04856).

26 Vgl. *Feldmeier, Reinhard/Spieckermann, Hermann*, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre* (TOBITH 1), Tübingen 2011.

27 Ebd., 180.

28 Vgl. *Schubert, Kurt*, *Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit* (SBS 43), Stuttgart 1970, 38. Schubert hat die unterschiedlichen Probleme der Auferstehungshoffnungen in der frührabbinischen Literatur und den Qumrantexten erörtert, vgl. ebd., 71–74.154–167.

29 Im Judentum der Zeit Jesu gab es unterschiedliche Positionen, vgl. *Nickelsburg, George W. E.*, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity* (Harvard Theological Studies 56), Cambridge 2007.

30 Josephus, Ant 18,3 bzw. 12–15.

andererseits bleibt mit dem Buch Daniel die Auferstehungshoffnung (Dan 12) mit der Erwartung des vollendeten Gottesreiches verbunden (Dan 2).<sup>31</sup> In diesem Horizont stellt der Lehrer die Frage nach dem Gewinn des ewigen Lebens, die er, durch Jesus angeleitet, mit dem Doppelgebot selbst beantwortet.

Die Frage des Torakundigen ist jedoch von Beginn an nicht auf eine echte Lehrstunde ausgerichtet (anders als im Markusevangelium), sondern als Fallstrick gedacht (so auch Mt 22,35). Auch die Frage nach dem Nächsten dient für Lukas der Rechtfertigung (δικαίωσις): Häufig wird diese Ansicht negativ gedeutet. Will er von seiner ursprünglichen Absicht ablenken, weil Jesus ihn zur richtigen Antwort geführt hat? Dann bliebe offen, warum Jesus sich auf die Frage einlässt. Tiefer führt die Kritik, die ein Problem in der Rechtfertigungsabsicht selbst sieht:<sup>32</sup> Die Frage des Gesetzkundigen sei der Versuch der Lebenssicherung durch Selbstrechtfertigung (vgl. Lk 18,11f.). Dieser Ansatz liest die Frage „Wer ist mein Nächster?“ negativ, weil sie die persönliche Absicht des Gesetzeslehrers zum Vorzeichen hat. Sie stellt die Thematik der Barmherzigkeit in den großen Kontext vom Umgang mit Besitz und dem vergeblichen Versuch der Selbstrechtfertigung angesichts der Lebensweisungen der Tora, was mit der Parabel vom reichen Kornbauern (Lk 12,25) und dem Verhalten des Gesetzeslehrers (Lk 18,10f.) zusammenhängt. Typisch für diese Art jesuanischer Klärung sei das Motiv der Unterbrechung, und zwar als Unterbrechung der Selbstrechtfertigung: hier durch Gebet (Lk 18,13), dort durch den Tod (Lk 12,20). So werde durch die Beispielerzählung der Kreislauf der Selbstrechtfertigung unterbrochen.<sup>33</sup> Das Zusammenspiel der Rahmen- und der Beispielerzählung liefere Aufschluss über das lukanische Gerechtigkeitsverständnis; der Kontext mache Besitz und Geld zum motivlich-thematischen Rahmen, der nicht das „Sich-besser-Stellen“ durch Geld, sondern den Einsatz von Geld für das „Sich-unterbrechen-Lassen“ als adäquate Funktion impliziere.

Doch so eindrucksvoll diese Deutung entwickelt wird, so fragwürdig ist ihre Voraussetzung. Sie überträgt ein traditionell lutherisches Paradigma der an Paulus entwickelten Rechtfertigungslehre (das in der Paulusforschung kritisiert wird<sup>34</sup>) auf das Lukasevangelium. Sie unterschätzt die argumentative Kraft der Gleichnisse Jesu bei Lukas, indem sie nur die Unterbrechung, nicht auch die Anknüpfung durch die Analogie als hermeneutische Pointe markiert. Sie

31 Vgl. *Avery-Peck, Alan/ Neusner, Jacob*, *Judaism in Late Antiquity Part Four. Death, Life-After-Death, Resurrection and The World-to-Come in the Judaism of Antiquity*, Leiden Boston 2015.

32 Vgl. *Reinmuth, Eckart*, *Anthropologie im Neuen Testament*, Tübingen/ Basel 2006, 104.

33 Vgl. ebd., 105.

34 Vgl. *Söding, Thomas*, *Die Rechtfertigungstheologie des Galaterbriefes im Streit der Interpretationen*, in: *Theologische Literaturzeitung* 131/10 (2006), 1003–1019.

verkennt die Form des erzählten Gesprächs, das keine missgünstige Reaktion (wie z.B. in Lk 11,54f.) zeigt, sondern den Gesetzeskundigen die richtige Antwort<sup>35</sup> geben lässt, so dass von einem didaktischen Erfolg Jesu gesprochen werden muss, der für Lukas den Skeptiker überzeugt hat. Sie erkennt vor allem, dass die Frage nach der Identität des Nächsten tatsächlich virulent ist und im Judentum intensiv debattiert worden ist, damit das Liebesgebot nicht Theorie bleibt, sondern praktisch wird. Die Offenheit der Frage nach dem Nächsten darf nicht unterschlagen werden; an ihrer Antwort ermisst sich die Lehre Jesu und versteht sich die positive Antwort des Gesetzeslehrers. Dem starken Ethos, das vor allem durch die sensible Narration erreicht wird, wird die negative Wertung der Frage nach dem Nächsten nicht gerecht.<sup>36</sup> Desto wichtiger ist die Antwort, die Jesus mit der Parabel gibt.

#### 2.1.1.4 Der Samariter – der Nächste

Der Samariter wird im Gleichnis als Protagonist einer Triade (Priester – Levit – Samariter) geschildert und durch sein Handeln zu einer Kontrastfigur zu den anderen beiden, die nicht helfen, obgleich sie es sollten und besser wissen müssten.<sup>37</sup>

Er ist offenbar auf Reisen und hat nicht nur ein Reittier, sondern auch Öl und Wein bei sich – sowie Geld. Denare sind Währungen der römischen Provinz. Samarien ist als Herkunftsgebiet besonders spannend in diesem Zusammenhang: Samaria hat, wie Jerusalem auch, eine eigene Provinzialprägung. In der Hauptstadt Samaria wird ab der Mitte des 9 Jh. v. Chr. völlig selbstverständlich

35 Dessen Frage auch nicht grundsätzlich falsch gestellt ist, wie Ruben Zimmermann glaubt, vgl. *Zimmermann*, *Berührende Liebe* (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, 549.

36 Vgl. *Söding, Thomas*, *Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheissung und Anspruch*, Freiburg i. Br. 2015, 132f.: „Aber es wäre verfehlt, das große Thema der – immer vergeblichen – Versuche einer Selbstrechtfertigung vor Gott auf diese Weise zu projizieren. Der Mann kommt auf ein echtes Problem zu sprechen, mag er auch für Lukas zweifelhafte Motive haben.“

37 Diskutiert wird, ob es Entschuldigungsgründe im priesterlichen Reinheitsgesetz gibt, was aber nur zu problematischen Hierarchisierungen jüdischer Gebote führt und so Vorstellungen eines „unmenschlichen“ Judentums perpetuiert. Vgl. *Leutzsch, Martin*, *Nächstenliebe als Antisemitismus? Zu einem Problem der christlich-jüdischen Beziehung*, in: *Stegemann, Ekkehard W./ Wengst, Klaus/ Brocke, Edna* (Hrsg.), „Eine Grenze hast du gesetzt.“ (FS für E. Brocke), Stuttgart 2003, 77–95; vgl. auch *Roose, Hanna*, *Narrative Ethik und Adressierung am Beispiel des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter* (Lk 10,30–35), in: *Büttner, Gerhard/ Mendl, Hans/ Reis, Oliver, u. a.* (Hrsg.), *Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik*, Band 4: *Ethik*, Hannover 2013, 61–75, vor allem 62.72.

mit Geld (Schekeln, Bruchsilberstücken), Mehl und Getreide eingekauft (2 Kön 7,1.16).

Die Samariter selbst sind keine synkretistische Nebengruppe, wie eine jüdische Polemik im Anschluss an 2 Kön 17,24–41 meinen lassen kann, sondern „eine in spätnachexilischer Zeit entstandene Sondergruppe des Judentums. Von einem Bruch kann vor dem 4 Jh. n. Chr. nicht die Rede sein, [...]“.<sup>38</sup> Dennoch haben die Samariter eigene theologische Schwerpunkte entwickelt, die sie als „abseits der offiziellen Toraauslegung und des offiziellen Kultes Stehenden“ auswiesen.<sup>39</sup> – wobei „offiziell“ nur meinen kann: in Jerusalem dominant. Den Samaritern wird an keiner Stelle des Lukasevangeliums der Glaube an den Gott Israels abgesprochen (vgl. Lk 17,11–19), was für die theologische Pointe von Bedeutung sein wird. Allerdings hat Jesus nach Lk 9,52–56 Aggressivität von samaritanischer Seite erfahren, weil er auf dem Weg nach Jerusalem war – ohne sich allerdings, anders als seine Jünger, zu Gegengewalt hinreißen zu lassen.

Die Frage nach dem Nächsten wird mit der grenzwertigen Figur des Samariters beantwortet. Er kann unterschiedlich perspektiviert werden, auch wenn die Erzählung vor allem in eine Richtung weist: Der Samariter wird zum Nächsten für den hilflosen Menschen; der Priester und der Levit könnten und müssten es auch werden. Sie erweisen sich aber nicht als „Erben des ewigen Lebens“, weil sie nicht als solche handeln. Aus der Perspektive des Samariters jedoch erweist sich der hilflose Mensch als der Nächste, der auf seine Hilfe angewiesen ist und sie erhalten wird. Er wird es, weil er den Nächsten als solchen erkennt.

Aus dem Pentateuch kann der Gesetzeslehrer eine Antwort auf seine Frage ableiten. Doch sie ist nicht alternativlos. Unstreitig ist, dass die Nächsten die Mitglieder des Gottesvolkes sind (LXX: τὸν πλησίον bzw. WTT: עַר Lev 19,13). Strittig ist aber, ob diese Deutung exklusiv ist oder transversal. Dies war nicht

38 Zangenberg, Jürgen, Die Samaritaner, in: Zangenberg, Jürgen (Hrg.), Weltauffassung – Kult – Ethos (NTAK 3), Neukirchen-Vluyn 2011, 47–50, besonders 48: „Das älteste Dokument samaritanischer Theologie und Literatur ist eine wohl im Laufe des 2 Jh.s v. Chr. v.a. um Zusätze zum Dekalog erweiterte Rezension des Pentateuch.“ Die drei fundamentalen Grundsätze samaritanischer Theologie sind 1. „Anerkennung des Garizim als alleinigem Ort rechtmäßiger Gottesverehrung“, 2. „Die Ablehnung anderer normativer Schriften neben dem s.[amaritanischen, A.B.] Pentateuch“ und 3. „die besondere Hochschätzung des Mose als Boten Gottes, Gesetzgeber (und mit Josua) als Führer ins gelobte Land sowie als Stifter des Priestertums“ (vgl. ebd.).

39 Böhm, Samarien und die Samaritai bei Lukas, 310.

nur in der Antike ein Streitpunkt<sup>40</sup>; auch in einem größeren Teil der neueren Forschung werden exklusive Deutungen favorisiert. Im Kontext der Heiligkeitsgesetze (Lev 17–26) seien jene definiert, die als Israeliten die Heiligkeit des Volkes anerkennen, weil Gott heilig ist.<sup>41</sup> Neuere Forschungen bewegen sich in einer alten Dichotomie, selbst wenn sie in der Deutung des Begriffes<sup>42</sup> πλησιον bzw. אָרְךְ auch den Mitexulanten (vgl. Jes 43,5–6) und jeden in der Fremde der Exodus-Gemeinschaft erwähnen: Tora-Praxis ist das Kriterium (Jes 56–66).<sup>43</sup> Zwar genieße der Fremde in Israel Gastrecht und werde nach Lev 19,34 auch zum „Objekt der Liebe“<sup>44</sup>, aber der gemeinsame Glaube sei maßgeblicher Faktor dafür, wer nach jüdischer Tradition den Status des Nächsten erhält.<sup>45</sup>

40 Für eine exklusive Deutung als Dominante der Antike plädiert *Nissen, Andreas*, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe (WUNT 15), Tübingen 1974, 93: „Die Universalität Gottes in Bezug auf die gesamte Menschheit ist hier – wie überhaupt in den halakischen Darlegungen und weithin auch in sonstigen Äußerungen der Rabbinen zum Verhalten des Juden gegenüber dem Nichtjuden – ethisch unwirksam geblieben. Sofern positive Erweisungen gegenüber Nichtjuden an anderen Stellen empfohlen oder angeordnet werden, ist das dafür beigebrachte Motiv fast nie die Gottesebenbildlichkeit auch der Heiden und nicht der Bezug des Schöpfers zu seinem Geschöpf, sondern meist eine rationale Erwägung etwa über die Ehre des Gottes Israels oder die Aufrechterhaltung des Friedens. Der Grund dafür aber liegt – und dieser Grund verbietet es denn doch wieder, hier einfach bloßen Partikularismus am Werke zu sehen – der Grund dafür liegt durchweg weniger darin, daß der Nichtjude nicht Jude ist – das wäre bloßer Partikularismus sondern daß er ‚Heide‘ und als solcher faktisch Sünder ist; und solange der Nichtjude Sünder ist, solange er, unbewußt oder bewußt, (zumindest auch) in seiner Eigenschaft als Gottes- (und Israel-)Feind im Blickfeld liegt, kommt er, wie alle Sünder, als unmittelbares ethisches Gegenüber für den Toratreuen nicht in Betracht.“ (Kursiv im Original).

41 Vgl. *Birnbaum, Elisabeth*, „Er ist wie du!“ Nächsten- und Fremdenliebe im Alten Testament. Das Liebesgebot in Levitikus 19, Nächstenliebe, in: WUB 2/2018, 12–19, hier 16.

42 Hans-Peter Mathys zeichnet die grundlegenden Unterschiede in der Forschungsgeschichte an Buber („Liebe deinen reac‘ bedeutet also in unserer Sprache: sei liebevoll zugewandt den Menschen, mit denen du je und je auf den Wegen deines Lebens zu schaffen bekommst ...“) und Fichtner („Das Gebot der ‚Nächstenliebe‘ gilt [...] zunächst eindeutig gegenüber dem Genossen des Jahwebundes [...], nicht ohne weiteres gegenüber allen Menschen“) nach und bettet sie darüberhinaus in den konfessionell geprägten exegetischen Diskurs christlich-jüdischer Polemik ein. Mathys selbst hält die politische Begriffsdefinition für plausibler, vgl. *Mathys, Hans-Peter*, Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19,18) (Orbis biblicus et orientalis 71), Freiburg/ Göttingen 21990, 29.30f.

43 Vgl. *Birnbaum*, „Er ist wie du!“ Nächsten- und Fremdenliebe im Alten Testament. Das Liebesgebot in Levitikus 19,16.

44 *Zimmermann*, Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, 547.

45 Vgl. *Ernst*, Das Evangelium nach Lukas, 261; vgl. auch *Doering, Lutz*, Das wichtigste Gebot. Was ist christlich am Nächstenliebegebot?, in: WUB 2/2018, 32–39, hier 37f. Hier werden die Qumrantexte (vgl. 1QS,5,13–20) mit den Beschreibungen der (späteren) Mischna u.a.

Der „Nächste“ ist demnach der israelische Bundes- oder Volksgenosse oder der Israelit, als Angehöriger des Gottesvolkes.<sup>46</sup> „Damit gilt das Gebot der Nächstenliebe in Lev 19,18 zunächst einmal gegenüber den Mitgliedern des JHWHbundes.“<sup>47</sup> Der Samariter steht demnach für die sinngemäße Einhaltung beider Gebote im Wissen um die gemeinsame Grundlage der penta-teuchischen Tradition.<sup>48</sup>

Aber diese enge Deutung überzeugt nicht. Das Liebesgebot wird im Heiligkeitsgesetz programmatisch auf die „Fremden“ (Lev 19,34) ausgeweitet, die dauerhaft in Israel integriert, aber nicht jüdisch sind. Der Fächer der Bedeutungen des hebräischen Begriffes reicht von „Volksgenosse“ (Ex 20,16f.22,6ff) und „Bruder“ (Lev 19,17f.) bis zu „der andere/Mitmensch“ bzw. „Nachbar“ (Ex 11,2; Dtn 19,14.27,17). Die theologische Grundlegung der Fremdenliebe in Dtn 10,18–19, die neben die Sorge für Witwen und Waisen gestellt wird, unterstreicht: Der Fremde in Israel ist „wie du“ und rekuriert dabei auf die eigene Erfahrung der Fremdheit, der Erfahrung Israels in Ägypten.<sup>49</sup> Deshalb sollen die Israeliten dem Fremden Liebe entgegenbringen. Es greift in die Tiefe der biblischen Anthropologie, wenn in Lev 19,18 das „wie dich selbst“ auf das Menschsein hin gedeutet wird. „Der ‚Nächste‘ ist ‚wie du‘, also ein Mensch, von gleicher Herkunft (aus einem Urmenschenpaar, von Gott geschaffen), von gleicher Würde und von gleicher Bedürftigkeit nach Nahrung,

---

jüdischen Texten verglichen und resümierend festgehalten, dass sich Jesus im Kontext des 1. Jh. im palästinensischen Raum eher in einem exklusivistischen Judentum befunden haben muss und durch seine Beispielerzählung das Gebot geöffnet hat.

46 Vgl. *Zimmermann*, *Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter)*. Lk 10,30–35, 543.

47 *Böhm*, *Samarien und die Samaritai bei Lukas*, 243.

48 Vgl. ebd., 259. Böhm fächert die unterschiedlichen Ansätze zu „inbound oder outbound“ Thesen der Samariter in das Judentum auf. Böhm sieht die Beschreibungen des Flavius Josephus (z.B. Josephus Ant 11,341: „Wenn die Juden in Schwierigkeiten stecken, leugnen sie mit ihnen verwandt zu sein, und bekennen damit durchaus die Wahrheit.“) als zu vage und nicht als bedeutungsträchtig genug an, als dass sie für die Interpretation des Samariters als Außenseiter von Relevanz wären (vgl. ebd.). Vgl. auch *Zimmermann*, *Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter)*. Lk 10,30–35, 547f: Auffällig ist, dass die Parabel mit einer Variante einer literarischen Figur-Triade von „Priester-Levit-Israelit“ arbeitet, wobei der Israelit durch die Anti-Figur des Samariters ersetzt wird. Während diese „Narrative Perfiguration“ für Zimmermann in einer Linie zu der narrativen Ausgestaltung der matthäischen Antithese zur Feindesliebe (Mt 5,44) steht, bei der ebenfalls die Feinde als Kontrast zum Nächsten als Objekte der Liebe angeführt werden. Zimmermann beschreibt den Samariter als Nächsten für das Opfer, obwohl jener sich an dieses Gebot gar nicht mehr halten müsste („Der Samariter ist gerade kein Nächster“) und hier zusammengezwungen wird, „was traditionsgemäß nicht zusammengehörte“ (ebd., 547).

49 Vgl. *Hieke, Thomas*, *Das Gebot der Nächstenliebe als Angebot: Lev 19 als Ausdruck und Summe der Theologie des Levitikusbuches*, in: *BiKi* 69/2 (2014), 74–79, hier 78.

Kleidung, Anerkennung, Liebe.“<sup>50</sup> Das hat zur Folge, dass alle verwendeten Begriffe in Lev 19,17–18 (Bruder/ Mitbürger/ Kinder/ Volkesgenosse/ Nächster) „synonym“ verwendet werden können. Der „Bruder“ ist nicht nur der leibliche Verwandte, sondern grundsätzlich jeder im Volke – eben der mir „Nächste“, den ich antreffe.<sup>51</sup> Es ist zwar richtig, dass im Kontext von Lev 19 zunächst im Sinne eines „gemeinschaftsbezogenen“ und „politischen“ Verständnisses „der Nächste“ der Mit-Israelit ist, aber schon in Lev 19,34 wird mit derselben Formulierung die „tätige Liebe zum Fremden“<sup>52</sup> eingefordert.

Das passt zur konkreten narrativen Darstellung der lukanischen Beispiel-erzählung. Jesu Torainterpretation öffnet das Ethos der Barmherzigkeit durch die eigene Profilierung.<sup>53</sup> Am Gegensatz Samariter und Kleriker zeigt sich das, was mit der Eingangsfrage und der Antwort und mit dem Fragenden selbst intendiert ist: Es geht um die Interpretation des Gesetzes und Fragen nach Verbindung nach Heiligkeit und Kult; figuriert am Samariter.

50 Ebd., 77f. vgl. auch *Schenker, Adrian*, Das Gebot der Nächstenliebe in seinem Kontext (Lev 19,17–18): Lieben ohne Falschheit, in: ZAW 124/2 (2012), 244–248: Adrian Schenker argumentiert mit der Gleichwertigkeit der Personen. Aus dieser Gleichheit ergibt sich letztlich das Verständnis von Lev 19,18b als „liebe ihn (den Nächsten) wie dich selbst“. Im Vordergrund steht damit das Verhältnis zu sich selbst als Selbstliebe. Sich selbst zu hintergehen oder auszubeuten ist ausgeschlossen, was im Umkehrschluss auch für die ethische Maxime der Nächstenliebe Bedeutung haben muss: „Beide Arten von Bosheit [Arglist und Rache, A.B.], Tücke und Gewalt gegenüber Wehrlosen, haben das Besondere an sich, dass sie nur gegen andere, nicht gegen sich selbst verübt werden können. Es ist unmöglich, sich gegen sich selbst tückisch und hinterlistig zu verhalten, weil man ja nicht in derselben Person arglos und arglistig zugleich sein kann. Ebenso ist es unmöglich, sich selber auszubeuten, weil man ja nicht in derselben Person Ausbeuter und Ausgebeuteter zugleich sein kann. Man kann sich im Rahmen seiner einzigen und einen Person nicht in zwei Personen spalten, von denen die eine die andere arglistig hintergehen oder mit Gewalt ausbeuten würde. Um diese zwei Arten von Bosheit zu verüben, bedarf es des realen Gegenübers der von uns verschiedenen Person.“ (Ebd., 248). Vgl. auch *Millard, Matthias*, Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose (WMANT 90), Neukirchen-Vluyn 2001, 188: „Weil alle Menschen vom selben Urmenschenpaar abstammen, sind sie alle gleich und insofern zu lieben“.

51 Vgl. *Hieke*, Das Gebot der Nächstenliebe als Angebot: Lev 19 als Ausdruck und Summe der Theologie des Levitikusbuches, 77.

52 *Ders.*, Levitikus 16–27 (HThKAT), Freiburg/ Basel/ Wien 2014, 732: „[...] sodass die von der rabbinischen Literatur wie vom Neuen Testament vorgenommene Erweiterung des Nächstenliebegebots auf alle Menschen eine dem Text angemessene ‚Fortschreibung‘ des Gedankengangs ist.“

53 Vgl. *Zimmermann*, Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, 547: Gleichzeitig wird der Begriff aber auch konkret geographisch eingeschränkt: Es sei kaum möglich, einem (räumlich gesehen) weit entfernten Menschen konkrete Hilfe zukommen zu lassen (wie in Ex 11,2).

Die Wahl des Samariters, die typisch lukanisch ist,<sup>54</sup> als der „helfenden Instanz“ ist insofern brisant, als die Konfliktpunkte religiöser Art sind und von dort her ins Politische hineingetragen werden. Das Handeln des Samariters kann in dieser Interpretation als Glaubensakt verstanden werden, der auf der gemeinsamen Grundlage der Tora beruht, aber nach dem lukanischen Jesus die Frage nach der Gesetzesinterpretation in einer ganz konkreten Art formuliert; als Vorlage dient (gerade) die Offenheit von τὸν πλησίον in Verbindung mit der ersten Frage und dessen Beantwortung in V. 25–27. Die Beantwortung ist „frisch“, nicht weil sie radikal und völlig neu ist, sondern weil sie die Gerechtigkeit Gottes mit der menschlichen Liebe verbindet, wie sie der Begriff der Agape (lat. Caritas) ausdrückt: Sie ist die Liebe, die sich im Mitleid zeigt.<sup>55</sup>

Innerhalb der lukanischen Rezipientengemeinschaft wird der „Außen-seiter“<sup>56</sup> zu einem Exemplum, an dem sich jeder Einzelne seiner eigenen Rechtschaffenheit bewusst werden und letztlich in christologischer Motivation zu tatkräftigem Handeln reizen soll, weil Jesu Heilssendung selbst durch das Ethos der Nächstenliebe ausgezeichnet ist (Lk 4,16–21)<sup>57</sup> und er sich selbst als Nächster sieht (Lk 7,36–50)<sup>58</sup>.

#### 2.1.1.5 Die Art der Hilfe: Barmherzigkeit und Gerechtigkeit

Öl, Wein und zwei Denare; wenn er wiederkommt, dann mehr: Das sind die materiellen Kosten, die der Samariter aufbringt, um den hilflosen Menschen auf der Straße aus seinem Elend zu holen; neben der Ersten Hilfe. Der Samariter handelt spontan und lässt sich berühren von dem Leid des hilflosen, am Boden liegenden Menschen. Hier beginnt das, was beim Leviten und beim Priester fehlt: Hilfshandeln, das Leben rettet. Barmherzigkeit waltet, und neues Leben wird ermöglicht.

Es ist an dieser Stelle nicht unwichtig, die Frage zu beantworten, warum in der Erzählung Priester und Levit nichts unternehmen und vorbeigehen. Denn die jüdische Tradition kennt „Werke der Barmherzigkeit“, die z.B. Krankenbesuche oder die Beherbergung von Fremden umfassen (vgl. Jes 58,7; Ez 18,7.16; Hiob 22,6f.; 31,17–32; Tob 1,16f.; 4,16; Sir 7,34) und später auch erweitert wurden.<sup>59</sup>

54 Vgl. *Ernst*, Das Evangelium nach Lukas, 277.

55 Vgl. *Söding*, Nächstenliebe, 140.

56 *Kramer*, Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum“ und den „Umgang mit materiellen Gütern“, 103.

57 Vgl. *Söding*, Nächstenliebe, 140f.

58 Vgl. ebd., 123.

59 Laktanz, *Epitome* 60,7: „Mittellose und Ankömmlinge mögen im Tode nicht unbestattet bleiben. Das sind die Werke (opera), das sind die Pflichten der Barmherzigkeit (officia misericordiae)“ (BKV).

Werke der Barmherzigkeit beschreiben auch die Listen aus dem Gleichnis vom Weltgericht in Mt 25,34–46. Das Gerichtsgleichnis hebt die entscheidende Bedeutung der Liebeswerke heraus, die mit dem Bezug auf den Menschensohn die Liebeswerke als Marker des Heils (bzw. Unheils) klassifizieren. Zentral ist der Aspekt der Gerechtigkeit. Für das Urteil sind die Liebeswerke entscheidend, weil sich der König „mit dem Geringsten seiner Brüder“ identifiziert. Die Identifikation beruht nach Matthäus auf einer Partizipation, die Jesus bis in den Tod hineingelebt hat und in seiner Erhöhung intensiviert. Lukas hat dieses Motiv an dieser Stelle nicht entwickelt, aber Jesus als Armen unter Armen, als Leidenden unter Leidenden, als Gekreuzigten unter Gekreuzigten gezeichnet, der als Anteilnahme wirksam hilft.

Die beiden Figuren, Priester und Levit, gehen nach mancher Deutung aus religiösen Gründen vorbei: Sie wollen sich an einem Toten nicht verunreinigen.<sup>60</sup> Wäre dies richtig, hätten sie zwar gesetzestreu, aber unbarmherzig gehandelt. Ihr Gerechtigkeitsbegriff hinge an Gesetzesvorgaben, die eingehalten werden müssen, wollen die Gesetzestreuen in Gottes Augen gerecht sein.

Aber diese Deutung leuchtet nicht ein.<sup>61</sup> Denn zum einen sieht die Parabel auch den Priester und den Leviten auf dem Weg von Jerusalem nach Jericho; sie haben also den Tempeldienst, der ihre kultische Reinheit erfordert, nicht vor, sondern hinter sich.<sup>62</sup> Zum anderen gilt, dass unterlassene Hilfeleistung in einem solch schweren Fall, wie ihn das Gleichnis schildert, nie vom Gesetz gerechtfertigt werden kann (vgl. Sir 34,25–27). Im Gegenteil: Priester und Levit treten nicht als Personen auf, die vielleicht Entschuldigungsgründe hätten anführen können, sondern als Figuren, die nicht helfen, *obgleich* gerade sie wissen müssen, dass sie helfen müssen. Um diese Unbarmherzigkeit zu kennzeichnen, beschreibt Lukas den Zustand des Ausgeraubten so sorgfältig<sup>63</sup> und das Verhalten von Priester und Levit so lakonisch.<sup>64</sup>

60 Vgl. *Sanders, Ed Parish*, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies*, London 1990, 41f., der versucht, die Vorschriften auf Leviten auszudehnen.

61 Vgl. *Kramer*, Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum“ und den „Umgang mit materiellen Gütern“, 103; „Die Erzählung war nie als Affront gegen die Einhaltung kultischer Reinheitsgesetze konzipiert; [...]“

62 Vgl. *Böhm*, Samaritanen und die Samaritaner bei Lukas, 253; vgl. *Aus, Roger David*, *Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund* (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 2), Berlin 1988, 74f.121.

63 Vgl. *Schürmann*, Das Lukasevangelium (Kommentar zu Kap. 9,51–11,54), 143; „Diese Anschaulichkeit will deutlich machen, wie sehr seine Not nach fremder Hilfe rief, auf die er ganz und gar angewiesen war: Niemand kann doch an einer derartigen Elendsgestalt vorbeigehen; jeder muß sich aufgefordert fühlen.“

64 Vgl. *Kramer*, Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum“ und den „Umgang mit materiellen Gütern“, 103; „Die Personenkonstellation und Abfolge

Barmherzigkeit vollzieht sich in der Nächstenliebe, die Lukas hier mit dem Handeln des Samariters beschreibt. Ursprung ist die menschliche Empfindsamkeit, das „Sich-Berühren-Lassen“ (σπλαγχνίζομαι, Aoristform, Lk 10,33), was im Griechischen mit dem Nomen τό σπλάγχνον zusammenhängt und das Innere oder auch das Herz bedeutet.

Die narrative Rahmung bringt die Begriffe Gerechtigkeit und Barmherzigkeit eng zusammen. Der, der Heil erlangt, ist also der, der in seiner Mitmenschlichkeit als Nächster im Ernstfall hilft, indem er Gottes Gebot folgt, das in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zusammengefasst ist. Aus dieser Perspektive schimmert der erste Teil des Doppelliebesgebotes: die Gottesliebe (Dtn 6,4). Die geforderte Gottesliebe verwirklicht sich in der Nächstenliebe.<sup>65</sup> Für Lukas ist die Frage, wie das „ewige Leben“ zu erlangen sei, mit einer Antwort verknüpft, die nicht Werkgerechtigkeit bedeutet, so als ob es dem Samariter darum zu tun gewesen sei, vor Gott gut dazustehen. Barmherzige Werke am Menschen werden zu Handlungen vor Gott, weil Jesus, als Sohn Gottes und Mittler, sich selbst mit den Leidenden identifiziert und auch selbst als Arzt aufgetreten ist (Mk 2,17). Mit der Auferweckung des jungen Mannes in Lk 7,11–17 wird Jesus selbst zum Modell der Barmherzigkeit. Auch hier ist die jesuanische Ethik auf der Linie der Tora: Gott hat die Nackten bekleidet (Gen 3,21), die Kranken besucht (Gen 18,1) und die Toten bestattet (Dtn 34,6). Die christologisch-soteriologische Dimension trägt diese Handlung aus der Vorstellung einer Gerechtigkeit Gottes (vgl. Mt 25,31–40), was auch die exklusive Verklammerung der beiden Toragebote Dtn 6,5 und Lev 19,18 verdeutlicht.<sup>66</sup> Auf Gottes Barmherzigkeit bauen die Vergänglichkeitsklagen des Psalters, wenn sie auf die Gnade des Schöpfers gegenüber den schuldhaften Staubgeborenen erbitten (Ps 103,14).<sup>67</sup> Auch wenn der Samariter selbst nicht einen Toten auferwecken kann, so schenkt er dem schwer Verletzten doch in seiner Barmherzigkeit das Leben. Auch dieser Neuanfang ist theologisch im Gottesbild der Tora grundgelegt: „Gottes Liebe als Barmherzigkeit wird zur

---

in der Perikope zielt darauf, das erbarmende Handeln des Samaritaners vom Verhalten des Priesters und des Leviten abzuheben.“

65 Vgl. *Schürmann*, Das Lukasevangelium (Kommentar zu Kap. 9,51–11,54), 134, dort auch in Anm. 36 mit einem Zitat von Josef Ernst: „Die Horizontale der Nächstenliebe erhält Sicherheit und Bestand durch die Vertikale der Gottesliebe.“

66 Vgl. *Pesch*, Der Lohngedanke in der Lehre Jesu, 247.

67 Vgl. *Feldmeier/ Spieckermann*, Der Gott der Lebendigen, 397: „So weiß Gott in Ps 103,14 um die schuldhafte Staubs substanz des Menschen, wird aber dafür gepriesen, dass er wie ein Vater über Kinder Barmherzigkeit walten lässt, kein familiär dimensioniertes Sparprogramm der Gnade, sondern Manifestation göttlicher Liebe und – damit identisch – Gerechtigkeit, die beide von Ewigkeit zu Ewigkeit währen (Ps 103,13,17).“

neuen Chance für Israel in der Zukunft<sup>68</sup>, indem er seine Treue durch Liebe zum Volk Israel erweist und es sich darauf verlassen kann.<sup>69</sup>

Der Evangelist Lukas zeichnet mit dieser Narration das Hilfs Handeln am Mitmenschen. Sie wird christologisch perspektiviert (vgl. Lk 7,12 f.) und geweitet. Im Nächsten begegnet nicht nur jemand, der auf Hilfe um seiner selbst willen angewiesen sein könnte, sondern in ihm begegnet Jesus selbst: hier als Erzähler, der zeit seines Lebens Samariterdienste geleistet hat (Lk 7,13; 15,20; vgl. Mt 25,35–36).

Ein wahres Werk der Barmherzigkeit geschieht nicht aus dem Wissen darum, dass dies ein gutes Werk zum eigenen Heil ist, sondern aus dem Bewusstsein der eigenen Angewiesenheit auf die Werke der Barmherzigkeit sowohl von anderen als auch von Gott.<sup>70</sup> Dieses Wissen füllt das eigene Herz mit Barmherzigkeit und bietet selbst das Fundament des Glaubens auf einen barmherzigen Gott, den Jesus verkündet. Wenn diese Analogie stimmt, dann ist auch ein „Barmherzigkeitsüberschwang“<sup>71</sup> unbegründet, also die Sorge

68 Ebd., 149.

69 Vgl. ebd., 148: „Im Hoseabuch geht Gott, der vielleicht schon gestraft hat, auf Distanz zum Gericht – aus Reue über seinen Zorn (Hos 11,8 f.). Aus ‚Was soll ich dir tun?‘ in Hos 6,4 ist ‚Wie könnte ich dich aufgeben!‘ in Hos 11,8 geworden. Die Begründung ist signifikant: ‚Denn ich bin Gott und nicht Mensch‘ (11,9b). Gottes Gottsein ist Fähigkeit zur Reue über seinen berechtigten Zorn wegen Israels Liebesverrat. Worin sollte die Reue gründen, wenn nicht in Gottes Liebe, die sich als Barmherzigkeit erweist?“ Auch die Propheten Jesaja und Jeremia nehmen diese theologische Pointe auf und vertiefen sie (vgl. z.B. Jer 31,31–34).

70 In das spannungsvolle Verständnis von Gnade und Gericht und die theologischen Entwicklungslinien eines liebenden Gottes vom Pentateuch bis hin zu den Prophetenbüchern führen, ebd., 132–154, hier 150: „Gott tut das Entscheidende selbst, ohne auf Vorleistung zu warten. [...] Es gibt nicht länger – wie im Deuteronomium – eine Spannung zwischen Jhwhs vorauslaufender Liebe und Israels liebevoller Reaktion, ein auf Gegenseitigkeit gerichtetes Verhältnis, bei dem genau darauf geachtet wird, dass das geliebte Volk seine Liebe in Gestalt des Gehorsams gegen die Gebote nicht vergisst. In Jer 31 sorgt der liebende Gott selbst für Israels Liebe zur Tora. Aus dem Gott der eifernden Liebe ist in einem alt- neuen Sinne (wieder) der Gott des *hesed* geworden, der Gott der Güte und Treue, der nun nicht mehr drei bis vier Generationen straft und Tausenden vergibt (*nš*’, vgl. Ex 34,6 f.; Dtn 5,9 f.), sondern der in Israel grenzenlos vergibt (*slh*, Jer 31,34), eine Vergebung, die nicht durch Liebe zur Tora und durch Gotteserkenntnis ermöglicht wird, sondern allein durch Gottes unbeirrbaren Liebeswillen.“

71 *Nissen*, Gott und der Nächste im antiken Judentum, 277: „Aber mehr als dies darf er nicht, wenn er sich nicht aus Gottes eigenem Handeln selbstmächtig lösen und in einem ungeordneten [...] Barmherzigkeitsüberschwang sich dem Urteil und Verhalten Gottes selbst entgegenwerfen will. Und ebensowenig, wie er dem im Handeln Gottes gegründeten allgemeinen Gotteswillen zuwider handeln darf, um mit der bloßen Barmherzigkeit alles andere Geltende zu bedrohen, so wenig darf er dem speziell geregelten Teil des Gotteswillens der Halaka und ihrer Grundlage in den Einzelgesetzen, Abbruch tun. [...] Eine andere Barmherzigkeit, Güte und Langmut als die solcherart gefaßte und begrenzte kann

vor einer grenzenlosen Pflicht zur Barmherzigkeit, weil eben jene grenzenlose Barmherzigkeit eine Facette des Gottesbildes ist und soteriologische Hoffnung – gerade des Volkes Israel (Hos 11). Kein Mensch ist wie Gott – aber jeder Mensch ist Gottes Geschöpf mit einem Herzen, das sich berühren lassen kann.<sup>72</sup> Die caritative Handlung des Samariters ist also für Lukas ein Glaubensweg, der von jedem geteilt wird, der die Botschaft Jesu in seinem praktischen Handeln aufnimmt. Sie passt in die Theologie des Lukas, dessen Leitmotiv immer wieder der Weg ist (Lk 9,51)<sup>73</sup> und die immer wieder Glaubenswege der Menschen zu Gott portraitiert<sup>74</sup>, die aber nicht neu ist (vgl. Tob 4,7). Diese Glaubenswege gehen für Lukas aber mit Jesus, dessen „ureigene Intention [...] und sein Verhalten“<sup>75</sup> sich im Samariter spiegeln.

#### 2.1.1.6 Die Funktion des Geldes

Ohne das selbstlose Zupacken des Helfers und die spontane Erste Hilfe wäre der Ausgeraubte womöglich seinen Verletzungen erlegen. Die Barmherzigkeit des vorbeiziehenden Mannes, der auf Reisen war, rettet sein Leben. Die Wundenversorgung und die Pflege in der Herberge ermöglichen zudem ein Leben „danach“, eine medizinische und womöglich soziale Rehabilitation. Dass der Samariter die Not überhaupt wahrgenommen hat und sich hat berühren lassen, ist Ausgangspunkt für das, was noch folgt: Der Samariter bittet den Wirt, die Pflege zu übernehmen; die Kosten dafür trägt der Helfende selbst. Er gibt dem Wirt zwei Denare als Zahlung.<sup>76</sup> Die Szene könnte theoretisch mit

---

es deshalb im Judentum nicht geben – so daß nicht zufällig, sondern aus sachlich innerer Notwendigkeit gegenteilige Belege und selbst Andeutungen fehlen –, wenn nicht die Offenbarung des Wesens, Handelns und Willens Gottes selbst und damit auch die Existenz des Gottesvolkes von ihrem Fundament her ins Wanken geraten und der Bestand der Welt gefährdet werden soll.“

72 Vgl. *Ernst*, Das Evangelium nach Lukas, 346: „Wer Gott nach dem Willen Jesu liebt, kann am Mitmenschen nicht vorbeisehen, aber umgekehrt kann man den Mitmenschen nur dann richtig lieben, wenn man das Antlitz Gottes in ihm sucht.“

73 Vgl. auch *Geiger, Georg*, Der Weg als roter Faden durch Lk-Apg, in: Verheyden, Joseph (Hrg.), *The Unity of Luke-Acts*, Leuven 1999, 663–673.

74 Vgl. Söding, der auf das Fehlen einer Kartographie der Glaubenswege hinweist, *Söding*, *Bekennen und Bezeugen. Perspektiven personalisierter Christologie im Neuen Testament*.

75 *Schürmann*, Das Lukasevangelium (Kommentar zu Kap. 9,51–11,54), 150.

76 Hier ist in Anlehnung an die Erzählung von der Witwe (Mk 12,41–44) ein Hinweis interessant: Der Samariter gab *zwei* Münzen. Es gehört in den Bereich des Spekultativen, ob er weitere Münzen bei sich trug oder nicht, aber die Beschreibung, dass es sich um zwei Münzen handelt, ist auffällig. Wenn es nicht heißt, dass er alles gegeben habe (wie die vorbildhafte Witwe), so beließ er es doch nicht nur bei einer.

Lk 10,34 nach der Erstversorgung enden.<sup>77</sup> Weshalb ist die Erwähnung der zwei Denare dennoch wichtig?

Genannt wird in der Parabel eine gewerbliche Wirtsherberge (πανδοχείον, Lk 10,34b bzw. πανδοχεύς, Lk 10,35).<sup>78</sup> Dass Geld hier eine wesentliche Rolle spielt, ist aber nicht bloße Kausalität, sondern gehört zum lukanischen Akzent. Die Höhe dessen, was der Samariter gibt, ist einzuordnen als ein doppelter Tagelohn eines Arbeiters.<sup>79</sup>

Sie akzentuiert das Hilfshandeln in zwei Richtungen: Das Geld dient einerseits der Sicherstellung der Pflege (Fokus: Opfer), andererseits der Entkoppelung von Anwesenheit des Helfers und Pflege (Fokus: Helfer). Gerade wenn die Deutung der Parabel in die Richtung der selbstlosen Aufopferung von Helfern geht<sup>80</sup>, ist mit Lk 10,35 ein klares Zeichen dagegengesetzt. Denn der Mann zieht weiter, schon am nächsten Tag, und überlässt dem Wirt die Pflege des Mannes. Auch wenn Geld *allein* nicht hilft, so hilft es, um die Hilfe nachhaltig wirksam werden zu lassen, weil es an jemanden gezahlt wird, der ohnehin vor Ort ist und es verantwortlich nutzen soll (Fokus: Wirt und das Wirtshaus).

Geschildert wird in der Erzählung, dass der Samariter auf Reisen war. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass er z.B. als Kaufmann eigenen Geschäften und Anforderungen nachgehen muss. Aber er hat die finanziellen Mittel, zu helfen, und zwar über das Nötige hinaus. Sein Einsatz bleibt dadurch nicht

77 Vgl. *Bornkamm, Günther*, Der bedrängende Nahe, in: Jens, Walter (Hrg.), Der barmherzige Samariter, Stuttgart 1973, 65–74, hier 68.

78 Vgl. *Zimmermann*, Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, 552.

79 Denare und Drachmen waren lange Zeit nebeneinander herlaufende Systeme. Römische Münzen traten erst spät in den Münzkreislauf ein: Zu Beginn des 3. Jh. v. Chr. wurde der Denar eingeführt und etablierte sich bald gegen das griechisch-hellenistische Münzsystem. Unter Augustus wurde die Gleichsetzung der beiden Münzsysteme verfügt, wobei in der Levante die griechische Münztradition bis in das 2. Jh. n. Chr. dominanter war, was allerdings die vollständige Verdrängung des griechischen Systems im Osten des Imperiums im 3. Jh. n. Chr. nicht verhinderte. Vgl. *Kessler, Rainer/ Alkier, Stefan/ Rydryck, Michael*, Gesellschaft und Geld, Gütersloh 2016, 75; vgl. auch *Zimmermann*, Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, 546: „Der Samariter bezahlt zwei Denare, d.h. Geld in der zur Zeit Jesu geläufigsten römischen Währung. Ein Denar entsprach dem Lohn eines Tagelöhners für einen Tag oder dem Wert für eine Tagesration Weizen. Da der Verletzte vermutlich keinen Privatpfleger für die ganze Zeit beanspruchte und auch nicht eine volle Tagesration Essen brauchte, werden die zwei Denare für einige Tage Pflegezeit ausgereicht haben.“

80 Vgl. *Pines, Ayala M./ Aronson, Elliot/ Kafry, Ditsa* (Hgg.), Ausgebrannt. Vom Überdruß zur Selbstentfaltung, Stuttgart 2000; vgl. auch *Schmidbauer, Wolfgang*, Helfersyndrom. Hilfe für Helfer, Hamburg 42020 sowie *ders.*, Hilflöse Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe, Hamburg 122018.

nur punktuelle Handlung, sondern währt länger – mindestens, bis er wiederkommt (ἐπανέρχομαι, Lk 10,35), womit eine professionelle und nachhaltige Versorgung wirtschaftlich begründet wird. Sie ermöglicht Rehabilitation, Lk 10,35 ist in dieser Haltung zu lesen.

Die Barmherzigkeit des Mannes ist orientiert an der dringenden Not des Menschen; auch wenn sie asymmetrisch ist, weil Hilfsbedürftigkeit immer ein Objekt braucht, wird durch das Handeln des Mannes und nicht zuletzt durch die finanzielle Unterstützung diese Asymmetrie zwischen Helfendem und Hilfsbedürftigem ausgeglichen. Mitleid bleibt nicht nur Emotion, sondern wird zum Ausgangspunkt angewandter Ethik. Das Geld wird zum flexiblen Medium, das verbindet und Bindungen aufrechterhält. Die Verantwortung gibt der Samariter nicht ab, aber es ist für ihn eine Möglichkeit, seine Verantwortung, die er erkannt hat, (besser) zu organisieren. Darin liegt die entscheidende ethische Dimension des Geldes. Der Einsatz von Geld aber qualifiziert das Hilfs-handeln in einer Weise, die ökonomische Logiken in den Horizont einbringt: Das Geld wird zum Mittel der Barmherzigkeit. Die Beispielerzählung, die eine genuin theologische Diskussion aufrollt und dabei nicht nur die Reichweite des Nächstenbegriffes thematisiert, sondern die Grundlagen der Soteriologie<sup>81</sup>, nutzt Geld, um die Menschenliebe zu konkretisieren.

Lk 16,9 bietet sich hier als positiver Konnex an, weil dort das Medium des Geldes („der ungerechte Mammon“) ebenfalls in seiner soteriologischen Funktion eingebaut wird. Die lukanische Version konkretisiert mit dieser Perikope die ethischen Implikationen der im Alten Testament grundgelegten Gesetzesaussagen für seine Adressaten und nutzt das Gleichnis zur Explikation seiner Verantwortungsethik, die sich im Raum eschatologischer Fragestellungen bewegt.<sup>82</sup>

81 Vgl. *Klein, Hans*, Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes (BThS 10), Neukirchen-Vluyn 1987, 101: „Die Güter werden nur dann sinnvoll gebraucht, wenn sie der Hilfe für die Bedürftigen dienen. Sie werden zum ‚ungerechten Mammon‘, wenn man sie für sich selbst behält. Aber richtig angewendet stehen sie dem Erlangen des ewigen Heils nicht im Wege. Es fällt auf, daß nur in diesem Zusammenhang, hier aber gleich dreimal, von der Ewigkeit gesprochen wird. Nirgendwo sonst im SLk ist davon die Rede. Aufnahme in die ‚ewigen Hütten‘ wird 16,9 verheißen denen, die sich mit dem ‚ungerechten Mammon‘ Freunde machen; Vergeltung aller Guttat wird bei der ‚Auferstehung der Gerechten‘ (14,14) versprochen; die Befreiung von Höllenqualen wird denen angekündigt, die Mose und die Propheten hören (16,27–31). Hier sieht die Gemeinde ihren Auftrag. Ihr Appell richtet sich an alle Bemittelten, doch ja die Armen nicht zu vergessen. An der Fürsorge für die Armen entscheidet sich das ewige Heil.“

82 Auf die inhaltliche Ähnlichkeit zu 2Chr 28,15 machte zuletzt Martina Böhm aufmerksam, *Böhm*, Samaritaner und die Samaritaner bei Lukas, 248: „Männer, die namentlich dazu

### 2.1.2 *Steuern (Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26)*

Jesus setzt einen markanten politisch-religiösen Punkt, wenn er nach allen drei synoptischen Evangelien in der Steuerperikope (Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26) die Repräsentationslogik der Münzprägung mit seiner Gottesrede in Verbindung bringt. Er formuliert den Konstruktionspunkt einer politischen Ethik<sup>83</sup>, die nicht anti-imperialistisch, sondern theozentrisch begründet wird. Die Lehre des Weges Gottes ist für die Evangelien durch Jesus und die Annahme seiner Stellung gegeben. In der Erzählung wird der Denar zum didaktischen Element, das so eindrucksvoll wie einfach ist, weil es als (täglich genutztes) Medium<sup>84</sup> die Stellung des politischen Repräsentanten deutlich macht, der in einem komplexen (fiskal-)wirtschaftlichen Gefüge als Kaiser für die Sicherung der Geldwerte verantwortlich ist. Bis heute basiert Geld auf Vertrauen<sup>85</sup>; es ist ebenfalls die Vertrauensfrage, die Jesus in Bezug auf den Gottesglauben stellt.<sup>86</sup> Das wesentliche Argument ist die Differenzierung, die

---

bestimmt waren, gingen hin und nahmen sich der Gefangenen an. Sie bekleideten alle, die nackt waren, aus der Beute und versahen sie mit Gewändern und Schuhen. Sie gaben ihnen zu essen und zu trinken, salbten die Schwachen unter ihnen und setzten sie auf Esel. So brachten sie die Gefangenen in die Palmenstadt Jericho in die Nähe ihrer Stammesbrüder. Sie selbst kehrten nach Samaria zurück“ (2Chr 28,15). Unabhängig von Fragen des literarischen Zusammenhangs ist für die hier vorliegende Studie interessant, dass Geld in 2Chr 28,15 keine Rolle spielt.

- 83 Vgl. *Schrage, Wolfgang*, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971, 29: „Jesus verkündigte den Gott, der in seiner Liebe gerade auch den religiös und gesellschaftlich Deklassierten nahekommt und weder an religiöse noch an soziale oder staatliche Grenzen gebunden ist.“
- 84 Vgl. *Eckhardt, Benedikt/ Martin, Katharina* (Hg.), Geld als Medium in der Antike, Berlin 2011.
- 85 Vgl. *Reifner*, Das Geld, 70. Zur Frage nach der Wertbestimmung antiker Münzen, vor allem für den römischen Raum, gibt Christopher Howgego eine grundlegende Einführung, vgl. *Howgego*, Geld in der antiken Welt, vor allem 143–151. Howgego geht den numismatischen und archäologischen Spuren der „Münzverschlechterung“ bzw. Krisen wie Inflation nach: „Angesichts der unklaren Quellenlage ist es vielleicht lohnend zu fragen, ob man davon ausgehen kann, daß die Preise ganz unmittelbar vom Edelmetallgehalt der Münzen bestimmt wurden. Wenn eine Münze nur ein Geldzeichen (Token) ist, besteht keine Notwendigkeit, daß eine Verminderung ihres Metallgehalts zu einer Preissteigerung führt. Ihr Nennwert war einfach der, den der Staat festsetzte. Wenn aber andererseits eine Münze als Edelmetallbarren mit Zertifikat angesehen wird, der seinen Metallgehalt wert ist, dann konnte eine Verminderung ihres Metallwertes direkt zu einer Preiserhöhung führen. Das römische Münzgeld ist vermutlich zwischen diesen beiden Extremen einzuordnen. [...] Spuren einer völlig rationalen Orientierung am Metallgehalt lassen sich kaum finden!“ (Ebd., 148f.).
- 86 Vgl. *Vouga, François*, Gottes- und Himmelherrschaft im Matthäusevangelium. Gerechtigkeit und Verantwortung als Zeit und Raum des Glücks, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 23/46 (2020), 73–88, hier 88: „In narrativer Form entfaltet die mt Erzählung eine

in Bezug auf Steuerzahlungen und Gottesglaube vorgenommen wird: Das Vertrauen gegenüber Gott ist qualifiziert, weil die mediale Funktion der Münze identifiziert wird. Das hat Konsequenzen für Politik *und* Wirtschaft.

Prominent ist die Stellung der Steuerfrage, weil sie von allen drei Synoptikern behandelt wird. Sie wird bei allen affirmiert, nicht ohne ihre Legitimation zu begrenzen, weil die theozentrische Orientierung am Primat Gottes festhält.<sup>87</sup> Die Steuerperikope ist zwar im Markusevangelium grundgelegt, aber der matthäische Blickwinkel auf die Funktionen und Verwendung von Geld bzw. des Geldmotives ist dieses besonders vielschichtig. Insbesondere die zentrale ethische Unterweisung, die Bergpredigt, ist von Aspekten geldethischer Orientierungen gekennzeichnet.<sup>88</sup> Nicht zuletzt entsteht durch die nur bei Matthäus überlieferte Perikope von der Tempelsteuer (Mt 17,24–27) ein Pendant, das Pointe, Reichweite und Gewicht der Kaisersteuerperikope genauer einzuschätzen hilft. Die lukanische Aufnahme ergänzt den Blick auf die (scharfe) Kritik an der Obrigkeit, die in der Anklage Jesu seitens des Synhedriums ihre Spitze findet: Für Lukas wird die Steuerthematik zur Prozessmaterie, die zu Jesu Kreuzestod führt (Lk 23,2).<sup>89</sup>

---

Antwort, die die Gegenwart der Herrschaft Gottes mit dem bereits in den Paulusbriefen durchdachten Begriff der Gerechtigkeit als adäquates Verhältnis zu Gott – als Gabe – und mit der Einladung zum Vertrauen in den himmlischen Vater – als verantwortliche Antwort – interpretiert.“

- 87 Vgl. *Viviano, Benedict T.*, *Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians* (Novum Testamentum et orbis antiquus 61), Fribourg 2007, 156: „[...] but the contrast is between God and Ceasar, not between Jesus and Ceasar or Peter and Ceasar. [...] Nevertheless, we must accept that the Roman empire was the remoter horizon of Matthew's political consciousness, and the emperor bore title Pontifex Maximus, the title which signified that he was the head of the state religion. Matthew's borrowing of the terms *Parousia* and *hypantesis*, technical terms for the arrival of the emperor for a state visit, and his application of them to the arrival or coming of Jesus in future glory, is a strong indication of his mind, even if the immediate source was 1Thess 4,13–18 and/or 1Cor 15,23.“ (Kursiv im Original).
- 88 Als Beispiele wären zu nennen: das Thema der Vergebung und Schulden (Mt 5,26; 6,9–15, so auch Mt 18,23–25), das Borgen und Geben (Mt 5,42), der Lohn (Mt 5,46; 6,1–4; 6,5–6; 6,16–18), das Schätzesammeln (Mt 6,19–21) und das Mammonlogion (Mt 6,24), sowie die Rolle des Geldes mit Blick auf den Tempel und die Zahlung der Tempelsteuer (Mt 17,24–27) oder der Tempelreinigung (Mt 21,12–17), im Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25,14–30), sowie in der Erzählung vom Wert der Sperlinge (Mt 10,29–31) und bei der Notwendigkeit, sich zu versöhnen (Mt 5,25f.). Letztlich geht es auch beim Verrat Jesu durch Judas um Geld (Mt 26,14–16; 27,3–11; 28,11–15).
- 89 Viele Texte des lukanischen Doppelwerks sind dagegen davon geprägt, Christen als loyale Bürger darzustellen, damit es keinen „Grund gibt, gegen die christusgläubigen Gemeinden vorzugehen.“ (*Konradt*, *Ethik im Neuen Testament*, 374).

Die starke Prominenz des Textes in der synoptischen Literatur und die Wirkung der Steuerfrage bis in die Geschichtsschreibung hinein,<sup>90</sup> weisen auf die Virulenz der Frage hin; in der Mitte steht eine Münze. Die (exegetische) Betrachtung von Münzen ermöglicht auch einen Einblick in die Lebenswelten der Menschen in der Antike, nicht zuletzt in das Leben Jesu: nicht als ob es sich beim Text um einen historischen Abriss einer Unterhaltung handeln würde, sondern weil Jesus (wahrscheinlich auch), wie alle anderen Bewohner des Römischen Reiches, diese Steuer zahlen musste.<sup>91</sup>

Ein Blick in die Forschungsgeschichte der Perikope bei Markus, Matthäus und Lukas zeigt changierende Jesusbilder, die vom Bild eines politisch Radikalen bis hin zum Bild des Pragmatikers reichen:<sup>92</sup> Neben den exklusivistischen Interpretationen, die das, was „des Kaisers ist“, gegenüber dem, „was Gottes ist“, nivellieren und die zentrale Aussage in der Ablehnung der Zahlung sehen<sup>93</sup>, finden sich die komplementären Interpretationen, die die beiden Pole einander gegenüberstellen und parallel halten<sup>94</sup>, und die subordinierende Lesarten,

90 Vgl. Josephus, Bell 2,117f.; Ant 18,4ff.23–25.

91 Vgl. *Goodchild*, *Theology of Money*, 202: „The people of Israel were servants of Rome insofar as they paid taxes, not merely in so far as they were occupied by Roman garrisons.“ Zu fragen ist, ob eine Einschätzung, die die mathäische Geldethik als die Durchsetzung der „Einstellung der Eliten zum Geld“ ausweist, die feinen Differenzierungslinien erkennt, die sich z.B. im Unser-Vater-Gebet oder in der Zahlung der Tempelsteuer aufzeigen lassen wie bei Douglas Oakman, vgl. *Oakman, Douglas E.*, Die Rolle des Geldes im moralischen Universum des Neuen Testaments, in: Stegemann, Wolfgang/ Malina, Bruce/ Theißen, Gerd (Hrsg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 158–166, hier 166: „So überrascht es nicht, dass sich im Matthäusevangelium – nach der Einarbeitung früherer Traditionen in das nun maßgebende Evangelium – die Einstellung der Eliten zum Geld durchsetzte (wie das Sondergut des Matthäus zeigt).“

92 Die Übersicht ist orientiert an *Burke, Simeon*, *Render to Caesar the Things of Caesar and to God the Things of God. Recent Perspectives on a Puzzling Command (1945–Present)*, in: *Currents in Biblical Research* 16/2 (2018), 157–190.

93 Soziokulturelle Einschätzungen des historischen Jesus werden mitgeliefert z.B. bei Samuel Brandon, der Jesus als Sympathisanten der Zelotischen Gruppe charakterisiert (vgl. *Brandon, Samuel George Frederick*, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, New York 1967). Sie laufen Gefahr den Blick auf die Perikopen zu verengen, wie z.B. Richard Horsley, der die Gesellschaft des ersten Jh. in Palästina im Suchmodus nach einer alternativen Theokratie sieht und Jesus als Anführer einer rebellischen Gruppe beschreibt (vgl. *Horsley, Richard A.*, *Jesus and the Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*, Minneapolis 2003, 35). Das Konzept eines „hidden transcript“ hat Stefan Schreiber eingeführt, angelehnt an die soziologische Methodologie, vgl. *Schreiber, Stefan*, *Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments*, in: *Biblische Zeitschrift* 48/1 (2004), 65–85, hier 70f.

94 Vgl. *Derrett, John Duncan Martin*, *Law in the New Testament*, Eugene, Oregon 1970, 335: „There is no dichotomy between God and Ceasar, nor between the ‚world‘ and the kingdom of God, but a straightforward application of the pregnant biblical verse.“ Womit

die zwar beide Pole gleich behandeln, aber das zweite Element („was Gottes ist“) priorisieren, weil die Notwendigkeit einer qualitativen Unterscheidung besteht.<sup>95</sup>

### 2.1.2.1 Kontext

Die Frage nach der Steuer folgt bei Matthäus auf drei Gleichnisse und ist die erste von drei Fragen unterschiedlicher Gegnergruppen Jesu, die genuin theologische Fragen ansprechen bzw. zu solchen ausgeführt werden (Mt 22,23–33 diskutiert die Frage nach der Auferstehung der Toten; Mt 22,34–40 stellt das Gesetzesverständnis in Frage).

Die matthäische Komposition des Kontextes der Perikope ist geprägt durch Redeeinheiten, die von den Gegnern (B.) initiiert werden. Vorher und nachher werden die Redeeinheiten durch Jesus angeregt (A. und C.). Als Beginn dieser Einheit könnte Mt 21,23 gelten, weil ein neuer topographischer Marker (im Tempel) und mit neuer Figurenkonstellation (die Hohepriester/Pharisäer/Sadduzäer bzw. ihre Anhänger und Verbündete) auch neue inhaltliche Impulse gesetzt werden.

#### A. Redebeginn durch Jesus:

Das Gleichnis von den ungleichen Söhnen (Mt 21,28–32)

Das Gleichnis von den bösen Weinbergspächtern (Mt 21,33–35)

Das Gleichnis vom Hochzeitsmahl (Mt 22,1–14)

#### B. Redebeginn durch die Gegner:

Die Frage nach der kaiserlichen Steuer (Mt 22,15–22)

Die Frage nach der Auferstehung von den Toten (Mt 22,23–33)

Die Frage nach dem wichtigsten Gebot (Mt 22,34–40)

#### C. Redebeginn durch Jesus:

Die Frage nach dem Messias (Mt 22,41–45)

---

die Brisanz der Frage geglättet wird, sowohl auf der politischen, als auch auf der theologischen Seite. Ethische Fragestellungen werden behandelt, allerdings nur mit Blick auf bestimmte Formen der Herrschaft: „Where a conflict might arise between one's duties to God and Caesar, then 'Caesar's right must take second place“ (ebd., 338).

95 Vgl. *Schrage*, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, 35–40, und *Haacker, Klaus*, Kaisertribut und Gottesdienst (eine Auslegung von Markus 12,13–17), in: Theologische Beiträge 17/6 (1986), 285–292, vor allem 289.291f. Vgl. auch *Pesch, Rudolf*, Das Markusevangelium, Band 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThKNT: Die Evangelien 4), Freiburg i. Br. 1977, 227f. sowie *Gnilka, Joachim*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20) (EKK II/2), Zürich u.a. 1994, 153f., die allerdings beide die Steuerzahlung an den Kaiser als ironische Pointe verstehen.

In diesem knappen Überblick wird klar: Jesus setzt den Ton, wenn es um Christologie geht; die Gegner, wenn es um Theologie geht, aber nicht, ohne dass Jesus das nicht anfragen würde, weil er in seiner Sendung dazu bestimmt ist (Mt 23,8.10). Dabei wird er selbst in Frage gestellt und weiß sich zu behaupten, indem er immer wieder den Fokus auf Gott setzt (Mt 23,9).

Vor und nach dieser Trias theologischer Klärungen, die von Antagonisten initiiert wurden, ist es Jesus, der spricht. Ausführungen zur christologischen Vollmacht (Mt 21,23–27; Mt 22,41–46) rahmen diesen letzten Abschnitt des Wirkens Jesu in Jerusalem. Seine Weherufe und Klagen treffen die theologische Führungsriege des Judentums und die Stadt Jerusalem als Ort ihrer Machtausübung (Mt 23,1–39) und bereiten die apokalyptische Rede vor, die im Matthäusevangelium bis in das Kapitel 25 reicht.

Im Gegensatz zu Markus erweitert Matthäus den Rahmen der Steuerperikope durch zwei Gleichnisse (Mt 21,28–32 und Mt 22,1–14), nimmt dagegen die markinische Erzählung über das Scherflein der Witwe nicht auf (Mk 12,41–44).<sup>96</sup> Während bei Markus der Fokus auf Jesus und seiner Vollmacht liegt, ist es für Matthäus wichtig, die Botschaft der Umkehr zu betonen (Mt 4,17), die sich mit der Vollmacht begründet.

Das Gleichnis des Winzers im Vorfeld der Lehre ist ein Angriff auf das Synhedrium, das bei Markus als Paradebeispiel der Verstockten fungiert, weil dessen Mitglieder nicht in den Kreis der Verstehenden eintreten wollen (vgl. Mk 4,11ff.); im Matthäusevangelium war schon in weit vorher (Mt 12,14) die Tötungsabsicht erwähnt worden. Für alle drei Synoptiker gilt, dass eine radikale Aussage anti-imperialistischer Tendenzen nicht zu erkennen ist.<sup>97</sup> Gleichzeitig ist Jesus so ambitioniert, die Trennung zwischen Politik und Religion aufzuzeigen, Verantwortbarkeiten anzusprechen und den Kaiser letztlich in seine Schranken zu weisen.<sup>98</sup>

Der synoptische Vergleich zeigt die Virulenz der Frage: Thema und Ort sind in allen drei Evangelien gleich: Jesus befindet sich im Tempel (Mk 11,27;

96 Nach Eva-Marie Becker hat Matthäus schlicht kein Interesse an der „Witwenthematik“, vgl. *Becker, Eve-Marie*, Was die „arme Witwe“ lehrt: Sozial- und motivgeschichtliche Beobachtungen zu Mk 12,41–4par, in: *New Testament Studies* 65/2 (2019), 148–165, hier 162.

97 Anders sieht es *Wegner, Uwe*, Jesus und die kaiserlichen Steuern (Mk 12,13–17), in: *Strecker, Christian* (Hrg.), *Kontexte der Schrift, Band 2: Kultur, Politik, Religion, Sprache* (FS für E. W. Stegemann), Stuttgart 2005, 161–170, aber auch nicht so radikal wie *Alexander Sand*, der Mk 12,13–17 als unbedingten Gehorsam gegenüber der Obrigkeit, insbesondere der Forderung Gottes liest, vgl. *Sand, Alexander*, ἀποδίδωμι, in: *Balz, Horst/ Schneider, Gerhard* (Hrgg.), *EWNT I*, Stuttgart u.a. 1980, Spalten 306–309.

98 Vgl. *Söding*, *Das Evangelium nach Markus*, 343.

Mt 21,23; Lk 20,1); seine Vollmacht wird von den Pharisäern und Schriftgelehrten angefragt. Nachdem er ihnen mit einem Gleichnis vom Weinberg (Mk 12,1–12; Mt 21,33–46; Lk 20,9–19) ihre Blindheit gegenüber seiner prophetischen Sendung spiegelt, versuchen sie, sein Handeln auf politischem Wege zu unterbinden. Inhaltlich geht es um die Frage, ob es legitim sei, Steuern (κλήσος, Mk 12,14/ Mt 22,17; φόρος, Lk 20,22) an den Kaiser zu zahlen. Immer handelt es sich um eine Fangfrage, die von den Gegnern Jesu gestellt wird, weil sie eine politische Handhabe haben wollen, um gegen Jesus vorgehen zu können. Auf der Ebene der theologischen Argumente werden sie immer entwaffnet (Mt 21,15–16.42–45 parr.; Mt 22,40 parr.). An jeder Stelle erkennt Jesus die Falle, die ihm gestellt werden soll, und die böse Absicht der Fragesteller, ihn zu versuchen (πειράζω, Mt 22,21/Mk 12,21; πειρασμα, Lk 20,23), und dass diese ihr Interesse nur simulieren, aber in der gefährlichen Dyade von politischen und religiösen Anführern taub sind für die Weisheit, die Jesus als bevollmächtigtem Sohn gegeben ist.

Matthäus hat gegenüber der markinischen Vorlage etwas weiter ausgeführt und Änderungen vorgenommen, die Jesu Profil als Lehrer schärfen.<sup>99</sup> Neben der Veränderung der Exposition und dem Einbau der Schüler der Pharisäer und Herodianer als Kontrahenten (bei Mk 12,13 sind es die Pharisäer und Herodianer selbst), markiert die Verschärfung des Wortlautes in Mt 22,18 gegenüber Mk 12,15 die verhärteten Positionen und den polemischen Duktus der Herausforderung Jesu.

Die lukanische Variante ist gegenüber Matthäus etwas kürzer, vor allem, was die Auseinandersetzung über die Münze betrifft (Lk 20,23). Es fehlt der Vorwurf der Heuchelei und auf die Aufforderung, die Münze zu zeigen, folgt unmittelbar die Gegenfrage über Bild und Aufschrift (Lk 20,24b). Die Exposition der vergebenen Chance, Jesus „in seinen Worten zu fangen“ (Lk 20,26), ist lukanischer Einschub, ebenso wie die Charakterisierung der Delegation als „fromm

99 Albert Fuchs resümiert in seiner redaktionsanalytischen Studie, dass die matthäische „Ausdrucksweise [...] unzweifelhaft eine Verbesserung der Darstellung“ Jesu sei. Es sei „also zu sehen, daß der Autor des agreements von der Antwort Jesu und der darin zum Ausdruck kommenden Überlegenheit und Autorität Jesu beeindruckt ist.“ (Fuchs, Albert, Die Pharisäerfrage nach der Kaisersteuer (Mk 12,13–17 par Mt 22,15–22 par Lk 20,20–26), in: SNTU 26 (2001), 59–81, 75). Veronika Burz-Tropper stellt das Jesus-Bild in der matthäischen Darstellung differenziert heraus: „Dass Jesus im MtEv nur von den Gegnern als Lehrer, von den Schülern aber immer als Herr (κύριος) bezeichnet wird, dürfte zum Ausdruck bringen, dass in der mt Gemeinde der Titel ‚Lehrer‘ für den Auferstandenen als unzureichend empfunden wurde.“ (Burz-Tropper, Veronika, Jesus Didáskalos. Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte (ÖBS 42), Frankfurt a. M./ Berlin/ Bern/ Wien 2012, 212).

aussehende“ (Lk 20,20), sodass Jesus im Allgemeinen bestimmter wirkt und seine Gegner negativer dargestellt werden. Der Evangelist Lukas spannt den Bogen zum Beginn der Passion (Lk 23,2), wenn er den Grund für Jesu Anklage mit der Steuerthematik verbindet.

#### 2.1.2.2 Story: Die Antwort Jesu auf die Steuerfrage

Die Perikope beginnt mit einem Plan der Pharisäer (Mt 22,15), deren Motivation sich (spätestens) aus Mt 21,46 ergibt, Jesus eine Falle zu stellen (παγιδεύω), um eine rechtskräftige Verurteilung zu erwirken. Die Frage nach dem Steuerrecht soll das Ende der öffentlichen Lehrtätigkeit Jesu bedeuten und gehört zu einer vierteiligen Auseinandersetzung Jesu mit seinen theologischen Gegnern (vgl. Redeeinheit B). Unmittelbar vorangegangen sind gleichnishafte Aussagen Jesu, die auf allegorischer Ebene einen Angriff auf die theologische Führungsriege formulieren (Mt 21,45). Weil jene aber theologisch keine Handhabe haben (Mt 21,46), müssen sie andere – hier nun auch politische – Kräfte mobilisieren, um Jesus verurteilen zu können. Dazu werden die Jünger der Pharisäer (μαθηταί, Mt 22,16) mit den Herodianern zu Jesus geschickt, um ihn nach dem Stellenwert der Steuer zu fragen. Lk 20,20–26 hält es allgemeiner, wenn Leute gesandt werden, die „fromm aussehen“. Über die Figurenkonstellation ist mehr gesagt, als es zunächst den Anschein hat. Durch die Adressaten wird Jesu Lehre noch brisanter, weil die Symbiose aus Vertretern von Politik und Religion von Jesus aufgenommen wird, um sein eigenes politisches Profil zu schärfen (vgl. Mt 22,15b). Das gelingt ihm, indem er auf ein Medium zurückgreift, das selbst die Macht hat, zum religiösen Inhalt zu werden: Geld (Mt 6,24).

Die Analyse der Struktur bei Matthäus (die durch Markus vorgezeichnet wird) öffnet den Blick für die Pointen des Gesprächs, die von Jesus gesetzt werden. Es ist orientiert auf die Signifikanz dessen, „was Gottes ist“, weil – im Achtergewicht gestaltet – es den Abschluss und somit den Höhepunkt des Gesprächs bildet. Den Rahmen der Rede bilden die Anfragen und Reaktionen der Hohepriester. Es handelt sich um ein Lehrgespräch mit abwechselnder Redekonstellation zwischen Jesus und seinen Gegnern, wie schon in Mt 21,23f., hier mit einer Schülergruppe der Hohepriester und mit Anhängern des Herodes.

- |           |   |
|-----------|---|
| V. 15–16a | Zusammenkunft der Hohepriester und Planung der Falle                                  |
| V. 16b–17 | Rede der Jünger der Pharisäer und der Anhänger des Herodes mit Captatio benevolentiae |
| V. 17     | Frage nach dem Stellenwert der kaiserlichen Steuer für Jesus                          |
| V. 18     | Aufdeckung der Falle durch Jesus  |

- V. 19–20 Forderung der Ansicht einer Münze und Gegenfrage „Wessen ist das Bild und die Aufschrift?“
- V. 21a Antwort: „Des Kaisers“
- V. 21b Klärung durch Jesus: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist.“
- V. 22 Verwunderung über Jesu Worte

Die Anrede „Lehrer“/ διδάσκαλε suggeriert Interesse an den Lehren Jesu, an der „Wahrheit“/ ἀλήθεια, und dem „Weg Gottes“/ ὁ οδός τοῦ θεοῦ, den Jesus lehrt (Mt 22,16). Die Anrede findet sich auch in den folgenden Fragen (vgl. Mt 22,24 und Mt 22,36) und wird im Allgemeinen meist von Außenstehenden verwendet (vgl. auch Mt 8,19.12,38.19,16). Sie ist aber ironisch gemeint, weil die Lehrautorität Jesu gerade nicht akzeptiert wird.

Die Männer fahren fort mit einer Frage: „Sag uns also: Ist es nach deiner Meinung erlaubt, dem Kaiser Steuer zu zahlen, oder nicht?“ (Mt 22,17). Diese Frage ist nicht falsch, weil die Herodianer und Pharisäer sie aussprechen.<sup>100</sup>

Die Frage der jesuanischen Gegner ist hier auf eine Antwort in zwei Richtungen ausgerichtet, die immer eine Kompromittierung Jesu zur Folge haben soll. Entweder stimmt Jesus der Prämisse zu, dass Steuern gezahlt werden sollen, was ihn zu einem – in den Augen des Volkes – Opportunisten des Kaisers machen könnte, oder er spricht sich für eine Ablehnung der Steuern – und damit auch des Kaisers – aus, was Jesu sofortige Verhaftung begründen würde.<sup>101</sup> Beide Folgen wären eine sichere Art der Denunziation Jesu und seiner Schwächung in der oder gar seiner Eliminierung aus der Öffentlichkeit, vor der sich die Hohepriester fürchten.

Jesus erkennt eine Falle in dieser Frage: „Warum versucht ihr mich, Heuchler?“ (Mt 22,18). Die Versuchung Jesu ist ein eigenes Thema; neben den Pharisäern (Mt 16,1; 19,3; 22,35), die mit Fragen zu theologischen Inhalten die Versuchungsthematik dominieren, ist es der Teufel, der Jesus versucht (πειράζω, Mt 4,1.3).

100 Karl Matthias Schmidt ist auch mit Blick auf die markinische Trias der Ansicht, dass man über diese „theologischen Fragen [...] im positiven Sinne streiten kann“, weshalb für ihn die Gattungsbestimmung und mit „Streitgespräch“ angemessen ist, vgl. *Schmidt, Karl Matthias*, Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums (NTOA 74), Göttingen 2010, 367. Dagegen meint Joachim Gnllka, dass es sich nicht um Streitgespräche handle, da eine „Gegenmeinung der Kontrahenten“ nicht bekanntgegeben wird „und darum auch nicht überwunden“ werde, vgl. *Gnllka, Joachim*, Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kapitel 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HThKNT 2), Freiburg i. Br. 1992, 246.

101 Vgl. *Förster*, Jesus und die Steuerfrage, 7.

Die Verbindungslinie ist aber nicht zu übersehen, weil Jesus die *πονηρία*, die böse Absicht (EIN) oder Boshaftigkeit (MNT), nämlich ihr geheucheltes Interesse, entlarvt (Mt 22,18). Aber vor einer Verteufelung der Gegner Jesu ist zu warnen. *πονηρία* ist ein Begriff, der im Neuen Testament eine moralische Ausrichtung hat und vom Evangelisten Matthäus nur an dieser Stelle verwendet wird. Er kommt im Gegensatz zu *κακία* im Allgemeinen wesentlich seltener vor, und steht im Lasterkatalog Röm 1,29 in einer Reihe mit *ἀδικία*, *πορνεία*, *πλεονεξία*, *κακία*, *φθόνος*, *φόνος* *δόλος*, *κακοηθείας* und *ψιθυρίστας*.<sup>102</sup> Geheuchelt ist das Interesse der Pharisäer, weil ihre Frage auf nichts anderes als auf Jesu Tod hinausläuft; Jesus verurteilt sie mit der Anrede „Heuchler“ (*ὑποκριτής*), weil er die Dilemmastruktur, in die ihn seine Gegner drängen wollen, erkennt und ihre unlauteren Motive entlarvt. Gleichwohl ist *πειράζω* an dieser Stelle der Versuch, Jesus in die Enge zu treiben, um ihm schaden zu können, und nicht eine teuflische Versuchung<sup>103</sup>, weil sie bei Matthäus auf das Reich Gottes zielt, hier jedoch politische Herrschaft im Blick steht.

Jesus lässt die Frage der pharisäischen Schüler und der Herodianer nicht unbeantwortet. Er entlarvt nicht nur die Heuchelei, sondern deckt indirekt das Wahrheitsmoment in der Zumutung auf und ergreift die Chance der Positionierung. Er lässt sich die Münze zeigen, mit der die Fragesteller selbst ihre Steuern zahlen. Als sie ihm die Münze (*κῆνσος/ δηνάριον*, Mt 22,19) zeigen, stellt Jesus eine Rückfrage, die auf die Prägung der Münze abzielt. Die Antwort der Männer (Mt 22,21a) ist Ausgangspunkt für das theologische Spitzenwort dieser Perikope: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21b).

Mit einer Reaktion der Verwunderung endet die Perikope (Mt 22,22): Die Gegner Jesu verlassen die Szene und sind erstaunt (*θαυμάζω*). Es ist die Verwunderung, die auch die Menschen im Anschluss an die Seestillung teilen (Mt 8,27)<sup>104</sup> und der Ausdruck des Erstaunens der Menschen, die Heilungen, wie Jesus sie am Stummen, Blinden und Lahmen vollbringen konnte (Mt 15,31),

102 Auch Mk 7,22 nimmt die *πονηρία* in seinen Lasterkatalog auf. Lk 11,39 bezeichnet die *πονηρία* mit der *ἀρπαγή* als Merkmal der *γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι*.

103 Anders Nicklas, Tobias, Der Matthäische Davidsson und das Römische Reich, in: Van Belle, Gilbert/ Verheyden, Joseph (Hrsg.), Christ and the Emperor. The Gospel Evidence (Biblical Tools and Studies 20), Leuven 2014, 229–248, hier 247: „Die zutiefst kritische Haltung des Mt gegenüber der römischen Herrschaft kommt bereits in der Versuchungsszene Mt 4,1–11 wenigstens implizit zum Tragen: Die hier hergestellte Verbindung der Reiche der Welt mit dem Satan erinnert in ihrer Radikalität an die Offenbarung des Johannes.“

104 Vgl. Fuchs, Die Pharisäerfrage nach der Kaisersteuer (Mk 12,13–17 par Mt 22,15–22 par Lk 20,20–26), 76 und ders., Die „Seesturmperikope“ Mk 4,35–41 parr im Wandel der urkirchlichen Verkündigung, in: SNTU 15 (1990), 101–133, hier 118.

noch nie in Israel gesehen haben (Mt 9,33), oder die Reaktion der Jünger, die den verdorrten Feigenbaum mit Staunen betrachten, und schließlich auch das Staunen des Statthalters Pilatus bei Jesu Verhör über Jesu Schweigen. Erstaunt ist aber auch Jesus, als er den Glauben eines Centurios erkennt, einen Glauben, den er in ganz Israel nicht gesehen hat (Mt 8,10).

### 2.1.2.3 Discourse: Die Lehre Jesu

Die Evangelien atmen den Geist der Tora; sie werden nicht müde, zu betonen, dass Jesus die Schrift und die normative Überlieferung nicht aufhebt, sondern dass seine Lehre aus der Tora herausgebildet und in ihr fundiert ist – um sie zu erfüllen. Matthäus ist besonders engagiert, diese Dimension herauszuarbeiten (Mt 5,17–20). Die erzählten Lehrgespräche sind starke Atemzüge, die in die Gemeinden Kraft und Vitalität für ein Glaubensleben gemäß dem Gesetz Gottes bringen. Der „Weg Gottes“ bahnt die Verbindung (Mt 22,16).

Ein entscheidender Bezugspunkt zur jüdischen Lehre liegt in Gen 18,19: „Denn ich habe ihn dazu auserwählt, dass er seinen Söhnen und seinem Haus nach ihm aufträgt, den Weg des Herrn (יְהוָה יִדְרֹךְ) einzuhalten und zu tun, was gut und recht ist, damit der Herr seine Zusagen an Abraham erfüllen kann.“ Die hebräische Wendung יְהוָה יִדְרֹךְ findet sich neben Gen 18,19 auch an weiteren Stellen (Ri 2,22 und Spr 10,29), die das Geschick Israels von der Einhaltung des Weges Gottes abhängig sehen, sowie die Propheten Jesaja und Jeremia, die eine Einhaltung des Weges in keiner Weise im Volk Israel erkennen (Jer 5,4-5, siehe auch Jes 40,2).<sup>105</sup>

In dem Bild des Lehrers Jesus, das von Schülern seiner Gegner gezeichnet wird, wird seine Lehrautorität mit den Urvätern israelischer Geschichte verknüpft. Durch ihre Heuchelei wird für den Evangelisten nichts von dem unwahr, was die Gegner über Jesus sagen. Aber sie werden als Karikaturen ihrer selbst dargestellt, weil sie falsche Intentionen haben, wenn sie das Richtige sagen. Die Polemik gegen Jesus, die zu Beginn ironisch gebrochen ist, wird ausgehebelt, erstens durch theologische Kompetenz und zweitens durch mediendidaktisches Feingefühl. Auch wenn nicht klar ist, ob die Schüler selbst agieren, oder – was wahrscheinlicher ist – ihre Lehrer die eigentlichen Sprecher sind, werden sie mit dem hier (durch ihre eigenen Schüler) gezeichneten Bild des Lehrers Jesus, der die Jungen unterrichtet, konterkariert. Die „Heuchler“ unterbieten die Differenzierungslogik der jüdischen Lehre, auf die sie sich selbst berufen wollen. Und weil die Lobeshymnen auf den Lehrer Jesus aber von den Pharisäern kommen, zeugt das Folgende nur viel zu deutlich

<sup>105</sup> In Apg 18,26 werden Priscilla und Aquilas über den Weg Gottes unterrichtet.

davon, wie falsch sie mit ihren Prämissen liegen. Sie versuchen, Jesus eine politische Falle zu stellen. Dass Matthäus hier (im Gegensatz zu seiner Streichung in Mt 12,14 gegenüber der Parallele Mk 3,6) die Herodianer als Delegierte (jetzt mit exklusivem Auftreten) in der Szene behält,<sup>106</sup> zeugt von dem polit-religiösen Impetus, den der Evangelist stark machen will.

Gleichzeitig wird klar, dass ihr Bild von Jesus tatsächlich nicht falsch ist. Das Apophthegma (Mt 22,21) ist auf die Einsicht der Männer ausgerichtet und hat durch die Form von Frage und Gegenfrage im sokratischen Lehr-Stil didaktischen Anspruch. Am Ende, so scheint es, zeugt ihre verwunderte Reaktion von der Kraft, die Jesu Worte haben, und der Kohärenz seiner Argumentation, die unwiderstehlich ist. Sein didaktisches Mittel ist die Münze.

Als Lehrer Israels profiliert sich Jesus mit den großen Reden im gesamten Matthäusevangelium: der Bergpredigt (Mt 5–7), der Aussendungsrede (Mt 10), der Gleichnisrede (Mt 13), der Gemeinderede (Mt 18) und der Endzeitrede (Mt 24–25).<sup>107</sup> Die ἀλήθεια – das Lieblingswort der paulinischen und johanneischen Literatur für Wahrheit – kommt im Matthäusevangelium ausschließlich an dieser Stelle in der adjektivischen Formulierung vor: Jesus wird zudem mit dem Prädikat der Unbeeinflussbarkeit ausgezeichnet, wenn die Anhänger der Hohepriester sagen: „ohne auf jemand zu schauen; denn du siehst nicht auf die Person“ (Mt 22,16b). Diese Verknüpfung findet sich bei Lukas in Apg 10,34–35 wieder, allerdings aus dem Mund eines Jesusjüngers: „Da begann Petrus zu reden und sagte: Wahrhaftig, jetzt begreife ich, dass Gott nicht auf die Person sieht, sondern dass ihm in jedem Volk willkommen ist, wer ihn fürchtet und tut, was recht ist.“

Die Fragen nach dem Verhältnis von Staat und Religion waren (und sind) von hoher Relevanz. Matthäus profiliert die Aussagen über die Verwendung des Geldes und die synoptische Literatur exemplifiziert diese Differenzierungsfragen an der Steuerperikope. Vor allem für die heidenchristlichen Gemeinden, die sich in Zeiten von Wachstum und Ausdehnung in immer weiteren Territorien ausbilden,<sup>108</sup> sind Verhältnisklärungen wichtig, die nicht

106 Vgl. *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 247: „Man kann fragen, warum Mt sie hier beibehielt, nachdem er sie in 12,14 (par Mk 3,6) gestrichen hatte. Bei den Herodianern ist an Parteigänger der Herodes-Dynastie, am besten an Parteigänger Agrippas I (41–44 n.Chr.) zu denken, der mit den Pharisäern sympathisierte.“

107 Dass diese Reden, die mit der Fünzfzahl an den Pentateuch erinnern, immer wieder zu Konflikten mit den Schriftgelehrten führten, wird im Matthäusevangelium breit geschildert, vgl. *Schnelle, Udo*, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen <sup>3</sup>2017, 404f.

108 Z.B. nach Rom, vgl. *Noffke, Eric*, Christ and Caesar, Christ or Caesar: the development of a tension about politics in early christianity. The role of the Roman community, in: Gelardini, Gabriella (Hrg.), Kontexte der Schrift, Band 1: Text, Ethik, Judentum und

so stark ausgeprägt sind wie in der paulinischen Reflexion (Röm 13,1–7), aber gerade für das Matthäusevangelium Auseinandersetzungen mit der politischen Führung immer wieder auftauchen, und zwar in der Perspektive des Reiches Gottes, das kein Reich dieser Welt ist, sondern alle irdische Macht transzendiert. Indikatoren sind die Anrede Jesu als Davidssohn in Mt 9,27; 12,23; 20,30–31; 21,15; 22,42, die die Identifikation Jesu mit dem Gottesknecht in Mt 12,18–21, die Auseinandersetzung mit dem Reich Satans in Mt 12,24–21, die Ankündigung der unüberwindlichen *ἐκκλησία* Mt 16,17–19 und die Universalität des Endgerichts in Mt 25,32. Auch im lukanischen Doppelwerk gibt es keine Fundamentalopposition gegen staatliche Ordnung.<sup>109</sup>

Das Wording der jungen Schriftgelehrten suggeriert nur eine Zustimmung. Das Interesse ist aber auch deshalb geheuchelt, weil mit Mt 15,1 klar ist, dass die Pharisäer und Schriftgelehrten Jerusalems lediglich lehren, was „Satzung von Menschen“ ist (vgl. Mt 15,8–9; Jes 29,13), weil ihr Herz weit entfernt ist, von dem, was ihre Lippen an Schmeicheleien formulieren.

Ὁ ὑποκριτής ist eine gängige Bezeichnung der Pharisäer und Schriftgelehrten, vor allem bei Matthäus (vgl. Mt 23): Er zeichnet das düstere Bild ihrer Exklusivität, die das Himmelreich für sich und andere verschließen (Mt 23,13), ihres „Höllennachwuchses“ (Mt 23,15), ihrer Fixierung auf die Praxis der Zehntabgabe (von Kräutern) ohne Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glauben (Mt 23,23), ihrer inneren Schlechtheit, die durch äußerliche Reinheit davon abzulenken versucht (Mt 23,25.27) und ihrer mordenden Väter (Mt 23,29). Der undankbare Sklave, der von seinem Herrn befreit wurde, aber durch Unbarmherzigkeit gegenüber anderen in Missgunst gefallen ist, weiß sich in bester Gesellschaft bei den Heuchlern (ὕποκριτής, Mt 24,51). Schon in

---

Christentum, Gesellschaft (FS für E. W. Stegemann), Stuttgart 2005, 362–372, hier 367f. Über die Ausbreitung des Christentums in der Antike am Beispiel Phrygiens hat Christoph Marksches geschrieben, vgl. *Marksches, Christoph Johannes*, Die Ausbreitung des Christentums in der Antike: Das Beispiel Phrygien, in: *Theologisches Gespräch* 41/1 (2017), 3–15; Schriften wie Jak 5 oder Apg 4–5 weisen die Notwendigkeit aus, sich mit finanziellen Aspekten zu beschäftigen.

109 Vgl. *Pinter, Dean*, The Gospel of Luke and the Roman Empire, in: McKnight, Scot (Hrg.), *Jesus is Lord, Caesar is not, Downers Grove* 2013, 101–115, hier 113; *Schreiber, Stefan*, Der politische Lukas. Zur kulturellen Interaktion des lukanischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum, in: *ZNW* 110/2 (2019), 146–185, hier 184; vgl. *Schrage*, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, 47: „Auch wenn vor allem bei Lukas das Bemühen, die Loyalität des Christus und der Christen aufzuzeigen, eine ziemliche Rolle spielt, ist doch bei allem Vermeiden unnötiger Konfrontationen an der Grenze festgehalten, die der Loyalität durch Bekenntnis und Predigt gesetzt sind (Lk 12,11; Apg 5,29: ‚Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.‘) Während Lukas offenbar besonders an dem unpolitischen Charakter des Evangeliums gelegen ist“.

der Bergpredigt deckt Matthäus die (heuchlerische) Verschränkung von Ethos und religiöser Frömmigkeit derer auf, die in den Synagogen laut beten und vor aller Augen Almosen spenden (vgl. Mt 6,2.5.16; vgl. auch Mt 7,5).<sup>110</sup>

Aber sie verbinden Politik und Religion, was sie besonders gefährlich macht: Für Jesus, weil seine Absage an die Steuer seinen Tod bedeuten könnte, und die Theologie im Allgemeinen, weil eine Anbiederung der Religion an die Mächtigen der Welt die Ausgrenzung der Armen bedeutet, weshalb Jesus hier auf dem Weg der Tora eine klare Richtung aufzeigt.

#### 2.1.2.4 Die Verhältnisbestimmung: Gott – Kaiser

Der Grundgedanke jüdischer Tradition, dass alles Gold und Silber, jeder Schatz Gottes Schöpfung ist (Ps 24,1), ist ein zentraler Aspekt der hier überlieferten Steuerethik Jesu. Gleichzeitig wird der Psalm verantwortungsethisch eingebettet. Jesus macht im Abschlusslogion „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist“ (Mt 22,21b) eine (theologische) Aussage über die Hingabe zu Gott, die die Fragenden nicht intendiert hatten, weil sie glaubten, Jesus über (politische) Aussagen zum Geld, konkret zum Steuerrecht, ins Abseits bringen zu können.<sup>111</sup> Die theologische Pointe kommt für die Fragenden unerwartet (Mt 22,22). Weil sie aber das Geld als zentrales Element nutzt, soll genauer untersucht werden, wie die politische und die theologische Sphäre hier verbunden werden.

Strukturell wird das Apophthegma durch das verbindende *καί* in zwei Teile gegliedert: „was Gottes ist“ wird mit dem ersten Teil „was des Kaisers ist“ korreliert, weshalb hier nach Verbindungselementen innerhalb der Struktur gesucht werden muss. Es ist einerseits zu klären, welche (knappen) Aussagen über das Geld getroffen werden, um dieser Analogie auf die Spur zu kommen. Andererseits heißt dies: Wenn aber die Prämisse aus Ps 24 gilt, muss diese Aussage eine Differenzierungslogik enthalten, sonst wäre sie farblos. Der (einfachen) Logik nach, die Jesus hier mit diesem Logion aufbaut, sehen die Abhängigkeiten wie

110 pHor 3,48a.57 berichten davon, dass Spenden in der Synagoge oder in Fastengottesdiensten öffentlich angekündigt wurden. Besonders großzügige Spender durften neben dem Rabbi sitzen.

111 Und das in beide Richtungen: „In other words, economic matters are ways of talking about the *lines of value and social relation* that run through the community of the elect in the Last Days, as well as being ways of representing the boundary lines that separate the community from outsiders.“ (Barton, Stephen, Money Matters: Economic Relations and the Transformation of Value in Early Christianity, in: Longenecker, Bruce W./ Liebengood, Kelly D. (Hrsg.), Engaging economics: New Testament scenarios and early Christian reception, Grand Rapids/ Cambridge 2009, 37–59, hier 44). (Kursiv im Original).

folgt aus: Erstens, das Geld gehört dem Kaiser – zweitens, „was Gottes ist“ (bzw. nach Ps 24,1 „alles und jeder“) gehört Gott: so auch der Kaiser.

Zu erkennen ist die Reihung *Gott – Geld – Kaiser*: Die Verbindung zwischen *Geld* und *Kaiser* ist in der Münze, als Zahlungsmedium und in der Funktion der Steuer, eingefasst. Die Sukzession der Abhängigkeit des Geldes und des Kaisers von Gott ist formuliert, weil der Vorrang Gottes das theologische Fundament ist, die Jesus hier vertritt. Innerhalb der formalen Struktur ist das Achtergewicht als entscheidendes Merkmal zu nennen, indem das Wichtigste zuletzt genannt wird. Aber auch der Kontext in den Matthäus diese Frage hineinstellt, weist auf dieses Primat hin (Mt 22,37–40).

Zentral ist hier die Münze, weil sie in der antiken Welt täglich genutzt wird und ihr eine Zahlungslogik inhärent ist, der auf der Ebene der Struktur, Praxis und Organisation eine wichtige Bedeutung zum Verständnis dieser Erzählung zukommt. Dem zugrunde liegt die Theorie des Geldes als Zahlungsmittel.

Vermutlich handelt es sich bei der hier geschilderten Steuer (κῆνσοϛ, vgl. Mt 17,25) um das *tributum capitis*, das neben dem *tributum soli* eine direkte Abgabe war und als „Kopfsteuer“ zumeist als Geldleistung in Höhe von einem Denar zu zahlen war.<sup>112</sup> Das *tributum* an Rom, war eine Steuer, die Roms Siegespreis für den Erwerb von Provinzen symbolisierte, aber nicht zwingend für alle Provinzen galt, wie z.B. der besonders loyalen Stadt Thessaloniki, und in sich nochmals differenziert wurde.<sup>113</sup> Der Denar als römische Silbermünze war vorherrschendes Zahlungsmittel des Imperium Romanum, vor allem im westlichen Teil, im späteren Prozess auch im Osten, wobei im historischen Kontext der Erzählung davon auszugehen ist, dass die vorgegebenen Währungssysteme Palästinas nicht ersetzt wurden.<sup>114</sup> So gab es neben den offiziell geprägten Silbermünzen Roms, mit dem römischen Hoheitszeichen, d.h. dem Bild des regierenden Kaisers, auch Tetradrachmen mit autonomen Prägungen z.B. in Seleukia, Apanmea, Laodikeia, Sidon und Tyros, dessen Silberschekel zum Zahlungsmittel im Tempel wurde.<sup>115</sup> Der Denar hatte damit

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

113 Zum römischen Steuerwesen vgl. *Galsterer, Hartmut*, Art. Steuern IV. Rom, in: Cancik, Hubert/Schneider, Helmuth/Landfester, Manfred (Hrsg.), DNP, Stuttgart 2006, 982–986, DOI: [http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e1122680](http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1122680).

114 Michael Gray-Fow kann sich dagegen eher vorstellen, dass es sich hier eher um eine Drachme gehandelt haben müsste, weil Denare nur an wenigen Orten geschlagen wurden. „However, this may still not mean that it had to be a genuine Roman denarius, which was minted at very few locations“ (*Gray-Fow, Michael*, Rendering unto Caesar. Whose Head on the Coin?, in: *The Expository Times* 131/2 (2019), 65–70, hier 66).

115 Vgl. *Koch, Dietrich-Alex*, Die Kontroverse über die Steuer (Mt 22,15–22 / Mk 12,13–17 / Lk 20,20–26), in: Van Belle, Gilbert/ Verheyden, Joseph (Hrsg.), *Christ and the Emperor*.

einen „Sonderstatus“ als Steuermünze, weil sie eben nur für die Abgabe an Rom vorgesehen war, aber sonst kaum eine Rolle im Alltagsleben spielte.<sup>116</sup> Für die Menschen in den jüdischen Provinzen bedeutete das einen Umtausch ihrer Regionalwährung in einen römischen Denar unter Ableistung eines Wechselkurses. So betrug die Abgabe nicht nur 16 Asse, also einen Denar, sondern 18 Asse, weil eine „Wechselgebühr“ von 2 Assen hinzu kam, womit die Steuerlast nochmals stieg. Kaum eine Rolle spielt offenbar auch die Prägung, die ganz selbstverständlich erwähnt, aber nicht weiter erklärt wird.<sup>117</sup> Rom war nicht die erste Verwaltungsmacht, die Steuern von den Menschen in Palästina einforderte. Judäa, Samaria und Idumäa waren immer wieder Fremdherrschaften untergeordnet, die auch finanzielle Leistungen einforderten. Die Unterstellung von Judäa unter die römische Provinzialverwaltung war nach der Regentschaft der Herodesnachfolger eine Erleichterung.<sup>118</sup> Für das Verständnis der Perikope ist vor allem der historische Abriss um die Zeit des Augustus von Interesse, als Judäa, Samaria und Idumäa der Provinz Syrien und damit der direkten römischen Verwaltung unterstellt wurden, während unter der Herrschaft des Herodes (und in den wenigen Jahren unter Archelaos) in den Jahren zuvor weitgehende Selbstverwaltung vor allem der Steuerzahlungen möglich war.<sup>119</sup> Die Unterstellung Judäas unter einen Präфекten brachte aber auch die Einführung des römischen Besteuerungssystems mit sich;<sup>120</sup> die Höhe der

---

The Gospel Evidence (BToSt 20), Leiden 2014, 211. Bronze- und Kupfermünzen wurden in großem Umfang hergestellt und erhielten lokale Prägungen. „Wieweit sich bereits in der ersten Hälfte des 1. Jh. n. Chr. römische Kupfermünzen auch im Osten neben den lokal geprägten Münzen durchgesetzt hatten, wird unterschiedlich beurteilt“ (ebd., 213).

116 Vgl. *Howgego*, Geld in der antiken Welt, 65–68.

117 Vgl. *Koch*, Die Kontroverse über die Steuer (Mt 22,15–22 / Mk 12,13–17 / Lk 20,20–26), 216: „Dass dabei ganz selbstverständlich nicht nur über die Aufschrift, sondern auch das Bild gesprochen wird, spiegelt die Situation auch im Jerusalem der 1. Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. zutreffend wieder, insofern die Verwendung von Münzen mit Herrscherbildern längst üblich war, sodass hierin keine negative Charakterisierung der Fragesteller (als Übertreter des Bilderverbots) zu sehen ist“. Vgl. *Cassidy, Richard A.*, Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke's Gospel, New York 81994, 57 und *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 248.

118 Vgl. Josephus, Ant 17,339–344; Bell 2,111–113, vgl. *Schäfer, Peter*, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Tübingen 2010, 126.

119 Zur Bedeutung von Münzen in dieser Periode vgl. *Jensen, Morten Hørrning*, Message and Minting: The Coins of Herod Antipas in their Second Temple Context as a Source for Understanding the Religio-Political and Socio-Economic Dynamics of Early First Century Galilee, in: Zangenberg, Jürgen/ Attridge, Harold/ Martin, Dale B. (Hrsg.), Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee (WUNT 210), Tübingen 2007, 277–313.

120 Eine sehr gute Übersicht über die Entwicklung der Steuerabgaben und des Einflusses des römischen Systems auf das Gebiet Judäa, Galiläa und Idumäa bietet *Förster*, Jesus und die Steuerfrage, 33.

Steuern divergierten von Ort zu Ort. Diese Abgaben wurden nicht kritiklos hingenommen. Spätestens mit dem Einspruch der Zeloten wurde die Legitimation des weltlichen Herrschers in Frage gestellt<sup>121</sup> und eine theokratische Alternative mit dem davidischen Herrscher an der Spitze propagiert.<sup>122</sup> Für die Zeit Jesu ist diese Ablehnung noch nicht zu belegen, für die Zeit der Evangelisten ist sie bereits Vergangenheit.

Das Interesse an der Klärung der Frage ist in neutestamentlicher Zeit groß. Die Gemeinden der Evangelisten, nicht nur in Palästina selbst, sondern auch außerhalb des Landes und weit nach dem jüdischen Aufstand 70 n. Chr., dessen Dramatik sich insbesondere an der Steuerfrage bzw. der Abhängigkeit von Rom entfachte,<sup>123</sup> greifen die politische Fundamentalunterscheidung auf, die in der Ausbreitung in unterschiedlichen territorial-politischen Kontexten individuelle Verhältnisbestimmungen ermöglichen. Im Rückblick auf den Krieg ist die Erinnerung an den *Fiscus Judaicus* ebenfalls präsent, der zum Sinnbild jüdischer Unterdrückung und römischer polit-religiöser Machteinflüsse wurde. Hier spielt er allerdings nur eine untergeordnete Rolle.<sup>124</sup>

Die Frage der pharisäischen Schüler ist dialektisch zu verstehen. Deshalb ist das Steuer-Logion gattungsanalytisch den Lehrgesprächen zuzuordnen, weil Jesus diese politische Frage theozentrisch beantwortet: Das Geld ist das Medium des Kaisers. Aus der Einfachheit, weil Offensichtlichkeit, ergibt sich eine Aussage über den Kaiser. Der Kaiser verwaltet und verantwortet es. In diese Verantwortungslogik stellt Jesus das Geld. Die Kaiser hatten die Münzprägungen zu Propagandazwecken genutzt. Mit der Münze wurde die Herrschaft der Kaiser verknüpft, die nicht nur politisch, sondern auch religiös ausgerichtet war.<sup>125</sup>

#### 2.1.2.5 Christologische Konturierungen

Die Lehre Jesu deckt auf, was den Gelehrten klar sein müsste. Doch Jesus formuliert selbst eine Theologie, die handlungsfähig macht: Vermittelt wird eine Steuerethik, die den Kaiser in seiner Stellung würdigt, auch seine Verantwortung vor Gott hervorhebt, wenn er aus dem Geist der jüdischen Lehre

121 Vgl. *Heiligenthal, Roman*, Die religiöse Vielfalt Palästinas. Pharisäer/Zeloten/Sikarier, in: Zangenberg, Jürgen (Hrg.), *Weltauffassung – Kult – Ethos* (NTAK 3), Neukirchen-Vluyn 2011, 26–34, besonders 32.

122 Vgl. ebd., 33: „Wahrscheinlich schimmert in der Perikope vom Zinsgroschen (Mk 12,13–17) noch eine Auseinandersetzung über die Haltung Jesu zur zelotischen Forderung, Rom die Steuerzahlung zu verweigern, durch.“ Vgl. auch *Schrage*, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, 32f.

123 Vgl. *Koch*, Die Kontroverse über die Steuer (Mt 22,15–22 / Mk 12,13–17 / Lk 20,20–26), 203.

124 Vgl. *Schmidt*, Wege des Heils, 373: „Doch dagegen spricht die Allianz mit den Herodianern.“

125 Vgl. *Zanker, Paul*, Augustus und die Macht der Bilder, München <sup>3</sup>1997, 61–65.

argumentiert. Der Kaiser ist Vertrauensgarant für das Geld. Aber Gott gebührt Anerkennung<sup>126</sup>, das gilt auch für den Kaiser. Das Neue Testament nimmt die Fundamentalunterscheidung Israels auf, dass kein König dieser Welt Gott ist und dass Gott der König dieser Welt ist. Jes 52,7 („Dein Gott ist König“) bereitet diese theozentrische Grundlinie vor, die für das Matthäusevangelium unzweifelhaft Fundament ist.

Die Versuchung Jesu durch den Teufel in Mt 4,8f. präfiguriert diese Aussage, wenn Jesus dem Teufel eine Absage erteilt, als König über die Königreiche dieser Erde herrschen zu können. Das Verständnis der Gottessohnschaft wird vom Teufel in seiner eigenen Art gedeutet, wenn er Jesus begegnet und die Demonstration und Dominanz seiner Macht als Sohn Gottes einfordert. Gottes Macht steht nicht in Konkurrenz zu den politischen Mächten, sondern ist die Instanz, an der sich (auch) politische Mächte messen lassen müssen (vgl. Mt 8,5–13), weshalb Jesus die Falle für sich nutzt, um seine theologische Linie zu begründen, die an dieser Stelle eine kaiserliche Verantwortungsethik mit ein bezieht.<sup>127</sup>

Innerhalb des narrativen Kontextes im Matthäusevangelium entwickelt die Erzählung eine eigene Dynamik, weil Jesus sich nun in Jerusalem aufhält und der Einzug nach Jerusalem (Mt 21,1–11) die Würde Jesu als Messias offenkundig gemacht hat. Als „friedenbringender König“ (Mt 21,5) auf einer Eselin und einem Füllen reitend wurde Jesus von den Menschen in Jerusalem begrüßt. Gezeichnet werden erste Konturen des Davidssohnes allerdings schon in der Kindheitsgeschichte (Mt 2,1–12), die dann vor allem mit den Gaben repräsentative Verbindungslinien zu den Herrschern der Welt, die in der Universalität der Herrschaft des Friedenskönigs qualifiziert werden (Mt 2,11), weil sie kein „Gegenüber“<sup>128</sup>, sondern ein „Ineinander“<sup>129</sup> der Herrschaften präjudizieren. Die Pointe der Sentenz liegt gerade nicht im beschwichtigenden

126 Vgl. *Schrage, Wolfgang*, Ethik des Neuen Testaments (Grundrisse zum Neuen Testament 4), Göttingen 51989, 121: „So wie die Münze dem Kaiser gehört, so gehört und schuldet sich der Mensch Gott, und zwar als ganzer.“

127 Anders interpretiert Gerd Theißen die matthäische Eschatologie als Anbruch „einer Weltherrschaft durch ethische Gebote.“ Matthäus bezeuge „die Transformation politischer Macht in der Ethik“ (*Theißen, Gerd*, Vom Davidssohn zum Weltherrscher. Pagane und jüdische Endzeiterwartungen im Spiegel des Matthäusevangeliums, in: Becker, Michael (Hrg.), Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt (FS für H.-W. Kuhn) (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 44), Leiden/ Boston/ Köln 1999, 145–164, hier 169).

128 Vgl. *Nicklas*, Der Matthäische Davidssohn und das Römische Reich, 234.

129 Die aber auch keine Begründung kaiserlicher Legitimation im Sinne einer „gottgewollten“ Existenz des Staates sein kann, vgl. *Cullmann, Oscar*, Der Staat im Neuen Testament (Hewett Lectures 1955), Tübingen 1956, 37.

„Nebeneinander“<sup>130</sup> von Kaiser und Gott. Das Matthäusevangelium bespielt schon von Beginn an den Raum der davidischen Messiasvorstellung und füllt es durch seine Erzählung sehr „bewusst mit Leben“.<sup>131</sup> Vor allem in den Auseinandersetzungen mit der pharisäisch ausgerichteten Synagoge wird dem deutliches Profil verliehen.

Die Perikope enthält aber mehr als eine eschatologische Aussicht, wenn das Medium des Geldes in Korrelation zu Gott gestellt wird, weil es Ethik und Theologie verbindet. Es enthält eine strukturelle Parallele zwischen der mit der Münze symbolisierten Staatspflicht gegenüber dem Kaiser und der Pflicht, Gott zu geben, was Gottes ist. Im Text wird dieses Verhältnis mit ἀποδίδωμι (Mt 22,21) syntaktisch angezeigt. Um diese Analogie aufzudecken, muss der Blick auf die (polemische) Einleitung dieses Lehrgesprächs gelenkt werden, auf die Captatio benevolentiae, durch die Gegner Jesu, mit einem (geheuchelten) Bekenntnis zu Jesus als Lehrer des „Weges Gottes“ und Theologen. Dieses Bekenntnis, genuin theologischer Natur, könnte für die Frage nach der theologischen Pointe ein entscheidendes Korrelat sein: Das gesamte Lehrgespräch steht unter diesem Vorzeichen des Bekenntnisses. Jesus bringt es am Ende wieder in die Rechnung der Pharisäer hinein. Er macht deutlich, dass sie ohne Gott nicht funktioniert, und nutzt als Identifikator dieser Rechnung sich selbst in seinem Bekenntnis zu Gott.

#### 2.1.2.6 Die Funktion des Geldes

Grundsätzlich geht es in dieser Perikope um die Funktion des Geldes und seinen Einsatz als Zahlungsmittel der Besteuerung.<sup>132</sup> Den Wert bestimmte nicht der Feingehalt des Metalls, sondern die Prägung, die den Hinweis darauf gab, dass die entscheidende Währungsinstanz der Kaiser Roms war.<sup>133</sup>

<sup>130</sup> *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 248f.

<sup>131</sup> *Nicklas*, Der Matthäische Davidssohn und das Römische Reich, 232. Nicklas fragt nach dem christologischen Moment der matthäischen Davidssohnschaft im Lichte der Figur des Pilatus in der Passionsgeschichte und resümiert, dass „Pilatus in der matthäischen Passionsgeschichte kaum dazu gedient haben [mag, A.B.], den römischen Statthalter in möglichst hellen Licht erscheinen zu lassen und gleichzeitig die römische Obrigkeit von der politischen Harmlosigkeit der christlichen Bewegung zu überzeugen“ (ebd., 247).

<sup>132</sup> Vgl. *Oakman*, Die Rolle des Geldes im moralischen Universum des Neuen Testaments, 161.

<sup>133</sup> Vgl. *Förster*, Jesus und die Steuerfrage, 59f.: „Diese Theorie hatte für die kaiserliche Regierung entscheidende Vorteile, denn der Anteil an Edelmetall spielte für die Kaufkraft der Münzen keine entscheidende Rolle. So konnte von den staatlichen Münzstätten der Feingehalt, z.B. der Silbergehalt der Denare, herabgesetzt, und aus der gleich bleibenden Menge an Silber, das in den Minen gefördert wurde, mehr Geld geprägt werden, was dem Kaiser einen größeren finanziellen Spielraum eröffnete, ohne dass im 1. oder 2. Jh. n. Chr. diese Maßnahme zu Preisschwankungen oder einem Inflationsschub führte. In

Kulturtheoretische Debatten zeigen an, dass Geld auch in der Antike als Medium aufzufassen ist. Ein Medium ist in der Mitte von etwas zu suchen, ein zwischen Personen vermittelndes Element. Geld ist insofern ein Medium, als es den ohnehin stattfindenden wirtschaftlichen Austausch erleichtert und als zwischengeschalteter „Vermittler“ die „Bildprogramme an den Mann bringt [...]“. Geld, so scheint es, überschreitet die Grenze seines Anwendungsbereichs, es beeinflusst Wahrnehmungsschemata und Artikulationsmuster<sup>134</sup>, weshalb es Einzug in die Welt der Metaphern und Symbole erlangt hat. Damit stellt dieser Medienbegriff „bequeme Ausdrucksformen für Kommunikationsanliegen“<sup>135</sup> bereit, die es zwar auch unabhängig vom Medium gäbe. Aber die neuere Kulturtheorie und Soziologie geht von einer apriorischen Medientheorie aus, dass Medien nicht mehr nur Vermittler, sondern selbst Inhaltsträger sind. „Medien übertragen demnach keine Informationen, die sie nicht selbst geschaffen haben“.<sup>136</sup>

Dagegen steht eine Medientheorie, die die Mittlerfunktion und die Heteronomie betont<sup>137</sup>, d.h. für den antiken Kontext das Geld als Medium des Tausches im merkantilen Bereich also die Münze und ihr spezifischer (Material-) Wert.

Der kaiserliche Silberdenar, die römische Standardmünze der Kaiserzeit, dient als Demonstrationsobjekt. Es ist ein Propagandamedium für die politisch-religiös fundierte Kaiserideologie.<sup>138</sup>

Deshalb spielt das Geld hier für die Lehre Jesu eine didaktische Rolle, die die Schnittstelle von Theologie und Ethik bildet. Er nutzt es als kritisches Moment. Das Logion macht deutlich: Monetäre Aspekte lassen sich mit religiös-ethischen Aspekten<sup>139</sup> vergleichen, sie konkurrieren aber nicht. Die

---

römischer Zeit waren also, anders als später wieder im Mittelalter, der Feingehalt und der Wert einer Münze unabhängig voneinander. [...] Da aber rechtlich einzig und allein das äußere Erscheinungsbild und die gleich bleibende Qualität von Bedeutung waren, hatte diese Verminderung des Silberanteils keinen Einfluss auf den Münzwert. Wichtig für unsere Untersuchung ist jedoch die forma publica, die der Jurist Paulus erwähnt, denn zur ihr gehört das aufgeprägte Kaiserbild. Seine Prägung machte ein Stück Metall nach römischem Recht zu einem Geldstück.“

134 *Eckhardt/Martin*, Geld als Medium in der Antike, 8.

135 *Ebd.*, 9.

136 *Ebd.*

137 Vgl. *Münker/Stefan/Roesler/Alexander* (Hrsg.), Was ist ein Medium?, Frankfurt a. M. 2008, 65–90.

138 *Schreiber*, Caesar oder Gott (Mk 12,17)? Zur Theoriebildung im Umgang mit politischen Texten des Neuen Testaments, 67.

139 Vgl. *Schmidt*, Wege des Heils, 370.

Logik führt ausgehend von dem Primat Gottes in eine Differenzierung von Mt 22,21a, um daraus eine qualifizierte Aussage über das zu treffen, „was Gottes ist“ (Mt 22,21b): Die gesamte jesuanische Lehre ist eine Aussage Jesu über das, „was Gottes ist“, die sich nicht darin erschöpft, göttlichen Heilswillen darzustellen, sondern auch sein eigenes Handeln darauf ausrichtet und mit seiner Heilssendung verknüpft (Mt 4,7).<sup>140</sup> Von den Menschen erfordert die von Jesus gepredigte μετάνοια konkrete Entscheidungen und ethische Konsequenzen, hier die Zustimmung zur Steuerzahlung. Die Pointe des Apophthegmas markiert das Spitzenwort jesuanischer Steuerkritik: Dem Kaiser soll die Steuer gezahlt werden, weil sie das ist, was dem Kaiser gehört – nach Gottes Willen. Die „Anerkenntnis der kaiserlichen Steuer“<sup>141</sup> ist in dem Logion klar formuliert. Eine andere Lesart würde die vielen positiven Äußerungen Jesu rund um die Steuerthematik glätten:<sup>142</sup> In der Nachfolge Jesu finden sich Zöllner und Sünder (Mt 9,10–13), die mit Jesus und seinen Jüngern zusammen am Tisch sitzen und essen. Matthäus ist einer von ihnen (Mt 9,9); über sie und ihn sagt Jesus, dass sie die Kranken sind, die eines Arztes bedürfen (Mt 9,12). Dennoch geht es an dieser Stelle nicht um die Tatsache, dass sie geheilt werden müssen, sondern um das *Wie*: Jesus spiegelt die Gefahr, die sich aus der polit-religiösen Verschränkung ergibt. „Die Herrschaft des Augustus war nicht nur ein politisches Ereignis, sondern gleichermaßen ein religiöses Heilsangebot, das eben auch Ausdruck auf den römischen Silbermünzprägungen fand.“<sup>143</sup>

Zu lesen ist eine (positive) Aussage über das Geld in der Funktion einer Steuer, die klar der politischen Ebene zugeordnet wird. Jesus setzt die Münze ein, um zu begründen und zu überzeugen. In der politischen Aussage liegt eine theologische: Die Differenzierung konkretisiert sich in der Analogie, weshalb keine Affirmation an politischen Machtgebarens abgeleitet werden kann, sondern eine Orientierung von ethischem Handeln, wozu politisches Handeln gehört. Politisches Handeln liegt in der Verfügungsgewalt der Menschen. Die

140 Vgl. *Schrage*, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, 30: „Sowenig Jesus als Weltverbesserer auftrat und soziale oder politische Reformprogramme auf seine Fahnen geschrieben hatte, sowenig darf man erst recht aus seiner Botschaft der Sanktionierung des Bestehenden heraushören, eine Anpassung an den Status quo oder eine auf die bloße Wandlung der Gesinnung gerichtete Predigt.“

141 *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 248f.

142 Die Steuerzahlungen der Juden reichen bis in die Zeit der Rückkehr des Exils zurück. Die jüdischen Exulanten entrichteten nach ihrer Rückkehr aus Babylon eine Steuer an den persischen Hof (vgl. Neh 9,36–37).

143 *Alkier, Stefan*, Wirtschaftsleben in der Antike. Die Verflechtung von Politik, Theologie, Ökonomie und Recht, in: *BiKi* 62 (2007), 2–9, hier 3.

politische Herrschaft wird im Recht, Münzen zu schlagen, ausgedrückt.<sup>144</sup> Der Kaiser steht symbolisch für dieses politische Handeln.<sup>145</sup> Als Demonstrationsobjekt wiederum gilt die Münze, dessen Beglaubigungswert durch den Kaiser gesichert wird und dessen Bild die Münze trägt. Ihr ist eine Repräsentationslogik eingeschrieben.

Die ethische Orientierung erfolgt durch theozentrische Qualifizierung und wird durch theologische Zuschreibungen verteidigt, die christologischer Natur sind. Der Kontext der Erzählung verhandelt die Ablehnung der jesuanischen Sendung. Jesu Vollmacht wird nicht erkannt. Das Matthäusevangelium portraitiert Jesus von Beginn an in der messianischen Heilssendung, die von seinen Gegnern aber immer wieder angefragt wird. Die syntaktische Analyse zeigt, dass es Parallelen zwischen dem gibt, „was des Kaisers ist“ und dem, „was Gottes ist“. Mit den Münzen, die das Abbild des Kaisers offenbaren (εἰκῶν, Mt 20,22), werden sie dargestellt.<sup>146</sup>

Jesus meint [...] nicht, daß die eine Hälfte des Menschen dem Kaiser gehört, z.B. die materielle oder kulturelle oder die äußerliche, die mit dem ‚Reich der Welt‘ zu tun hat, und Gott die andere, z.B. die geistliche, die persönliche oder die innerliche.<sup>147</sup>

Nach jüdischer Vorstellung gehört alles Gott.<sup>148</sup> Die materiellen und kulturellen Ausdrucksformen, wie z.B. Steuern, die durch bestimmte Organisationsstrukturen bedingt sind, liegen aber auch in der Verfügung der Menschen.

144 Dass hier kaum Unterschiede zur heutigen Zeit bestehen, betont auch die archäologische Forschung: „In the contemporary world, producing currency (in the form of coins and banknotes) is a highly protected and partly secret activity carried out by the state, and we tend to protect this state of affairs onto Ancient times. Ideed, the Imperial Mint in Rome, excavated under the Church of San Clemente, lends support to this view“ (*Martin, Stéphane Money and the Everyday. Multiple Moneys for Multiple Users*, in: Krmniczek, Stefan (Hrg.), *A Cultural History of Money in Antiquity*, Band 1, London Bristol New York 2019, 85–103, hier 91). Vgl. auch Johanna Leithoff, die in ihrer Studie die numismatischen Ergebnisse in ihre historisch-philologische Arbeit über die Verstetigung von Macht in der Kaiserzeit ausdeutet, *Leithoff, Johanna, Macht der Vergangenheit. Zur Erringung, Verstetigung und Ausgestaltung des Principats unter Vespasian, Titus und Domitian* (Schriften zur politischen Kommunikation 18), Göttingen 2014.

145 Vgl. *Söding, Das Evangelium nach Markus*, 341.

146 Eine ikonenchristologische Reflexion wie in Kol 1,15 und Hebr 1,3 lässt sich bei Matthäus nicht feststellen. Anders: „Gott zu geben, was Gottes ist, einer politisch brisanten Frage eine völlig neue Richtung: Wie die Münze dem Kaiser gehört, dessen Bild sie trägt, so der Mensch Gott, dessen Ebenbild er ist“ (*Feldmeier/ Spieckermann, Der Gott der Lebendigen*, 529).

147 *Luz, Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 18–25), 260.

148 Vgl. *Förster, Jesus und die Steuerfrage*, 8.

„Die Münze, die im Lande läuft und mit der die Steuer zu entrichten ist, gibt kund, daß der römische Kaiser Regierungsgewalt über dieses Gebiet hat und Wandel und Handel ermöglicht.“<sup>149</sup> Ihm gehört, was er zugunsten aller eingerichtet hat. Es besteht auch keine lineare (finanzielle) Abhängigkeit des Kaisers zu Gott und damit eine Zahlungsaufforderung, Gott Geld zu zahlen, oder gar dem Kaiser Geld zu zahlen, damit eine Abgabe an Gott vollzogen wird.<sup>150</sup> Die Abgabe an Gott unterscheidet sich qualitativ von der Abgabe an den Kaiser, sodass dem Logion letztlich auch eine geldkritische Aussage inhärent ist. Religionskritisch gelesen dient es als Prophylaxe, wenn das Geld als mediales Element identifiziert und damit relativiert. Mit Blick auf Sakralisierungstendenzen wird daher auch eine (religions-)kritische Aussage über das Geld getroffen werden: Das Geld kann nicht Gott sein (Mt 6,24).<sup>151</sup>

Einer Divinisierung des Kaisers wird mit dem Logion ebenfalls Einhalt geboten, weil dem Kaiser mit der weisheitlichen Referenz lediglich eine Verwaltungsrolle zugesprochen wird, die letztlich verantwortete Macht bedeutet, weil auch der Kaiser der Gerechtigkeit Gottes unterstellt ist.<sup>152</sup> Die Repräsentationslogik, die sich mit Blick auf das Geld und den Kaiser festhalten lässt, ist vom Vertrauen bestimmt, das eingefordert und geschenkt wird. Die narrative Struktur zeigt an, dass sich diese Logik (im Sinne der Analogie) weiterführen lässt: In Bezug auf Gott wird hier ebenfalls das Vertrauen

149 *Goppelt, Leonhard*, Die Freiheit zur Kaisersteuer. Zu Mk 12,17 und Röm. 13,1–7, in: *Goppelt, Leonhard* (Hrg.), *Christologie und Ethik. Aufsätze zum Neuen Testament*, Göttingen 1968, 208–219, hier 211.

150 Als eine Rechtfertigung der Tempelsteuer, vgl. *Schrage*, *Ethik des Neuen Testaments*, 120: „Beide Bereiche sind weder völlig voneinander getrennt gedacht, als ob der Kaiser in seinem Bereich eine absolute und autonome Instanz wäre, noch miteinander zu identifizieren (etwa im Sinne eines religiösen Staates oder einer Staatskirche) oder auch nur gleichrangig auf eine Ebene zu stellen.“ Und *Ders.*, *Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament*, 39: „Die verheißende und fordernde Nähe Gottes bagatellisiert das, was des Kaisers ist, zwar nicht, relativiert es aber [...] und schneidet jede Sakralisierung des Staates an der Wurzel ab.“

151 So unterscheidet sich diese differenzierte Steuerkritik von der politischen Widerstandstat, wie die Zeloten es vorsahen, vgl. *Heiligenthal*, *Die religiöse Vielfalt Palästinas. Pharisäer/Zeloten/Sikarier*, 33: „Die Zeloten lebten in der Hoffnung, durch eigene politische Widerstandstaten das erhoffte baldige Kommen noch beschleunigen zu können (synergistisches Denken).“

152 Vgl. *Schrage*, *Ethik des Neuen Testaments*, 120: „Gewiß bestreitet Jesus nicht Macht und Recht des Staates – er spricht im Unterschied zu Paulus aber nicht einmal von der Einsetzung des Kaisers durch Gott –, er bagatellisiert auch nicht das, was dem Kaiser zukommt und hat trotz Lk. 16,13/Mt. 6,24 auch nicht ‚eine generelle Münz- und Währungsverweigerung‘ im Auge. Aber er relativiert es und macht erst recht jede religiöse Überhöhung des Staates unmöglich.“

angesprochen. Ihm ist alles zu geben, weil er alles gibt. Dieses Vertrauen bezeugt Jesus selbst – bis zum Schluss (Mt 27,43). Und es ist das Vertrauen, das Gott selbst begründet. Das Geld als Medium steht im Fokus der Vertrauensfrage in zwei Richtungen: erstens zum Kaiser, weil mit den Steuerzahlungen Verpflichtungen einhergehen, und zweitens zu Gott, weil es in der Lage ist, falsches Vertrauen zu begründen (Mt 6,24).

Zu eng gegriffen wäre eine Ethisierung jesuanischer Armut: Es geht hier nicht um die Darstellung Jesu als Mittellosen und Armen<sup>153</sup>, der kein eigenes Geld mit sich führt und deshalb eine Münze borgen muss, um sie zum Mittel der Lehre einsetzen zu können. Die (kritische) Zustimmung zur Zahlung der Steuer würde eine paradoxe Struktur aufbauen, die auch dem sonst gezeichneten Bild Jesu und dem Wort selbst widerspricht.

In seiner differenzierten Steuerkritik bleibt Jesus allerdings Anwalt der Armen und Unterdrückten,<sup>154</sup> weil Ausbeutung und Ungerechtigkeiten des Steuereintreibungsprozesses an dieser Stelle zwar nicht ausdrücklich erwähnt werden, aber die Macht des Kaisers, die auch durch Steuern finanziert wird, theozentrisch orientiert wird. Das Neue Testament kennt im Horizont des frühen Judentums mit der (deutero-) paulinischen Tradition eine klare Zustimmung zur Notwendigkeit weltlicher Mächte (Röm 13,1–7; 1Petr 2,13–17; Tit 3,1 oder 1Clem 60,4–61,2), ebenso wie mit der Johannesoffenbarung eine radikale Kritik, die das Desaster einer weltlichen Macht analysiert, die sich keiner göttlichen Ordnung unterstelle und deshalb in den Untergang führe. Für Matthäus lässt sich in der eigenen Profilierung die tiefe Dimension der Gnade durch starke Einbindung des Gottessohnes in die Geschichte Gottes mit den Menschen erkennen, was mit dem Immanuelbegriff vorgezeichnet ist (Mt 1,23/ Jes 7,14). Die lukanische Erzählung desavouiert anhand der Steuerthematik die Falschheit der Anklage Jesu und macht an ihr die Sprengkraft der Thematik im Allgemeinen deutlich.

153 Vgl. *Wengst, Klaus*, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmung des Friedens bei Jesus und im Urchristentum*, München 1986, 79f.

154 Anders *Wegner*, *Jesus und die kaiserlichen Steuern (Mk 12,13–17)*, 166: „Eine positive Antwort würde kaum zu Jesus als Anwalt der Armen und Unterdrückten passen: Es darf angenommen werden, dass Jesus die Steuerpraxis der Römer aus eigener Erfahrung kannte. Als Mann des einfachen Volkes musste er sich über die Last, die Ungerechtigkeit und die Brutalität, die die Steuereinzahlung damals bedeutete, sehr wohl im Klaren sein.“ Die Kritik von Uwe Wegner beruht m.E. nicht auf einer differenzierten Ansicht der Perikope, weil sie die politische Dimension der Aussage auf eine reine Ablehnung herunterstuft, und dabei den polit-religiösen Orientierungsanspruch, der gerade mit der Medialisierung der Münze geschehen kann, verkennt.

Die Betrachtung der narrativen und medialen Funktion der Münze in dieser Erzählung öffnet den Blick für die theologische Aussage dieser Perikope: Die Rede Jesu von der Herrschaft Gottes wird „dingfest“ gemacht. Die Gerechtigkeit derer, die Jesus folgen, soll „besser“ (LÜ) oder „größer“ (EÜ) sein als die der Pharisäer (Mt 5,20).<sup>155</sup> Jesus bewertet den Schatz im Himmel im Vergleich zum irdischen (Mt 6,20 par. Lk 12,33; Mk 10,21 par. Mt 19,21; Lk 18,22) und das himmlische Gericht stärker, als römische Steuern zu zahlen.<sup>156</sup> Wie in den Antithesen ist hier kein quantitativer Mehrwert in der Auslegung und Befolgung des Gesetzes gemeint, sondern es „ist die alle umfassende Gerechtigkeit Gottes, die zur Gerechtigkeit der Jünger werden soll.“<sup>157</sup> Aber das heißt nicht, dass Geld verdammt wird. Die Münze ist Ausdruck dieser Gerechtigkeit, weil die Rede vom Himmelreich nichts Fiktives ist, sondern „reale Gegenwart“<sup>158</sup> und im Leben der Menschen Ausdruck findet. Sie zeigt sich eben auch in der Notwendigkeit der Steuerzahlung, die Gerechtigkeit schafft, wenn die kaiserliche Macht an Gottes Recht orientiert wird.

### 2.1.3 *Besitz (Lk 16,1–13)*

Die Bedingungen der Nachfolge nach Lk 14,25–34 formuliert Jesus in einem Satz, der mit Blick auf besitzethische Aussagen von Interesse ist: „Darum kann keiner von Euch mein Jünger sein, wenn er nicht auf seinen ganzen Besitz verzichtet“ (Lk 14,33). Es erscheint paradox, wenn wenig später mit dem Mammon, der Besitz meint, „Freundschaften“ (Lk 16,9) geschlossen werden sollen.<sup>159</sup> Aus dieser Spannung ergeben sich für die exegetische Betrachtung

155 Vgl. *Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, 149: „Die Gerechtigkeit soll besser sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer und sie übertreffen. Das geforderte ‚Mehr‘ ist auch hier zunächst einmal die tathafte Verwirklichung der Gerechtigkeit.“

156 Vgl. *Deines*, God or mammon. The danger of wealth in the Jesus tradition and in the epistle of James, 360.

157 *Klaiber, Walter*, Die Botschaft des Neuen Testaments. Eine kurz gefasste neutestamentliche Theologie, Göttingen 2021, 81.

158 *Vouga*, Gottes- und Herrschaft im Matthäusevangelium. Gerechtigkeit und Verantwortung als Zeit und Raum des Glücks, 77.

159 Eine Übersicht über die Schwierigkeiten zu „the most difficult of the parables of Jesus“ (*Beavis, Mary Ann*, Ancient Slavery as an interpretative Context for the New Testament Servant Parables with Special Reference to the Unjust Steward (Luke 16:1–8), in: JBL 111/1 (1992), 37–54) liefert *Pellegrini, Silvia*, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), in: Biblische Zeitschrift 48/2 (2018), 161–178, hier 162. Vgl. auch *Konradt, Matthias*, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, in: Konradt, Matthias/ Flebbe, Jochen (Hrsg.), Ethos und Theologie im Neuen Testament (FS für M. Wolter), Neukirchen-Vluyn 2016, 103–130, hier 103 und *Jülicher, Adolf*, Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band, Darmstadt 1963, 495: „Unzählbar sind die Versuche

auf der methodischen und inhaltlichen Ebene Problemstellungen, die nicht geglättet werden dürfen,<sup>160</sup> weil sie die sozialetischen Aspekte der jesuanischen Verkündigung, die Lukas in seinem Evangelium zu einem wesentlichen Thema macht,<sup>161</sup> differenziert zu betrachten und zu vertiefen erlauben. Mit der Erzählung vom Reichen, der wegen seines Besitzes nicht in die Nachfolge eintreten wird, findet sie ihre ethische und eschatologische Spitze (Lk 18,18–27; Mt 19,16–22; Mk 10,17–22). Das Geld in seiner konkreten Form als Münze kommt in dieser Perikope nicht vor, findet aber mit dem Mammonkonzept eine für eine (synoptische) Theologie des Geldes wichtige Reflexionsebene in personifizierter Darstellung.

Der „Mammon“ (Lk 16,9.11.13; Mt 6,24), der Vorrat, Besitz und letztlich Geld meint, ist ein dominierendes Thema des gesamten 16. Kapitels des Lukasevangeliums, zu dem auch die Erzählung vom armen Lazarus gehört.<sup>162</sup> Die parallelen Formulierungen innerhalb der Narration Lk 16,1–13 deuten auf eine enge Verzahnung zwischen dem „Mammon“ und einer Übergabe eines gerechten und fremden Gutes, unter der Prämisse der Treue<sup>163</sup> bzw.

---

ihren wahren Sinn zu enträtseln, d.h. die herrschende Methode der Parabelklärung hat sich an ihr bankerott erklären müssen.“

- 160 Wie z.B. Wolter, der mit Lk 16,10–12 einen inneren Bruch der Erzählung und eine Distanzierung Jesu von den Handlungen des Verwalters zu erkennen meint: „Der Ikk Jesus distanziert sich ausdrücklich von einem bestimmten Aspekt der Aktion des Verwalters, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen. Nachdem er ihn in V.8–9 gelobt hat, weil er sich mit Geld Freunde verschafft hat, will er nun sicherstellen, dass dieses Urteil sich nicht auf die dabei angewandte Methode erstreckt. Weil der Verwalter dafür auf den Besitz seines Arbeitgebers zurückgegriffen hat, war er [...] *nicht ‚treu‘* (πιστός)“ (Wolter, Das Lukasevangelium, 550). Zum vermögenden Petrus, der über ein eigenes Fischerboot verfügt und viele Geschäftspartner hat, vgl. Busse, Ulrich, Nachfolge auf dem Weg Jesu: Ursprung und Verhältnis von Nachfolge und Berufung im Neuen Testament, in: Frankemölle, Hubert (Hrg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS für J. Gnllka), Freiburg i. Br. 1989, 68–81, hier 73.
- 161 Vgl. Konradt, Ethik im Neuen Testament, 348: „Während Sexualethisches im Ikk Doppelwerk [...] nur tangiert [...], aber nirgends näher entfaltet wird, machen die Komposition von gleich zwei größeren Textblöcken, in denen besitzethische Fragen im Vordergrund stehen (12,13–34; 16,1–31), und eine lange Reihe weiterer für das Thema relevanter Texte (z.B. 1,51–53; 6,20–26.27–36; 11,41; 14,33; 18,18–30; 19,1–10; Apg 2,42–47; 4,32–5,11; 6,1–7) deutlich, dass der richtige Umgang mit Besitz zu den zentralen Anliegen des Evangeliums zählt.“
- 162 Vgl. Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27) (EKK III/3), Neukirchen-Vluyn 2001, 72: „Liest man das ganze Kapitel, wird deutlich daß die Thematik der materiellen Güter entscheidend ist, aber auch, daß das Geld die sichtbare Seite dessen ist, was den Menschen ausmacht: seine Gerechtigkeit vor Gott (V 15).“
- 163 Ein Treuhandverhältnis im modernen juristischen Sinne ist eine vollständige Übertragung des Rechts, etwa in Bezug auf Eigentum oder einer Sache und hat die volle

des Glaubens (Lk 16,11.12). Die Perikope ist für die vorliegende Arbeit von Bedeutung, weil die direkte Verbindung zwischen ökonomischem Handeln auf der einen, und der soteriologischen Hoffnung auf der anderen Seite in Parabel und Jesus-Kommentar den argumentativen Spannungsbogen liefert (Lk 16,9–12). Die Wirkmacht des Mammons wird an der Figur des Verwalters in zweifacher Weise exemplifiziert und in der ethischen Unterweisung theologisch orientiert: Sozial engagierter Monotheismus trifft auf theozentrisch begründete Ethik, die befähigen und motivieren soll.

Der Parabel droht theologische Überformung, wenn ihre Übertragungswerte zu stark allegorisiert werden, und theologische Relativierung, wenn der jesuanische Kommentar nicht ernst genommen wird. In der Forschungsgeschichte gilt das Gleichnis aus verschiedenen Gründen als „*crux interpretum*“<sup>164</sup>. Auf der Textebene zeichnet sich eine Vielzahl an redaktionellen Eingriffen ab, sodass mit Blick auf die Einheit der Perikope kontroverse Deutungsrichtungen eingeschlagen werden können.<sup>165</sup> Es stellt sich darüber hinaus (meist infolge bestimmter Präjudikationen der Form oder des Inhaltes<sup>166</sup>) auf der hermeneutischen Ebene die Frage, wie das Verhältnis von Gleichnis und Kommentar zu verstehen ist.<sup>167</sup> Auch wenn diese Grundfrage selten so scharf herausgearbeitet

---

Rechtsstellung eines Eigentümers. Man unterscheidet in diesem Verhältnis zwischen Treugeber und dem Treunehmer(-händer) und der Innen- und Außenwirkung.

164 *Reinmuth, Eckart*, Der beschuldigte Verwalter, in: *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 634–646, hier 636: „Liest man die weiteren Kommentare bis V.13, so wird die Frage unlösbar, worauf das Gleichnis wirklich abzielt.“ Zur Forschungsgeschichte vgl. *Krämer, Michael*, Das Rätsel der Parabel vom ungerechten Verwalter (Lk 16,1–13). Auslegungsgeschichte – Umfang – Sinn. Eine Diskussion der Probleme und Lösungsvorschläge der Verwalterparabel von den Vätern bis heute (Biblioteca di scienze religiose 5), Zürich 1972, 77–173.

165 Vgl. hierzu die Studie von Johannes Kirfel: *Kirfel*, Reichtum und Reich Gottes.

166 Dass die Perikope einen eigenständigen Beitrag zu einer Ethik des Geldes und einer Sittlichkeit in dessen Umgang formulieren kann ist bisher kaum im Blick, vgl. Wolter, der mit V.10–12 einen inneren Bruch der Erzählung zu erkennen meint und eine Distanzierung Jesu von den Handlungen des Verwalters, die in einer Vorstellung begründet ist, der Verwalter hätte mit der Unterweisung nichts zu tun: „Der Lk Jesus distanziiert sich ausdrücklich von einem bestimmten Aspekt der Aktion des Verwalters, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen. Nachdem er ihn in V.8–9 gelobt hat, weil er sich mit Geld Freunde verschafft hat, will er nun sicherstellen, dass dieses Urteil sich nicht auf die dabei angewandte Methode erstreckt. Weil der Verwalter dafür auf den Besitz seines Arbeitgebers zurückgegriffen hat, war er [...] *nicht* ‚treu‘ (πιστός),...“ (*Wolter*, Das Lukas-evangelium, 550).

167 Vgl. *Konradt*, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, der etwas anders formuliert: „Worauf bezieht sich die Wertung des Verwalters als eines οἰκονόμος τῆς ἀδικίας? Wie ist der Zusammenhang zwischen dem Gleichnis und

wird, versuchen die unterschiedlichen Ansätze meist „Einschätzungen zu[r] metaphorische[n] Schnittmenge von Bild- und Sachhälfte“<sup>168</sup> zu rekonstruieren, um darüber eine besitzethische Aussage zu treffen, die in die Gesamtlogik des Lukasevangeliums und seiner Aussagen zur Besitzethik passt.<sup>169</sup>

---

seiner Anwendung zu bestimmen?“ (ebd., 105). Reinmuth kann eine besitzethische Aussage nur mit Blick auf den Reichtum Gottes sehen und sieht die Kritik der Pharisäer als Verschwendung des Reichtums Gottes, den Jesus durch seine Zuwendung zu den Sündern praktiziere, vgl. *Reinmuth, Eckart*, Alles muss raus. Die Parabel Lk 16,1–8 ist moralischer als ihre Auslegungen, in: Strecker, Christian/ Stegemann, Wolfgang (Hrsg.), Kontexte der Schrift, Band 2: Kultur, Politik, Religion, Sprache (FS für E. W. Stegemann), Stuttgart 2005, 223–231, hier 229. Auf die Vergebung der Sünden, die der Parabel zugrunde gelegt wird, pocht auch Anthony Giambrone: „This is represented in the persons of the poor. At the same time, on another plane of (*congruent*) reciprocity, an exceeding grace is given—a *heaping measure* which answers earthly material mercy with the Lord’s own heavenly spiritual praise: the cancelling of the debt of sin“ (*Giambrone, Anthony*, Sacramental Charity, Creditor Christology, and the Economy of Salvation in Luke’s Gospel, Tübingen 2017, 262, kursiv im Original). Carsten Mumbauer trennt das Gleichnis von der jesuanischen Deutung, nimmt dann aber das Mammonkonzept auf, ohne die Chance zu nutzen, es mit V.1–8 exegetisch zu füllen, was zu einer ekklesialen bzw. basileiatheologischen Deutung führt, die verkürzt ist. Eine Ethik des Geldes wird zwar gefolgert, diese aber mit dem (abstrakten) Konzept der Nachfolge begründet, was mit Blick auf dieses Gleichnis kaum zu begründen ist. „Es erscheint [...] schlüssiger der Auffassung zu folgen, dass der κύριός [sic!] Jesus selbst ist. Ihm geht es nicht um eine moralische Gewichtung der durchaus auch juristisch falschen Tat des Verwalters, sondern vielmehr um das Sinnbild, welches hinter der Erzählung steckt. Es ist eine Forderung der Stunde an die Jünger und an alle anderen, sich für das Reich Gottes zu entscheiden. Dem Beispiel des Verwalters ist in Bezug auf seine Klugheit, Entschlossenheit und Kühnheit zu folgen“ (*Mumbauer, Carsten*, „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9), in: Backes, Julian/ Brünenberg-Bußwolder, Esther/ Van den Heede, Philippe (Hrsg.), Orientierung an der Schrift. Kirche, Ethik und Bildung im Diskurs (FS für Th. Söding) (BThS 170), Göttingen 2017, 145–156, hier 151). Kiyoshi Mineshige gibt zu bedenken, dass das Gleichnis „vor allem vom klugen und entschlossenen Handeln des ungerechten Verwalters in einer kritischen Situation [handelt, A.B.]. Hier geht es ursprünglich nicht um die Verwendung des Besitzes, bzw. ums Almosengeben. Lukas versteht aber das Gleichnis im Zusammenhang mit dem Thema der rechten Verwendung des Besitzes, wie die folgenden Anwendungen zeigen“ (*Mineshige, Kiyoshi*, Besitzverzicht und Almosen bei Lukas (WUNT 163), Tübingen 2003, 194). Mineshige versucht allerdings keine umfassende Hermeneutik des Gleichnisses mit Blick auf Besitzfragen, die die gesamte Perikope in den Blick nimmt und die Mammonthematik in Beziehung setzt.

168 *Konrad*, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 104.

169 Vgl. *Stettberger, Herbert*, Nichts haben – alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk (HBS 45), Freiburg i. Br. 2005: „Spätestens an dieser Stelle wird man monokausale Theorien der Art, Lukas sei ‚Evangelist der Armen‘ oder ‚Evangelist der Reichen‘ revidieren müssen. Auch Überlegungen, wonach

Die hier vorliegende Analyse geht keinen Sonderweg, wenn sie die literarisch gewachsene, heute vorliegende Form in den Blick nimmt und weniger die einzelnen redaktionellen Schritte verfolgt, die dem Text seine nun vorhandene Form verleihen.<sup>170</sup> Sie fragt, mit einem sensiblen Blick für die hermeneutischen Aspekte, nach der Aussage des Gleichnisses in Bezug auf eine Theologie des Geldes, die hier vor allem dadurch Kontur gewinnt, dass das Mammonkonzept ausgeführt wird. Es vertieft die lukanische Besitzethik, deren Charakteristik im synoptischen Vergleich hervorsteicht, hier aber nicht nur an die Caritas appelliert. Amoralisches Verhalten in einem ungerechten System wird zum Vorbildhaften für die Jünger in der Nachfolge; systemische Schläue dient als paradoxes Vorbild für den Umgang mit dem höheren Gut.

### 2.1.3.1 Kontext

Die Erzählung beginnt mit einer Gattungsanzeige (Lk 16,1).<sup>171</sup> Das Gleichnis ist eingebaut in eine Jüngerlehre, die schon in Kapitel 15 beginnt, wo die Trias vom Verlorenen (Lk 15,4–7.8–10.11–32) Parabeln – gattungskonform – als

---

die Heterogenität der Besitzthematik einfach auf seine Sammlertätigkeit als Historiker zurückzuführen ist, der möglichst viele und somit möglicherweise auch höchst unterschiedliche Jesusworte und Notizen für die Nachwelt bewahren wollte, überzeugen nicht. Eine derart unsystematische Vorgehensweise im Makrokontext widerspräche außerdem zutiefst seiner systematischen, stringenten und kohärenten Textkonstruktion im Mikrobereich bis hin zur Syntax. Feststeht nunmehr: Lukas rekurriert insbesondere im Rahmen seines Evangeliums gegenüber den anderen beiden Synoptikern verstärkt auf die Besitzthematik, was wohl auf ein großes Interesse seinerseits an der Auseinandersetzung mit diesem Phänomen schließen lässt. Die Vielzahl der expliziten Anweisungen im Text, verbunden mit konkreten Froh- und Drohbotschaften aus dem Mund Jesu, deuten auf die Appellativität der Aussagen hin. Hier geht es weniger um Information als um Motivation. Irritierend bleibt indes die Heterogenität der Aussagen im gesamten Textkorpus“ (ebd., 485). Damit reiht sich Stettberger in eine Reihe z.B. mit James A. Metzger, der betont, dass das Paradigma Luke Johnsons gilt: „Luke consistently speaks about possessions ... [but] does not speak about possessions consistently“ (*Metzger, James A., Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative* (Biblical Interpretation Series 88), Leiden Boston 2007, 189); vgl. auch *Johnson, Luke Timothy, The literary function of possessions in Luke-Acts* (Society of Biblical Literature 39), Missoula 1977. Stettbergers kognitiv-linguistische Analyse stellt auf der Textebene die Konstitution des Besitzbegriffes im lukanischen Doppelwerk sehr gut dar, eine theologische Einordnung ist jedoch zu vermissen.

170 Vgl. *Konradt*, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 105.

171 „Es war einmal ...“ lauten viele Übersetzungen des griechischen Textes, die so den Imperfekt (ἦν) einfangen, vgl. *Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27), 170. Etwas weniger märchenhaft: „Es gab mal einen reichen Mann ...“ (*Reinmuth*, Der beschuldigte Verwalter, 635).

didaktische Elemente eingeführt hat, um den Wert des Kleinen und des Verlorenglaubten bildhaft zu thematisieren. Mit Kapitel 17 wird die Lehre Jesu weitergeführt und der Mittelteil des Jerusalem-Reiseberichts abgeschlossen. Zentrale Aussagen der letzten drei Kapitel werden auf die Jüngerinnen und Jünger angewandt. Das Beispiel des Lazarus folgt auf die Mammonworte und lenkt den Blick auf Fragen der Solidarität mit den Armen.<sup>172</sup>

Das Thema ist die Frage nach der „Aufnahme“ in die „Häuser“ (Lk 16,4), um Schutz vor Strafverfolgung und das Leben in der Gemeinschaft zu erlangen. Sie ist die Motivation für die Handlungsentscheidung des Verwalters; sein Krisenmanagement wird als vorbildhaft dargestellt, aber auch transzendiert. Verhandelt wird im gesamten 16. Kapitel der Mammon, der im Gleichnis als Besitz des Herrn dargestellt wird und mit dem sich der Verwalter letztlich erst in die Lage gebracht hat, entlassen zu werden. „Geldgierige“ Pharisäer hören Jesu Lehre. Die „spannungsvolle Auseinandersetzung“<sup>173</sup> mit ihnen ist im Kontext immer wieder Thema (vgl. Lk 15,1–2; 16,14). Über die eschatologische Dimension der Besitzthematik ist Lk 16,1–13 mit Lk 16,14–31 verbunden. Zudem weisen strukturelle Aspekte innerhalb der Narration auf wichtige Verbindungslinien hin.

Das Kapitel zeugt von der lukanischen Redaktion,<sup>174</sup> die die Gleichnisse aufnimmt und mit der Geldthematik verbindet, was durch die Kommentare, Stilbrüche, Semitismen und Motive innerhalb der Narration deutlich wird.

Das Gleichnis vom Verwalter<sup>175</sup> folgt auf eine Trilogie von Gleichnissen vom Verlorenen: Das Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,1–7), das Gleichnis

172 Johannes Kirfel versucht, in seiner Studie zur Struktur, Komposition und Intention von Kapitel 16 im Lukasevangelium der inneren Logik des Kapitels nachzuspüren. Das Thema des zweiten Gleichnisses, die Solidarität mit den Armen, ist für ihn auch leitendes Thema des ersten Gleichnisses, was allerdings die Argumentationslinien, vor allem mit Blick auf V.10 und dem differenziert formulierten Mammonlogion, relativiert. Mit der Aufforderung, „sich Freunde zu machen“, sei wohl eher die „emotionale Zuwendung“ mit Blick auf den Begriff der Aufnahme in den Wohnungen gemeint (vgl. Kirfel, Reichtum und Reich Gottes, 152).

173 Konradt, Ethik im Neuen Testament, 106.

174 Vgl. Kirfel, Reichtum und Reich Gottes, 169f.

175 Zu fragen wäre vor dem Hintergrund der narrativen Beobachtungen, inwiefern diese Erzählung auch in den Bereich der Beispielerzählungen zu verorten wäre (ähnlich wie Lk 10,1–30). Die Allegorisierungen, die in der Forschungsgeschichte weite Teile der Exegesen dominieren und zu Problemen des Verständnisses führen, könnten hiermit abgeflacht werden. Gleichzeitig macht John Derrett klar, dass das Verhalten des Ungerechten nicht per se nachahmenswert ist, sondern eben nur klug, vor dessen Hintergrund die Aufforderung, sich Freunde mit dem Mammon zu machen, exemplifiziert wird: „Is he parable an exemplary parable? Since the application seems to be given by Jesus himself in the following verses it will be anticipating the second article to enlarge on the question here.

von der verlorenen Drachme (Lk 15,8–10) und das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15,11–32). Im unmittelbaren Kontext der Erzählung beschreibt das Gleichnis vom verlorenen Sohn eine ähnliche Grundsituation wie jene, in der sich auch der Verwalter befindet (Lk 15,11–32), nämlich die Notwendigkeit, in der Krise sein Leben zu retten.<sup>176</sup> Die Motive des Reichtums in der personalisierten Form (ἄνθρωπός τις; ἔχειν), des Verprassens von Geld (διασκορπίζειν, Lk 15,13)<sup>177</sup> und der Aufnahme ins Haus (Lk 15,22) und durch Bekleiden und Bewirtung, sind parallele Motive zum vorangegangenen Gleichnis. Der Evangelist spannt den Bogen zwischen Lk 15,13 und dem Verwalter über das Verbum verschleudern/διασκορπίζειν (Lk 16,1).<sup>178</sup> Die Gleichnistriologie wird von Jesus erzählt, weil die Pharisäer sich über die Gesellschaft, in der Jesus sich aufhält, empören (Lk 15,1–2). Sie antwortet mit parabolischen Portraits der Sendung Jesu (vgl. Lk 19,10).

Auf die Gleichnisse und den Kommentar Jesu folgen eine Verurteilung der geldgierigen Pharisäer und eine Verhältnisbestimmung von Gesetz und Evangelium mit einem abschließenden Logion zur Ehescheidung (Lk 16,14–18). Das Gleichnis vom reichen Mann und armen Lazarus bringt die Gerechtigkeits-thematik und damit auch das Thema der Armensolidarität in den Kontext dieser Erzählung: Lazarus wird entrückt in Abrahams Schoß, einem Bild für die Heilszusage Gottes an die Israeliten (Lk 1,24f.; vgl. Jub 22,26; 23,2), während der Reiche Höllenqualen erleidet. Letztlich ist es der Besitz, mit dessen Hilfe sich der reiche Mann hätte schützen können, wenn er Lazarus nicht das Nötigste versagt hätte (Lk 16,19–31).<sup>179</sup>

---

But it may be sufficient to suggest that it is not precisely exemplary. The message is not exactly, „Go and do likewise“ (Derrett, *John Duncan Martin*, *Fresh Light on St Luke XVI. I. The Parable of the Unjust Steward*, in: *New Testament Studies* 7/3 (1961), 198–219, hier 218).

176 Vgl. Konradt, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 106. Anders Wolter, *Das Lukasevangelium*, 542, der lediglich akzidentelle Verbindungslinien erkennt.

177 Was vor allem mit dem Begriff διασκορπίζειν im Resonanzraum des Gleichnisses vom verlorenen Sohn einen starken Unterton der Verschwendung beinhaltet.

178 Vgl. Konradt, der sich gegen Wolters Einschätzung ausspricht, der ausschließlich eine „akzidentielle“ Verbindung zwischen Lk 15,11–35 und Lk 16,1–8 sieht und dies u.a. mit der im lukanischen Doppelwerk seltenen Verwendung des Verbums διασκορπίζειν begründet, Konradt, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 105; vgl. auch Petracca, *Gott oder das Geld*, 168.

179 Vgl. auch Lk 11,5–7, das Beispiel von der Bitte eines Freundes, der seinem unerwarteten Gast nichts zu essen anbieten kann, und der harten Abweisung des Mannes.

Lk 16,8 bildet einen Übergang von Erzählung zu Kommentar über das Lob des Besitzers über den Verwalter. Der Jesuskommentar bettet die Parabel theologisch ein. Er bietet Reflexionspotenzial für die Jünger und enthält motivationale Elemente durch die indikativische Formulierung in Lk 16,9. Verstärkt wird dieser Duktus durch die Fragen, die der Kommentar enthält. Die Anrede in der zweiten Person Plural (Lk 16,8) intendiert Übertragungen, wenn auf die Klugheit des Verwalters im Vergleich zu den „Kindern des Lichtes“ hingewiesen wird. Die Übergabe des Wahren, auf das gerade die Jünger hoffen (Lk 6,23; Lk 9,24; Lk 11,13), steht im Horizont der Erzählung.

### 2.1.3.2 Story: Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter

Die Erzählung vom ungerechten Verwalter (Lk 16,1–8) ist in Jüngerrede (Lk 16,1–8b), die ein Gleichnis enthält, und Kommentierung (Lk 16,9–13) strukturiert.

Das Gleichnis (Lk 16,1–8) malt folgende Szene: Ein reicher Mann (πλούσιος ἄνθρωπος) beschäftigt einen Verwalter zur Regelung seiner Geschäfte (οἰκονόμος). Dieser hat sich aber offensichtlich illoyal verhalten, indem er dessen Vermögen verprasst hat (διαβάλλω, Lk 16,1c). Nachdem der reiche Besitzer den Verwalter zur Rede gestellt hat, entlässt er ihn fristlos (Lk 16,2) und fordert ihn zur Rechenschaftslegung auf, um ihn zur Verantwortung ziehen zu können.<sup>180</sup> Der Verwalter, seiner Zukunft ungewiss, versucht, seine Lage zu sondieren (Lk 16,3–4). Er wägt ab, welche Handlungsoptionen ihm in der kurzen Frist bleiben, bis er das Amt des Verwalters abgeben muss. In der Überlegung scheint durch, dass harte Arbeit auf dem Feld oder im Handwerk („graben [σκάπτω] kann ich nicht“, Lk 16,3c) nicht in Frage kommt und die Alternative des Bettelns eine persönliche Schmach bedeuten würde („auch schäme ich mich zu betteln (ἐπιαιτέω)“, Lk 16,3d). Die Lösung für seine missliche Lage kommt ihm selbst (ἐγίνωσκον, Lk 16,4a) und wird in den Versen 5–7 erläutert. Handlungsleitend ist sein individuelles Interesse im Hintergrund, nämlich die Aufnahme in „ihre Häuser“ (τοὺς οἴκους αὐτῶν, Lk 16,4b). Er entscheidet sich für eine Manipulation von Schuldscheinen: Zwei Schuldner ruft er einzeln zu

180 Spekulationen darüber, ob V.2 eine Initiation der Kündigung ist und im Sinne eines Sprechaktes eine Kündigung ausgesprochen ist oder nicht, ist müßig und irrelevant, weil das für den weiteren Verlauf keine Rolle spielt und zu falschen Prämissen führt, vgl. *Reinmuth*, *Der beschuldigte Verwalter*, 635: „Wäre die Entlassung in V.2 bereits erfolgt, so hätte die geforderte und vom Verwalter erbrachte Rechenschaft eine für den Erzählprogress entbehrliche Funktion. [...] Aus dem Angeklagten wird der Gelobte, der Vorwurf gegen den Verwalter wandelt sich in das Urteil, dass er richtig gehandelt habe, indem er genau das tat, was ihm zur Last gelegt wurde.“ Der interessante Punkt ist, dass das ungerechte Handeln gegenüber seinem Herrn nicht aufhört, wohl aber die Orientierung aus der hedonistisch-egoistischen Perspektive. Sie wird erweitert um das Wohl der Anderen.

sich und veranlasst die Veränderung der Schuldscheine über Weizen- und Öl-Abgaben – und beaufsichtigt diese persönlich. Der erste Schuldner hat daraufhin nur noch die Hälfte seiner Schulden zurückzuzahlen (Lk 16,6), der zweite Schuldner 80% (Lk 16,7). Das Gleichnis endet mit einem Lob des Herrn (nämlich Jesus), weil der Verwalter „klug“ oder „schlau“ (φρονίμως, Lk 16,8) gehandelt habe, und einem Kommentar, der den Verwalter als „Kind dieser Welt“ (οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος) bezeichnet und den „Kindern des Lichtes“ (οἱ υἱοὶ τοῦ φωτός, Lk 16,8) gegenüberstellt. Die Narration ergänzt jedoch nun das Genitivattribut<sup>181</sup> τῆς ἀδικίας zum schon vorher eingeführten τὸ οἰκονόμος, wodurch nun eine Qualifizierung des Subjekts als „ungerecht“ vorgenommen wird: der ungerechte Verwalter (τον οἰκονομον τῆς ἀδικίας) ist es, der klug gehandelt hat.

Nach der Exposition (Lk 16,1) folgt die Rede eines reichen Mannes mit Anschuldigung, Rechenschaftsforderung und Ausspruch einer Kündigung gegenüber seinem Verwalter (Lk 16,2). In einem Selbstgespräch erfährt der Leser, wie der Beschuldigte seine Handlungsoptionen sondiert (Lk 16,3) und den Entschluss zur Handlung fasst (Lk 16,4). Das Lob des Verwalters durch den Herrn (Lk 16,8)<sup>182</sup> folgt auf den ausgesprochenen Schuldenerlass in den Versen 5–7, jeweils mit der Aufforderung an die Schuldner, Schuldscheine zu ihren Gunsten zu manipulieren. Das Wort über die „Kinder der Welt“ (Lk 16,8b) beschließt den ersten Teil. Lk 16,8b hat apokalyptischen Duktus durch den Ausdruck „Kinder des Lichtes“, was in Lk 16,9 mit den Wendungen „Eingang in die ewigen Hütten“ und dem Ausdruck „wenn es mit Euch zu Ende geht“ verstärkt wird. Es führt zum Kommentar und zwei Mammonworten: erstens zum Mammonwort über die Freundschaft mit dem „ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Dann zur Rede über die Treue oder Zuverlässigkeit (Lk 16,10–12), die im kausalen Zusammenhang mit großen Zukunftsoptionen steht: Die Treue im Kleinsten erweist sich als Prüfstein für das Große (Lk 16,10), die Treue im Umgang mit dem ungerechten Mammon, erweist sich als Voraussetzung für

181 Eine Übersetzung des Genitivs mit „Verwalter der Ungerechtigkeit“ untergräbt die allgemeine Tatsache, dass der Verwalter tatsächlich ungerecht war und die Sanktion des Herrn in der Folge ernst gemeint ist. Die Tatsache, dass er ungerecht handelt, aber klug mit dem Geld handelt ist die Pointe, und die Jünger in ihrer Arbeit für Gerechtigkeit bestärkt. Auch die Parallelisierung „ungerechter Mammon“ (V.11) deutet auf eine attributive Verwendung hin, vgl. *Pellegrini*, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), 174 Anm. 162.

182 Vgl. *Reinmuth*, Der beschuldigte Verwalter, 635; vgl. auch *Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27), 78f.; „Dieser Spruch hat einen ganz anderen Stil als die Parabel.“ (ebd., 79); Vor allem die Frage nach der Abgrenzung der Perikope bzw. des Gleichnisses stellt die Exegeten vor Herausforderungen, vgl. *Pellegrini*, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), 162 Anm. 162.

das „wahre Gut“ (Lk 16,11), der zuverlässige Umgang mit dem fremden Gut erweist sich als Voraussetzung für den Erhalt dessen, was das „Eure“ (Lk 16,12).

Das Gleichnis enthält viel direkte Rede, die jedoch nicht nur dialogisch funktioniert, sondern z.T. auch nebeneinander steht, weil sie als Selbstgespräch (Lk 16,3–4) konstruiert ist oder eine Aufforderung enthält (Lk 16,2). Mit inneren Monologen werden Erkenntnisprozesse protokolliert; mit Fragen, die der Kommentar (Lk 16,11–12) enthält, werden Entscheidungen stimuliert. Die schnelle Abfolge in der Beschreibung der Manipulation der Schuldscheine dynamisiert den Erzählverlauf (vgl. Lk 16,6, *ταχέως* und die Verwendung des Präsens in Lk 16,2). Beide Hauptfiguren, reicher Mann und Verwalter, verwenden Fragen zur Einleitung, was einen direkten Bezug zum Rezipienten aufbaut und protokollarischen Duktus hat. Transparenz in der Entscheidungsfindung und Handlungsfähigkeit werden dadurch vermittelt.

Einen Neueinsatz in der Erzählung und das Ende des Gleichnisses markiert der Wechsel der Perspektive durch das nun kommentierende *ἐγὼ* (Lk 16,9). Es ist der Sprecher aus Lk 16,1, dessen Nennung wiederum in der Erwähnung von Jesus in Lk 14,3 zu suchen ist. Die Lehrrede Jesu mit dem Mammonwort 1 (Lk 16,9) ist über den Begriff der *ἀδικία* mit Vers 8 verbunden (*τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας*) und führt den Kommentar fort, indem der Mammon als Konzept eingeführt und zeitlich gebunden wird (*ἐκλείπω*, Lk 16,9c). Gefordert wird, „Freundschaft(en)“ (*ποιέω φίλους ἐκ τοῦ μαμωνᾶ*) mit dem (ungerechten) Mammon zu knüpfen. Als Begründung wird die Aufnahme in die „ewigen Hütten“ angegeben (Lk 16,9c, *τὰς αἰωνίους σκηνάς*).

Ein Kommentar über die Treue im Geringsten und im Größten verallgemeinert das Logion aus Vers 9, bevor Lk 16,11 erneut das Konzept des Mammons aufnimmt: die Treue/der Glaube (*πιστός*) in Bezug auf den Mammon (*ἐν τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ*) wird als Prüfstein für den Glauben/die Treue im Wahren (*ἀληθινός*) hervorgehoben. Darauf aufbauend folgt in Vers 12 in derselben Logik die Aussage über die Treue in Bezug auf das fremde Gut (*ἀλλότριος*). Nach diesem Vers zeigt sich, dass mit dem Umgang mit dem Reichtum der Grundstein für die Übergabe des Eigenen wird (*ὑμέτερος*). Als substantivierte Possessivform steht *τὸ ὑμέτερον* am Ende und wird mit dem passiven *δίδωμι* zum vorläufigen Spitzenwort des Kommentars.

Das abschließende Mammonwort 2 (Lk 16,13) stellt den Dienst an Gott dem Dienst am Mammon gegenüber. Der Mammon, der als Herr (*κύριος*) bezeichnet wird, wird so parallel zu Gott gesetzt, aber ihm diametral gegenübergestellt.

Der erste Teil mit Lk 16,8b und Lk 16,9 ist jesuanischer Kommentar und Erweiterung, adressiert an die Jünger, mit erweitertem Hörerkreis (vgl. Lk 16,16). Die narrative Struktur zeigt eine enge Verzahnung mit dem Gleichnis an: Neben der Paränese zum Umgang mit dem Mammon in Vers 13, dem

Abschluss dieses Abschnitts, liefert Jesus auch eine Begründung, die anti-thetisch formuliert ist (Lk 16,10–12). Der parallele Aufbau in der Schlusspointe ist Kennzeichen lukanischen Stils. Erkennbar ist eine innere Logik *a minore ad maius* der Verse Lk 16,10–12. Die erzählten Kommentare beziehen sich direkt auf das Gleichnis, weil der „ungerechte Mammon“ / τὸ ἀδίκῳ μαμωνᾷ in der Erzählung vom Verwalter eine entscheidende Rolle spielt. Der „zuverlässige“ Umgang mit ihm ist das, was die Übergabe des „Wahren“ bevollmächtigt.<sup>183</sup>

### 2.1.3.3 Discourse: Sozialgeschichtliche Referenzen

Die geschilderte Konstellation von Schuldnern, Verwaltern und Gutsbesitzern ist für die Antike eine völlig selbstverständliche, so auch die literarische Verwendung dieser Bilder.<sup>184</sup> Es kam häufig vor, dass Menschen, meist, ohne dass sie selbst dazu beigetragen hätten, in ein Schuld-, also Abhängigkeitsverhältnis gerieten. Das konnte z.B. dann passieren, wenn Ernten schlecht ausfielen und die Pachtvertragsbedingungen nicht eingehalten werden konnten.<sup>185</sup> Eine Veränderung dieser sozialen Umstände war meist unmöglich und von der Gunst der „Patrone“ abhängig.<sup>186</sup>

Dass reiche Gutsbesitzer Verwalter einstellten, die sich um ihre Geschäfte kümmerten, ist ebenfalls üblich. Besitz konnte in Anlehnung an eine römische *peculium*-Regelung, die sich aber nicht auf Rom begrenzte, sondern als Praxis überall verbreitete, „zur Nutzung, zur Verwaltung und in beschränktem Maße auch zur freien Verfügung jemandem überlassen, der nicht das Recht hatte etwas zu besitzen, also einem Sklaven oder jemandem, der der patria potestas unterstand.“<sup>187</sup> Meist lebten die Besitzer nicht am selben Ort, sondern in den Städten. Oft besaßen sie auch mehrere Höfe, sodass sie Sklaven als Hausangestellte in der Verwaltung die Führung ihrer Geschäfte überließen.<sup>188</sup> Der

183 Vgl. *Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27), 76 und *Pellegrini*, Ein ungetreuer οικονόμος (Lk 16,1–9), 173.

184 Vgl. *Herrmann-Otto, Elisabeth*, Sklaven und Freigelassene, in: Scherberich, Klaus (Hrg.), Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (NTAK 2), Neukirchen-Vluyn 2011, 95–99, hier 98: „Die Institution der Sklaverei ist auch im ntl. Palästina eine selbstverständliche Gegebenheit. Jesus schärft die Hierarchie von Herren und Sklaven als unumstößlich ein (Mt 10,24f., Lk 17,7–10, Joh 14,16) und bezieht viele Gleichnisse aus dem seinen Zuhörern vertrauten Sklavenmilieu.“

185 Vgl. *Malina, Bruce/Rohrbaugh, Richard L.*, Social Science Commentary on the Synoptic Gospels, Minneapolis 1993, 388.

186 Vgl. ebd.

187 *Finley, Moses I.*, Die antike Wirtschaft (aus dem Englischen von A. Wittenberg) (dtv Wissenschaftliche Reihe 4277), München 1977, 76.

188 Vgl. *Malina/Rohrbaugh*, Social Science Commentary on the Synoptic Gospels, 292: „Rich landowners frequently employed estate managers (often a slave born in the household)

reiche Mann ist eine Figur, die immer wieder, wenn auch nicht dominierend, in den neutestamentlichen Texten vorkommt (vgl. Mt 20,1–16, vgl. Mt 24,50; Lk 12,16–21; Lk 15,11–32): Er besitzt Sklaven (bzw. Angestellte), Grund und Boden und kann Kredite oder Vorauszahlungen in hohen Summen vergeben.

Umso wichtiger war das Vertrauensverhältnis, das sich damit auch auf die Geldgeschäfte bezog. Vermutlich ist mit dem Verwalter an dieser Stelle ein eben solcher Angestellter gemeint, der sich um die geschäftlichen Angelegenheiten eines Land- und Gutsbesitzers und die Versorgung der übrigen Angestellten kümmerte.<sup>189</sup> Als Stellvertreter war er zwar nicht selbstständig handlungs- und entscheidungsfähig (so konnte er nicht vollständig auf das Geld des Herrn zugreifen<sup>190</sup>), aber die Nähe zu seinem Herrn war durch ein besonders enges Verhältnis<sup>191</sup> gekennzeichnet, das auf Vertrauen beruhen musste. Eine nachhaltige Verwaltung, mit Aspekten von Reinvestition, sicherte den Betrieb und das eigene Auskommen des Ökonomen.<sup>192</sup> Der Lohn des Verwalters ergab sich aus den Erträgen der verwalteten Güter und ggf. den Zinsen für die Kredite,

---

who had the authority to rent property, make loans, and liquidate debts in the name of the master“. Ob es sich bei dem Verwalter hier um einen Sklaven handelt, ist unklar. Dafür spricht seine panische Reaktion, die darauf hindeutet, dass er im wahrsten Sinne kein Dach über seinem Kopf findet und die Alternativen des Bettelns und der harten körperlichen Arbeit anders ausgesehen hätten, wenn der Mann ein Mann aus dem Mittelstand wäre. Auf der anderen Seite ist die Entlassung eine verhältnismäßig milde Strafe ggü. dem, was als Strafmaß für Vergehen dieses Ausmaßes vorgesehen war. In jedem Fall ist ein Verstoßen einer Person aus seinem Stand und der Gemeinschaft mit einem Eintritt in prekäre Lebensverhältnisse sicher.

189 Vgl. *Pellegrini*, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), 165, die antikes Schriftmaterial mit Hinweisen zu den Aufgaben eines οἰκονόμος zusammengestellt hat und damit einen umfassenden Blick auf die Stellung und Aufgaben eines antiken Verwalters, nicht nur im griechisch-sprachigen Raum, gibt.

190 Vgl. ebd., 166. Vgl. auch Rydryck, Michael, Wirtschaft und Geld in den Lebenswelten der neutestamentlichen Texte., in: Kessler, Rainer/ Alkier, Stefan/ Rydryck, Stefan, Wirtschaft und Geld, Gütersloh 2018, 61–71, hier 71: „Von ‚Humankapital‘ war in der Antike noch nicht die Rede, auch wenn etwa bei agrarökonomischen Schriftstellern wie Cato der Ältere (234–149 v. Chr.) oder Columella (gest. um 70 n. Chr.) die Darstellung der wirtschaftlichen Bedeutung von Pächtern und Sklaven in diese Richtung tendiert. Allerdings waren Sklaven und Sklavinnen, anders als Tagelöhner, jenseits der harten Feldarbeit in sehr unterschiedlichen Rollen wirtschaftlich aktiv: Sie konnten ebenso Gutsverwalter wie Hirten sein, Bankiers ebenso wie Bergwerksarbeiter, Handwerker ebenso wie Prostituierte. Wirtschaftlich und sozial bleiben sie indes abhängig von ihren Besitzern und Besitzerinnen.“

191 Z.B. durch eigene Schulung in die Verwaltungsarbeit, vgl. Columella, De re rustica XI, 1.5, zitiert nach *Pellegrini*, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), 166.

192 Vgl. Ebd., 167. Verres wird als prominentes und kluges Beispiel eines zwar Verbannten, aber Reichen aufgeführt.

die er selbst an die Arbeiter vergab.<sup>193</sup> Weil der Verwalter im Sinne des Herrn handelte und somit den größten Profit für ihn und sich selbst herauszuschlagen versuchte, führte zu einem schlechten Ansehen bei denen, die in der Abhängigkeit der Mittlers und des Grundbesitzers lebten.<sup>194</sup> Ob der Verwalter zur Gruppe der Unterschicht gehörte (vgl. auch Lk 17,7–10)<sup>195</sup>, ist unklar. In seiner Position war er vermutlich den Schuldnern sozial insofern höhergestellt, als er ihnen Geld geliehen hat; aber dieser Rang währt nur, solange er als Agent im Interesse des Besitzers handelt. Außerdem ist sein Ruf, mit fremdem Besitz verschwenderisch umzugehen, laut Erzählung kein guter Ausgangspunkt für soziale Rehabilitation.<sup>196</sup> Seine Existenz und seine soziale Stellung sind durch die Entmachtung bedroht und er sieht selbst keine alternativen Möglichkeiten zu arbeiten.<sup>197</sup> Damit ist klar, dass seine Situation stets prekär war und desaströs zu werden droht.<sup>198</sup>

Eine *remissio mercedis*, ein Ablass in geringem Maße, war im römischen Wirtschaftsraum ein gängiges Instrument zum Schutz der Agrarproduktion.<sup>199</sup> Die Schuldscheine der Schuldner seines Herren in den Höhen derart umzuschreiben, wie in der Erzählung geschildert, führt aber zu immensen Verlusten bei den Besitzern der Güter und muss deshalb als illegal bezeichnet werden.

193 Vgl. Ebd.; vgl. auch *Malina/Rohrbaugh*, Social Science Commentary on the Synoptic Gospels, 292: „Such agents were usually paid in the form of a commission or fee on each transaction they arranged.“

194 Vgl. *Pellegrini*, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), 167.

195 Vgl. *Herrmann-Otto*, Oberschicht und Unterschicht, 94.

196 Vgl. *Konradt*, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 109. Interessant ist auch, dass der Herr den Grund der Handlung liefert und dieser Punkt den Beginn des Gleichnisses markiert. Der Begriff zur Rechenschaftsforderung ἀπόδος wird in genau dieser Form auch in anderen Parabeln verwendet, die sich mit der Verwaltung und mit Schuldrückgabe beschäftigen (vgl. Mt 18,28; 20,8).

197 Die vor allem deshalb plausibel ist, wenn von einem Sklaven gesprochen wird, vgl. *Malina/Rohrbaugh*, Social Science Commentary on the Synoptic Gospels, 294.

198 Vgl. *Hays*, Luke's wealth ethics, 149.

199 Vgl. *De Neeve, Pieter Willem*, Remissio Mercedis, in: ZSRG: Romanistische Abteilung 100/1 (1983), 296–339, hier 339: „Pliny's letter [Plin. Ep. 9. 37, 2, A.B.] does serve to remind us, however, that though economically remissio mercedis was not without value it was no economic panacea. This agrees well with the notion that it did not originate for special social or economic motives like assistance to economically weak tenants. Rather, remissio mercedis should be seen as stemming from mainly legal considerations (in which, admittedly, economic considerations of a general kind may well have played a part): the lessor must frui praestare (cf. Ulp. D. 19, 2, 15, 1); if this enjoyment was impaired through circumstances which neither the tenant nor the locator was able to resist the lessor bore the risk for the rent. Remissio mercedis was, and always remained, basically an instance of periculum locatoris“.

Die Mengen, von denen die Erzählung berichtet, sind exorbitant hoch, sowohl die Schulden an sich, als auch der Schaden, der durch die Manipulation entsteht. 100 Bat entsprechen 36,5 Hektolitern Öl, d.h. dem Ertrag von 146 Olivenbäumen. Der Erlass von 50 Bat beträgt nach neueren Einschätzungen eine enorme Summe von 73000 Denaren, die dem Einkommen von ca. 243 Jahren einer billigen Arbeitskraft entspricht. Das Kor entspricht nach heutigen Maßstäben 275 Doppelzentnern Weizen, die das Produkt von 42 Hektar Land sind. Umgerechnet bedeutet der zweite Erlass also einen wirtschaftlichen Schaden für den Besitzer von 50000 Denaren.<sup>200</sup> Es ist denkbar, dass es sich bei den Schuldnern um Großpächter handelt, die ggf. die Mengen einer gesamten Stadt verwalten, auch wenn die Hyperbolik Stilmittel ist.<sup>201</sup>

2.1.3.4 Das Lob des Herrn als Schlüsselmoment<sup>202</sup> ethischer Reflexion  
Die Manipulation der Schuldscheine wird nicht gutgeheißen, aber auch nicht verurteilt. Sie ist nicht das, was den Verwalter erst zum Ungerechten werden lässt, sondern das, was seine Ungerechtigkeit konsequent sein lässt. Der Verwalter agiert klug, indem er mit ungerechtem Besitz ungerecht umgeht.<sup>203</sup> Die Qualifikation der Handlung als „klug“ (oder schlau im Sinn von raffiniert) ist ein wesentlicher Aspekt der Deutung der Parabel, weil sie auch im Kommentar Jesu aufgenommen wird. Die Frage ist, wieso sein Handeln als klug zu bewerten ist, obwohl es zum Schaden seines Herrn ist.<sup>204</sup> Es ist im Duktus der Erzählung nicht zu fragen, ob der Verwalter nun „richtig gehandelt habe, indem er genau das tat, was ihm zur Last gelegt wurde“,<sup>205</sup> oder ob sein Handeln nun eine andere Qualität erlangt hat; es ist zu fragen, wie diese Parabel mit ihrer provokativen Kommentierung einer Theologie des Geldes, vor allem mit Blick auf die beiden Mammonworte in Lk 16,11 und Lk 16,13, zuzuordnen ist, die in eine Ethik des Geldes überführt werden kann. Das Thema der Parabel ist nicht auf

200 Vgl. Pellegrini, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), 168. Sehr viel weniger nehmen andere an: Malina/Rohrbaugh, Social Science Commentary on the Synoptic Gospels, 293: „The amount of debt forgiven, though different in percentage terms, is [...] approximately 500 denarii.“

201 Zu den verschiedenen Formen der Pachtabgaben und Zahlungen vgl. Ders., Social Science Commentary on the Synoptic Gospels, 239.

202 Vgl. Pellegrini, die das Lob im Sinne Ecos als „Schlüsselwort (Knotenpunkt)“ der Erzählung sieht, Pellegrini, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), 172.

203 Ein „Gaunerstück“ nennt Ernst diese Szene, vgl. Ernst, Das Evangelium nach Lukas, 464.

204 Bewertungen, z.B. mit Bezeichnungen des Verhaltens als „anstößig“ (Reinmuth, Der beschuldigte Verwalter, 635), beschreiben die Paradoxien.

205 Ebd.

das Almosengeben oder auf die Kritik des Besitztums einzuengen<sup>206</sup>, sondern zielt auf die Rolle des Mammons in der Verheißung des Heils, die auf ethisches Verhalten abgestimmt ist.<sup>207</sup>

Dass Freundschaft mit ökonomischen Faktoren zusammenhängt, findet sich schon in der Weisheitsliteratur.<sup>208</sup> Die Genitivkonstruktion τοῦ μαμωνᾶ τῆς ἀδικίας (Lk 16,9) bestimmt den Mammon näher. Klar wird, dass die Jünger lernen sollen, systemisch zu denken, und mit ihrem eigenen bzw. mit dem anvertrauten Geld klug umgehen sollten, weil es zwar Ungerechtigkeiten schaffen, aber ihre Gemeinschaft auch stärken kann (Apg 4,32). Lukas ergänzt und begrenzt seine Geldtheologie im nächsten Vers durch das Doppeldienstlogion: Dass der Mammon Eigendynamiken freisetzen kann, die religiöser Natur sind, reflektiert er sofort, nachdem er seinen Nutzen für die Jüngergemeinschaft herausgestellt hat. Sich Freunde zu machen mit dem Geld heißt für Lukas aber, den Dienst *für und an* Gott nicht aufzukündigen, sondern auszuüben, weil dieser Orientierung gibt, für Handlungen mit eben jenem „Mammon“, der so gefährlich ist. Der frühen Glaubensgemeinschaft wird eine Theologie des Geldes ausgelegt, die in der Ethik Rede von Gott ist und hier in der Differenzierung potenzielle oder reale Dienste an einem anderen Gott ausschließt.

Die Erzählung enthält subtile Verhältnisbestimmungen über die Figurenwahl und ihre Rede. Auf der narrativen und der ökonomisch-rechtlichen Ebene sind es die Verhältnisse zwischen dem Herrn und dem Verwalter, sowie dem Verwalter und den Schuldnern, die die Pointe der Parabel untermauern und vertiefen: „Die Unterweisung und das Gleichnis sind [...] in der Hinsicht miteinander vernetzt, dass die das Gleichnis bestimmende

206 Anders *Ernst*, Das Evangelium nach Lukas, 463: „Das irdische Gut bleibt vor der Wirklichkeit des Gottesreiches immer ein Unwert; im Almosengeben könnte es allenfalls noch einen positiven Sinn erhalten.“

207 Vgl. *Pellegrini*, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), 174. Pellegrinis Erkenntnisse zu den historischen Aspekten der Erzählung sind zentral für diese Studie. Allerdings teile ich nicht ihre Einschätzung, dass es eine Logik des Geldes gibt, die zur Logik der göttlichen Herrschaft im Widerspruch steht: „Damit drängt sich in die Erzählung der Gesichtspunkt hinein, daß die Gerechtigkeit – die menschliche, die des Geldes – offen diskreditiert wird; [...] Somit konfrontieren sich zwei Logiken bzw. zwei Herren/Herrschaften (vgl. V.13): Mammon und Gott, diese Welt und die Welt des Lichtes. Um das Lob zu verstehen, nutzt die weltliche Wertskala nicht.“ (ebd.). Vielmehr zeigt diese Erzählung eine Kontinuität an, wie die Logik des Geldes in eine Logik der Gottesherrschaft einfließen kann. Die Annahme, dass eine weltliche Wertskala nichts nutzt, um das Lob zu verstehen suggeriert einen Dualismus, der aber gerade mit Vers 9 aufgebrochen wird.

208 Vgl. Spr 14,20: „Selbst seinem Nächsten ist der Arme verhasst, der Reiche aber hat viele Freunde“ und Spr 19,4: „Besitz vermehrt die Zahl der Freunde, der Arme aber wird von seinem Freund verlassen“; vgl. *Kramer*, Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum“ und den „Umgang mit materiellen Gütern“, 141f.

Relation οἰκονόμος - κύριος ein fundamentales Moment des Besitzverständnisses abbildet.<sup>209</sup> Diese Verhältnisbestimmung ist für einige Exegesen der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Perikope als moralische Erzählung, weil sie eine Antwort auf die Frage liefert, wer mit der Anrede „Herr“ gemeint sein könnte. In der Tat bildet der Kommentar des Herrn die positive Bewertung mit Motiven, die eschatologischer Natur sind. Sie werden durch den jesuanischen Kommentar zusätzlich verstärkt.

Diese Transzendierung ist elementarer Bestandteil der Erzählung auf der ökonomischen Ebene. Deshalb sind die (erzählten) Kommentare (Lk 16,8,9–13) als Erläuterungen des im Gleichnis geschilderten Handelns anzusehen und müssen diskursiv verhandelt werden.

### 2.1.3.5 Der Wert des Vertrauens

Der Begriff φρονίμως, mit dem das Handeln des Verwalters im Kommentar qualifiziert wird, bedeutet „intelligent“, „verständlich“ oder „schlau“. Der englische Begriff „smart“ passt noch etwas besser, weil er eher den Moment des Eigennutzes einfängt. In der adverbialen Form kommt φρονίμως nur an dieser Stelle in Lk 16,8 vor, aber ὁ φρόνιμος ist auch derjenige, der sich um die Versorgung anderer (und letztlich auch um sich selbst) kümmert (vgl. Lk 12,42 parr. Mt 24,45; aber das Matthäusevangelium spricht nicht von einem οἰκονόμος, sondern von einem δοῦλος).<sup>210</sup>

Das Motiv des Verwalters, der „klug“ ist, wird an anderer Stelle von Lukas schon vorbereitet. Das Gleichnis liest sich wie eine konkrete Darstellung des Makarismus in Lk 12,42–43: „Wer ist denn der treue und kluge Verwalter, den der Herr einsetzen wird, damit er seinem Gesinde zur rechten Zeit die Nahrung zuteilt? Selig der Knecht, den der Herr damit beschäftigt findet, wenn er kommt!“ Der Wert der Treue bzw. des Glaubens (πιστός) steht neben der Klugheit. Gleichzeitig wird streng gewarnt: Fehlverhalten eines Verwalters wird

209 Vgl. Konradt, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 121.

210 Als ἀνδρὶ φρονίμῳ (Mt 7,24) wird ein Mann bezeichnet, der Jesu Worte hört und tut und damit sein Haus auf Felsen baut, statt auf Sand. Er steht dem ἀνδρὶ μωροῦ (Mt 7,26) entgegen. Die „schlaunen“ Jungfrauen sind diejenigen, die auf die Ankunft des Bräutigams vorbereitet sind (Mt 25,2.4.8.9), und den „dummen“/ μωρὸς auch dann nichts von Ihrem Lampenöl abgeben, wenn sie darum gebeten werden (Mt 25,8–9) und es für sich behalten. Als φρόνιμος werden auch Schlangen gekennzeichnet; an ihnen sollen sich die Jünger orientieren, wenn sie ausgesandt werden (vgl. Mt 10,16): „Siehe, ich schicke euch wie Schafe inmitten von Wölfen; werdet also verständig wie die Schlangen und unverdorben wie die Tauben.“ Die Klugheit der Schlange ist ein wesentliches Merkmal, das schon in Gen 3,1 erwähnt wird und zum Symbol der Verständigkeit über die Menschlichkeit als „Kinder dieser Welt“ wird, die Erkenntnis erlangen über Gut und Böse (Gen 3,4).

schon in Lk 12,42–46 exemplifiziert. Geschildert wird eine drakonische Strafe (Lk 12,47: „Der Knecht, der den Willen seines Herren kennt, sich aber darum nicht kümmert und nicht danach handelt, der wird viele Schläge bekommen.“).

Die Klugheit des Ökonomen bezieht sich in Lk 16,8 auf die Manipulation der Schuldscheine, also auf Handlungen in Bezug auf das Vermögen des Herrn, das sie schädigen. Das Instrument des Schuldenerlasses wird vom Verwalter gewählt, um für sich selbst, zur eigenen Rettung das bestmögliche Ergebnis zu erzielen; es ist nicht mehr als eine Schuldenminimierung, aber nicht weniger als der Versuch der Rettung des eigenen Lebens in eine neue Gemeinschaft zum Schutz vor der moralischen und körperlichen Schmach. Dass sie auch einen großen Nutzen für die Schuldner der Großbesitzers hat, ist kalkuliert, weil der Verwalter auf die Gunst der anderen angewiesen sein wird. Es ist sogar zu erwägen, ob sie sich nicht mit ihm schuldig gemacht haben, sodass er ein Erpressungspotenzial aufgebaut hat. Es ist in jedem Fall die professionelle Fähigkeit des Verwalters, mit dieser Krise umzugehen, die mit Blick auf die Jünger anders ausfallen wird, wie in Lk 12,6–7 mit dem Motiv der Sperlinge angedeutet wird.<sup>211</sup>

Der Verwalter wird nicht im Moment des Verprassens fokussiert, sondern im Moment des wirtschaftlichen Krisenmanagements auf Kosten des Besitzers. Auch wenn neben der „Klugheit“ auch die Bezeichnung als „ungerecht“ eingeführt wird, so ist die kalkulierte Entschlossenheit eine wesentliche Qualität seines Handelns. Der Unterschied zum törichten Kornbauern (Lk 12,16–21)<sup>212</sup> besteht darin, dass der skrupellose Verwalter nicht nur sich, sondern auch andere im Blick hat, auch wenn er das Gemeinschaftsmoment für seine Interessen (aus-)nutzt. In der Logik der Erzählung wird sein finanzieller Egoismus portraitiert.<sup>213</sup> Die Reziprozitätslogik, auf die der Verwalter hier hofft, steht im

211 Vgl. *Söding, Thomas*, Das Evangelium nach Lukas. Lk 1,1–13,21, Band 1 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen 2023, 329: „Das Gleichnis kann man für sich verstehen; dann wäre es ein abschreckendes Beispiel; es ist in sich schlüssig – jedoch nur in der Logik des betrügerischen Verwalters, der seine Haut retten will. [...] Der Kommentar wird zur Aufforderung, weil er Konsequenzen aus dem Gleichnis zieht. Sie betreffen den Umgang mit Geld, haben also reiche Jünger Jesu im Blick, weiten aber den Blick auf alle Vertrauensbeziehungen und Verantwortungskonstellationen [...]“

212 Vgl. *Konradt*, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 116.

213 Vgl. ebd., 115: „Als ‚Kind dieses Äons‘ verfolgt er mit seinem ‚sozialen Akt‘ allerdings letztlich ein egoistisches Kalkül, denn er zielt als Gegenleistung eben auf die Annahme in ihre Häuser (V.4), wenn die Entlassung vollzogen ist.“ Konradt muss aber nachschieben: „Gleichwohl hat er nach den in diesem Äon geltenden Regeln klug gehandelt, weil er sein Vorgehen konsequent und clever an seiner Zukunft ausgerichtet hat, und eben dafür empfängt er von seinem Herrn ein anerkennendes Lob“ (ebd., 116).

Hintergrund und wird im jesuanischen Kommentar transzendiert. Die ethischen Optionen werden deutlich vor Augen geführt und für die Jünger fruchtbar gemacht.

### 2.1.3.6 Kluge Kinder

Der Kommentar des „Herrn“ enthält nicht nur ein Lob der Schläue, die den Verwalter auszeichnet, sondern auch eine Charakterisierung, die ihn als „Kind dieses Äons“ beschreibt und ihn den „Kindern des Lichtes“ gegenüberstellt (Lk 16,8). Sie passt zum folgenden Motiv der „Aufnahme in die ewigen Häuser“ (Lk 16,9) und gibt dadurch eine eschatologische Sinnrichtung vor.

Mit den Bezeichnungen werden Unterscheidungen getroffen zwischen denen, die sich am „Licht Gottes“ orientieren, und denen, die sich daran nicht orientieren.<sup>214</sup> Es zeigt sich eine gruppenethische Differenzierung<sup>215</sup>, die aber nicht trennt, sondern befähigt und anleitet: Schon das Stilmittel des Monologs in Lk 16,3–4 soll Transparenz schaffen und die Jünger zu eigenen Entscheidungen aus ihren eigenen Überzeugungen und Voraussetzungen her anleiten. Die Fragen stimulieren die Identitätsklärung der Jünger. Gleichzeitig orientieren sie Handlungen in Zeit und Raum: Der Handlungsraum ist nicht der himmlische, sondern der irdische, in dem Wirtschaft Interaktionsraum und gemeinschaftsstiftender Ort sein kann. Der Zeitpunkt ist nicht erst mit dem Tod markiert, sondern auch schon im Leben. Die Rahmung weist auf eine ethische Lesart, die die soteriologische Dimension mit ein bezieht, aber nicht (wie eine allegorisierende Lesart) exklusiv setzt. Der gesamte Kommentar Lk 16,8b–13 bezieht sich auf das Gleichnis; mit dem Handeln des Verwalters wird die Lehre ethisch orientiert, wie die motivlichen Verbindungslinien zeigen. Sie lassen sich in einer tabellarischen Nebeneinanderstellung veranschaulichen:

<sup>214</sup> Vgl. *Pellegrini*, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), 173; *Zerwick*, *Maximilian*, *Graecitas biblica*. *Novi Testamenti exemplis illustratur*, Rom 1966, 14.

<sup>215</sup> Zur Wendung „Kinder des Lichtes“ vgl. *Konradt*, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 112: „Die Wendung begegnet vielfach vor allem in den Qumranschriften als Bezeichnung der Gruppenmitglieder (1QS 1,9; 2,16; 3,13,24,25; 1QM 1,3,9,11,13; 4Q174 Fragm. 1–3 1,8f; 4Q177 9[2],7; 11[4],12; 4Q510 Fragm. 1 6f; 4Q548 16 sowie unter den Fragmenten der Damaskusschrift 4Q266 Fragm. 11), denen die ‚Söhne der Finsternis‘ gegenüberstehen (1QS 1,10; 1QM 1,1,7,16; 3,6; 13,16; 4Q548 10,11,13, vgl. ferner 1Hen 108,11–14), ist aber auch sonst verschiedentlich bezeugt (Joh 12,36; Eph 5,8; 1Thess 5,5, singularisch mit Gegenüberstellungen zum ‚Sohn der Finsternis‘ TestHiob 43,6). Vgl. auch die Rede vom ‚Geschlecht des Lichts‘ 1 Hen 108,11 sowie ferner Mt 5,14–16; Phil 2,15.“

Tabelle 4

Motive	Parabel	Kommentar
1. Zeitpunkt	ἀπόδος τὸν λόγον, V. 2c	ἐκλίπη, V. 9d
2. Aufnahme und Unterkunft	ἐκ τῆς οἰκονομίας, V. 4b	εἰς τὰς αἰωνίους σκηνάς, V. 9d
3. Besitz	τὰ υπάρχοντα, V. 1c	μαμωνᾶ, V. 9b
4. Klugheit, Freundschaft und Treue/Glaube	φρονίμως, V. 8a	φίλος, V. 9a; (πιστός, V. 10a)

Der jesuanische Kommentar verstärkt die eschatologischen Klänge, wenn er fordert, „sich Freunde [zu] machen“, um in die „ewigen Hütten“ aufgenommen zu werden. Es steht als Chiffre für die soteriologische Frage nach der Rettung am Ende aller Tage (vgl. Lk 16,9). Das Logion wird mit dem οἰκονόμος τῆς ἀδικίας exemplifiziert. Das Mittel, mit dem der Verwalter seine eigene Position zu retten versucht, ist der Mammon (Lk 16,9), gefordert wird gemeinschaftsstiftender, schlauer, aber gerechter Umgang mit ihm. Die Verschränkung mit der Parabel gelingt über die strukturellen Aspekte: Der syntaktische Aufbau zeigt an, dass sich die Worte Jesu auf das Verhalten des Verwalters beziehen, und zwar auf dialektische Weise positiv: Das Ziel ist die Aufnahme in die ewigen Hütten, die sich über wirtschaftliches Verhalten realisieren lässt. Die Transzendierung der wirtschaftlichen Handlungen ist mit der Perspektive des Eingangs in die „ewigen Hütten“ angezeigt, aber auch mit dem Zeitpunkt, „wenn es zu Ende geht“ (Lk 16,9).

Das wirtschaftliche Handeln wird in Raum- und Zeitdimensionen eingefasst, die einen Einblick in die theologischen Konzepte der Urchristengemeinden geben. Gerade mit Blick auf das Freundschaftsmotiv zeigt sich das berechnende Kalkül des Verwalters, der auf eine Gegenleistung hoffen kann, wenn er Schulden erlässt. Die römisch-hellenistische Form der Freundschaft<sup>216</sup> hat sehr unterschiedliche Facetten, ist aber stark auf eine reziproke Sozialethik ausgerichtet, die auf einer Gabe-Gegengabe-Logik beruht. Das Freundschaftstopos wird in der neutestamentlichen Literatur selten und in unterschiedlichen Kontexten genutzt, ist aber gerade für das lukianische Doppelwerk von zentralem Interesse, weil sich gerade die Jerusalemer Gemeinde in starken Gemeinschaftsstrukturen organisierte (Apg 4,32). Während die paulinische Literatur eher den Begriff φιλαδελφία nutzt (vgl. Röm 12,10; 1Thess 4,9), aber sehr wohl

216 Vgl. exemplarisch Aristoteles NE VIII 35f. 1160a; pol. III 6 1279a und Seneca, Epist 6,3.

verbreitete philosophische Freundschaftskonzepte<sup>217</sup> kennt, ist das Lukasevangelium und seine Gemeindekonzeption stark vom Ethos der Freundschaft geprägt: „Freundschaft nimmt einen besonderen Platz im lk Doppelwerk ein und trägt wesentlich dazu bei, den Zusammenhalt innerhalb der lk Gemeinde zu fördern.“<sup>218</sup> Dabei kennt Lukas unterschiedliche Verwendungsweisen der Freundschaftsterminologie (z.B. als Anrede, vgl. Lk 7,6; 15,6.9; Apg 10,24; 19,31, oder in der gefährlichen Ausprägung, Lk 23,12), definiert aber mit dem Begriff der *φιλία* die Freundschaftstraditionen für seine Gemeinde neu, „um ihr bei der Überwindung gesellschaftlich begründeter Statusunterschiede zu helfen.“<sup>219</sup> Mit Hilfe des Mammons Freundschaften zu schließen, setzt entsprechende Mittel voraus (vgl. Lk 9,3–5, anders Lk 10,4). Ein Besitzverzicht oder eine Besitzabgabe war dabei auf freiwilliger Basis möglich und erforderlich, jedenfalls nach lukanischer (vgl. Apg 2,42–47; 4,32–35) und paulinischer Sicht (2Kor 8–9 u.ö.). Das Recht auf Besitz war durch die Gemeinschaft nicht beschnitten.<sup>220</sup> Wohl aber ist die Forderung der Unterstützung deutlich formuliert (z.B. Lk 6,34–35a; Lk 14,12–14). *φίλος* gilt als „Lieblingswort“ des Lukas und wird dort mit der *ἀγάπη* in den Bereich der religiösen Gemeinschaft gebracht. Die einzige Stelle bei Matthäus ist *τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν* (Mt 11,19 par. Lk 7,34): Jesus selbst wird exklusiv an dieser Stelle als Freund genannt, was von seinen Gegnern kritisch gemeint ist, vom Evangelisten aber als ironische Bekundung seines Heildienstes zu verstehen gegeben wird. Im Horizont der Freundschaftsethik lässt sich die Parabel in eine lukanische Geldethik einbinden, die das gesamte Doppelwerk im Blick hat und die Motivation eines sozial sensiblen und engagierten Verhaltens mit Geld positiv begründet, weil eine Beziehung gestärkt wird, die durch den gemeinsamen Glauben entsteht.

Die lukanische Freundschaftsethik, die sich durch und mit Geld realisieren und leben lässt, nimmt das deuteronomische Paradigma eines guten Lebens

217 Vgl. Mitchell, Alan, Freundschaft, in: Scherberich, Klaus (Hrg.), Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (NTAK 2), Neukirchen-Vluyn 2011, 75–78, hier 76.

218 Ebd., 77.

219 Ebd.; vgl. auch Mitchell, Alan, „Greet the Friends by Name“: New Testament Evidence for the Greco-Roman *Topos* on Friendship, in: Fitzgerald, John T. (Hrg.), Greco-Roman Perspectives on Friendship (Resources for biblical study 34), Atlanta 1997, 225–262, hier 246: „Treatments of the reciprocity ethic, giving for a return, show that largess was frequently kept within social boundaries: like to like. Friendship between non-equals was possible, but it could resemble a patron-client relationship with different expectations. Still, *mutatis mutandis*, friendship in both contexts (between equals and non-equals) was governed by the reciprocity ethic. The practice of giving for a return was fairly standard, then, in Luke's day“.

220 Vgl. ders., „Greet the Friends by Name“: New Testament Evidence for the Greco-Roman *Topos* on Friendship, 242.

auf (vgl. Dtn 15,4) und korreliert Aspekte der sozio-kulturellen Umwelt, die römisch-hellenistisch geprägt ist.<sup>221</sup> Das Ziel, die Gemeinschaft zu stärken und Standesunterschiede aufzulösen, gelingt aber nicht durch eine Aufhebung der auf Reziprozität beruhenden Ethik,<sup>222</sup> sondern durch Aufbruch geltender Konventionen einer Freundschaftsethik unter Gleichgestellten und Statuspartnern unterschiedlicher Schichten. Die geltenden Konventionen einer reziproken Logik *do-ut-des* werden dabei transzendiert (vgl. Lk 16,10–12; Lk 14,12–14). Die Unterweisung in Lk 16,1–13 ist eine Befähigung und Orientierung, produktiv und konstruktiv mit Besitz und Geld umzugehen. Das schließt egoistisch-hedonistische Verschwendung aus, weil die Entscheidung für Gott Fundament ist und sie eine Entscheidung für den Nächsten mit einschließt, auch wenn sie nicht nur auf karitative Zwecke zielt.<sup>223</sup>

221 Ders., Freundschaft, 77: „Zur Unterstützung dieser Neudefinition von Freundschaft bezieht sich Lk auf deuteronomische Traditionen nach der LXX und verbindet diese mit dem zu seiner Zeit verbreiteten Verständnis von Freundschaft bei Griechen und Römern. Daher beschreibt Lk die frühe Jerusalemer Gemeinde als Gemeinschaft von Freunden, die wie ein Herz und eine Seele in Eintracht leben, alle Dinge gemeinsam haben und ihren Besitz veräußern, wenn eine Notlage in der Gemeinde entsteht (Apg 2,44–47; 4,32–37).“ Vertiefende Ausführungen zur Einbettung des Motivs in die deuteronomistische Theologie vgl. auch Ders., „Greet the Friends by Name“: New Testament Evidence for the Greco-Roman *Topos* on Friendship, 251. Das Konzept von Freundschaft darf in antik-ethischen Kontexten nicht auf eine Zweierbeziehung enggeführt werden. Er wird auf unterschiedlichen Ebenen sozialer Beziehungen verwendet und ist letztlich auch ein politischer Begriff. „Der Begriff der *φιλία* [beschreibt, A. B.] am besten und umfassendsten alle menschlichen Sozialverhältnisse. Die Philosophie der Freundschaft wäre damit identisch mit der Sozialphilosophie.“ (Vgl. Zimmermann, *Mirjam/ Zimmermann, Ruben*, Freundschaftsethik im Johannesevangelium: Zur öffentlichen und politischen Reichweite eines ethischen Konzepts, in: Zimmermann, Ruben/ Joubert, Stephan (Hrsg.), *Biblical Ethics and Application. Purview, Validity, and Relevance of Biblical Texts in Ethical Discourse: Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik*, Band IX (WUNT 384), Tübingen 2017, 163–183, hier 183). Nicht die „Entwicklung des Selbst“, sondern die „Hingabe des Selbst“ (ebd.) an andere werde nach Johannes als Freundschaftsethik beschrieben.

222 Anders z.B. Mitchell, Freundschaft, 77.

223 Vgl. Konradt, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 119: „Für den, der seine Perspektive entsprechend ausrichtet, bedeutet kluger, da zukunftsorientierter Umgang mit Besitz daher nicht, diesen als Grundlage der eigenen irdischen Existenzsicherung zu betrachten, wie dies bei dem reichen törichten Kornbauern in Lk 12,16–21 der Fall war, sondern durch die Weggabe von Besitz (zu karitativen Zwecken) einen Schatz *im Himmel* zu sammeln (12,33 vgl. 18,22), weil der Zugang zum Reich Gottes bzw. zum postmortalen Heil das eigentliche Ziel des Lebens ist.“ (Kursiv im Original).

### 2.1.3.7 Die Orientierung an Gott

Die Antithetik in der Begründung für einen Umgang mit dem ungerechten Mammon in den Versen 10–12 markiert Entscheidungsoptionen, die am Ende in einer Entscheidung für Gott bzw. gegen den Mammon (Lk 16,13) und die sich aus der Perspektive der Endlichkeit des Mammons ergeben.<sup>224</sup> Der Gegensatz gilt als profane Aussage, die auf den religiösen Bereich übertragen wird,<sup>225</sup> ist aber mit Blick auf die ethische Aussage über das Geld, für das der Mammon auch steht, relevant, weil sie den soteriologischen Bezug aufzeigt.

Im Blick sind positiv die Zuverlässigkeit im Kleinen, die Zuverlässigkeit im Umgang mit dem ungerechten Mammon und die Zuverlässigkeit im Umgang mit dem fremden Gut. Diese drei Aspekte bilden die Handlungsmaxime, als aufeinander aufbauende Module, die ihr Fundament in der irdischen Welt haben und eine Logik aufnehmen, die Lukas an anderen Stellen schon für das Verständnis der theologischen Fundamente einer Ethik der Nachfolge entwickelt: In der Selbstverleugnung (Lk 9,23–27) steht der Verlust des eigenen Lebens um Jesu willen im Fokus: Das Leben wird verloren, um es zu retten, und gerettet, wenn es verloren wird. In den Rangfragen (Lk 9,46–48) deutet Jesus diesen Begriff „um Jesu Willen“ (Lk 9,24) aus und fordert das Kleinmachen, um das Große zu erhalten, und die Annahme des Kleinen, z.B. eines Kindes, um Gott annehmen zu können.

Nun ist es die Erkenntnis, dass sich vorbildhaftes Verhalten auch in vermeintlich Unmoralischem entdecken lässt – wenn nicht die Ethik den letzten Horizont bildet, sondern eine Transzendierung soteriologisch begründet ist. Es ist das ökonomische Moment, das die Jünger begreifen sollen, das für Effizienz steht. Es wird soteriologisch begründet, indem die Perspektiven auf die Übergabe des Himmelreiches eröffnet werden. Es ist theozentrisch orientiert, weil Gott sich nach lukanischer Vorstellung als alleiniger Herr der Geschichte erweist und sein Geschichtshandeln in das Leben der Menschen hineinwirkt (vgl. Lk 4,43; 8,1; 16,16; Apg 8,12; 28,28,30). Es wird ethisch motiviert, weil Optionen für Handlungen auch klug getroffen werden müssen: Die antithetischen Formulierungen von Lk 16,10–12 zeigen, wie die Begründung der Paränese aufgebaut ist<sup>226</sup>, ohne dabei das eine gegen das andere auszuspielen.

Der Wert der Treue (πίστις) steht dabei in enger Verbindung zum Tun der Gerechtigkeit: die Treue dem ungerechten Mammon gegenüber verheißt

224 Petracca sieht hier das Memento-Mori-Argument als zielführend und argumentiert für eine utilitaristische Lesart: *Petracca*, Gott oder das Geld, 62.

225 Vgl. *Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27), 92.

226 Dazu steht im Gegensatz ebd., 93: „Im Hintergrund steht ein ziemlich strenger Dualismus, der eher ethischer als ontologischer Natur ist und als solcher eher populär als gelehrt.“

ihrerseits die Übergabe des „Wahren“ (ἀληθινός, Lk 16,11). Es ist für die Adressaten das, was Bestand hat und gilt (vgl. Eph 4,21), was gerecht und wahrhaftig ist, weil es durch die Offenbarung Gottes mit dem Menschen verbunden wurde.<sup>227</sup> Die ἀλήθεια begründet die πίστις, weil beides auf den Zuspruch göttlicher Offenbarung rekurriert. In der Aussendungsrede (Lk 10,1–24) wird klar, was das Wahre ist: Es ist das Sehen und Hören des Himmelreiches durch die Verkündigung des Evangeliums. Jesus selbst ist Mittler und Offenbarer, der selbst diese Treue gelebt hat.<sup>228</sup>

Die entscheidende Differenzierung ist im erzählten Kommentar Jesu eingefasst: Die Treue in Bezug auf den Mammon *bedingt* den Erhalt des Wahren. In diesem konditionalen Gefüge, verstärkt durch Passivkonstruktionen des Prädikats διδώμι, wird eine starke Reziprozitätslogik aufgebaut, die im Erhalt des Wahren gipfelt und Gott zum Subjekt hat, der über das Wahre verfügt.<sup>229</sup> Es ist das, worauf gehofft werden kann, wenn das Verhalten im Kleinen, mit dem Mammon, „treu“ ist (vgl. Lk 12,32). Es ist die Rückzahlung und der Lohn, wenn investiert und geliehen wird, obwohl kein Ertrag erwartet werden kann; wenn Mittellose und Ausgegrenzte eingeladen werden, die selbst keine Einladung aussprechen können oder das soziale Prestige erhöhen können. Die Jünger selbst aber sind Verwalter im „Kleinen“, z.B. sozialer Gemeinschaften und der ersten Gemeinden, die im Kleinen treu handeln müssen, damit ihre Treue im Großen bestätigt werden kann. Das Kleine treu zu behandeln, kann auch heißen, eine Münze zu suchen, die verloren war (Lk 15,8–15), oder ein einzelnes Schaf zu suchen, das verirrt ist (Lk 15,1–7; Mt 18,12–14), weil Jesus von Gott selbst sagt, dass er denjenigen wieder in die Gemeinschaft aufnimmt, der alles verschleudert hat, was ihm mitgegeben wurde (Lk 15,11–32). Das Ungerechte steht dem Aufbau der Gerechtigkeit entgegen (Lk 5,32). Für sie arbeiten Jesus und die Jünger und setzen ihr Leben ein.

Weil der Prüfstein nicht erst im himmlischen Äon gelegt ist, sondern in der Gemeinschaft der vor- wie der nachchristlichen Jünger spürbar werden kann (Apg 4,32), ist der Wert der Treue in dieser konditionalen Logik aufgebaut. Diese Aufgabe ist fester Bestandteil alttestamentlichen und jüdischen

227 Vgl. Philo All. I: 32f.

228 Aus dieser Treue ergibt sich seine *freiwillige* Armut, die Jesus den Jüngern anrät (Lk 9,58).

229 Etwas weniger stark sieht Konradt den Impetus der Reziprozität, vgl. *Konradt*, „Macht euch Freunde aus dem ungerechten Mammon“ (Lk 16,9). Ein Interpretationsversuch zum Gleichnis vom Verwalter und seiner besitzethischen Auslegung in Lk 16,1–13, 118: „Nun lässt sich die theologische Problematik einer Handlungsmotivierung durch die Aussicht auf Lohn nicht ganz in Abrede stellen, doch ist der Ton zunächst einmal darauf zu legen, dass die immanente Reziprozitätslogik durch die Inblicknahme der Wirklichkeit Gottes durchbrochen wird.“

Denkens, weil von Gott alles kommt und aller Besitz übergeben ist zur „treuen“ Verwaltung.<sup>230</sup>

Das abschließende Mammonwort, das eindrücklich vor dem Dienst am Mammon warnt, stellt die Alternative dar: den Dienst am Besitz voranzustellen, der Leben zerstören kann und von der Gemeinschaft isoliert, gegen den Dienst an und in der Gemeinschaft, mit dessen Hilfe sie qualifiziert und nachhaltig bestimmt werden kann.

### 2.1.3.8 Die Funktion des Geldes

Das zweite Mammonlogion dient der Unterweisung und der ethischen Orientierung, die handlungsfähig macht. Die Verse 10–13 sind keine Warnungen. Der Aufruf der *φιλία* soll motivieren. Zentraler Ausgangspunkt ist, dass der Protagonist der Erzählung (*ὁ οἰκονόμος*) zu seinem und anderer Vorteil, klug (*φρονίμως*) gehandelt hat. Die Fähigkeit, sich mit dem ungerechten Mammon (*ἀδίκος μαμωνᾶ*) so zu verhalten, dass „Freunde gemacht werden“ (*φίλος ποίεω*), ist als zentrales Motiv zu werten, das in der Begründung verstärkt und über das egoistische Kalkül in die Hoffnung auf die Gemeinschaft mit Gott im ewigen Leben geführt wird. Die Dynamik wird den Jüngern positiv vor Augen geführt: auch als ethische Option der Gemeinschaftsstiftung durch Geld(-geschäfte) und mit einer soteriologischen Perspektive verbunden.

Vor diesem Hintergrund lässt sich das Mammonwort deuten. Wenn Gottesdienst geleistet wird, wird die Entscheidung mit Blick auf den Mammon leichtfallen, und in einer positiven Deutung wird es zum Handeln auffordern, weil der Primat Gottes richtungsweisend ist. Eine Götzenverehrung kann unter diesen Prämissen nicht geschehen.

Die Funktion des Geldes sticht im gesamten 16. Kapitel besonders hervor. Die problematische Einstellung kennzeichnet die Kommentarliteratur so: „Liest man das ganze Kapitel, wird deutlich, daß die Thematik der materiellen Güter entscheidend ist, aber auch, daß das Geld die sichtbare Seite dessen ist, was den Menschen ausmacht: seine Gerechtigkeit vor Gott (V. 15).“<sup>231</sup> Die Alternative: Besitz, hier als Mammon der Ungerechtigkeit beschrieben, soll

<sup>230</sup> Vgl. ebd., 25; vgl. auch *Konradt, Matthias*, „Es gab niemanden unter ihnen, der Not litt“ (Apg 4,34). Neutestamentliche Perspektiven zu Armut und Reichtum, in: Sonntag, Karlheinz (Hrg.), *Arm und Reich*, Heidelberg 2014, 11–46, 25; „Wird Besitz entgegen einer privatisierenden Sicht nicht isoliert als dem einzelnen Menschen Gehörende betrachtet, sondern relational gesehen, nämlich als von Gott den einzelnen Menschen anvertrautes Gut, so ist damit in ethischer Hinsicht verbunden, dass die Menschen als treue Verwalter mit den Gütern im Sinne ihres Gebers umzugehen haben.“

<sup>231</sup> *Bovon*, *Das Evangelium nach Lukas* (Lk 15,1–19,27), 72: Bovon führt diese Einschätzung nicht weiter aus.

nicht nur zur Selbsterhaltung und zum Ausdruck von Macht genutzt werden, sondern „als Basis für soziale Interaktion und Kommunikation, für Gemeinschaft und Freude erkannt werden.“<sup>232</sup> Neu und für die lukanische Darstellung programmatisch ist der Aufruf, sich mit dem Mammon Freunde zu machen: „Besitz sollte folglich als Brücke zum Nächsten verstanden werden, eine Beziehung, die sich vor allem [aber, A.B.] nicht allein im Almosengeben erschöpft.“<sup>233</sup> Der ungerechte Verwalter wird nicht gerecht, aber seine Klugheit der Vernetzung und sein Einsatz des Geldes zum Aufbau von positiven Beziehungen, auf die die Nachlasse ausgerichtet sind und die davon profitieren, sollen für diejenigen, die gerecht sein wollen, nachahmenswert sein.

In der Staffelung der Gleichnisse in den Kapiteln 15 und 16 bei Lukas werden Geld und Besitz als nicht nur ethisch, sondern auch soteriologisch relevante Themen stark aufgewertet: Das Geld, das die Frau in Lk 15 sucht, ist „nur“ eine Drachme, aber sie freut sich so sehr, dass sie eine Feier veranstaltet, als sie das Geldstück findet. Es ist eine Parallele zum Fund des verlorenen Sohnes, für den eine Feier ausgerichtet wird, als er wieder heim zu seinem Vater kommt. In den Gleichnissen verortet, steht die Gerichtsthematik des Lukasevangeliums im Horizont und gehört deshalb zum zentralen theologischen Interesse der Lehre Jesu, wie sie in diesem Teil – Jesus ist auf dem Weg nach Jerusalem (Lk 9,51) – entwickelt wird. Sie wird in der Auseinandersetzung mit den typischen Gegnern Jesu, den Pharisäern und den Schriftgelehrten, differenziert eingeführt und mit den Gleichnissen versinnbildlicht: Während die Lehre Jesu zunächst die barmherzige Zuwendung zu den Sündern betrifft, ist hier die Frage nach konkretem wirtschaftlichem Handeln entscheidend. Zwar kann der ungerechte Mammon zu Ungerechtigkeit verleiten, aber, so die Pointe, es wäre unklug, sich deshalb völlig vom Mammon abzuwenden und dessen Ratio nicht ethisch zu nutzen. Gerade weil die Gefahr reflektiert wird, wird der konstruktive Umgang mit Besitz und Geld befürwortet, weil alle profitieren können.

#### 2.1.4 Zusammenfassung

Wie erlange ich das ewige Leben? Wer ist mein Nächster? Ist es in Ordnung, als Jude (und Christ) Steuern an den Kaiser zu zahlen, wenn doch Gott der wahre

<sup>232</sup> Stettberger, Nichts haben – alles geben?, 522. Stettberger sieht in der lukanischen Konzeption im Vergleich zu Mt oder Mk eine stärkere Öffnung der Besitzgemeinschaft, aber nicht deren Auflösung. Zudem stellt die Studie heraus: „Im lukanischen Doppelwerk findet keine dezidierte Ablehnung von Gefühlen gegenüber Besitzobjekten statt. Vielmehr wird ein gewisses Verantwortungsgefühl ausdrücklich favorisiert; negiert wird dagegen die egozentrische Konzentration auf materielle Dinge“ (ebd.).

<sup>233</sup> Ebd.

König und Herrscher ist? Wie soll man mit den Ungerechtigkeiten der Finanzwelt und in ökonomischen Systemen umgehen? Auf diese Fragen werden in den synoptischen Evangelien mit Berufung auf Jesus Antworten gegeben, die Begründungsstrukturen jüdischer Theologie aufnehmen, christologisch orientieren, und soteriologisch motivieren.

Indem an konkreten Fallbeispielen innerhalb der biblischen Erzählungen narrativ entfaltet wird, welche Herausforderungen und Problemstellungen sich bei der Beantwortung der Fragen jeweils stellen, ist markant, dass die Verwendung von Geld in besonderer Weise Eingang in Fragen gerechten Handelns findet.

Es ist die didaktische Fähigkeit Jesu, die sich hier in Konkretionen an Beispielen und prägnanten Lehren oder Aussagen, sowie Gleichnissen und, gerade an der Münze, ausdrückt. Der thematisch fokussierte Blick auf die bekannte Erzählung vom barmherzigen Samariter, lukanisches Sondergut, setzt einen dezidiert ökonomischen Punkt innerhalb der Versorgungsleistung, und innerhalb der lukanischen Reflexion zum Umgang mit Besitz trifft Lukas so eine qualifizierte Aussage über die heilvolle, letztlich lebensstiftende und rettende Funktion des Geldes. Eng mit der Theologie des Weges verbunden, beschreibt Lukas die wahrgenommene Verantwortung eines Fremden, der sich als barmherzig Handelnder und so als Modell für diejenigen erweist, die nach dem ewigen Leben fragen.

Ähnliches gilt für das Gleichnis vom ungerechten Verwalter, ebenfalls im Lukasevangelium, der in einem ungerechten System agieren und handeln muss, weil Entscheidungen von ihm gefordert werden, die seine Lebensqualität nachhaltig betreffen. Es wird nicht sein korruptes Handeln affirmiert, aber Klugheit gelobt, nicht ohne auch aufzuzeigen, dass ungezügelt Verprassen von Geld und Besitz Ursprung des Unheils ist. Sein aktives Handeln ist gekennzeichnet von Handlungen im ökonomischen Raum, das letztlich ruinös wirkt, aber sein eigenes Leben rettet. Auch sein ungerechtes Handeln wird zum Vorbild für die „Kinder des Lichtes“. Sie sollen lernen, den Mammon klug zu nutzen. Das schließt ökonomische Klugheit ein, weil die transzendente Logik vom Kleinen aufs Große hin orientiert ist: Die Thematik der irdischen, materiellen Güter ist eine entscheidende, und als wesentliches Thema lukanischer Reflexionen taucht es an verschiedenen Stellen und in unterschiedlichen Kontexten auf: Besitzethik ist für Lukas zentral, weil es die sichtbare Seite dessen ist, wie Gerechtigkeit vor Gott auch gelebt werden kann (vgl. Lk 19,11–27, Lk 7,36–50). Gerade das 16. Kapitel des Lukasevangeliums zeichnet eindrucksvoll, dass dieses Kalkül Immanenz und Transzendenz zusammenbringt (vgl. Lk 16,19–31). Wenn systemische Schläue genutzt wird, führt sie nicht weg von dieser Welt, sondern mitten in sie hinein (vgl. Lk 10,8f.).

Den Erzählungen ist eine ethische Handlungsdimension inhärent, die sich aus den Imperativen „Geh und handle genauso!“, dem Vorbildcharakter Jesu selbst sowie einer transzendentalen Ebene, durch Lohnaussichten formuliert, theologisch begründen lassen. Wenn für die narrative Ethik gilt, dass sie die Wahrnehmung von dem, um das es eigentlich geht, in reflektierter Form durchzubuchstabieren vermag und nicht Begründungsfiguren etablieren will, die Begründungen jenseits der fraglichen Situationen stehen, ist mit den hier vorliegenden Texten Wichtiges zum Wert des Geldes deutlich: Jesus wird als Lehrer portraitiert, der den Anspruch hat, Gottes Wirken zu verkünden und mit dem Alltag des Lebens (verantwortungsethisch) zu vermitteln. Im Kontext der Jüngerreden und in der Nachfolge spielen Jesu tradierte Lehren Logiken des Ethos ein, indem sie eine nachösterliche Perspektive der Erwartung himmlischer Gerechtigkeit generieren, die von der Nähe des Gottesreiches geprägt ist. Für die Umsetzung braucht es weitere Klärungen zu den jüdischen Ursprüngen und im Blick auf die territorialen Ausweitungen der Gemeinden auch in urbane Raumkontexte, einschließlich des Lebens mit Fremden.<sup>234</sup>

Barmherzigkeit ist dabei nicht die punktuelle Handlung einer guten Tat, sondern ihr geht das Mitleid voraus. Das Geld, das der Samariter einsetzt, stellt diese Sorge längerfristig sicher und wird zu einem Teil des neuen Lebens, das dem Hilfsbedürftigen jetzt geschenkt wird. Das kann nur das Geld in diesem Moment, weil es ganz selbstverständlich als Mittel der Zeit verwendet wird, um erstens ökonomisch zu agieren (der Einsatz des Geldes kann beliebig sein, je nachdem, was gebraucht wird, es soll aber effektiv sein) und zweitens (Arbeits-)Leistungen und Aufwendungen aller Art zu vergüten (Zahlung). Dabei vertraut der Mann dem Wirt, in dessen Obhut er seinen „Schützling“ gibt; der Wert der Pflege wird damit eingeholt. Für den reisenden Mann ist das

---

234 Zentral hierfür ist die Studie von Christopher Hays zur lukanischen Reichtumsethik, *Hays, Luke's wealth ethics*, vor allem die Bereiche zum antiken Judentum, 25–48, den griechisch-römischen Reichtumsethik(en) und der antiochenischen Kollektensammlung 237–242. In ihrem Aufsatz zur (vermeintlichen) antipaulinischen Polemik geben Angelika Strotmann und Markus Tiwald in ihrer Einführung eine aktuelle Übersicht über die unterschiedlichen Strömungen der Forschung zur Frage nach dem Verständnis des matthäischen Gesetzesverständnis. Sie ermitteln drei Forschungsrichtungen mit folgenden Grundthesen: 1. Eine Form der Abkopplung: Für Matthäus ist das alttestamentliche Gesetz nicht mehr gültig. 2. Eine komplette Übernahme: Die Einhaltung der gesamten Tora, inklusive der Ritualtora ist wegweisend. 3. Eine relative Zwischenposition: Für Matthäus gibt es „schwere“ und „leichte“, „wichtige“ und „weniger wichtige“ Gebote, vgl. *Strotmann, Angelika/ Tiwald, Markus, Das Matthäusevangelium – eine Paulus-Polemik? Überlegungen zum Toraverständnis des ersten Evangelisten*, in: *Tiwald, Markus/ Theobald, Michael (Hrsg.), Kontroverse Stimmen im Kanon (QD 279)*, Freiburg i. Br. 2016, 64–106, besonders 67–76.

Geld mobile Wertaufbewahrung und Freiheit, denn er muss nicht selbst für die Sorge aufkommen. Es dient ihm und es ermöglicht dem Opfer Rehabilitation.

An der nachgezeichneten Funktion des Geldes sind die ethischen Aspekte seiner Verwendung erkennbar, die an dieser Stelle nicht exklusiv genannt werden, sondern sich als Mittel der Nächstenliebe immer wieder – gerade bei Lukas – erweisen und konkretisieren. Insofern ist eine stärkere Öffnung der Besitzgemeinschaft zu erkennen, als es bei Matthäus oder Markus der Fall ist. Dabei spielen die freiwillige Abgabe des Geldes und die Armut, die Jesus als Lebensform gewählt hat, eine wesentliche Rolle (Lk 9,58).<sup>235</sup> Sie steht in direkter Verbindung mit seiner Heilssendung, sich so den Armen zuzuwenden und sie in seinen Dienst und seine Lehre einzuschließen (Lk 6,20; Lk 16,19–31), nicht ohne auch die Forderung der Almosengabe zu formulieren (Lk 12,33–34). Daneben stehen Erzählungen, die Geld als Gegenstand des Alltags nutzen (Lk 15,8ff.), wo sogar verschwendet wird (Lk 15,12–13) oder es von Nutzen ist, weil große Feste eben bezahlt werden müssen (Lk 14–15). Da die Nächstenliebe aber ganz klar mit der Gottesliebe verbunden ist, wird auch die Liebe zum Geld reflektiert, wenn sie das Leben der Menschen bestimmen will (Lk 12,34), und wieder rückgekoppelt (Lk 16,9–13).

Der Einsatz des Geldes<sup>236</sup> wird an dieser Stelle als Mittel der Barmherzigkeit erwähnt; es funktioniert jedoch nicht allein und steht nicht für sich selbst. „Die Gottesliebe ereignet sich in der aktuellen Hingabe an den Menschen genauso, wie die Menschenliebe ihren eigentlichen Wert erst dann erhält, wenn sie gelebt wird im Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes.“<sup>237</sup> Die Pointe des unmoralischen Verwalters zeigt zudem, dass auch in jenem Verhalten Erkenntnispotential liegt, wenn die der Narration eingeschriebene Öffnung auf eine soteriologisch begründete transzendente Dimension ernst genommen wird, und nicht Ethik die letzte Perspektive bildet. Erst dann scheint im Licht auch des Lebens im Hier und Jetzt Gerechtigkeit auf, wo sonst nur Unrecht gesehen werden kann.

Dass sich an dem Aufbau der Gerechtigkeit auch der Kaiser beteiligt, ist zentral für die politische Theologie, die Jesus formuliert. Klar ist, dass

235 Vgl. *Armitage, David J.*, *Theories of Poverty in the World of the New Testament*, Tübingen 2016.

236 Klinghardt versteht V. 33–35 hier als „Besitzverzicht“, das zum Paradigma soteriologisch wirksamen Handelns wird, und reiht es in eine lukanische Triade Gesetz-Besitzverzicht-Reinheit ein. Diese negative Beschreibung enthält Voraussetzungen, die aus den Erzählungen selbst nicht hervorgehen (z.B. an keiner Stelle wird qualifiziert), vgl. *Klinghardt*, *Gesetz und Volk Gottes*, 152f.

237 *Ernst*, *Das Evangelium nach Lukas*, 352.

Steuern gezahlt werden sollen; und klar ist auch, dass der Kaiser die Instanz der Währungssicherung ist. Die Zahlung der Steuer ist eine Affirmation an die politische Instanz, insofern als dass sie klare Zuständigkeiten ausspricht. Am Primat der Theozentrik wird in einer Differenzierungslogik Sakralisierungstendenzen des Geldes (oder des Kaisers) eine Absage erteilt: Damit ist gleichzeitig eine fundamentale Aussage über den Wert des Geldes getätigt, der sich in der Leistung als Zahlungs-, bzw. Tauschmittel beschreiben lässt und es als zentrale Aufgabe politischer Arbeit gesehen wird, geldpolitisch zu agieren. Bis heute ist es ein Fundament staatlicher Geldpolitik, Währungen stabil zu halten und sie einzusetzen.

## 2.2 Verführung durch Geld

Die differenzierte Sicht auf die Reichtums- bzw. Besitzthematik schließt eine Kritik des Geldes ein. Sie wird in der lukanischen Variante im Kontext des Gleichnisses vom klugen Verwalter und dem jesuanischen Kommentar zum Umgang mit der ethischen Pointierung verbunden (Lk 16,1–13). Im Matthäusevangelium gehört sie zur Bergpredigt: mit der Problematisierung der Sorge (Mt 6,25–31 par. Lk 12,22–34), die mit dem Mammon-Wort (Mt 6,24) verknüpft ist. Markus führt die Traurigkeit des Mannes vor, der sich wegen seines Besitzes nicht zur Nachfolge entschließen kann, weil er keine Herzensentscheidung für Gott trifft (Mk 10,17–31 parr.). Die kritischen Texte enthalten immer auch theologische Aussagen: In einer schöpfungstheologischen Qualifizierung des Wertes des Lebens entwickeln die Synoptiker eine „Seherschule“ des Glaubens: In der Güte des Samens, den ein Sämann aussät (Mk 4,3–9 parr.), ist die Wirkmacht der Wort-Gottes-Verkündigung eingefasst, in der Unterscheidung von einem gottähnlichen Status des Geldes wird die Theozentrik des Glaubens herausgestellt, und die Schwäche von Menschen, alles lassen zu können, auch den Besitz, wird von der Stärke Gottes getragen, alles zu schenken. Diese theologische Fundierung hat immer einen Widerhall im menschlichen Handeln. Der Glaube an Gott wird zum Ethos als Kompass christlichen Lebens. Dass die Evangelien solch starke Ausschläge in den Bereich der Wirtschaft haben, in dem es um Wert-äquivalenzen, um Kauf und Verkauf, um Verlust und Gewinn geht, zeugt vom Problembewusstsein jesuanischer Rede über Gott und den Menschen im Alltag. Sie markiert vor allem drei Bereiche: Sorge, List und Dienst. Auf jedem Gebiet zeigt sich ein Bild, das differenzierter ist, als es die Forschung bisher dargestellt hat.

### 2.2.1 *Sorge (Mt 6,25–31 und Lk 12,22–34)*

Im Gleichnis vom Sämann sind „die Sorgen der Welt und der betrügerische Reichtum und die Gier nach all den anderen Dingen“ (Mk 4,19 parr.) die größten Hindernisse dafür, dass die „Frucht der Saat“ (die für den Glauben steht) reifen kann, die für die Verkündigung des Wortes Gottes steht. Doch nicht nur der trügerische Reichtum, sondern auch die Sorge um Besitz und Nahrung versperren den Blick auf das, was im Leben wirklich wichtig ist: Gottes Zuwendung zu den Menschen. Sie spiegelt sich nach synoptischer Auffassung unter anderem in der Schönheit der Natur (vgl. Lk 12,22f. bzw. Mt 6,25f.), sie wird in zahlreichen Gleichnissen des Lehrers Jesus zum Bild aus Natur und Kultur. Der Blick in die Natur und die agrarische Kultur spiegelt nicht nur die Hoffnung auf das kommende Reich Gottes, sondern erkennt Zeichen göttlichen Handelns in der Welt. Im Kontext der Bergpredigt und mit dem Mammonlogion entwirft Matthäus ein Szenario (Mt 6,25–34), das sich einer Naturästhetik bedient und so die Zuwendung Gottes in einer Vergleichslogik über den Wertbegriff (Mt 6,24) qualifiziert. Der Evangelist bettet die Sorgen der Menschen um Nahrung und Kleidung in die eschatologische Weisheitsrede Jesu ein. Sie wendet sich nicht nur an die Reichen, die sich um ihren Besitz sorgen, sondern auch an die Armen, die auch um das Wenigste, das sie besitzen, besorgt sein können. Der Text öffnet eine neue Perspektive auf die Armut, weil die Aufmerksamkeit Jesu nicht nur Akten der Nächstenliebe gilt, damit die soziale Situation der Armen verbessert wird (Mt 6,1–18; Mk 10,21; 14,7; Lk 14,12–14), sondern auch den Armen als Subjekten, denen Gottes Heil so gilt, dass ihre Nöte angesprochen und ernstgenommen, aber auch ihre Handlungsoptionen und ihre Gefährdungen angesprochen werden.

Die Schönheit der Natur ist dadurch gekennzeichnet, dass von Gott alles (hinzu-)gegeben wird (Mt 6,33b), was die Menschen brauchen (vgl. Mt 6,8.11.32). In dieser Ästhetik wird die Sorge als lebensverlängernde Maßnahme aufgelöst, weil der Wert des Lebens durch Gottes Schöpfungshandeln bestimmt ist.<sup>238</sup> Die (biblische) Alternative zur Sorge ist der Glaube bzw. das Vertrauen, das den Dienst am Reich Gottes kennzeichnet. Damit ist die theologische Pointe des Matthäusevangeliums eingefasst, das das Vertrauen auf Gottes Zuwendung und Hilfshandeln stärkt. Dieser soteriologischen Perspektivierung geht es

---

<sup>238</sup> Vgl. *Bauckham, Richard*, *The New Testament teaching on the environment. A response to Ernest Lucas*, in: *Transformation* 16/3 (1999), 99–101: „The key point implicit in these depictions of the worship of creation is the intrinsic value of all creatures, in the theocentric sense of the value given them by their Creator and offered back to him in praise“ (ebd., 101).

nicht um Nivellierung ökonomischen Handelns<sup>239</sup> oder gar um die Etablierung einer ökonomischen Naivität<sup>240</sup>, sondern um die Entwicklung von Vertrauen, das sich aus dem Glauben an das (Schöpfungs-)Handeln Gottes speist und so zur grundlegenden Orientierung menschlichen Lebens wird. Sie öffnet, motiviert und fokussiert den Blick für den Wert des Lebens, für Arme und Reiche.

#### 2.2.1.1 Kontextanalyse

Die Perikope findet sich bei Matthäus im Kontext des öffentlichen Wirkens Jesu in Galiläa. Sie steht in der Bergpredigt unmittelbar im Anschluss an das „Mammonwort“ (Mt 6,24). Es handelt sich um eine Tradition aus der Redenquelle, die sich auch bei Lukas findet (Lk 12,22–32), aber nicht bei Markus. Die Aufforderung, Schätze im Himmel zu sammeln, steht dem Teil voran (Mt 6,19–21) und setzt ein ethisch-soteriologisches Vorzeichen, das bei Lukas noch stärker mit Blick auf eine Mahnung zum Besitzverkauf und Almosen redaktionell gestaltet ist (Lk 12,33f.). Für Matthäus ist der „Kleinglaube“ ein wiederkehrendes Thema, das auch an dieser Stelle reflektiert wird (Mt 6,30) und als theologischer Topos im Horizont steht.

#### 2.2.1.2 Story: Die Warnung vor dem Sorgen

Im unmittelbaren Anschluss an die Warnung vor der Macht des Mammons und der Unmöglichkeit eines Doppeldienstes steht die Warnung vor der Sorge um Nahrung und Kleidung mit einem bildhaften Blick in die Natur. Orientiert an Himmel und Erde, den Vögeln und den Blumen, soll der Blick für das Wesentliche geöffnet werden: das Reich mit der Gerechtigkeit Gottes (Mt 6,33).

239 Ein „Geldverbot“ oder ein „Gelderwerbsverbot“ ist nicht erkennbar, wie Markus Tiwald vermutet: *Tiwald, Markus, Der Wanderradikalismus als Brücke zum historischen Jesus*, in: Lindemann, Andreas (Hrg.), *The sayings source Q and the historical Jesus (Ephemerides theologicae Lovanienses / Bibliotheca 158)*, Leuven 2001, 523–534, 527: „In jeglicher Hinsicht kann man also bei den wanderradikalen Missionaren von einem Verzicht auf die Mindestausrüstung sprechen. Ziel dieser ‚Unterbietung aller Armut‘ war der realprophetische Verweis auf die nahegekommene *basileia* Gottes, welche ein solches Gottvertrauen erst möglich und sinnvoll machte. Das Gleichnis von den Lilien des Feldes und den Vögeln des Himmels (Q12,22–32// MtQ 6,25–34) faßt diese Grundhaltung pointiert zusammen. Offensichtlicher Weise ist auch in der Did die völlige Besitzlosigkeit des Propheten gefordert. Zwar werden für den Missionar keine Einzelanweisungen wie der Aussendungsrede gegeben, allerdings wird auch hier das Geldverbot deutlich eingeschärft (Did 11,6,12).“

240 Vgl. *Bloch, Ernst, Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Frankfurt a. M. 1973, 149.

Die Struktur der matthäischen Perikope ist geprägt von kurzen Fragen (Mt 6,25.26.27.28.30.31). Sie thematisieren die Sorgen der Menschen: um die Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse wie Nahrung und Kleidung (Mt 6,25.28.30.31), aber auch um den Tod (Mt 6,27), und werden mit πάντα ταῦτα (Mt 6,32) zusammengefasst. Auffällig oft tauchen Verneinungen auf (insgesamt 13 mal: μηδὲ/μηδέ, οὐχι/οὐχ, οὐ/οὐδέ), die den Duktus der gesamten Perikope prägen und auf Zustimmung ausgerichtet sind. Verneinungen dienen als verstärkende Momente des imperativischen Duktus, beschreibende Elemente und Affirmationen des Gesagten: Der Satz sagt etwas aus, das er nicht beinhaltet. Er bejaht das eine, indem er das andere verneint. Jesu Worte in Mt 6,25–34 zeugen von einem Staunen über die Fürsorge Gottes, die den Menschen durch die Schöpfung zuteil wird. Der Verweis auf das Leben der Vögel und die Schönheit der Lilien taucht bei Matthäus an verschiedenen Stellen auf und charakterisiert einen aktiven und sorgfältigen Kreator, der um die Welt der Menschen bemüht ist.<sup>241</sup>

Matthäus verwendet das Motiv der Frucht an zahlreichen Stellen (vgl. Mt 3,8.10; 7,16–20; 12,33; 13,8 mit 22f.26; 21,34.41.43). Neunzehn mal taucht der griechische Begriff καρπός auf; häufiger als bei Markus und Lukas. Die matthäischen Belege zeigen, dass mit „Frucht“ vor allem das Handeln (in Wort und Tat) gemeint ist, „das untrennbar mit dem Menschen selbst, seinem Herzen, seinem Glauben oder Unglauben, verbunden ist und deshalb Rückschlüsse zulässt.“<sup>242</sup> Diese Rückschlüsse werden bei der „Ernte“ gezogen. Am Ende zählt der Ertrag. Das Bild des Ernteausfalls ist radikal: Sollte es keine Frucht geben, verendet der fruchtlose Baum in den Flammen des Feuers (Mt 3,10; 7,19; 13,42.59). Ähnlich radikale Vorstellungen finden sich im Winzergleichnis (Mt 21,41). Auch hier sind alttestamentliche, vor allem weisheitliche Traditionen wegweisend.<sup>243</sup> Mit drei Gleichnissen vom Weinberg und mit dem Bild vom Weinstock knüpft

241 Christian Münch hat in seiner Studie zum Matthäusevangelium Metaphern und Bildfelder von Gleichnissen untersucht. Dabei identifiziert er unter anderem das große Motivfeld der Landwirtschaft mit den Themen Saat und Ernte, und auch der Frucht und des Weinbergs als Bildspender für die matthäischen Gleichniserzählungen. Die Metaphorik spricht zentrale Elemente der matthäischen Theologie an, die Münch als Metaphorik für Gott und Jesus, sowie dem endzeitlichen Gericht zuordnet. Vgl. *Münch, Christian*, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (WMANT 104), Neukirchen-Vluyn 2004, hier 184–189.

242 Ebd., 188.

243 Nach ebd., 186f.: Fruchtragender Baum für den gerechten Einzelnen: Ps 1,3; 92,13ff; Jer 17,7; vgl. Spr 11,30/ das Volk trägt keine oder saure Früchte: Jes 5,2.4; Jer 6,9; 8,13; Mi 7,1; vgl. Jer 24,1–10; 29,17; Ez 15/ Die Folgen des Handelns – die Frucht des Handelns: Jes 3,10; Hos 10,13; Spr 1,31/ Weinberg als Teil der Gerichtsmetaphorik: Jes 5,2; Jer 12,10; Mi 7,1 bzw. Hos 10,1; Jer 6,9; 8,12, der Weinstock, der keine Früchte trägt: Jer 2,21.

Matthäus die Verbindungslinie zu Israel (Mt 20,1–16; 21,28–31; 21,33–42), die schon in Jes 5,1–7 grundgelegt wird.<sup>244</sup> Ihnen allen ist die Gerichtsthematik eingeschrieben.

Das erste Bildfeld der Perikope über die Sorge stammt aus der Welt der arbeitenden Menschen und charakterisiert „die Vögel des Himmels“ (Mt 6,26) mit Aspekten, die eigentlich für Menschen typisch sind: „säen“, „ernten“ und „sammeln“. Die Vögel spielen als Elemente biblischen Schöpfungsglaubens eine wichtige Rolle (vgl. Hiob 38,41; Ps 104,10–15, 147,7–9; Ps Sal 5,8–11). Hier stellen sie das menschliche Existential der Arbeit dar.<sup>245</sup> Die Saatmetapher (σπείρω) ist vor allem für das 13. Kapitel im Matthäusevangelium relevant (Mt 13,3–8.18–23; 13,24–30.36–43; 13,31f.). Daneben findet sich das Wortfeld „pflanzen“ (φύτεύω, Mt 15,13, 21,33). Beide Begriffe beschreiben metaphorisch die Vorstellung, dass das Wort des Evangeliums „gepflanzt“ oder als Samenkorn in die Welt „gesät“ wird (Mt 13,19–23, Mt 13,37–39). Die Ausrichtung der Beschreibung vom Säen und Pflanzen liegt auf der Ernte der (un-)reifen Frucht (Mt 13,28b–30), also dem Ertrag, und nicht auf dem Prozess des Säens an sich. Die Qualität des Bodens, auf dem die Saat ausgestreut wird (Mt 13,4–8.19–2.3 parr.), und die Qualität der Saat selbst (Mt 13,24ff.38) spielen dafür eine entscheidende Rolle.

Das zweite Bildfeld stammt aus der Flora und stellt gleichfalls typische Aufgaben des Menschen in den Horizont. Die „Lilien des Feldes“ – wilde ungezüchtete Blumen – „spinnen nicht“ und „mühen sich nicht“ (Mt 6,28). Die seien aber so herrlich bekleidet, dass nicht einmal Salomo an ihre Schönheit herangekommen wäre. Aber: Die Lilien, die besser mit „Feldblumen“ übersetzt werden könnten, sowie, zwei Verse weiter, das Gras (Mt 6,30) sind vergänglich: Feldblumen gelten als Unkraut, das bei der Ernte ausgerissen wird. Gras wird zum Feuern in den Ofen geworfen (Mt 6,30, vgl. auch Jes 40,6f.). Das radikale Bild des Feuers kommt an einigen weiteren Stellen im Matthäusevangelium vor. Bäume, die keine Früchte tragen, werden im Feuer verbrannt (vgl. Mt 3,10 par. Lk 3,9; Mt 7,19 diff. Lk 6,43f.; 13,30 par. ThEv 57; Mt 13,42.50). Das Feuer steht für die reinigende Kraft des Gerichtes.

244 Vgl. ebd., 189: „Der Metaphorik verwandt sind Vorstellungen, die das Volk als von Gott in das Land gepflanzt, eben als Pflanzung Gottes betrachten (Ex 15,17; 2Sam 7,10 par 1Chron 17,9; Jer 32,41; 24,6; 45,4; Am 9,15; Jes 5,7; 60,21; 61,3; vgl. Jer 1,9f.; 18,7,9; 24,6; 31,28; 42,10; 45,4). Jes 5,1–7 stellt eine Verbindung zwischen der Weinberg-Metapher für Israel und für die Geliebte (vgl. Hld 1,6; 2,15; 8,12) her. In den nachbiblischen Schriften des Frühjudentums setzt sich die Metaphorik fort.“

245 Eine umfassende Sicht mit dezidiert neutestamentlichem Schwerpunkt liefern *Söding, Thomas/Wick, Peter*, Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (BWANT 209), Stuttgart 2017.

2.2.1.3 Discourse: Der Wert der Schöpfung und der Mehr-Wert des Lebens  
Durch die alltäglichen Spuren, Blumen und Tieren, findet Jesus Zugang zum Wirken Gottes in der Welt. Es gehört zum wesentlichen theologischen Topos des Matthäusevangeliums, die Heilsgegenwart Gottes zu verdeutlichen, auch wenn die Vollendung noch aussteht.<sup>246</sup> Die Erzählung von der Sorge versucht, diesen Zugang narrativ zu entwickeln. Frühjüdische Schriften, biblische Traditionen und z.T. hellenistische Literatur dienen hier als Referenzen der Gleichnishermeneutik.<sup>247</sup>

Neben der Natur gilt Salomo als Referenzrahmen für die Beschreibung des Reichtums Gottes. Der prächtige Herrscher Salomo in herrlichen Gewändern dient hier als narrativer Marker, mit wie viel mehr Gott diejenigen ausstatten wird, die sich Gott anvertrauen. Matthäus erwähnt Salomo an drei weiteren Stellen im Evangelium, zweimal in der Genealogie (Mt 1,16),<sup>248</sup> überdies in Mt 12,42. In Mt 12,42 dient Salomo wieder als Referenzgröße, diesmal um Jesu Weisheit herauszuheben und deutlich zu machen, dass seine Weisheit größer

246 Vgl. *Konradt, Matthias*, Following Jesus and Fulfilling the Law. Considerations on the Ethical Conception of the Gospel of Matthew, in: Seleznev, Michail/ Loader, William R. G./ Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hrsg.), *The Gospel of Matthew in its historical and theological context* (WUNT 459), Tübingen 2021, 275–294, hier 276: „This can already be seen in the prologue: as early as 1:23 Jesus is programmatically presented as the Immanuel ‚God-with-us‘ by which a sign is set over the following story of Jesus’s earthly ministry: in Jesus, his engagement in helping and healing, humans experience God’s ‚being with them.‘ More over, as is well-known, the Gospel of Matthew ends with the promise of the Risen One to his disciples to be with them to the end of the age (28:20). Through this, since Jesus is the Immanuel, they are simultaneously promised God’s presence. These key texts reflect and underline the motif of ‚being-with‘ as a major theological theme (see also Matt 18:20). It is not only that 1:23 and 28:20 construct a framework which surrounds everything narrated in between with the promise of God’s being-with in Jesus and Jesus’s being-with his people. At the same time, the crowning conclusion of the Gospel in 28:20 also relates the promise of being-with to the presence of the reader beyond the narrated time. Nota bene, the Gospel of Matthew is the only Gospel that does not end with a commentary of the narrator but with an (encouraging) word of the Risen One“.

247 Neben den Bildfeldern analysiert Münch Worte (vor allem Verben) und Wendungen, sowie Begriffspaare. Seine Einschätzung ist, dass die verwendeten Begriffe im eigentlichen Sinne verwendet werden, d.h. im gewöhnlichen Sinne auf der Textebene, wie wir sie vorfinden. Aus dem Kontext des Evangeliums, in dem die Begriffe mit theologischer Bedeutung vorkommen, schließt Münch, dass ein Referenzprozess angenommen werden muss. Die formelsprachlichen Elemente erfahren ihre Signifikanz erst aus der kontextuellen Verwendung. Ein Verständnis ohne diesen Hintergrund ist kaum möglich, ist doch die Allegorese ein zentraler Bestandteil der Rede Jesu über Gott und das Endgericht, vgl. *Münch*, *Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium*, 215.

248 Vgl. *Wucherpfennig, Ansgar*, Jesus mehr als Salomo: Im Stammbaum des Matthäus, in: Senior, Donald (Hrsg.), *The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity* (BETHL 243), Leuven u.a. 2011, 713–720.

ist als die des Salomo. Die Erwartungen der Königin des Südens werden übertroffen, denn nicht Salomos, sondern Jesu Weisheit wartet auf sie (Mt 12,49). Damit wird deutlich: Während Salomo schon als Weiser schlechthin gilt und im Wetteifer der elitärsten Gebilde der Gebildeten aller Himmelsrichtungen und auf die erlesensten Sachgebiete ausstreckt,<sup>249</sup> wartet bei Jesu Weisheit das Gleichnis, das sich in seiner Tiefe erst denen zeigt, die Augen und Ohren öffnen (Mt 13,16) und dann erkennen können „Er ist ein Sohn Davids, aber er ist mehr als ein Sohn Davids“.<sup>250</sup>

Jesus wird mit dem Sämann identifiziert. Die Metaphorik verweist mit der Prophetie Israels auf Gott (Jes 61,1f.). In der jüdisch-hellenistischen Literatur wird sie vielfach aufgenommen.<sup>251</sup> Matthäus schließt an Markus an, wenn er die Christologie betont: als Theologie des Wortes Gottes (Mt 13,3,18; vgl. Mk 4,3,14: „Der Sämann sät das Wort“).<sup>252</sup> Matthäus versteht Verkündigung und das Wirken Jesu und seiner Jünger in Israel als endzeitliches Geschehen, was mit der Vollendung der Welt in direktem Zusammenhang steht.<sup>253</sup>

Aus dem Kontext der Bergpredigt ergibt sich, dass es sich bei den primären Adressaten der Erzählung um die Jünger Jesu handelt (Mt 5,1–2).<sup>254</sup> Sie sind diejenigen, die in der Bergpredigt angesprochen werden. Spekulationen über die Bildfelder der Geschichte können, müssen jedoch nicht zielführend sein, wenn es gilt, die historische Situation der Rezipienten zu rekonstruieren.<sup>255</sup> In der Erzählung findet sich in Mt 6,30 mit „Kleingläubige“ eine direkt auf die Jünger bezogene Charakterisierung. Matthäus charakterisiert mit diesem Ausdruck, „die Situation der Gemeinde, die zwischen Unglauben und Glauben

249 Vgl. ebd., 720.

250 Ebd.

251 Vgl. *Münch*, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium, 185: Israel als Pflanzung Gottes: Hos 2,25; Jer 31,27; Ez 36,9; Sach 10,9<sup>LXX</sup>; Am 9,15; Ps 90,5; PsSal 14,4; Jub 36,6; 1QS 8,5; Menschen als Samenkörner in der Welt: 4Esr 9,17/ Beschaffenheit des Bodens und der Saat: 4Esr 9,17 und 4Esr 4,30–32; 9,31/ Ernte: 4Esr 4,28f.

252 Vgl. *Wucherpfennig*, Jesus mehr als Salomo: Im Stammbaum des Matthäus, 186.

253 Nach *Münch*, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium, 186: Jes 17,518,5, Jer 9,21, 51,33; Mich 4,13; Joel 4,13, 4Esr 4,30.32.39; syrBar 70,2; Offb 14,15–19.

254 Für Christoph Landmesser sind mit Mt 4,17 die Jünger nicht als alleinige Adressaten zu nennen. Die Verkündigung Jesu gilt nicht nur ihnen. Er rekurriert auf Mt 4,25, wo berichtet wird, dass „Jesus von Beginn seines öffentlichen Wirkens an nicht nur von seinen Jüngern, sondern auch von den ὄχλοι πολλοί, die aus Galiläa, der Dekapolis, aus Jerusalem, aus Judäa und von Jenseits des Jordans kommen, begleitet wird“ (*Landmesser, Christof*, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott. Ein exegetischer Beitrag zum Konzept der matthäischen Soteriologie im Anschluß an Mt 9,9–13 (WUNT 133), Tübingen 2001, 31).

255 An dieser Stelle vermutet Luz einen „Berührungspunkt zur Situation der Angeredeten“ und sieht als Rezipienten dieser Geschichte Arme und Mittellose, die ebenfalls nicht säen oder ernten können (*Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), 479).

steht und die sich in ihrem Zweifel von der Macht Jesu wieder helfen lassen darf“<sup>256</sup> (Mt 8,26; 14,31; 16,8).

Damit wird klar: Die Vögel des Himmels, die Lilien, das Gras arbeiten nicht: die Angesprochenen aber tun es! Im Schatten der Negationen leuchtet das Leben derer auf, die arbeiten und sich mühen. Im Kontext der Perikope sind es die Jünger.

Zugleich soll Zustimmung erzeugt werden, indem formuliert wird: „ihr seid *mehr* wert!“ Eine ähnliche (adverbiale) Konstruktion taucht wenige Verse später im Zusammenhang des Vertrauens auf Gottes Gnadenhandeln (Mt 7,11) auf. Matthäus definiert das Hören und Verstehen des Wortes in der metaphorischen Rede als Ertrag. Das „Wort vom Reich Gottes“ darf nicht als eine Gegebenheit verstanden werden, die passiv machte. Es ist eine Vorgabe Jesu, die in die Tat umgesetzt werden soll (vgl. Mt 13,23, diff. Mk 4,20; Lk 8,15) – auch wenn Jünger im Namen Jesu auftreten. Die Motivanalyse zeigt: Ernte und Frucht stehen an vielen Stellen in Verbindung mit dem Endgericht.<sup>257</sup> Die Metaphern dienen als Referenzgrößen für die „Wertigkeit“ des Menschen: Mt 6,26 fragt in rhetorischer Form nach dem „Mehr-Wert“. Die Schlüsselbegriffe sind hier  $\mu\alpha\lambda\lambda\acute{\omega}\ \mu\acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron\nu$  und  $\delta\iota\alpha\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\tau\epsilon$ . Auch hier gilt: Der Mehr-Wert ist unermesslich. In einer anderen Bildwelt wird eine Aussage getroffen, die hoch kompatibel mit der Angabe über den Aussagen zum Wert des Lebens in Mk 8,35 ist.

In Verbindung mit den zahlreichen Negationen sollen die vielen Fragen Zustimmung erzeugen: Der Hörer und Leser wird zu einer Entscheidung gedrängt, die aber positiv ausfällt, wenn der Blick klar ist (Mt 6,22).<sup>258</sup> Die

256 Ebd., 480: „Menschen mit mangelhaftem Glauben“ sind nach alten rabbinischen Überlieferungen z.B. diejenigen Israeliten, die am Sabbat Manna und Wachteln sammeln wollen.

257 Vgl. *Münch*, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium, 188.

258 Anders sieht es Landmesser: „Der Imperativ, mit dem der Verfasser des Matthäusevangeliums die umfassende Zuwendung zu Gott fordert, belastet den Jünger mit der vor dem Endgericht niemals beantworteten Frage nach seinem Heil. [...] die für die Jünger entscheidende Frage, deren Beantwortung ihnen ein verantwortungsvolles Leben in der Welt erst ermöglicht, bleibt unter den Bedingungen der mathäischen Theologie gerade offen.“ (*Landmesser*, Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott, 156); vgl. auch *Klaiber*, Die Botschaft des Neuen Testaments, 80: „Das ist das Vorzeichen, das vor dem ganzen Evangelium steht, eine Zusage, die am Schluss noch einmal aufgenommen wird, wenn der Auferstandenen denen, die er zu allen Völkern sendet, zuspricht: ‚Siehe, ich bin mit euch alle Tage‘ (28,20). All das spricht gegen den Versuch, die Bedeutung des Wirkens Jesu im Matthäusevangelium auf die eines Gesetzeslehrers zu begrenzen, der die Tora Israels neu auslegt. Dieser Aspekt ist wichtig, Matthäus kennt aber nicht nur den Imperativ des neu gedeuteten Gesetzes, sondern ebenso den Indikativ der rettenden Gegenwart Gottes in Jesus Christus. Das bestimmt auch den Inhalt der Verkündigung Jesu, den Matthäus in 4,17 ganz knapp zusammenfasst: ‚Kehrt um! Denn das Himmelreich ist nahe.‘ So lautete

Tempusstruktur deutet auf die Notwendigkeit baldiger Entscheidungen hin: Aorist-Formen wechseln sich mit präsentischen Formen in der Bildrede ab. Zum Schluss finden sich futurische Formen (Mt 6,33 und Mt 6,34), die sich auf das Reich Gottes und die Sorgen um den morgigen Tag beziehen (προστεθήσεται und μεριμνήσει). Mit dem präsentischen Partizip in Mt 6,27 (μεριμνῶν) wird der Aspekt des Dauerhaften betont – es geht um das Sorgen der Menschen. Kurz vor dem hoffnungsvollen futurisch-eschatologischen Abschluss klassifiziert Matthäus die menschlichen Bedürfnisse als punktuelle Geschehen in der Vergangenheit (Mt 6,31), vor dem Hintergrund von Gottes großzügiger Fürsorge. Es liegt ganz auf der Linie matthäischer Vorstellung: Die Verkündigung und das Wirken Jesu und seiner Jünger in Israel stehen im Horizont der Vorstellung der endzeitlichen Reich-Gottes-Botschaft. Das Gericht, das mit dem Feuer metaphorisch angedeutet ist, erfordert eine baldige Entscheidung. Der negierte Imperativ findet sich auch in Deuterocesaja (Jes 40,21) und ist mit der heilsamen Gegenwart Gottes bzw. mit dessen Heilshandeln verbunden. Die Aufforderung zur Umkehr (Mt 4,17) mit Blick auf die nahe Gottesherrschaft weist sich mit der Zusage der Gegenwart Gottes bis zum Ende aller Tage (Mt 1,22f. bzw. Mt 28,20) im Licht von Mt 1,22f. und Mt 18,20 als Vorzeichen aus, das dem gesamten Matthäusevangelium voransteht.

#### 2.2.1.4 Die Sorgen und die Fürsorge

Zwei semantische Ebenen lassen sich im Begriff der „Sorge“ erkennen: erstens die Sorge um etwas, oder auch die *Besorgnis*, die sich eher als negatives Gefühl hinsichtlich in der Zukunft liegender Ereignisse äußert, und zweitens die *Fürsorge*, die positiv konnotierte Bemühung um die Weiterentwicklung einer Person oder Situation, z.B. wie sie Eltern für ihre Kinder üben. Beide semantischen Ebenen dienen als hermeneutische Eckpfeiler. Besprochen wird aber ein Handeln *mit* oder *aus* Angst und Kummer.<sup>259</sup> Es ist kein freies Handeln, dass aus intrinsischer Motivation des Menschen herrührt, sondern ein Mittel

---

nach Matthäus auch die Botschaft Johannes des Täufers (3,2), und es ist wichtig, beiden Teilen dieses Rufs das gleiche Gewicht zu geben: Kehrt um (so EÜ; ZB) bzw. Tut Buße (so LU; REB) ist zweifellos eine Aufforderung zum Handeln: Ändert die Richtung eures Lebens und wendet euch Gott zu, heißt der Appell Jesu. Aber darauf folgt der Hinweis auf die Nähe des Himmelreichs, wie Matthäus die Rede Jesu von der Herrschaft Gottes wiedergibt. Das ist keine Drohung sondern begründet, warum Umkehr nicht nur nötig, sondern auch möglich ist: Öffnet euer Leben für Gott, kehrt zu ihm zurück, denn Gott kommt auf euch zu. Seine Herrschaft, die alles zurechtbringen wird, ist ganz nahe! Dieses Ineinander des Indikativs der Gnade und des Imperativs der Verantwortung ist typisch für das Verständnis des Evangeliums bei Matthäus.“

259 Vgl. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), 367.

zum Zweck der Befriedigung menschlicher Grundbedürfnisse, das mit der Befürchtung um das Fehlen dieser Dinge und mit der Überzeugung einhergeht, nur durch eigene Anstrengung dem Mangel abhelfen zu können.

Diese Sorge verblendet den Blick für die Schönheit der göttlichen Schöpfung und seiner Gerechtigkeit. Sie kann dazu führen, dass der Kampf ums tägliche Überleben so dominant wird, dass das Leben als anthropologische Grundkonstante vergessen wird. Wenn aber doch Pflanzen und Tiere leben, ohne zu arbeiten, weil Gott für sie sorgt: Um wie viel mehr wird Gottes Gerechtigkeit diejenigen bedenken, die arbeiten und sich bemühen? Im Schatten der Sorge leuchten der Glaube (Mt 6,30) und die Suche nach Gottes Reich und seiner Gerechtigkeit (Mt 6,33) auf.

Dass diese Sorgen „ur-menschlich“ sind, wird mit Mt 6,32b deutlich. Es ist der Kleinglaube, der sie groß macht; der petrinische Zweifel beim Seewandel spielt eben darauf an (Mt 14,22–33). Jesu helfende Hand, die er Petrus entgegenstreckt, als er beim Gang auf dem Wasser zu sinken droht, ist das wirksame Zeichen der Zusage Gottes, Glaubenden Hoffnung zu schenken. Sie ist für die matthäische Konzeption der Soteriologie zentrales Element.<sup>260</sup>

Die Warnung vor der Sorge ist vor dem Hintergrund des Vater-Unser-Gebets (Mt 6,7f.) zu verstehen. Das Verb *μεριμνῶν* taucht zwar nicht in Verbindung mit *ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* auf, sondern wird ausschließlich für die menschliche Sorge genutzt, dennoch kennt Gott, der Vater, die „Sorgen“ der Menschen und auch er „sorgt“ sich um seine Kinder (Mt 6,8: „Euer Vater weiß, was ihr braucht, noch ehe ihr ihn bittet“).

Diese Sorge aber, die nicht von diesem Vertrauen getragen ist, ist tendenziell negativ konnotiert. Sie ist, wenn man so will, die „falsche Sorge“ und soll überwunden werden. Was *ὁ Πατήρ* angeht, so handelt es sich um die für-sorgliche Zuwendung Gottes zu seinen Kindern und damit dem positiven Sorgeverständnis: Er „ernährt“ (Mt 6,26, *τρέφει*) und er „weiß“ (Mt 6,32, *οἶδεν*), dass die Menschen „dies alles nötig haben“ (Mt 6,32, *χρῆζετε*). Damit ist gleichzeitig beschrieben, wie sich seine Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*) äußert. Der Begriff *δικαιοσύνη* taucht in den synoptischen Evangelien ausschließlich im Matthäusevangelium auf (Mt 3,15; 5,6; 6,1.33; 21,32), ist redaktionell eingesetzt oder seinem Sondergut entnommen. An allen Stellen findet es sich in derselben syntaktischen Form (Akkusativ-Objekt) neben der hier besprochenen Perikope (1) im Kontext der Taufe Jesu im Jordan, (2) zu Beginn der Bergpredigt

260 Vgl. *Konradt*, *Following Jesus and Fulfilling the Law. Considerations on the Ethical Conception of the Gospel of Matthew*, 277: „This initial experience of merciful, salvific engagement is the prerequisite and basis for everything else that is connected to discipleship – including ethical instructions.“

bei den Seligpreisungen und (3) im Kontext der Rede zum Almosengeben im Verborgenen. Es liegt nahe, aufgrund dieser Beobachtungen anzunehmen, dass der Begriff bewusst gewählt, und hier ein zentraler theologischer Akzent gesetzt wurde.<sup>261</sup>

Was aber ist an dieser Stelle mit diesem Begriff gemeint? Auf das Akkusativ-Objekt *δικαιοσύνη*, das an den Imperativ *ζητείτε* im Präsens Aktiv 3. Prs. Pl. angeschlossen ist, folgt das Possessivpronomen im Genitiv *αὐτοῦ*. Damit ist klar, dass es sich um die Gerechtigkeit des *ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος* (Mt 6,32) handelt, das Subjekt des vorangegangenen Satzes. Seine Gerechtigkeit ist das Wissen darum, „dass ihr nötig habt dies alles“. Was mit „dies alles“ gemeint ist, beschreibt Jesus zuvor in drei Fragen (*τί φάγωμεν, τί πίωμεν, τί περιβαλώμεθα*, Mt 6,31). Sie fassen knapp die vorangegangenen Verse zusammen (Mk 6,25–30) und stellen die Essenz der Sorge der Menschen heraus. Während die Imperative zuvor im Präsens formuliert wurden, taucht nun der Aorist auf. Welche Rolle spielen „Essen“, „Trinken“ und „Kleidung“ als Parameter menschlicher Existenz? Und was ist die Aufgabe des Menschen? Bedeutet Sorgenfreiheit, auch Freiheit von Arbeit und die Trennung von all diesen Gütern?<sup>262</sup>

261 Zur Einschätzung von Donald A. Hagner, dass *δικαιοσύνη* nicht immer dasselbe bedeuten muss und der Kontext für die Interpretation des Begriffs einbezogen werden muss, vgl. *Hagner, Donald H.*, *Word Biblical Commentary Matthew 1–13*, Band 33A, Nashville 2002, 56; vgl. auch *Landmesser*, *Jüngerberufung und Zuwendung zu Gott*, 23. Darüber hinaus findet sich der Begriff in der Apostelgeschichte (Apg 10,35) sowie an zahlreichen Stellen in den Briefen (Röm 3,5; 4,3; 4,5; 4,6; 4,9; 4,11; 4,22; 6,16; 8,10; 9,30; 10,3; 10,4; Gal 3,6; Phil 3,6; 3,9; 1 Tim 6,11; 2 Tim 2,22; Hebr 1,9; 11,33; Jak 1,20; 2,23; 1 Petr 3,14).

262 Vgl. *Berger, Klaus*, *Anstoß, Ärgernis, Zumutung – Wer ist Jesus von Nazaret?*, in: Zimmermann, Béatrice Acklin/ Annen, Frans/ Schmitt, Hanspeter (Hrsg.), *Anstoß, Ärgernis, Zumutung: wer ist Jesus von Nazaret?*, Zürich 2013, 43–58. Berger interpretiert diese Worte als Aufforderung Jesu an seine Jünger, alles auf eine Karte zu setzen und sich damit vollends in die Hände Gottes zu begeben, auch im Moment des Todes. Damit denkt er diese Erzählung vom Ende her. Die Gerechtigkeit Gottes wird hier nach Berger als die Sorglosigkeit gegenüber Gütern wie Kleidung und Nahrung und dafür der Konzentration auf die kommenden Aufgaben der Jünger verstanden: die Verkündigung des Evangeliums. Nach Berger fordert Jesus mit der Freiheit vom Sorgen auch den Verzicht auf elementare Lebensregungen. Das „Sich-Kümmern“, das Frei-Machen von der Beschäftigung und dem Erwerb von Nahrung und Kleidung gehe einher mit der Befreiung von der Angst vor dem Tod. „Alle Freiheit dient dem Reifen des Herzens, der Freiheit für die Gerechtigkeit, die Gott will“ (ebd., 56). Die Verbindung zum Tod macht Berger über die Seligpreisungen zu Beginn der Bergpredigt, die den Sinn hat, dieses „Lassen“ zu lernen und damit schon ein Stück Seligkeit zu erlangen: „Wenn man so loslassen kann, wie Jesus es tut, dann kann man auch die Schöpfung so staunend wahrnehmen, wie er es kann. Dann besteht auch der Tod nur noch darin, dass nichts mehr von Gott trennt. – Die Seligkeit vor dem Tod wird sehr genau in den Seligpreisungen der Bergpredigt beschrieben“ (ebd.).

Die Klimax der gesamten Perikope findet sich in Mt 6,33 und liefert für Matthäus eine Antwort. Die Menschen sollen nach der βασιλεία τοῦ θεοῦ und der δικαιοσύνη αὐτοῦ suchen (Mt 6,33). Der hier verwendete Begriff für ζητεῖτε hat denselben Stamm wie das Kompositum „erstreben“ (ἐπιζητοῦσιν, Mt 6,32) im Satz zuvor. Es ändert sich jedoch das Subjekt, denn es geht in V. 32 um die Heiden (ἔθνη). Auch sie sind auf der Suche. Während aber ἔθνη „nur“ πάντα ταῦτα *suchen*, sollen die Angesprochenen τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ und δικαιοσύνη αὐτοῦ *suchen*. Das Suchen bleibt; das Objekt macht den Unterschied.

Bei der Formulierung taucht eine von zwei futurischen Verbformen in der gesamten Perikope auf: Das finite Verb προστεθήσεται im Futur Indikativ Passiv 3. Prs. Sg. von προστίθημι kommt an zwei weiteren Stellen in der synoptischen Literatur vor (Mk 4,24, Lk 12,31), gehört aber sonst eher in den Sprachgebrauch des lukanischen Doppelwerks (vgl. προσετέθη: Apg 11,24; 13,36) oder des Paulus (vgl. Gal 3,19) und bedeutet „etwas hinzugeben“. Die Zeitform dieses Verbs breitet die Fülle der temporalen Dimension dieser Erzählung vor dem Leser aus: Dies alles „wird hinzugegeben“ werden. Diese futurische Komponente steht im Gegensatz zu der zeitlichen Dimension, die die Bildfelder des ersten Teils beschreiben. Die Blumen und das Gras werden in den Ofen geworfen und erfahren ihre zeitliche Begrenztheit in der Bestimmung als Brennmaterial. Dem Menschen aber wird die Zusage auf die Zukunft gegeben und somit spielt auch die soteriologische Hoffnung ein in die Frage: „Seid ihr nicht so viel mehr wert als sie“ (Mt 6,26)? Die darauffolgende Frage nach der Möglichkeit, das Leben um „eine Elle“ verlängern zu können, verstärkt diesen temporalen Aspekt. Aber die Suche findet nicht im Nirgendwo statt: Die Orientierung an Gottes Reich und Gerechtigkeit bestimmt, wie sie – auch und gerade, wenn sie Not leiden – sinnvoll in der Welt leben können.

Die syntaktische Analyse zeigt deutlich eine realistische Einschätzung der Fragen der Menschen im Hier und Jetzt. Dominant sind die drängenden Fragen der Menschen im Augenblick. Das zum dritten Mal auftauchende πάντα sollte nun bekannt sein: „Dies alles“ sind menschliche Bedürfnisse, die zugegeben werden, vorausgesetzt die erste Bedingung wird erfüllt. Es handelt sich nicht um fiktionale Aspekte, sondern um das, was der Mensch jetzt gerade braucht. Es wird nicht verneint oder nivelliert, sondern durch die Gerechtigkeit Gottes starkgemacht. Damit hat die Zusage der βασιλείαν τοῦ θεοῦ präsentische Relevanz, was im Adverb πρῶτον angezeigt wird (Mt 6,33). Ähnliches lässt sich auch für das Gleichnis vom Sämann feststellen: Der Sämann steht für das Vergangene und den Beginn, er *hat* gesät; der Erntende steht für die Zukunft, er *wird* ernten. Die Gegenwart ist die Zeit, in der – dank der Schöpferkraft Gottes (vgl. Mk 4,26–29) – der Ackerboden aktiv wird und aktiv sein muss, um die Frucht hervorzubringen, verbunden mit der menschlichen Arbeit (vgl.

Mt 13,33ff.). Damit wäre ein Appell an die Leser formuliert, der keine apokalyptische Perspektive propagiert, sondern die Gegenwart und das Leben im Hier und Jetzt thematisiert und zur aktiven Handlung motiviert.

Eine Fokussierung auf das Gnadenhandeln Gottes, das sich schon in der Schöpfung zeigt und die Hoffnung auf die Gerechtigkeit des Gottesreiches Gottes begründet, kommt in der abschließenden Paränese zum Ausdruck. Gottes Barmherzigkeit relativiert menschliche Handlungen nicht, sondern orientiert sie, indem sie deutlich macht, um was Menschen sich sorgen sollen und was nicht. Gottes Gnadenhandeln relativiert die Schöpfung nicht, sondern wertet sie als „Sehnschule“<sup>263</sup> des Glaubens auf. Durch den Blick in die Natur schimmert Gottes Gerechtigkeit. Der Mehr-Wert der Menschen liegt darin, dass sie nach der Gerechtigkeit Gottes streben und im Glauben stehen, der sich prüfen lassen muss (Mt 26,69–75), aber durch den gestaltet werden kann.

#### 2.2.1.5 Die Funktion des Geldes

Die Perikope markiert nicht einen bestimmten Geldwert. Mit Blick auf Sir 31,1–11 wird die Perspektive auf die Thematik des Geldwertes aber divergenter. Die Sorge der Existenzsicherung bezieht sich nämlich nicht nur auf diejenigen, die etwas haben, sondern auch auf diejenigen, die nichts haben oder sich um das Wenige sorgen, dass sie haben. Die Sorge betrifft neben den Reichen also auch die Armen, deren Blick durch Furcht und Angst ebenfalls verstellt ist für die Gerechtigkeit Gottes. Die Thematisierung ökonomischer Sorgen ist ein wesentliches Element jesuanischer Zuwendung zu den Armen. Die Seligpreisungen sind ein Beleg (Mt 5,3–12). „Die Armen, die allzu häufig im Verdacht stehen, an ihrem Elend selbst schuld zu sein, sind am dringendsten darauf angewiesen, dass Gott sich ihrer annimmt.“<sup>264</sup> Jesus eröffnet ihnen so den Horizont des Reiches der Himmel, indem ihnen Würde zugesprochen und Hoffnung auf Trost gegeben wird, der sich auch sozialisiert und materialisiert. Diesen Trost kann er mit dem Bild der Blumen und Vögel schöpfungstheologisch formulieren. Die Krankenheilungen, die von Jesus erzählt werden (Mt 8–9 u.ö.), sind praktische Anwendungen der Armenfürsorge, weil sie Leidenslinderung schafft, Reintegration ermöglicht und Frieden in der Gottesherrschaft verheißt.<sup>265</sup>

Die Hoffnung ist soteriologisch begründet und nutzt die Wert-Terminologie, um zu definieren, was nach Gottes Maßstäben zählt, oder, um es in der

263 Konradt, Matthias, Das Evangelium nach Matthäus (NTD – Neubearbeitungen 1), Göttingen 2015, 114.

264 Dohmen, Christoph/ Söding, Thomas, Der Eine Gott (Die neue Echter-Bibel: Themen 1), Würzburg 2018, 80.

265 Vgl. ebd., 81.

griechischen Terminologie einzufassen, was den Unterschied ausmacht (διαφέρω). Eine ähnliche Logik, die ebenfalls im semantischen und metaphorischen Raum von Naturbildern angesiedelt ist, findet sich im Lukasevangelium (Lk 12,7). Dort wird der Wert des Lebens im Rahmen einer Marktszenarie verhandelt und so herausgehoben. Der Wert von fünf Spatzen wird mit zwei As beschrieben (ἄσσάριον, Lk 12,6). Diese Tiere dienen als Vergleichspunkt für das, was den Menschen ausmacht. Sie sind von Gott nicht vergessen (Lk 12,6), so auch werden die Menschen nicht vergessen werden. Die Furcht der Menschen (Lk 12,7, φοβέω) soll mit diesem Blick in den an dieser Stelle monetarisierten Vergleich mit der Natur genommen werden. Auch hier geht es nicht um eine Differenzierung zur Herabwertung des ersten, sondern um eine narrative Herausstellung einer qualitativen Differenzierung über den Glauben (Lk 12,7). Die Schöpfung, die hier Objekt eines wirtschaftlichen Geschehens ist, wird zum Subjekt einer soteriologischen Aussage, nämlich durch ihre Geschöpflichkeit selbst. Das Motiv der gezählten Haare verstärkt die Frage nach dem unschätzbaren Wert des Menschen selbst.

Der Wert des Geldes ist mit Blick auf die eschatologischen Fragen insofern zu relativieren, als sich das Leben nicht in Nahrung und Kleidung erschöpft. Der Schöpfung Gottes kommt selbst Wert zu, weil sie Ausdruck von Gottes Nähe zu den Menschen ist. Die Hoffnung, dass das Leben nicht nur materiellen Wert hat, sondern auch durch Glauben geprägt ist, wird durch den Mehrwert ausgedrückt.

So wenig der Wert des Lebens berechnet werden kann, so sehr kann die Perspektive eingenommen werden, welchen Wert das Geld für Menschen hat. Für die matthäische Perspektive ist das barmherzige Handeln mit Geld zentral. Nach jüdischer Tradition kommt alles von Gott, so ist das Geld Schöpfungselement. Aber in der Weisheitsrede über die Sorge wird die Perspektive der Wertigkeit über allen Reichtum hinaus eingenommen, um den unbeschreiblichen Wert des Menschen und seiner Seele zu beschreiben (vgl. Mk 8,35). Um diese Dialektik auszudrücken, werden merkantile Logiken herangezogen, weil sie ebenfalls über Vergleiche funktionieren. Die Stimmigkeit der Geld-Metaphorik ist an der symbolischen Bedeutung festzumachen. Als äußeres sichtbares Zeichen werden Kleidung und Nahrung narrativ dargestellt: Salomo wird in aller Pracht gekleidet und im Vergleich zu dem relativiert, was grundlegend von Bedeutung ist, nämlich das Leben als Gott gegebenes Geschenk anzunehmen. Die grundlegende Vorstellung, dass das Leben der Menschen nicht von ihnen selbst abhängt, steht im Hintergrund. Die Fürsorge des Schöpfers zeigt sich in den Naturvergleichen, die das, was in Mt 6,33 das „Mehr“ ist, schon andeuten: Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich schon in der Schöpfung, mehr noch in der Erlösung. Die Natur ist Subjekt seines Handelns und muss

sich nicht zu Gott bekennen, weil sie selbstverständlich seine Schöpfung ist. Der Mensch wird aber als Geschöpf portraitiert, das durch Besitz und Reichtum einen verstellten Blick auf das Leben hat und sogar meint, durch seine Sorge um Nahrung und Kleidung ganz für die eigene Lebenserhaltung sorgen zu müssen, aber auch zu können. Dass diese Perspektive jedoch ein Trugschluss ist und ein wesentlicher Nenner fehlt, wenn die Rechnung ohne Gott gemacht wird, lässt sich am Schicksal des reichen Kornbauern erkennen (Lk 12,16–21). Die Alternative ist die Hoffnung auf Heil, weil sie Ausblick auf das Rettungshandeln Gottes gibt, und sie ist ethische Orientierung, weil in ihr das Versprechen Gottes schimmert, dass seine Gerechtigkeit waltet (Ps 17). Die Verbindung ist in Mt 6,25–34 schöpfungstheologisch in einer Ästhetik der Gerechtigkeit qualifiziert, die das Geld einschließt, auch wenn es nicht da ist: Es wird „entzaubert“, weil es zwar Sorge antreibt, nicht aber das Vertrauen auf Gott. Man mag denken, dass - Geld zu haben - ruhig werden lässt; der Kornbauer zeigt das Gegenteil. Die Aufmerksamkeit soll auf das gelenkt werden, was Gott Menschen zum Leben schenkt. Dabei wird Arbeit orientiert: Sie ist nicht Sinn und Zweck des Lebens, sondern dient ihm. „Alles“ wird mit dem Reich Gottes dazugegeben: auch das Geld, nicht als ob es vom Himmel fiele, sondern durch Solidarität und durch Caritas.

### 2.2.2 *List (Mk 4,1–34; Mt 13,1–9; Lk 8,4–8; Mk 10,17–31 parr.)*

In der Auslegung des Gleichnisses vom Sämann (Mk 4,1–4 parr.) werden die „Sorgen der Welt“ aufgenommen, um die Hindernisse bei der Verkündigung, die den Jüngern aufgegeben ist, zu charakterisieren (Mk 4,13–20 parr.). Neben den Sorgen der Welt und den Begierden nach allen Dingen verhindert die „List“ des Reichtums das Wachstum und Gedeihen des Wortes Gottes und der Verkündigung Jesu im Herzen der Menschen. Die Allegorese (Mk 4,18f. parr.) veranschaulicht diese Einsicht mit sehr eindrücklichen Bildern aus der Landwirtschaft: Saat, die auf fruchtbaren Boden gefallen ist, kann nicht (weiter-)wachsen, weil Dornengestrüpp kein Licht durchlässt und keinen Raum zum Wachsen bietet; verdorrte Keimlinge, die auf schlechtem Grund gesät, und andere, die längst nicht mehr da sind, weil sie von Vögeln gefressen wurden. Ihnen gegenüber steht aber eine Saat, die aufgeht und Frucht bringt, und zwar mannigfach.

Von welchen „Sorgen der Welt“ die Rede ist, wird nicht geschildert. Es besteht aber über das Begriffsfeld der Sorge der synoptische Link zu Mt 6,25–34 par. Lk 12,22–32. Sie stehen in einer Aufzählung von Widerständen, zu der auch die „List des Reichtums“ und die „Begierden“ gehören, die aber bei Markus weniger stark gewichtet werden. Mit dem Begriff der List ist eine weitere Dimension der „Verführung“ des Geldes bei Markus und Matthäus ausgedrückt.

In der Erzählung vom reichen Mann (Mk 10,19–31 parr.) wird diese List paradigmatisch ausgedeutet, weil er sein Herz für das Wort nicht öffnen kann, wenn er seinen Reichtum nicht verkaufen und das Geld spenden will. Die Verbindung ist über die Lohnverheißung gegeben (Mk 4,8; 10,30).

In Mk 8,35–37 werden Allegorie und Paradigma über die Begriffe des Verlierens und Gewinnens verschaltet und die Funktion des Geldes, als vermeintlich sicheres Medium über und in den Tod hinaus zu wirken, begrenzt. Der Wert des Lebens wird soteriologisch begründet und mit dem Auferweckungsglauben (Ps 49,16) korreliert und so in besonderer Weise anthropologisch qualifiziert.

### 2.2.2.1 Kontext

Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1–34) steht zum Beginn des vierten Kapitels des zweiten Evangeliums und bildet dort einen deutlichen Einschnitt durch einen Orts- und Zeitwechsel. Angekündigt ist die Gleichnisrede (παράβολαις) schon in Mk 3,23; es ist jedoch nicht die erste Parabel, die Jesus im Markusevangelium erzählt. Während Jesus zuvor in einem Haus (Mk 3,40) lehrte und von einer Menschenmenge umgeben war, tritt er nun hinaus an den See – eine bekannte Situation (πάλιν, Mk 3,7; vgl. Mk 4,1). Angezeigt ist neben der inhaltlichen und topographischen (Wieder-)Neueinsetzung auch die Unterscheidung zwischen öffentlicher Verkündigung und vertrauter Jüngerbelehrung: Vom Vorhergehenden ist eine Adressatenerweiterung zu erkennen (Mk 3,32: Menge/ὄχλος; Mk 4,1: sehr große Menge/ὄχλος πλείστος). Nach dem programmatischen Auftakt des Markusevangeliums mit Dämonen-austreibung (Mk 1,21–28), Heilungen (Mk 1,29–34; 2,1–12) und der Berufung der Jünger (Mk 1,16–20; 2,13–14; 3,13–19) wird mit der Szene am See dem Rechnung getragen, was in Mk 3,23 angekündigt ist: die Lehre in Gleichnissen (Mk 4,2). Im Kontext der Jüngerberufung hat die Erzählung eine motivationale Dimension, die mit der Spitze in Mk 4,8 einen ersten Höhepunkt erlangt, aber erst in der Deutung (und dann in Mk 10,30) im Kontext der Lohnfrage vollständig für die Jünger aufgeht, weil das Säen und Fruchtbringen basileiathologisch eingeordnet wird.

Der Vergleich der synoptischen Evangelien zeigt nur leichte Veränderungen zwischen Markus und Matthäus (vor allem in der Exposition), größere Unterschiede aber zu Lukas. Lukas scheint es wichtig zu sein, genaue Aspekte der agraischen Details zu beschreiben (vgl. Lk 8,6b: „weil es ihr an Feuchtigkeit fehlte“ und Lk 8,7b: „und die Dornen wuchsen zusammen mit der Saat hoch“). Die Apokryphen kennen dieses Gleichnis auch, allerdings fehlt an der entsprechenden Stelle im Thomasevangelium der narrative Rahmen mit der

Deutung<sup>266</sup>, was ein Hinweis auf die ursprünglich isolierte Stellung des Gleichnisses sein könnte.

Als Lehrer spricht Jesus zu den Menschen, die stehen, während er, wie üblich, (hier aber im Boot als „Seekanzel“<sup>267</sup>, vgl. Mk 4,1) sitzt. Jesus beginnt und endet mit einer Aufforderung, ihm zuzuhören (Mk 4,3,9). Der imperativische Duktus des ἀκούέτω vermittelt Autorität. Gleichzeitig öffnet sich die Perspektive für alle, die hören<sup>268</sup>, und bildet eine Klammer innerhalb der Erzählung, die Gleichnis und Deutung voneinander trennt. Die Form der Rede ist auf die Zuhörer angepasst: Weil es im Gleichnis um Verkündigung geht, spricht Jesus in Parabeln und erklärt sie. In den theologischen Inhalten stehen diese den Streitgesprächen in Galiläa (Mk 2,1–3,6) oder in Jerusalem (Mk 11,27) in nichts nach. Es geht um das Leben in der Nachfolge, das im Sämmanngleichnis schöpfungstheologisch eingeordnet wird, und um den Verkündigungsdienst.<sup>269</sup> Das Wort Gottes zu hören, ist Thema des Gleichnisses; es geht von Beginn an um das metaphorische Verständnis durch den apokalyptischen Duktus, der spätestens in Mk 4,9 an das Schema Israel erinnert.<sup>270</sup> Zentral für die hier vorliegende Frage ist der zweite Teil, die Deutung des Gleichnisses, weil die Sorgen der Welt und die List des Reichtums mit den Begierden der Welt als Gründe für den Misserfolg genannt werden.

#### 2.2.2.2 Story: Das Gleichnis vom Sämman

Das Gleichnis ist gerahmt von einer Kontext- und Situationsschilderung der Rede Jesu, wo Ort und Adressaten beschrieben werden (Mk 4,1–2), und dem abschließenden apokalyptisch anmutenden Logion, das zum Hören mahnt

266 Vgl. ThomEv 9: „(1) Jesus spricht: ‚Siehe, ein Sämman zog aus. Er füllte seine Hand (mit Saatgut), (und) er warf (es aus). (2) Einiges fiel auf den Weg. Die Vögel kamen, sie pickten es auf. (3) Anderes fiel auf den Fels, und es trieb keine Wurzel hinab in die Erde, und es ließ keine Ähren emporspriessen. (4) Und anderes fiel unter die Dornen, sie erstickten die Saat, und der Wurm fraß sie. (5) Und anderes fiel auf gute Erde, und sie brachte gute Frucht hervor. Es kam sechzigfältig und hundertzwanzigfältig.“

267 *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 156.

268 Vgl. *Dronsch, Klaus*, Vom Fruchtbringen (Sämman mit Deutung) Mk 4,3–9.(10–12.)13–20 (Mt 13,3–9.18–23/ Kl 8,5–8,11–15/ EvThom 9/ Agr 220), in: Zimmermann, Ruben (Hrg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 297–312, hier 297: „Innerhalb der Rede sind die Konturen der Angeredeten instabil; die angeredeten Subjekte lassen sich nicht eindeutig bestimmen und ab Mk 4,21 können gar keine klaren Konturen ausgemacht werden.“

269 Vgl. ebd., 307: „Vielmehr veranschaulicht die Erzählung die gute Ordnung der Schöpfung.“

270 Vgl. *Pesch, Rudolf*, Das Markusevangelium, Band 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThKNT: Die Evangelien 3), Freiburg i. Br. 1976, 231.

(Mk 4,9). Die Gleichnisrede setzt ein mit einer imperativischen Aufforderung „Hört!“ (Mk 4,3, *Ακούετε*). Imperativisch endet auch der erste Teil dieser Perikope (Mk 4,9: „Wer Ohren hat zum Hören, der höre!“ /ὅς ἔχει ὦτα ἀκοῦειν ἀκούετω).

Direkt zu Beginn wird ein „Sämann“ (Mk 4,3, ὁ σπείρων) bei der Tätigkeit des Säens beschrieben (*σπεῖραι*). Die Figur bildet den Auftakt, kommt aber im Folgenden nicht mehr vor und eröffnet das Bild- und Wortfeld, in das die Erzählung eingebettet ist. Sie ist in der Agrarwelt verortet; die Themen „Wachsen“ und „Verdorren“ werden zentral.

Im weiteren Verlauf wird die Entwicklung der Saat auf den unterschiedlichen Böden geschildert (Mk 4,3: Aussaat; Mk 4,4–7: dreifacher Misserfolg; Mk 4,4: Korn am Weg; Mk 4,5: Korn auf Stein; Mk 4,7: Korn unter Dornen; Mk 4,8: dreifacher Erfolg: dreißigfacher, sechzigfacher und hundertfacher Ertrag), wobei die Qualität der Saat nicht problematisiert wird, sondern die Böden, die für „Opponenten“ stehen (Pesch).

Die Verse sind parallel gestaltet, sodass die Erzählung mit dem wiederkehrenden Adjektiv *ἄλλο/ἄλλα* einer Art Aufzählung ähnelt, die zyklushaft wirkt. Zentral ist das Verb *πίπτω* (fallen, Mk 4,4: „fiel ein Teil“ /ὁ μὲν ἔπεσεν; Mk 4,5-7 „und ein anderer Teil fiel“ /καὶ ἄλλο ἔπεσεν bzw. Mk 4,8 καὶ ἄλλα ἔπεσεν). Auch wenn der Erzähler nur einen Vers dafür nutzt, scheint der Erfolg der letzten Aussaat umso heller auf, weil die fünf vorangehenden Verse einen dunklen Hintergrund zeichnen. Dass dieser abschließende Erfolg mehr als umfassend ist, zeigt die syntaktische Struktur: Der dreifache Misserfolg wird mit der Singular-Form gebildet, während zum Schluss, beim dreifachen Erfolg, der Plural steht und sich potenziert (*τριακόντα; ἑξήκοντα; ἑκατόν*, Mk 4,8). Die Gleichniserzählung faltet zwar in der narrativen Ausgestaltung die negativen Beispiele der Saat, die nicht aufgeht, stärker aus, der Erfolg aber steht als Spitzenaussage am Ende.

Verbunden sind Gleichnis und Deutung über eine Metatheorie der Gattung der Gleichnisse, die ein palästinensisches Logion<sup>271</sup> aufnimmt und als einfaches Schulgespräch gestaltet ist. Es gilt einem verkleinerten Zuhörerkreis (vgl. Mk 4,10: „Als er mit seinen Begleitern und den Zwölf allein war“) als „Sonderbelehrung“.<sup>272</sup> Diese Aufteilung der Zuhörerkreise scheint für die didaktische Einordnung der Gleichnisrede von zentraler Bedeutung: Während diesem kleinen Zuhörerkreis das „Geheimnis des Reiches Gottes“ bereits „anvertraut“ ist, zeigt sich „denen draußen“ alles gleichnishaft (Mk 4,11).<sup>273</sup> Das

271 Vgl. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 163.

272 *Pesch*, Das Markusevangelium, 237.

273 Vgl. ebd., 236.

Verstockungslogion teilt die Zuhörer in zwei Gruppen und zeigt die Unterscheidungsmerkmale der beiden Gruppen auf, die didaktisch eingeholt werden müssen. In antithetischen Parallelismen offenbart Jesus die Dialektik, in der die Gleichnisse einzuordnen sind: „sehen, aber nicht erkennen“ und „hören, aber nicht verstehen“ (Mk 4,12).

Über diese Metatheorie wird die Vorrangstellung des Gleichnisses deutlich. Es ist elementar, weil es das Geheimnis des Reiches Gottes andeutet, das die Jünger schon empfangen haben und anderen erst noch eröffnet werden muss. In der didaktischen Unterweisung wird Jesus als Lehrer portraitiert, der die Jünger als Lernende instruiert. Deshalb wird die Theorie mit *ihrer* Frage „nach den Gleichnissen“ (Mk 4,10) eingeleitet. Sie sind dann diejenigen, die als Verkünder in der Nachfolge Jesu die Lehre in Form der Predigt weitertragen werden (Mk 3,14). Das Verständnis des Sämannvergleichnisses wird zum Schlüssel für alle anderen Gleichnisse (Mk 4,13). Die anschließende Deutung bereitet die Jünger auf die Verkündigungsaufgabe vor, indem vor den Problemen und Hindernissen gewarnt wird, die den Erfolg verhindern. Die Warnung vor der „List des Reichtums“ ist neben dem Hinweis auf die „Sorgen der Welt“ und „andere Begierden“ daher zentrales Element in der Instruktion der Jünger.

Traditionell gilt, dass der erste Teil unabhängig vom zweiten Teil, der Deutung, existierte.<sup>274</sup> Er enthält einige imperativischen Formen (Mk 4,3.9) und erreicht erzählerische Dynamik durch genaue Beschreibungen der Situationen (vgl. Mk 4,5–6 und Mk 4,8).<sup>275</sup> All das lässt eine Nähe zu einer mündlichen Überlieferungsform vermuten, die selbstständig hätte stehen können.<sup>276</sup>

Diese Erzählung wird im Evangelientext selbst als Gleichnis ausgezeichnet. Es ist eine Lehre (Mk 4,1, τῆ διδασκαλίᾳ) in den Gleichnissen (Mk 4,10, τὰς παραβόλας). Die Gleichnisse<sup>277</sup> (und die eingeschlossene Gleichnistheorie Mk 4,10–12) bilden das Rückgrat der Lehre Jesu. Sie können durch ihre Bildsprache das Leben der Menschen mit Gott und seiner Schöpfung in Beziehung setzen

274 Das kann nach Gnilka anhand sprachlicher Beobachtungen (durch zahlreiche Semitismen) deutlich gemacht werden, vgl. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 157.

275 Vgl. *Pesch*, Das Markusevangelium, 232.

276 Auch die hyperbolische Darstellung des Ertrages kann ebenfalls ein Hinweis darauf sein, dass es sich um eine orale Tradition handelt. Zuletzt ist die Tempusform wichtiges Kriterium: Das Gleichnis selbst ist im Aorist verfasst, während die Rahmenerzählung im Imperfekt oder Perfekt und die Deutung hauptsächlich im Präsens verfasst sind.

277 Gnilka plädiert hier dafür, ungeachtet der Tempusform Aorist, von einem „Gleichnis im engeren Sinne“ zu sprechen, vgl. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 157.

(Mk 4,10f. parr.). Die „List“ markiert neben den „Sorgen“ und Begierden“ die Probleme, die Jesus aufdeckt, um sie zu lösen.

### 2.2.2.3 Discourse: Echo des Widerstands

Der Sämann wird als die aktiv handelnde Figur zu Beginn der Erzählung beschrieben. Mit ihm beginnt alles. Das Gleichnis thematisiert anhand der Arbeit eines Sämanns, wie sich das Geschick der Saat, die auf unterschiedlichen Boden fällt, unterschiedlich ausprägt. Der Sämann „ging aufs Feld, um zu säen“ (Mk 4,3). Der Begriff ὁ σπείρων (Mk 4,3) hat einen Referenzraum im Alten Testament. Dort wird Gott als „der Säende“ beschrieben; nämlich schöpfer-, aber auch geschichtstheologisch im Hinblick auf die Menschen oder auf das Volk Israel (LXX σπείρω, vgl. Sach 10,9; Hos 2,25; Jer 38 [31], 27f.; Ez 36,9). Die Esra-Apokalypse, um ca. 100 n. Chr. verfasst, thematisiert schließlich Gottes Erbarmen gegenüber Israel mittels der Saatmethaphorik (vgl. 4Esr 8,43ff.; vgl. auch 4Esr 5,48; 8,41.43ff.; 3Bar 70,2; 1Hen 62,8; PsSal 14,4; Jub 36,6; 1QS 8,5).<sup>278</sup> „Sie meint die Restitution Israels, den Neuanfang, den Gott selbst als Tat seines Erbarmens setzt.“<sup>279</sup> Das hier geschilderte Gleichnis erklärt dieses apokalyptische Motiv, bei dem die Güte des Bodens entscheidend ist. Für Markus ist der Sämann wahrscheinlich ein „parabolisches Selbstportrait Jesu“.<sup>280</sup>

Jesus schließt bei Markus das Gleichnis vorerst mit einem imperativischen Wort zum Hören des Wortes (Mk 4,9), bevor er seine Parabel selbst ausdeutet. Am Ende wird klar, dass „ein Gleichnis vom Hören“ erzählt wird, „vom Hören des Wortes Gottes“<sup>281</sup> weil Jesus dieses Gleichnis selbst erzählt. An anderen Stellen, auch in der synoptischen Literatur, unterstreicht ἀκούέτω „die Bedeutung apokalyptisch angescharfter Zeitanalysen und Umkehrforderungen“<sup>282</sup> (vgl. Mt 11,15; Offb 2,7 usw.). Der Imperativ rekurriert aber auch auf den Sprecher der Parabel und der Mahnung, „guter Boden“ zu sein. Dann wird auch deutlich, welche Rolle der Sämann spielt: Jesus wirbt „für sein Wort als Wort Gottes, den Samen, der auf gutem Boden Frucht trägt.“<sup>283</sup>

Dass nicht nur der Inhalt, sondern auch die Form des Gleichnisses relevant sind, wird im Logion Mk 4,11 klar. Es geht zum einen um das „Geheimnis des Reiches Gottes“; das „Innen“ bzw. das „Nicht-draußen“, was mit Blick auf den nächsten Vers im Umkehrschluss klar wird. Es geht zum anderen um die Form

278 Vgl. *Dronsch*, Vom Fruchtbringen (Sämann mit Deutung) Mk 4,3–9.(10–12.)13–20 (Mt 13,3–9.18–23/ Kl 8,5–8,11–15/ EvThom 9/ Agr 220)–8,11–15/ EvThom 9/ Agr 220), 305.

279 *Lohfink, Gerhard*, Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,3–9), in: *Biblische Zeitschrift* 30/1 (1986), 36–69, hier 60.

280 *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 119.

281 *Pesch*, Das Markusevangelium, 231.

282 *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 120.

283 *Pesch*, Das Markusevangelium, 234.

(παραβολή) der Rede: „denen aber, die draußen sind, wird alles in Gleichnissen gesagt“. Jesus ist wichtig, dass die Jünger beide Ebenen begreifen. Deshalb antwortet er nicht nur mit einer abstrakten Theorie, sondern auch mit einer längeren Erklärung (Mk 4,13–20). Dabei erläutert und übersetzt er die Bilder des Gleichnisses in Äquivalenzen, die genauso angeordnet sind, wie im Gleichnis selbst.

Trotzdem ist mit Mk 1,45 (τὸν λόγον) und der Geschichte des geheilten Aussätzigen, sowie mit dem Auftakt zur Heilung des Gelähmten (Mk 2,2: καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον) ein Vorzeichen gesetzt, da Jesus durch sein Wort Fakten schafft und der ehemals Aussätzige „bei jeder Gelegenheit“ verkündet, obwohl Jesus ihm ein Schweigegebot auferlegt (Mk 1,44), und der Gelähmte glaubt (Mk 2,5), so dass ihm seine Sünden vergeben werden. Erklärt werden nach und nach die Gründe, weshalb diese Saat nicht aufgeht: Erstens der Satan (Mk 4,15), zweitens Verfolgung (Mk 4,16.17), drittens die Sorgen der Welt (μέριμναι τοῦ αἰῶνος, Mk 4,18ff.), die List des Reichtums (ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου, Mk 4,18ff.) und die Gier nach all den anderen Dingen (αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι, Mk 4,18ff.). Sie ersticken das Wort oder lassen es verdorren. In diesen Echos der Widerstände verhalten die Worte des Evangeliums. Der Blick geht von den äußeren Widrigkeiten (dem Satan) hin zur Bodenbeschaffenheit (steiniger Untergrund) wieder hin zu den äußeren Einflüssen (Dornendickicht). Auf diese Echos sollen sich die Jünger gefasst machen.

#### 2.2.2.4 Reicher Ertrag

Im Vergleich zu den Misserfolgen kann der Erfolg aus der Narration positiv beschrieben werden: Erstens wird das Wort nicht schnell vom Satan weggenommen, zweitens ist der Boden fest und nährstoffreich und die Pflanze kann tiefe Wurzeln schlagen und drittens lässt es sich nicht verdecken.

Dort, wo Früchte geerntet werden können, ist die Liebe zu Gott und zum Nächsten größer, der Glaube an das Evangelium (Mk 1,15) stärker und der Dienst in der Gemeinschaft deutlicher als die „Sorgen der Welt“, die „List des Reichtums“ und „Begierden nach dem übrigen“. Dass das aufmerksame Hören reiche Früchte trägt, ist ein tief im Alten Testament verwurzelter Grundsatz (Ps 1,2f.; Spr 11,30 u.ö.), der letztlich in Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit wurzelt. Die Linderung von Not, die Heilung von Krankheit, die Vertreibung von Dämonen, die Verkündigung der Wahrheit, für die Jesus mit dem Doppelgebot einsteht (Mk 12,28–34), sind weitere Ausschläge dessen und passen zu der Pointe des markinischen Buches.<sup>284</sup>

<sup>284</sup> Vgl. *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 121.

In der Parabel sind Feldbestellung und Ernte, also die Prozesse, nicht von Interesse: Der Fokus liegt auf dem Boden, auf dem die Saat unterschiedlich gut reift, und dem Geschick der Saat; der Einsatz von Zahlen und Syntax ist rhetorisch klug eingesetzt, einzelne (Körner) stehen im Vordergrund, mit besonderem Augenmerk auf die Überfülle zum Schluss. So wird die Tatsache, dass die Ähren wachsen und reiches Korn bringen werden, nicht mit der Tatsache in Verbindung gebracht, dass der Boden zwischenzeitlich nochmal in irgendeiner Weise bestellt (geeggt oder gedüngt) würde. Es ist mehr als genug aufgegangen:<sup>285</sup> Diese Erkenntnis ist Motivation für den (nachösterlichen) Verkündigungsdienst der Apostel, die mit dem vielfachen Ertrag der Saat angedeutet wird. In 2 Kor 9,10f. greift Paulus diese Motive für seine Botschaft an die Gemeinde in Korinth auf und erweitert sie: Gott wird das Saatgut geben und die Saat aufgehen lassen, damit es Brot und Nahrung werden kann, nicht nur für die Korinther selbst, sondern auch als Gabe an die, die noch nicht Teil der prosperierenden Gemeinde sind, zum Dank an Gott, der dieses Geschenk gegeben hat.

Dieser Ertrag steht in Korrelation mit der Lohnverheißung der Jüngerschaft (Mk 10,30). Die Zahl Hundert hat eine starke alttestamentliche Tradition z.B. in der Beschreibung von Altersangaben (Abraham war hundert Jahre alt bei der Geburt Isaaks, vgl. Gen 21,5; bei der Beschreibung der Architektur und Ausstattung des Heiligtums spielt das Maß „hundert“ eine wiederkehrende Rolle, vgl. Ex 27,9.11.18;38,27); als reines Zahlwort findet es sich in der neutestamentlichen Literatur selten (Lk 16,6f.). Eher symbolisiert es eine Vielheit (wie hier und der Parallele Lk 8,8 und in Mk 10,30 par. Mt 19,29) oder eine Form der Ganzheit (vgl. Mt 18,12 par. Lk 15,4).<sup>286</sup>

#### 2.2.2.5 Wie Reichtum betrügt

In der markinischen Stelle (Mk 4,19) und der matthäischen Parallele (Mt 13,22) ist von der „List des Reichtums (ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου)“ die Rede. Diese Wendung ist unmittelbar einschlägig für die Untersuchung von Geld-Werten und die Analyse der Versuchung durch Geld. Jesus beschreibt den Reichtum in Mk 4,19 mit dem Adjektiv ἀπάτη, also betrügerisch (LUT)/trügerisch (EÜ). Treffender, weil vielschichtiger, ist in diesem Zusammenhang der englische Begriff *trick*. Es enthält den Charakter des schwer Einzuschätzenden, des Unverfrorenen und Cleveren. Reichtum verspricht etwas, was er nicht halten wird.

<sup>285</sup> Vgl. ebd., 119.

<sup>286</sup> Vgl. Weder, Hans, *ἐκατόν*, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrsg.), EWNT I, Stuttgart u.a. 1980, Spalten 982–983.

In 2 Kön 18,32 begegnet ἀπάτη in prädikativer Form, dreht aber die Perspektive um: Die Warnung spricht der König von Assur aus; sie zielt auf Hiskija, der in die Irre führe und Versprechen mache, die sein Gott nicht halten werde: „Hört nicht auf Hiskija; denn er führt euch in die Irre, wenn er sagt: JHWH wird uns retten.“ (Vgl. auch 2 Chr 32,11).<sup>287</sup> Der „Betrug“ oder die „List“ (ἀπάτη) taucht im Neuen Testament an fünf anderen ausschließlich deutero-paulinischen Schriften auf: als Betrug im Allgemeinen (2 Thess 2,10; Eph 4,22), als Betrug der Freude (2Petr 2,13), als Betrug der Sünde (Hebr 3,13) und Betrug der „Philosophie“ (Kol 2,8). Was ist unter der List des Reichtums gemeint?

Die philologische Betrachtung liefert einen Ausblick auf das, was in Mk 4 angelegt ist: ἀπάτη steht für den Betrug, den falsche Theologien ständig an ihren Anhängern begehen; sie versprechen Rettung, die aber nie eintreffen wird. Im Epheserbrief fordert „Paulus“ eine Transformation des Menschen, „der an den Begierden des Betrugs (ἀπάτη) zu Grunde geht“ (Eph 4,22).<sup>288</sup> Im Kolosserbrief verwendet der Autor ἀπάτη für „die Philosophie und (...) den leeren Betrug nach der Überlieferung der Menschen“ (Kol 2,8). Die Warnung vor der kolossischen Philosophie begründet sich in dem „Betrug“ der Philosophie, Göttlichkeitsanspruch zu haben. „Menschliche Überlieferung“ (Kol 2,8) ist nicht göttliche Überlieferung, das ist aber das, worauf die Menschen hoffen, die in dem Brief kritisiert werden. Die Verkünder bringen die Menschen um das „Geheimnis Gottes“ (Kol 2,2). Dieses Geheimnis wird christologisch gedeutet („das Christus ist“, Kol 2,2); es motiviert die Verkündigung aus Jesus Christus heraus. Weil für Markus Jesus selbst das „Geheimnis des Gottesreiches“ ist (Mk 4,11), das in den Gleichnissen offenbart und verborgen wird, entsteht eine bemerkenswerte Nähe zu zeitgleichen Schriften. Christologisch setzt auch der Zweite Thessalonicherbrief an, indem der „Betrug“ durch den „Widersacher“ (2Thess 2,4) und „der Mensch der Gesetzeswidrigkeit“ (2Thess 2,3) an denen, die „verloren gehen“ (2Thess 2,10), aufgedeckt wird. Im Zweiten Petrusbrief wird der Begriff ἀπάτη erneut in einen anderen Zusammenhang (hier Pl.) gebracht, aber es bleibt im selben narrativen Rahmen und Themengebiet: Es

287 Im Gegensatz zu ψευδής in Ez 12,24: „Denn nichtige Sehersprüche (LXX ὄρασις ψευδής, נִיֻּשׁ יִיִן) und trügerische Orakel wird es im Haus Israel nicht mehr geben“ und Ez 13,8: „Darum – so spricht Gott, der Herr: Weil ihr leere Worte (LXX ψευδεῖς; נִיֻּשׁ כִּמְרִיבֵי) gemacht habt und trügerische Visionen hattet, darum gehe ich gegen euch vor Spruch Gottes, des Herrn.“

288 Einen etwas anderen Akzent setzt in Eph 4,14 der Begriff μεθοδεία: Hier kann mit der deutschen Übersetzung „Raffinesse“ oder „Schläue“ gearbeitet werden, hat aber auch die falsche Lehre im Blick (vgl. Eph 4,14: „Wir sollen nicht mehr unmündige Kinder sein, ein Spiel der Wellen, hin und her getrieben von jedem Widerstreit, der Meinungen, dem Betrug der Menschen ausgeliefert, der Verschlagenheit, die in die Irre führt.“).

geht um die falschen Lehrer, die „haltlose Menschen locken“ (2Petr 2,14), deren „Herz in der Habgier geübt ist“ und „in ihrer trügerischen Genusssucht [...] prassen und schwelgen“ (2Petr 2,13). Auch im Hebräerbrief begegnet ἀπάτη im Kontext von Warnung vor „Irrlehren“ und der mahnenden Gerichtsmetapher (Hebr 3,12–13).<sup>289</sup>

Neben der List stehen in der Deutung des Sämannvergleichnisses die Sorgen der Welt und die Gier nach allen anderen Dingen, sodass eine Verbindung wie Abgrenzung möglich ist. Der Begriff ἐπιθυμία taucht als Substantiv je einmal bei Lukas, Johannes und in der Offenbarung auf. Weitaus häufiger finden wir den Begriff in der Briefliteratur.<sup>290</sup> Seine Bedeutung ist vor allem im Wortfeld von „Begehren“ und „Trachten“ zu suchen. Meist ist es negativ konnotiert („fleischliche und ungesetzliche Lust“, Röm 7,8; 1 Thess 4,5; „Tötet nun eure Glieder, die auf der Erde sind: Hurerei, Unreinigkeit, Leidenschaft, böse Lust und Habsucht, welche Götzendienst ist“, Kol 3,5) und steht in der Tradition jüdischer Denkmodelle, die ἐπιθυμία als Anfang jeglicher Sünde sehen, entsprechend dem 9. und 10. Gebot.<sup>291</sup> „Das Übrige“ (τὰ λοιπὰ) wird nicht näher beschrieben.<sup>292</sup> Es ist gleichfalls als bezogen auf die Welt und besonders auf den Besitz, das Geld, den Reichtum zu deuten.

Aus der Zusammenschau der unterschiedlichen Perikopen, in denen ἀπάτη begegnet, auch in Abgrenzung zu anderen, semantisch ähnlichen Wortfeldern,

289 Eine Übersicht über das gesamte Wortfeld dessen, was mit „List“ beschrieben werden kann gibt vgl. *Zoeppfel, Renate*, Die List bei den Griechen, in: Senger, Harro von (Hrg.), Die List, Frankfurt a. M. 1999, 111–133. Als ἀπάτη wird der Betrug Zeus an Agamemnon beschrieben, welcher Troja vernichtet wähnte (Il. 2,114). In Hesiods Theogonie wird der Begriff personifiziert, Th. 224: Apate, Philotetes, das Liebesverlangen und Geras, das Alter werden gemeinsam als Kinder der Nacht gesehen. Als Dios apate (Διὸς ἀπάτη) wird die Episode beschrieben, in der Hera Zeus vom Geschehen vor Troja ablenkt. Sie nutzt dafür einen magischen Gürtel, der das Liebesverlangen des Zeus weckt, Il. 14,159–351 und 15,4–46. Vielleicht wird durch diese Parallelen klar, dass das vermeintlich Gute, Schöne und Wahre einen verhängnisvollen Reiz ausübt.

290 Wobei Paulus (je 10 Belege, 5 davon bei Röm) und die Deuteropaulinen (9 Belege) einen Großteil für sich einnehmen.

291 Vgl. *Hübner, Hans*, ἐπιθυμία, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), EWNT II, Stuttgart u.a. 1981, Spalte 68.

292 Aus den neutestamentlichen Belegen lässt sich kein spezifischer Gebrauch erkennen. Im Gleichnis von der königlichen Hochzeit sind damit diejenigen beschrieben, die die einladenden Knechte totschlügen (Mt 22,6); im Gleichnis von den zehn Jungfrauen sind die Törrichten gemeint, die keinen Einlass mehr finden (Mt 25,11). Mk 14,41 par. Mt 26,45 deuten auf den klassischen temporalen Sinn hin („ihr schlaft weiter!"). Deutlicher wird dieser Sinn dann bei Paulus und den Deutero-Paulinen (1 Kor 1,16: ansonsten; 2 Kor 13,11; Phil 3,1; 4,8; 1Thess 4,1; 2Thess 3,1 mit: „im übrigen“ oder „zuletzt“).

lässt sich ein vorläufiges Bild skizzieren: ἀπάτη taucht in neutestamentlichen Kontexten auf, in denen es um falsche *Theo*-logien geht. Sie nehmen für sich in Anspruch, Gottes Willen zu kennen und zu verkünden, aber ihnen fehlt entweder die monotheistische Perspektive (vgl. Hebr oder Kol) oder das christologische Fundament. Die Deuteropaulinen schärfen in der Abgrenzung zu den angesprochenen Problemen ihre Grundlage des Glaubens: Jesus Christus, der durch den einen Gott ist und war und wird. Gleichzeitig entlarven sie, was die anderen vorgeben zu sein, was sie aber nicht erfüllen können. Sie haben weder das Fundament noch die Autorität, mit der sie ihre Position und ihr Versprechen begründen, geschweige denn erfüllen könnten.

Die philologischen Beobachtungen in der paganen, antiken Literatur zeigen, dass die List qualifiziert wird, und zwar im Hinblick auf eine Täuschung, die von bestimmten Personen bzw. den von ihnen reklamierten Göttern ausgeht. Worauf sich der Betrug bezieht, ist in der Objektebene zu finden, die zeigt, dass es um das Elementarste überhaupt geht: um den Betrug am Leben, weil durch List Leben verloren wird oder Leben nicht ermöglicht werden soll. Die neutestamentliche Reflexion aber schildert selbst, wie diese List mit Blick auf das Leben in der Nachfolge Jesu aussieht.

#### 2.2.2.6 Das Paradigma: Der Reiche Mann (Mk 10,17–31; Mt 19,16–30; Lk 18,18–30)

Mit einer Frage eines unbekanntes Mannes wird im Markusevangelium auf dem Weg Jesu nach Jerusalem (Mk 10,1) die (theologische) Frage schlechthin formuliert: Der Mann fragt nach den Bedingungen für den Erwerb des ewigen Lebens (Mk 10,17, ζῶν ἀιώνιον). Lukas formuliert ähnlich wie Markus (Lk 18,18). In der matthäischen Parallele (Mt 19,16) stehen die „guten Taten“ (ἀγαθὸν ποιήσω) im Vordergrund. Markus verwendet in diesem Zusammenhang das Wort κληρονομήσω. Es kann mit „erben“ (EÜ, KJV: „inherit“) oder „gewinnen“ (LUT, 2017) übersetzt werden und stellt, wie Lk 18,18, im Vergleich zur matthäischen Variante (etw. haben, halten, besitzen/έχω) eher einen passiven Charakter heraus: das, was Gott bereitstellt, um es zu schenken. Dazu passt, dass die matthäische Parallele mehr Fragen enthält (vgl. Mt 19,20b, τί ἔτι ὑστερω), sodass die Dialogstruktur stärker betont wird. Ein wichtiger Unterschied ist zwischen Markus und Matthäus in der Konsequenz der Gebotstreue zu erkennen (vgl. Mt 19,21a: „Wenn du vollkommen sein willst“). Für Matthäus ist das Adjektiv „vollkommen“ (τέλειος) zentral.<sup>293</sup> Es rückt die Antwort in die himmlische Sphäre. In der Bergpredigt ist mit τέλειος die (moralische)

293 Vgl. engl. KJV: „perfect“.

Zielbeschreibung formuliert. Sie stellt den Menschen an die Seite des himmlischen Vaters: „Ihr sollt also vollkommen (τέλειος) sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist“ (Mt 5,48). τέλειος soll bei Markus jedoch nicht in Form eines „Quantitativen oder Extensiven“ verstanden werden, sondern des „Intensiven“<sup>294</sup>: Es geht nicht nur um die buchstäbliche Befolgung, wie in den Qumranschriften, sondern um die Erfüllung der ganzen Tora (Mt 5,17–20) und in diesem Sinn um Vollkommenheit (Mt 5,48).<sup>295</sup>

Eine thematisch ähnliche Ausrichtung hat das Wort Jesu in Mk 8,35, in dem das „Gewinnen“ des Lebens im Kontext des Rückkaufs des Lebens angesprochen wird. In diesem soteriologischen Spannungsfeld bewegt sich auch die Geschichte des reichen Mannes.

Ein Blick in die Kirchengeschichte offenbart interessante Aspekte der exegetischen Deutung dieser Perikope, die weniger einen kritischen, denn einen affirmativen Duktus haben. Denn in Bezug auf die Kirchenväter zu Beginn des dritten Jahrhunderts fallen die „kritischen bis radikal ablehnenden christlichen Stimmen gegenüber Besitz und Reichtum eher marginal aus.“<sup>296</sup> Während Clemens von Alexandrien die Gefahren des Reichtums kennt und auch die Versuchung beschreiben kann,<sup>297</sup> aber gleichzeitig die Möglichkeiten und Chancen eines vernünftigen Umgangs mit Geld erkennt, so ist es nur Tertullian aus dem nordafrikanischen Raum, der radikale Vorbehalte gegenüber Reichtum und insbesondere Reichtum bei Christen formuliert.<sup>298</sup> „Eine derart

294 Vgl. Hübner, Hans, τέλειος, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrsg.), EWNT III, Stuttgart u.a. 1983 Spalten 821–824, hier 822f.

295 Hans Hübner glaubt, dass Modifikationen, die im Rechtsverzicht und in der Feindesliebe gipfeln, unter τέλειος von Matthäus gemeint sind, vgl. ebd., 823: „Weder 5,48 noch 19,21 sind gesetzliche Forderungen gestellt.“

296 Jörg Ulrich stellt „Quis dives salvetur“ in den größeren Kontext der Theologie des Clemens und kann inhaltliche Parallelen auch in seinen anderen großen Werken finden, z.B. im „Paidagogus“ (Paid. II 12,1; 34,1; 35,1; 36,3; 37,2), vgl. Ulrich, Jörg, Clemens Alexandrinus' „Quis dives salvetur?“ als Paradigma für die Beurteilung von Reichtum und Geld in der Kirche, in: Welker, Michael/ Wolter, Michael (Hrsg.), Gott und Geld (Jahrbuch für biblische Theologie 21), Neukirchen-Vluyn 2006, 213–238, hier 230.

297 Vgl. Clemens von Alexandrien, Qds. besonders 13,1.6; 14,3.

298 Vgl. Tertullian, cult. fem. 1,1, über die Vernachlässigung der äußeren Erscheinung und auch Tert., adv. Marc. IV 15,8: Hier räumt Tertullian zwar ein, dass mit Reichtum auch Werke der Gerechtigkeit und Liebe vollbracht werden können, aber Gott eben „Anwalt der Armen“ und „Verächter der Reichen“ ist. In Tertullian, pat. 7 wird die „Beunruhigung“ der Seele durch die weltlichen Güter beschrieben. Die Seele kann vor allem durch den Verlust von Hab und Gut beunruhigt werden. Das Geld ist zu verachten, weil nach Tertullian „der Herr“ auch ohne Besitztümer gefunden würde.

apodiktische Ablehnung aller weltlichen Güter wird sonst im dritten Jahrhundert von niemandem vertreten.<sup>299</sup>

Die frühen Kirchenväter spiritualisierten Besitz und Reichtum (ebenso wie Armut).<sup>300</sup> Die „alte Ordnung“, die Vorstellung der frommen Armen und der schlechten Reichen, wird aufgebrochen. Sowohl Reiche als auch Arme werden in moralischen Fragen als entscheidungsfähig erkannt. Dieses Verständnis beruht auf einer Loslösung von dem Gedanken, der göttliche Segen ruhe auf dem Menschen, wenn er viel Geld habe.

Diese Logik wird aber gerade aufgebrochen: Viel Geld zu haben, ist nicht Ausweis des göttlichen Zuspruchs. Deshalb kann Gott auch in Freiheit begegnet werden, aber auch in Freiheit kann Gott dem Menschen begegnen. Geld und andere Besitztümer würden dieses Verhältnis zu Gott korrumpieren. Die beiderseitige Freiheit wäre dann nicht mehr gegeben. Die Theologisierung z.B. des Almosengebens ist ein wichtiger und lebendiger Teil der religiösen Praxis und Teil des Verständnisses der Rettung und des Heilsbringens. Geld in Form von Caritas schlägt sich positiv nieder. Auch wenn die Auslegung, wie Clemens sie vorlegt, eine „nicht ungefährliche Bahn“ eingeschlagen hat, da „den Reichen ein theologisches Alibi für ihren Wohlstand geliefert“<sup>301</sup> werde, so ist die Würdigung des vernünftigen Umgangs hochzuschätzen. Auch hier sind in der Forschungsgeschichte Glättungen von Ungereimtheiten, Irritationen und Probleme der Perikope zu erkennen, um sie mit einem vermeintlichen Jesusbild, das erst einmal mit einem Armutsideal und einer reichums- und elitekritischen Perspektive verbunden ist, in Einklang zu bringen.<sup>302</sup>

299 Ulrich, Clemens Alexandrinus' „Quis dives salvetur?“ als Paradigma für die Beurteilung von Reichtum und Geld in der Kirche, 231. Eine sehr gute Übersicht über die Rolle von Armut und Reichtum bei den Kirchenvätern liefert Helen Rhee mit einem dezidierten Interesse, Soteriologie und Ethik herauszustellen: Rhee, Helen, *Loving the poor, Saving the Rich. Wealth, Poverty and Early Christian Formation*, Michigan 2012, 348: „[E]thical is always a part of soteriology since the redeemes, spiritual self entails and demands ethical transformation and internalization of virtues as well as shedding of old vices; salvation is always moral as well as spiritual.“

300 Vgl. Clemens von Alexandrien, Qds, 11,3: „Denn es ist nichts Großes und Erstrebenswertes, überhaupt keinen Besitz zu haben.“

301 Hauschild, Wolf-Dieter, Christentum und Eigentum. Zum Problem eines altkirchlichen ‚Sozialismus‘, in: *Zeitschrift für evangelische Ethik* 16/1 (1972), 34–49, hier 35.

302 Mk 10,28 gilt für die Fragen nach dem soziokulturellen und wirtschaftlichen Umfeld Jesu als Schlüsselperikope, vgl. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, 106–141 oder Stegemann/ Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, 176–181, aber: „Es gibt auch andere Hindernisse neben dem Reichtum, die den Eintritt in das Reich Gottes unmöglich machen“ (Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 88).

### 2.2.2.7 Kontext

„Der reiche Mann“ (Mk 10,17–31/ Mt 19,16–22/ Lk 18,15–17) betritt die Szene des Markusevangeliums im Kontext des Weges Jesu durch Judäa über Transjordanien nach Jerusalem. Die geographischen Angaben eröffnen die großen Dimensionen einer Heilswirkung nicht nur für Galiläa, sondern für ganz Israel. Vorangegangen war die zweite Leidensankündigung (Mk 9,30–32) und der Rangstreit der Jünger (Mk 9,33–37). Es handelt sich in der Makroperspektive um eine Vorausschau der nachösterlichen Zeit, auf die Jesus schon jetzt vorbereitet. Die Erzählung von der „vergeblichen Berufung des Reichen“<sup>303</sup> bildet den narrativen Vorbau, der auf Kapitel 11 hin ausgerichtet ist und all die Dinge betrifft, die seine Jünger werden klären müssen – nach Ostern: die Klärung der Hierarchien nach dem einzigen Prinzip des wechselseitigen Dienens (Mk 9,35; 10,42–45), der Schutz der Kleinen vor Verführung durch die Großen, besonders in der Nachfolgegemeinschaft selbst (Mk 9,42–50), und der Segen für Kinder (Mk 10,13–16), das Verbot der Ehescheidung (Mk 10,2–12), der Umgang mit Besitz und Familie (Mk 10,17–31), sowie das Verhältnis zu denjenigen, die sich ebenfalls auf Jesus berufen (Mk 9,38–41).

Jesus wendet mit der Besprechung der Berufungsgeschichte die Perspektive ins Innere der Jüngergemeinschaft. In dieser Kapitelfolge zeigt der Lehrer Jesus, wie das Leben der Nachfolge in den sozialen Alltagsbeziehungen und in der Glaubensgemeinschaft aussehen kann, wenn es dem Evangelium entspricht.

2.2.2.8 Story: Das Scheitern des Reichen an der Berufung in die Nachfolge  
Der Abschnitt Mk 10,17–31 kann in zwei Teile gegliedert werden: Der erste Teil ist durch die theologische Lehreinheit mit dem Mann bestimmt. Es handelt sich um ein Apophtegma (vgl. Mk 10,21),<sup>304</sup> das mit einer interessierten Frage beginnt (Mk 10,17) und eine genaue Antwort auf zwei Ebenen erhält (erstens: die Gebote [Mk 10,18] und zweitens: der Verkauf des Besitzes [Mk 10,21]). Sie entpuppt sich als verdeckte Berufungsgeschichte, die jedoch erfolglos ist. Die Unterhaltung mit dem Mann endet in Mk 10,22 mit seinem traurigen Abgang; ein Novum, das für die Deutung der Perikope leitend wird.<sup>305</sup>

Im nächsten Vers spricht Jesus die Jünger an (Mk 10,23). Der Adressatenwechsel zeigt den zweiten Teil der Lehre Jesu an: Jesus spricht das Logion vom Kamel und Nadelöhr und des hundertfachen Lohnempfangs (Mk 10,30), bevor er mit dem Wort vom Verlassen und Gewinnen und von den Ersten und Letzten (Mk 10,31) den Abschluss findet.

303 Söding, Das Evangelium nach Markus, 298.

304 Vgl. Gnllka, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 84.

305 Vgl. Söding, Das Evangelium nach Markus, 293.

## Teil 1

- Mk 10,17–22 Die gescheiterte Berufung  
 V. 17 Die Frage nach dem Zugang zum ewigen Leben  
 V. 18f. Die Antwort Jesu: der Hinweis auf die Gebote  
 V. 20 Die Beteuerung der Gebotserfüllung durch den Frager  
 V. 21 Der Ruf in die Nachfolge  
 V. 22 Der traurige Abgang des Reichen

## Teil 2

- Mk 10,23–27 Die Deutung des Geschehens durch Jesus vor seinen Jüngern  
 V. 23 Die Moral von der Geschichte  
 V. 24a Der Schreck der Jünger  
 V. 24b,25 Die Zuspitzung Jesu mit dem Bildwort vom Kamel und Nadelöhr  
 V. 26 Die erschrockene Heilsfrage der Jünger  
 V. 27 Die Antwort Jesu: Gottes Möglichkeit  
 Mk 10,28–31 Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern über die Deutung  
 V. 28 Die Beteuerung des Petrus, alles verlassen zu haben  
 V. 29f. Das paradoxe Wort Jesu von Verlassen und Gewinnen  
 V. 31 Das paradoxe Wort Jesu von Ersten und Letzten<sup>306</sup>

Mk 10,17–22 schildert eine Unterhaltung zwischen Jesus und einem Mann, die von Letzterem initiiert wird. In abwechselnder Rede sprechen der Mann und Jesus über den Erhalt des ewigen Lebens (Mk 10,17b), die Güte Gottes (Mk 10,18), die Relevanz des Gesetzes (Mk 10,19) und den Wert seiner Besitztümer (Mk 10,21a) in der Nachfolge (Mk 10,21b).

Während die Rede des Mannes im Aorist verfasst ist (*ποιήσω, κληρονομήσω*, Mk 10,17; *ἐφυλαξάμην*, Mk 10,20), ist Jesu Einwand im Präsens (*λέγεις*, Mk 10,18) und seine erzählte Rede im Perfekt (*οἶδας*, Mk 10,19) formuliert. Die Erzählung gewinnt zum Schluss an Tempo, wenn aneinandergereihte Imperative in Mk 10,21 die Aufforderung Jesu an den reichen Mann bilden. Partizipien bilden den Rahmen und formen die Erzähleinheit, die inhaltlich abgeschlossen ist, wenn die Figur des reichen Mannes in Mk 10,22 die Szene verlässt: Die Partizipien (ebenfalls hauptsächlich im Aorist) beschreiben das Verhalten des Mannes zu Beginn der Begegnung mit Jesus (Mk 10,17: *προσδραμών; γονυπετήσας*) und zum Schluss (Mk 10,22: *στυγνάσας; λυπούμενος*), sodass eine besonders lebhaftes Szenendarstellung gezeichnet wird. Die Mitte der Perikope enthält eine Auswahl an Dekaloggeboten, die Jesus als „die Gebote“ (Mk 10,19) bezeichnet.

306 Nach ebd.

Tabelle 5

Gebot	Stelle im Exodus	Stelle im Deuteronomium
Du sollst nicht töten.	Ex 20,13	Dtn 5,17
Du sollst nicht die Ehe brechen.	Ex 20,14	Dtn 5,18
Du sollst nicht stehlen.	Ex 20,15	Dtn 5,19
Du sollst kein falsches Zeugnis ablegen.	Ex 20,16	Dtn 5,20
Du sollst nicht rauben.	vgl. Ex 20,15	vgl. Dtn 5,19
Ehre deinen Vater und deine Mutter.	Ex 20,12	Dtn 5,16

Die Reihenfolge weicht von der kanonischen Vorlage in Exodus und Deuteronomium ab. Das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, steht am Ende; das Gebot, nicht zu töten, am Beginn. Das Gebot, nicht zu stehlen, tritt gedoppelt auf; zwischengeschoben wird das Gebot, kein falsches Zeugnis abzulegen. Es fehlt das Verbot des Begehrens im 9. und 10. Gebot, der Metareflexion dar. In Mk 12,28–34 qualifiziert Jesus „das Gebot“: Wer es ehrlichen Herzens erfüllt, tut, was zum ewigen Leben führt, nach der Auffassung, dass Gott diejenigen in seiner Güte rettet, die sich nach seiner Weisung richten. Die Auswahl und Reihenfolge ist der Intention und dem Kontext geschuldet: Es geht um die Familie und es soll um das „Tun“ gehen (vgl. ποιήσω, Mk 10,17).

Begriffe wie „Schatz im Himmel“ (θησαυρὸν ἐν οὐρανῶ, Mk 10,21) und „Güter“ (κτῆματα, Mk 10,22)<sup>307</sup> führt der Autor des Evangeliums hier neu ein. Diese Beobachtung ist gerade für die hier vorliegende Thematik von großer Bedeutung und spannenden motivlichen Rahmen, in dem die Erzählung zu verorten ist.

Die Haltung des Mannes zeigt Demut, indem er vor Jesus niederkniet und ihn als „guter Lehrer“ (διδάσκαλε ἀγαθέ, Mk 10,17) anspricht. Es macht Jesu Autorität deutlich und rückt die Erzählung in die Nähe zum hellenistischen Judentum.<sup>308</sup> Jesu Zurückweisung zu Beginn der Unterhaltung wird mit Gottes universaler Güte begründet und ist eine Korrektur der Haltung des Mannes:

<sup>307</sup> Vgl. *Leutzsch, Martin*, Besitz/Gebrauch. Zu Mk 10,22f, in: Schiffner, Kerstin (Hrg.), Fragmentarisches Wörterbuch: Beiträge zur biblischen Exegese und christlichen Theologie (FS für H. Balz), Stuttgart 2007, 41–45.

<sup>308</sup> Vgl. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 86: „Vom gütigen Gott redete das rabbinische, noch mehr – im Anschluß an die griechische Philosophie – das hellenistische Judentum.“

Die Güte Gottes allein bestimme darüber, ob etwas gut sei (Mk 10,18), nicht er selbst. „Wer um die genannte Frage besorgt ist, kann die Antwort nur von Gott erwarten.“<sup>309</sup>

Neu ist die Kommunikationssituation nicht, in der nicht Jesus die Initiative ergriffen hat, um theologische Topoi zu besprechen (vgl. Mk 9,11). Bemerkenswert ist aber die Tatsache, dass es sich hier nicht um Schriftgelehrte handelt, die zentrale theologische Aussagen anfragen (vgl. Mk 12,28).

Es bleibt unklar, wer die Person ist: Die Beschreibung des Mannes beschränkt sich auf die intertextuellen (Selbst-)Aussagen, dass er die von Jesus genannten Gebote von Jugend einhalte (Mk 10,20) und dass er über Besitz verfügt (Mk 10,21). Weitere Informationen sind für die markinische Pointe auch nicht relevant.<sup>310</sup> In dieser Offenheit der Darstellung gelingt es dem Erzähler, Identifikationspotenzial zu stiften. Die Frage „ist mehr als die Erwartung des Tempelpilgers, der im Tempeltor nach seiner Würde befragt und zur Rechenschaft vor Gott gerufen würde (vgl. Ps 15)“.<sup>311</sup> Die Frage richtet sich an den Messias.

Dem Fragesteller geht es um nicht weniger als um das ewige Leben. Deshalb ist Jesus der richtige Ansprechpartner. Der Adressat der Frage ist für die Evangelien genau der, der dem Mann diese Frage beantworten kann. Sie setzt den Glauben an die Auferstehung der Toten voraus. Mit der Proskynese bezeugt der Mann seine Verehrung Jesu als Lehrer und Gesandten Gottes (vgl. Mt 8,5–13). Mit seiner Anfrage wird die eschatologische Dimension deutlich,<sup>312</sup> wie sie sich aber konkret (christologisch) ausdeutet, ist dem reichen Mann nicht klar. Die soteriologische Bedeutung erhält die Weisung Jesu aber mit den direkten Bedingungen, die die Nachfolge betreffen. Die Heilszusage, die hier als soteriologische Dimension der Erzählung gedeutet wird, findet sich mit dem Hinweis auf den „Schatz im Himmel“ (θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, Mk 10,21).

Jesus führt seine Antwort in zwei Sätzen aus und zitiert im ersten Teil (Mk 10,19) sechs Gebote, die Gott Mose gegeben hat und ein gerechtes Leben kennzeichnen. Als Jude sieht Jesus die Antwort klar im Dekalog: das, was Jesus in Mk 10,19 zitiert, ist Grundlage des Judentums. Dabei handelt es sich nicht um alle Gebote, sondern um eine Auswahl (des vierten bis achten Gebotes, vgl. Ex 20,12–16/Dtn 5,16–20), ergänzt durch ein Gebot, keinen Raub zu begehen, das das siebte Gebot unterstreicht. Das Gebot, Vater und Mutter zu ehren,

<sup>309</sup> Ebd.

<sup>310</sup> Matthäus bestimmt den Mann durch ὁ νεανίσκος (was junger Mann heißt) etwas näher (Mt 19,22).

<sup>311</sup> *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 85.

<sup>312</sup> Vgl. *Pesch*, Das Markusevangelium, 138.

steht im Dekalog am Beginn der sog. Zweiten Tafel, hier aber am Ende; es stellt die Lehrrede in den Kontext, der die Gestaltung von Familienbeziehungen bespricht (Mk 10,2–31 parr.). Die erzählte Zeit in Mk 10,20 verlangsamt sich nach der dichten Aufzählung in Mk 10,19: Der Mann beteuert alle Gebote gehalten zu haben und zwar von Jugend an (ἐκ νεότητός μου, Mk 10,20). Dies ist eine Wendung, die den jüdischen Hörern bekannt sein dürfte. „Von Jugend an“ markiert vor allem mit Verweis auf Ps 70,5 die Kenntnis der Gebote, die schon Kinder ab sechs Jahren in Schulen vermittelt bekamen.<sup>313</sup> Jesus sieht den Mann an und reagiert emotional. Er „gewann ihn lieb“ (ἠγάπησεν αὐτόν).<sup>314</sup> Diese emotionale Nähe, die Jesus verspürt, ist Voraussetzung für das, was er von dem Mann fordert. Er könnte diese Radikalität nicht verlangen, wenn die Grundvoraussetzungen der Torakennntnis nicht vorhanden wären. Jesus nennt ihm schließlich die zweite und letzte Bedingung, die der Mann zu erfüllen habe: Er soll seinen Besitz verkaufen und den Erlös den Armen geben, um einen Schatz im Himmel (θησαυρόν ἐν οὐρανῶ, Mk 10,21) zu erlangen und in die Nachfolge zu treten. Es ist auffallend, dass Jesus selbst nicht von „ewigem Leben“ spricht. Es zeigt aber gleichzeitig: Nicht nur der Mann weiß, mit wem er es zu tun hat; auch Jesus kann den Mann einschätzen. Was dem Mann fehlt, ist eines (ἔν, Mk 10,21), aber es ist alles (ὅσα, Mk 10,21), was er dafür aufgeben muss.

313 Vgl. Oswald, Nico, Art. Bildung, III. Judentum, in: Müller, Gerhard (Hrg.), TRE 6, Berlin/New York 1980, 584–595, [https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.06\\_568\\_48/html#tre.06\\_568\\_48.d435e990](https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.06_568_48/html#tre.06_568_48.d435e990) (Zuletzt eingesehen am 06. Juni 2023), hier 590f.: „Die Anfänge eines organisierten Schulwesens sind gemäß der Tendenz rabbinischer Überlieferung, wichtige Institutionen in möglichst frühe Zeiten zurückzudatieren, nur schwer zu bestimmen. Auch wenn nach einer Information in bBB 21a erst der in den Jahren 63–65 n. Chr. als Hohepriester fungierende Josua b. Gamla die Anstellung von Lehrern in jeder Stadt und die Unterweisung von Kindern ab sechs Jahren verfügt haben soll oder in yKet VIII, 11 (32c) dem Bruder der Königin Salome Alexandra, Simeon b. Schetach, mehr als ein Jahrhundert früher die Einführung der Schulpflicht für Kinder zugeschrieben wird, so unterliegen diese Berichte erheblichen Zweifeln. Dennoch können auch phantastische Berichte über 480 Synagogen verbunden mit jeweils einer Schule für Bibelunterricht und einem Lehrhaus für Mischnainstruktion, die es vor der Zerstörung durch Vespasian gegeben haben soll, yMeg III,1 (73d), die durch Philo und Josephus hinlänglich beglaubigte Tatsache eines schon etliche Jahrzehnte vorher florierenden Schulwesens nicht entkräften.“

314 Mit dem Begriff ἀγάπη wird Jesu Liebe zum Lieblingsjünger Joh 13,23; 19,26; 21,7.20, sowie auch das Verhältnis der Jünger untereinander beschrieben, vgl. Joh 11,5; 15,9: Jesus ermutigt die Jünger, die Gebote zu halten; dies stärkt die Beziehung zueinander, die mit ἀγαπάω beschrieben ist. Die Liebe, die Jesus zu seinen Jüngern verspürt, ist die Liebe, die er von seinem Vater empfängt (Joh 15,9). Wie Jesus selbst die Gebote hält, so sollen auch die Jünger die Gebote halten. Die (brüderliche) Liebe ist darüber gekennzeichnet. Die Liebe der Menschen zu ihrem Gott findet mit diesem Verb ebenfalls ihren Ausdruck (vgl. Röm 8,28).

Die Formulierung vom Schatz im Himmel (*θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ*) ist rhetorisch geschickt eingesetzt. Sie bildet die Klimax auf den Fluchtpunkt der Erzählung. Der Konditionalsatz wird mit *καὶ* eingefügt. Im Markusevangelium ist *θησαυρός* ein unikater Begriff, weshalb er besondere Aufmerksamkeit verdient. Dagegen stehen Matthäus mit acht (Mt 19,21; 2,11; 6,19.20.21; 12,35; 13,44-52) und Lukas mit vier Erwähnungen (Lk 18,22; 6,45; 12,33-34). In der prädikativen Form *θησαυρίζω* ist bei Matthäus und Lukas an einer anderen Stelle ebenfalls eine ethische Motivierung erkennbar (vgl. Mt 6,20–21//Lk 12,33): Das Sammeln von Schätzen im Himmelreich steht dort dem Sammeln von irdischen Schätzen entgegen. In seiner imperativen Form ähnelt es der Konstruktion in Mk 10,21. Angelegt ist diese Theorie der Aufgabe des Überflusses zugunsten eines (immateriellen) Schatzes in Sir 40,18/29,11: „Überfluss und Verdienst machen das Leben angenehm, doch mehr als beide, einen Schatz zu finden“ und „Leg dir einen Schatz an nach den Geboten des Höchsten; der wird dir mehr nützen als Gold.“ Allerdings wird *θησαυρός* von den synoptischen Autoren eschatologisch qualifiziert, indem es auf das Erlangen des Himmelreiches orientiert wird.

Mt 13,44 bringt mit dem Gleichnis vom Schatz im Acker in einer Bildvariante „Himmelreich“ und „Schatz“ zusammen und erklärt die Korrelation, die hier die Verständnisgrundlage bildet. 2Kor 4,7 hebt die Qualität von *θησαυρός* hervor, indem Paulus die Perspektive dreht und den Schatz als die Kraft Gottes beschreibt, die in der menschlichen Unverfügbarkeit liegt. Nicht weit entfernt verläuft die markinische Spur, wie der Schatz im Himmelreich in Mk 10,23–31 den Jüngern in der Nachfolge Jesu erklärt wird.

Der (provozierte) Eklat endet in einem Abgang des Mannes. Abrupt endet die Szene. Und auch hier zeichnet der Autor mit viel Sensibilität nach, wie die Szene zum Abschluss kommt. Der Mann ist „betrübt“ (*στυγνάσας*) und „traurig“ (*λυπούμενος*, Mk 10,22). Während *λυπο* ein gängiger Begriff ist, taucht *στυγνάσας* nur hier auf. Im Aorist bedeutet dieses Partizip auch „dunkel oder finster werden“, wie in Matthäus der Blick auf den Himmel (äußerlich) beschrieben werden kann (Mt 16,3). Diese (christologische) Erkenntnis ist der Schatz, der einen Ausblick auf das ewige Leben liefert.<sup>315</sup> Aus dieser christologischen Grundlegung ergibt sich die Konsequenz, die Jesus in der Einladung in die Nachfolge formuliert. Sie ist allerdings mit einer wichtigen Voraussetzung verbunden: der Abgabe des Besitzes.

Wenn diese Kausalität verstanden wird, kann eine Beziehung zu Gott durch Jesus gestiftet werden. Sie ist mit dem Eintritt in die Nachfolge gegeben.

315 2Kor 6,6: Den „göttlichen Glanz“ in Jesu Antlitz zu erkennen heißt, Jesus als Sohn Gottes zu erkennen und Gott in Jesus zu erkennen.

Deshalb sind in der Konsequenz von Mk 10,17–22 erstens die Abgabe des Reichtums und zweitens der Weg in der Nachfolge zentral für eine Beziehung zu Gott.

### 2.2.2.9 Discourse: Das Risiko des Reichtums

Der Reichtum, wie er in Mk 10,17–22 verstanden wird, beruht auf materiellem Besitz, der verkauft werden kann. Zwar sind für die hier zentrale Frage keine direkten Geldwerte erwähnt, aber in der Erklärung Jesu finden sich dann Begriffe wie z.B. *χρήματα* (Mk 10,23) und *πλοῦσίον* (Mk 10,25) aus dem Themenfeld „Besitz“. Damit ist angezeigt, dass die Motivation Jesu, „einen Schatz im Himmelreich“ versprechen zu können, Ausdruck dessen ist, dass ökonomische Fragen eine wichtige Rolle in der Nachfolge Jesu gespielt haben. Denn als „reich“ wird nicht nur der Gesprächspartner aus dem ersten Teil bezeichnet, viel reicher ist, wer einen Schatz im Himmel hat.

In Mk 10,23 wird generalisiert. Jesu Zuhörerschaft besteht aus den Jüngern, allen voran, Petrus. Die Reaktion zeigt Entsetzen. Die Jünger fragen im Anschluss: „Wer kann dann gerettet werden?“ Die Reaktion zeigt Betroffenheit. Es ist möglich, dass der Evangelist seine Gemeindemitglieder hier im Blick hat, deren Heil in Gefahr steht. Dem würde aber entgegenstehen, dass und wie Petrus sich hier äußert. Sie haben in der Nachfolge Jesu alles verlassen (Mk 10,28). Der Reichtum der Jünger besteht darin, dass sie das Evangelium gehört haben. Der hundertfache Empfang des Lohns korreliert mit der hundertfachen Ernte, die der Sämann zu verzeichnen hat. Diese metaphorische Ebene ist aber nur ein Teil der Deutung.

Jesu Antwort formuliert ein Gottesbild, das auf beiden Ebenen klarmacht, worum es Gott geht: Nicht der angehäuften Reichtum eines jeden Einzelnen (ob monetär oder im Glauben) bedingt Rettung, sondern der Wille Gottes. Häufig wird gedeutet: „So mündet die Sorge des Menschen um das Heil in das totale Verwiesensein auf Gottes Gnade. Dem, der Jesus nachfolgt, soll sie zugänglich werden.“<sup>316</sup> Aber mindestens ebenso gilt umgekehrt: Gottes Gnade begründet und erfüllt die ethische Orientierung.

Mit dem Abgang des jungen Mannes endet aber die Diskussion nicht. Es beginnt die Auseinandersetzung der Jünger mit der Frage nach dem Wert des Reichtums genau an dieser Stelle (Mk 10,23–31). Jesus spricht das Logion vom Kamel und Nadelöhr und des hundertfachen Lohnempfangs (Mk 10,30) zu seinen Jüngern, bevor er mit dem Wort vom Verlassen und Gewinnen und von den Ersten und Letzten (Mk 10,31) seine Lehre abschließt. Erst im Licht der

<sup>316</sup> Gnlika, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 89.

Jüngerreaktion wird klar, dass es sich nicht um einen Aspekt handelt, der ausschließlich diesen einen Mann betrifft oder lediglich die materiell Reichen, sondern eben auch die Jünger, die Jesus nachfolgen. Als Verbindungselement steht das Logion vom Kamel und Nadelöhr (Mk 10,25). In der narrativen Ausfaltung lenkt der Text den Blick auf das rettende Handeln Gottes durch die Frage nach dem Wert des Verlassens aller Güter (Mk 10,28–31).

Ein Adressatenwechsel markiert den zweiten Teil der Lehre Jesu, nach dem betübten Abgang der Figur des reichen Mannes. In Mk 10,23 richtet Jesus das Wort an seine Jünger, unmittelbar nachdem sich der Mann, dem die Worte Jesu vorher galten, abgewandt hat. Er resümiert die Unterhaltung: „Wie schwer ist es für Menschen, die viel besitzen, in das Reich Gottes zu kommen!“ Im Vergleich zu der Perikope zuvor sind nicht mehr das „ewige Leben“ (ζωὴν αἰώνιον, Frage des Mannes in Mk 10,17) oder der „Schatz im Himmelreich“ (θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, Antwort Jesu in Mk 10,21), sondern das Reich Gottes (βασιλείαν τοῦ θεοῦ, Mk 10,23) der narratologische Fluchtpunkt. Damit spricht er die Hoffnungen der Jüngergemeinschaft an. Die Triade „Ewiges Leben“, „Schatz im Himmelreich“ und „Reich Gottes“ gehören narratologisch zusammen, weil sie die Objekte der Reden sind. In den kommenden Versen werden sie inhaltlich miteinander korreliert und im Bild des hundertfachen Lohns perspektiviert (Mk 10,30). Der Einwand Petri, der das Verlassen thematisiert (Mk 10,28), bildet den Marker, an dem sich diese Abschnitte teilen.<sup>317</sup>

Mit dem Spruch über das Kamel und das Nadelöhr (Mk 10,25) wird plastisch und einprägsam die Unmöglichkeit ausgedrückt, „die für den Reichen besteht, in das Reich Gottes zu kommen.“<sup>318</sup> Sie führt wieder eng, indem wieder die „Reichen“ zum Objekt werden, während zuvor in der Ausweitung die Rettung aller Menschen in Frage gestellt wurde. Die Reaktion der Jünger wiederholt sich (Mk 10,26), aber ihre Frage trifft ins „soteriologische Mark“: „Wer kann dann gerettet (σωθῆναι) werden?“. Jesus beantwortet diese Frage mit der Gnade Gottes (Mk 10,27).

#### 2.2.2.10 Der Wert der Nachfolge

Die Verheißung Jesu ist im weiteren Verlauf in einer parallelen Anordnung der Aspekte verfasst, die in der Verschränkung von futurischen (vgl. Mk 10,30, „im Äon, der kommen wird“, ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ) und präsentischen („jetzt in dieser Zeit“, ἐν τῷ καιρῷ) Zeitbeschreibungen formuliert sind. Die Objekte aus

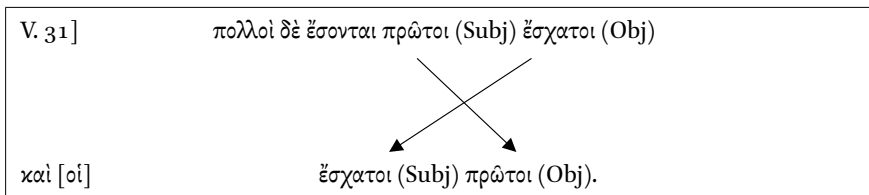
<sup>317</sup> Vgl. ebd., 91: „Die Antwort Jesu macht einen stark erweiterten Eindruck (vgl. Mt 19,29; Lk 18,29f). Ursprünglich dürfte sie geschlossen haben mit „ohne daß Hundertfaches empfangen wird.“

<sup>318</sup> Ebd., 88.

Mk 10,29 werden wieder aufgeführt und quantitativ erweitert („hundertfach“, ἑκατονταπλασίονα). Das Zeitschema „jetzt in dieser Zeit“ und „im kommenden Äon“ die Objektebene in Mk 10,30. Es fehlt in der Gegenüberstellung der Lohnobjekte allerdings der Vater, weil im Himmel nur ein Vater ist.

Tabelle 6

<p>V. 29 Amen, sage ich euch, niemand ist,  der Haus oder Brüder oder Schwestern  oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker verlassen hat  meinetwegen und wegen des Evangeliums,</p>	<p>V. 30 ohne dass er hundertfach nimmt, jetzt in dieser Zeit  Häuser und Brüder und Schwestern  und Mütter  und Kinder und Äcker, unter Verfolgungen,  und im kommenden Äon das ewige Leben.</p>
---	---



Die Perikope endet mit dem paradoxen Wort von den Ersten und Letzten. In einer chiasmatischen Anordnung von Subjekten und Objekten findet sich dort eine Aussage über die Ersten, die die Letzten sein werden, und umgekehrt.

In der Struktur von Vers 31 wird durch den Austausch von Subjekt und Objekt die Verkehrung der Verhältnisse eingefasst. Dieses Paradoxon ist schon in Mk 10,27 und Mk 10,29–30 angelegt, das die Möglichkeit für Gottes Handeln in für Menschen unmöglichen Situationen thematisiert und den Verlust einem hundertfachen Gewinn gegenüberstellt.

Als eine Art roter Faden findet sich das Motivfeld des Reichtums. Die Perikope beginnt mit τὰ χρήματα (Mk 10,27), was Besitz, Reichtum/Schatz bzw. Geld bedeutet. Es kommt im Plural in der lukanischen Parallele vor (Lk 18,24) und dann wieder (zumeist im Sg., außer Apg 8,18) an verschiedenen Stellen in der Apostelgeschichte (vgl. Apg 4,37; 8,18.20; 24,26). In Mk 10,25 ändert sich die Formulierung hin zur nominalisierten Form ἡ πλούσιον (parr. Mt 19,24; Lk 18,25). Damit ist ein materieller Reichtum gemeint, der v.a. vermehrt im lukanischen Doppelwerk thematisiert und z.B. in der Mahnung der Reichen in der Feldrede (Lk 6,24) oder im Gleichnis vom reichen Mann (Lk 12,16) attributiv verwendet wird (vgl. auch Mk 12,41, Mt 27,57). Mk 10,30 schließt mit der Perspektive des hundertfachen Empfangs (λάβη ἑκατονταπλάσιονα). In diesen Perikopen (Mk 10,23–27 und Mk 10,28–31), die über die Motivebene eine strukturelle Einheit bildet, lassen sich zwei unterschiedliche Dimensionen des Reichtum Begriffes erkennen. Erstens: Der Reichtum, wie er in Mk 10,17–22 verstanden wird, beruht auf materiellem Besitz, der verkauft werden kann – und, gut investiert, Aussicht auf den Schatz im Himmel machen kann. Zweitens: Der Reichtum der Jünger besteht darin, dass sie das Evangelium gehört haben und so das ewige Leben erben – was sich auch in ihrem verantwortungsvollen Umgang mit Geld erweisen soll. Der hundertfache Empfang des Lohns korreliert mit der hundertfachen Ernte, die der Sämann zu verzeichnen hat (Mk 4,8 parr.). Doch auch dieser Reichtum kann Gier und Veruntreuung bringen. Beide Ebenen sind in dieser Erzählung vom Wert der Nachfolge enthalten.

#### 2.2.2.11 Der Wert der Rettung

Die Frage nach dem ewigen Leben bleibt bestimmendes Thema und ist mit der Frage nach dem Reich Gottes verbunden (vgl. Mk 9,43–47).<sup>319</sup> Sie ist formuliert als Frage nach der „Rettung“, was im Motiv des hundertfachen Empfangs allegorisch anklingt. Das Motiv ist schon in Mk 4 angelegt, wenn der überwältigende Ertrag der Aussaat des Sämanns geschildert wird (Mk 4,8.20). Was Jesus in der Perspektive anbietet, ist der Lohn der Nachfolge, der jetzt auch adressiert ist. Die Zahl Hundert bezeichnet auch eine (idealisierte) Gruppenmenge (vgl. Mk 6,40). Sie ist eine Größe, die auch bei Matthäus und Lukas in verschiedenen Gleichniserzählungen (vgl. Lk 15,4; 16,6–7; Mt 18,12.28) eine zentrale Rolle in der metaphorischen Deutung erhält. Der hundertfache Empfang ist mit konkreten Objekten (Mk 10,30) verbunden. Sie betreffen die gesamte Existenz des Menschen; sowohl Besitz (Häuser und Äcker) als auch Familie (Brüder, Schwestern, Mütter und Kinder). Zuvor wurde klar, dass die

<sup>319</sup> Vgl. ebd.

Jünger in der Nachfolge Jesu dies alles aufgegeben haben, nun erhalten sie alles wieder – wenn auch unter erschwerten (Lebens-)Bedingungen, nämlich unter Verfolgung (Mk 10,30). Die Aufzählung endet aber nicht damit alles aufzuzählen, was vorher schon erwähnt wurde. Es endet mit der Hoffnung auf ewiges Leben in der kommenden Welt (Mk 10,30b). Es ist der Gewinn, der in einer Reihe mit den anderen Gütern und der Familie steht, aber der Mehrwert ist, den die Frage des reichen Jünglings (Mk 10,17) motiviert hat. Es ist der Lohn der Gerechten in Mt 25,46 und die Ausgangsfrage für ein Gespräch mit einem Schriftgelehrten in Lk 10,25.

Die Jünger werden als Kinder (τέκνα) angesprochen (vgl. Gal 4,19; Phil 2,15). In dieser Ansprache wird ihre (passive) Rolle deutlich, die auch in Mk 10,27 pointiert zum Ausdruck kommt. Dieser Zusatz scheint Markus wichtig zu sein, da diese Anrede bei Matthäus und Lukas nicht vorkommt. Das passt zum Fehlen des Vaterbegriffes in der Parallelisierung der Objekte (Mk 10,30): Der hundertfache Empfang des zuvor Verlassenen bedeutet nicht auch den Erhalt vieler „Väter“. Die Familie und auch Kinder sind Teil dessen, was verlassen und wiedergewonnen wird. Die quantitative Steigerung bedeutet aber auch eine qualitative Veränderung (vgl. Mk 3,31–35). Das kann durch eine Distanz zur Herkunftsfamilie begründet sein (vgl. Mk 6,1–6a), eine neue Familienzugehörigkeit. „Diese neue Familie braucht keineswegs aus gänzlich neuen Personen zu bestehen; es kann sich um die bisherigen handeln, nur in einem weiten Rahmen, dem der Familie Gottes, und auf einer neuen Basis, des Glaubens an das Reich Gottes.“<sup>320</sup>

Das Sprichwort vom Kamel und Nadelöhr ist die Spitze der Lehre und soll in seiner metaphorischen Deutung ein Paradoxon widerspiegeln: die Unmöglichkeit des Eintritts ins Himmelreich für Reiche. In Mk 10,25 wird das Subjekt von Mk 10,23 (hier aber in der Form ἡ πλούσιον) wiederaufgenommen und in einem Sprichwort mit einem Kamel gleichgesetzt: „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als ein Reicher ins Himmelreich.“

Unabhängig davon, wie das Sprichwort genau lautete und ob es sich um ein Kamel oder ein Schiffstau handelte,<sup>321</sup> so bleibt die Aussage klar. Hier erreicht die Aussage über Reichtum eine spirituelle Dimension, weil sie die Jünger adressiert, von denen mit Blick auf Mk 10,28f. klar wird, dass sie alles aufgegeben haben, was sie an materiellen Gütern besaßen.

Wieder reagieren die Jünger mit Erschrecken, oder, wie der griechische Ausdruck nahelegt, sie sind „außer sich“ (ἐξεπλήσσοντο, vgl. Mk 1,22; 6,2; 7,37), da gerade sie angesprochen sind. Sie fragen untereinander nach der allgemeinen Möglichkeit der Rettung (Mk 10,26). Der Begriff „retten“ (σωθῆναι/σώζω) taucht

320 Söding, *Das Evangelium nach Markus*, 297.

321 Vgl. Reiser, *Marius*, *Der unbequeme Jesus* (BThS 122), Neukirchen-Vluyn 2012, 123ff.

hier in der Perikope zum ersten Mal auf und wird zur Verbindungslinie: Die Frage der Jünger ist letztlich auf das gleiche Ziel gerichtet wie die des reichen Mannes in Mk 10,17 – nur setzt Erstere jetzt die Erfahrung der Ablehnung des Reichen voraus.<sup>322</sup> Die Verwendung von  $\sigma\acute{\upsilon}\zeta\omega$  im Infinitiv Aorist Passiv kommt gerade im Markusevangelium sehr häufig im Kontext der Erfahrung des rettenden Glaubens vor.<sup>323</sup> Eine nominalisierte Form des Begriffes  $\sigma\acute{\upsilon}\zeta\omega$  fehlt zwar im Markusevangelium, doch heißt dies nicht, dass Rettung und Heil im Markusevangelium keine Rolle spielen.<sup>324</sup> Rettung ist im Markusevangelium

an event of healing, liberation from sickness and sin, the transcending of various kinds of boundaries and the constituting of new relationships. This entails a process of progression, but in an overarching manner, the protection of life from the threat of death.<sup>325</sup>

Wo diese Gottesbeziehung beginnt, lässt sich aus der Geschichte der gescheiterten Berufung leicht erkennen: bei der (fehlenden) Bereitschaft, Besitz abzugeben und das Geld den Armen zu geben.

Die Verknüpfung mit der soteriologischen Ebene geschieht erst in der Reflexion bzw. der Frage der Jünger in Mk 10,26: „Wer kann dann gerettet werden?“, fragen sie erstaunt. Über Analogieschlüsse gelingt es, die soteriologische Bedeutung für die Frage nach dem Geld auszuformulieren.

<sup>322</sup> Vgl. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 88.

<sup>323</sup> Vgl. Mk 5,23: Auferweckung der Tochter des Jairus; Mk 5,28: Heilung der blutflüssigen Frau, die gerettet wird; Mk 5,34: ihr Glaube hat sie gerettet; Mk 6,56: Rettung durch Berührung Jesu; Mk 10,52: Heilung des Blinden Bartimäus, der durch seinen Glauben an Jesus gerettet wurde (von ihm wird berichtet, dass er, sobald er sah, Jesus auf seinem Weg folgte); Mk 13,13: In der weltweiten Verkündigung des Evangeliums wird es Konflikte und Hass geben, aber diejenigen, die diese Drangsal durchleben, werden gerettet werden; Mk 13,20, als apokalyptische Vorahnung. Dann auch in der Apostelgeschichte: Apg 15,1: Antiochenischer Zwischenfall: Rettung durch Beschneidung wird hinterfragt; Apg 15,11: Glaube an die Gnade Jesu, durch die man gerettet wird; Apg 27,31: das Schiff als Rettung.

<sup>324</sup> Vgl. *Combrink, H. J. Bernhard/ van der Watt, Jan G.*, Salvation in Mark, in: *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, Leiden 2005, 34–66. Combrink problematisiert den Begriff, wenn er sagt: „Best is of the opinion that it is not the Christology that requires explanation, as He is already Christ at the outset of the Gospel, but rather the soteriology“ (ebd., 33). Er sucht in den einschlägigen Christologien, um dem Begriff einen Rahmen zu geben. Combrinks Feststellung, dass die ideologische Aufladung dieses Begriffes dazu geführt hat, zeigt er daran, dass dem Begriff an anderen Stellen wenig Beachtung geschenkt werde. Doch für Combrink ist klar, dass eine begriffsorientierte Betrachtung und Suche nach entsprechenden Begriffspaaren nicht ausreichend ist, um das Thema Rettung im Markusevangelium zu erfassen. Vielmehr sei das gesamte Evangelium von dieser Idee getragen.

<sup>325</sup> Ebd., 62.

### 2.2.2.12 Der Wert des Gewinnes

Die göttliche Allmacht ist die Grundlage für das Verständnis der Rettung und Mittelpunkt in der Argumentationslinie der Perikope (Mk 10,27).

Petrus ergreift das Wort und spricht (leicht provokativ durch die Form Mk 10,28, ἰδοὺ ἡμεῖς) ein Problem an, ohne jedoch ausschließlich persönliche Interessen zu vertreten (1 Prs. Pl., ἀφῆκαμεν). Stellvertretend deutet er auf das Leben der Jünger hin, das als Kontrast zu dem steht, was zuvor über den reichen Jüngling berichtet wurde, ohne jedoch hinter der Erkenntnis von Mk 10,27 zu bleiben.

Seine Frage zielt auf den Wert des Verlassens ab, was im Umkehrschluss auch eine Aussage des Wertes des Besitzes (z.B. des reichen Jünglings) sein wird und schließlich auch eine Aussage über den Wert des Gewinnes in der Nachfolge ist. Das einleitende „Amen“ ist Ausdruck prophetischer Sprache und demonstriert göttlichen Autoritätsstatus (vgl. Mk 3,28; 8,12; 9,41; 10,15; 11,23; 12,43; 13,30; 14,9.18.25.30). Jesu Verheißung verbindet futurische und präsentische Eschatologie miteinander. Diese „doppelte Eschatologie“<sup>326</sup> tritt bei Markus nur an dieser Stelle auf, was auch Konsequenzen für das Motiv des Reichtums hat.

Die Argumentationslinie, in der die soteriologische Deutung ihren Ausdruck findet, sieht – stark vereinfacht – wie folgt aus:

- |           |   |                                  |   |              |
|-----------|---|----------------------------------|---|--------------|
| 1. Geld   | → | Almosen/Verlassen/Nachfolgen     | — | ewiges Leben |
| 2. Glaube | → | Verlassen/Nachfolgen/Solidarität | — | ewiges Leben |

Während der reiche Jüngling schon im zweiten Schritt aufgibt, ist das Unverständnis der Jünger, artikuliert als Einwand, am Übergang zwischen dem zweiten und dritten Schritt zu verorten. Für Jesu Jünger gibt es auf anderen Ebenen Klärungsbedarf. Erstens müssen die hierarchischen Aspekte rund um Nachfolge und Rangstreitigkeiten erklärt werden.<sup>327</sup> Der Kontext und die petrinsche Frage zielen aber nicht nur auf die ethische Dimension ab, sondern zuerst auf die soteriologische und dann auf die ethische.

Auch die sozialgeschichtliche Dimension steht im Fokus: Die Reaktion der Jünger lässt die Annahme zu, dass die Jünger „reich“ waren. Sie sind Betroffene

326 *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 93.

327 Schmidt geht in seiner Einschätzung der Perikope nicht weit genug, wenn er auf die Selbstgefälligkeit der Jünger anspielt und so den Rangfolgestreit eng mit den Fragen nach dem Besitz verbindet und beim Vergleich antiker militärischer Strukturen bleibt, vgl. *Schmidt*, Wege des Heils, 57 und 323.

des Kamelwortes, der die Schwierigkeit des Eintritts ins Himmelreich in plastische Form gießt. Sie sind zugleich arm, weil sie „alles verlassen“ haben (Mk 10,28).

Der Reichtum beider Ebenen, sowohl der materiellen als auch der spirituellen, kann korrumpiert werden, wenn er nicht frei ist von Gier oder Überheblichkeit. Auch der spirituelle Reichtum ist listig, weil er die Güte Gottes benutzt und dadurch beeinträchtigt. In Mk 4,1–34 wird dieser Betrug aufgedeckt: List (ἀπάτη) wird qualifiziert – und zwar im Hinblick auf eine Täuschung, die von bestimmten Personen bzw. den von ihnen verkündeten Göttern ausgeht. Die philologische Untersuchung konnte zeigen, dass es sich um eine bestimmte Art von Täuschung handelt, und zwar um die elementarste überhaupt: dem Betrug am Leben. Der Reichtum soll ein Fundament und eine immerwährende Hoffnung bleiben, aber nicht zum Selbstzweck werden, weder auf der materiellen Ebene des Jüngers noch auf der Seite der sich auf dem richtigen Weg wählenden Jünger.

Indem von den Gefahren des materiellen Reichtums auf die Gefahren beim Reichtum des Glaubens geschlossen wird, wird das ökonomische Narrativ adaptiert und transzendiert. Getragen wird die Transformation von der göttlichen Heilzusage des hundertfachen Lohnes, als ökonomischer Terminus, in überwältigender Aussicht.

Welchen Wert hat aber die Abgabe des Reichtums? Als Sohn Gottes hat Jesus nicht nur die Mittlerfunktion dieser Hoffnung auf Rettung inne, sondern, diese Hoffnung weiterzutragen, ist auch den Jüngern, den Kindern Gottes, aufgetragen. Mit dieser Ansprache ist gleichzeitig eine Funktionsbeschreibung verbunden, die in der Passivität der Menschen besteht und im Vergleich zur Güte Gottes steht, die nicht berechenbar oder „erkaufbar“ ist: weder durch viele Reichtümer noch durch Aufgabe des gesamten Besitzes. Wäre das möglich, wäre die göttliche Freiheit korrumpiert.

Es macht den Anschein, als ob genau dieses Problem mit Geld zu lösen möglich wäre. Das ist die List, die der Reichtum entwickelt. Darin liegt der Betrug, der am Ende auch den Tod betrifft und (nicht zuletzt) von den falschen Propheten instrumentalisiert wird. Es liegt nicht in der Macht der Menschen, über die Frage nach der endgültigen Rettung zu entscheiden. Trotz und gerade aufgrund ihrer Nachfolge sind sie Kinder Gottes, des gütigen Vater, in dessen Entscheidungsgewalt die heilvolle Rettung eines jeden einzelnen Menschen liegt.

Im Hintergrund steht mit Mk 8,34–37 die zentrale Deutung des Lebens in der Nachfolge Jesu, in dem das Leben zu gewinnen den Verlust eben dieses Lebens bedeute. Dort wird nach dem Preis des Lebens gefragt, welchen Gegenwert ein jeder dem eigenen Leben zumisst. Jesu Antwort ist in Mk 10 beschrieben.

Ein Mensch in der Nachfolge begreift, dass den Preis nicht der Mensch selbst bestimmt, sondern allein Gott. Der Gegenwert des Lebens wird durch ihn bestimmt und er selbst ist es, der die Rechnungen des Lebens begleicht.

Die Erfüllung der Prophetie und damit des Heilswillens Gottes steht im Zentrum der Lehrrede. Die Rettung geht von Gott aus und ist aufs engste mit der Tora des Volkes Israel verknüpft. Rettung bedeutet nach Markus: Das Reich Gottes kommt, und Israel kehrt zurück aus dem Exil und entdeckt Gottes Nähe zu den Menschen. Nicht selten wird von einer Rückkehr Gottes gesprochen:

The author of Mark emphasizes the significance of the First Testament prophecies and locates the salvific actions of Jesus solidly within the promise that Yahweh will return to Zion to save his people and establish his kingdom.<sup>328</sup>

Aber nach Jesus war Gott nie seinem Volk fern. Deshalb ist die Referenz auf den Dekalog entscheidendes Moment in der Lehrrede Jesu zur Ethik und damit auch nach der Frage rettenden Heilshandelns grundlegend. Das steht aber nicht für eine Werkgerechtigkeit, die Ansprüche vor Gott geltend machen wollte, weil aus Jesus, durch Jesus und in Jesus Heil und Rettung begründet sind. In dem Spannungsbogen von  $\piοιέω$  und  $σώζω$  ist die Theologie des Geldes formuliert und verbindet Soteriologie und Ethik miteinander im Licht der tiefsten Glaubensfragen der Jünger Jesu.

Weil Jesus als Sohn Gottes die Vollmacht Gottes hat, hat er die Antworten auf die Fragen der Jünger. Aus der Autorität seiner Gottessohnschaft speist sich auch die Hoffnung auf die Gnade Gottes. Jesus lädt auf den gemeinsamen Weg der Nachfolge ein, den er bahnt. Einige gehen mit, andere bleiben stehen oder gehen fort. Diejenigen, die fortgehen, wie der reiche Mann, erleben nicht, dass Gottes Gnade tatsächlich Heil und Rettung bringen kann. Sie werden es nicht *zu dieser Zeit* erfahren. Aber – und das ist die Pointe – sie *werden* es erfahren, denn Gottes Gnade gilt allen Menschen. Diejenigen, die den Weg mit Jesus gehen, erleben diese Gnade schon jetzt, indem sie Glaubenserkenntnisse gewinnen und Handlungsentscheidungen treffen. Diese Erfahrung vom Himmelreich, das bereits angebrochen ist, ist befreiend und motivierend und hat nichts mit einem Laissez-faire-Gedanken zu tun. Markus spekuliert nicht darüber, ob die Rettung des Mannes ausgeschlossen ist, obwohl er sich doch nicht auf den Weg der Nachfolge Jesu gemacht hat. Gleichzeitig ist die Rettung der „loyalen“ Jünger nicht sicher. Welche Hoffnung besteht dann?

328 *van der Watt, Jan G.*, Soteriology of the New Testament. Some Tentative Remarks, in: *van der Watt, Jan G.* (Hrg.), *Salvation in the New Testament: Perspectives on Soteriology*, Leiden u.a. 2005, 505–522, hier 507.

Die Antwort liegt in dem Menschen, den der reiche Mann selbst anspricht und der sich an seine Jünger selbst wendet: Jesus Christus, der selbst Verheißung ist und die Verheißung formuliert; der das Evangelium spricht, aber selbst das Evangelium ist. Seine Person und die Tatsache, dass er als Gottes Sohn lebt und in seine Nachfolge einlädt, ist die Hoffnung, die die Jünger dann noch haben, sollten sie Zweifel haben, Gottes Gnade zu erleben und das ewige Himmelreich zu erlangen. Seinem Vorbild sollen sie folgen; in seine Nachfolge sollen sie treten. Deshalb heißt es nicht nur „um des Evangeliums willen“, sondern auch „um meinetwillen“ (Mk 10,29), deshalb stehen auch die Motive vom Verlassen und Gewinnen im Hintergrund der Perikope von Mk 10,17–27.

### 2.2.2.13 Die Funktion des Geldes

Die Erzählungen vom Sämann und von der gescheiterten Berufung des reichen Mannes sind für Markus besonders interessant, weil sie dem theologischen Hauptthema des Evangeliums, dem Weg zum Heil,<sup>329</sup> Tiefenschärfe geben. Wenn im Markusevangelium die christliche Existenz als ein Wandeln auf dem Weg Gottes bezeichnet wird<sup>330</sup>, dessen Pfad sich mit dem Evangelium und den Geboten der Tora vor den Füßen der Menschen ausstreckt und Jesus auf diesem Weg vorangegangen ist, wird mit der Erzählung vom reichen Jüngling der Moment bedeutsam, an dem sich die Wege trennen. Es ist in diesem Fall der Moment, an dem Jesus dem Mann klarmacht, dass er sich von seinem Besitz trennen und den Erlös an Arme geben soll.

An dieser Stelle werden Christologie und Soteriologie mit der eschatologischen Ausgangsfrage verwoben. Das Verbindungsmoment ist das Geld, weil es das Trennen vom Besitz und das Verschenken des Erlöses bedeutet. Es ist hier das zentrale Element, an dem sich im wahrsten Sinne „die Spreu vom Weizen trennt“. Erst wenn der Mann sein Geld abgegeben hat, kann tatsächlich *wert*-geschätzt werden, was Nachfolge und Gemeinschaft in der Nachfolge bedeutet.<sup>331</sup> Das, was den Mann hält, ist die Annahme, dass das Geld ihn auf dem Weg zu Gott nicht behindert, weshalb er keine Notwendigkeit sieht, es abzugeben. Vielleicht glaubt er, es könne ihm dienlich sein, weshalb er darauf nicht verzichten kann. Jesus aber kennt die Gefahren und die List, die vom Geld ausgehen, für die Aufgabe der Verkündigung und für diejenigen, die sich

329 Vgl. *Schmidt*, *Wege des Heils*, 4; vgl. ebenso *Marcus, Joel*, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark* (Studies of the New Testament and its World), Edinburgh 1993, 29–41.

330 Vgl. *Schmidt*, *Wege des Heils*, 4.

331 Ebd., 5, der mit dem harten Bild urteilt: „Für den Evangelisten gab es keine Alternative. Christliches Leben konnte nur als Nachfolge gelebt werden. Wer nicht auf dem Weg Jesu ging, blieb auf der Strecke.“

dieser Aufgabe widmen wollen. Es kann die Vorstellung vom ewigen Leben in eine von Menschen bestimmte Welt hineinprojizieren und sie greifbar machen in der Welt der Menschen, in der alles käuflich scheint (Mk 8,35). Den Trugschluss will Jesus aufklären, doch der Mann reflektiert diese Ebene nicht, obwohl er offenbar eine ganz besondere Beziehung zu Jesus verspürt. Aber das Herz seinerseits für Jesus zu öffnen (vgl. Mt 6,20), fällt dem Mann schwer, weshalb er sich abwendet und davongeht.

Die eschatologische Ausgangsfrage wird von Jesus im Markusevangelium soteriologisch gedeutet. Die christologische Dimension entfaltet sich in dem Moment der Antwort Jesu auf die Aussage des Mannes, er habe die Gebote alle gehalten. Nicht die erste Frage wird schon mit dem Aufruf zur Nachfolge beantwortet, sondern erst die ungeduldige zweite Frage. Mit ihr bekommt der Mann auch eine Antwort, die eine zeitliche Komponente enthält. Jesus eröffnet ihm eine ethische Dimension, die er schon jetzt einlösen kann und die nicht erst die Zukunft betrifft, sondern schon die Gegenwart, die aber sein gesamtes Leben betrifft und eine völlige und radikale Neuausrichtung bedeutet. Die Radikalität kann nur implizit gefolgert werden, da sie offenbar eine zu starke Einschränkung des Lebens bedeuten würde, dass der Mann schon im Einklang mit den Geboten lebt. Es ist eine theologische Antwort, die theozentrisch ansetzt; sie ist christologisch geöffnet, weil die Ungeduld des Mannes zeigt, dass ihn die erste Antwort, die ihm jeder Schriftgelehrte gegeben hätte, nicht zufriedenstellt und er deshalb die Antwort bei Jesus sucht; sie wird soteriologisch perspektiviert, weil diese Frage letztlich nur mit Gottes Güte beantwortbar bleibt.

Aus ihr folgt die Antwort auf die zweite Frage. Jesus gibt sie, weil er für Markus selbst der Weg ist, der (schon jetzt) zu Gott führt. Er ist derjenige, der in die Nachfolge ruft; er ist auch derjenige, der die Verheißung des ewigen Lebens ausspricht und bewahrheitet.

Für den Eintritt in das Himmelreich, um den es dem reichen Mann geht, ist die Reflexion der potenziellen Gefahren und Beeinträchtigungen auf diesem Weg notwendig. Weshalb die Aufgabe des Besitzes der *letzte* Punkt ist, den Jesus nennt, liefert Aufschluss über das Bild und die Macht von Geld und Reichtum in dieser Perikope. Es ist der schwierigste Moment und die weitreichendste Entscheidung, diese Nachfolge wirklich so zu leben, wie Jesus es hier fordert. Jesus weiß das, deshalb läuft seine Antwort auf den Besitzverzicht zu. Er ist das Letzte, aber auch das Entscheidende, das den Mann von der Nachfolge noch abhält. Mit den Bildern vom Sämannvergleich formuliert: Es ist der Kahlschlag des Dornengestrüpps. Jesus erkennt, dass es das Festhalten an materiellen Gütern den Wunsch nach Transzendenz enthält, deshalb spricht er vom „Schatz im Himmel“. Damit verwendet Jesus die Sprache, die dem begüterten

Mann geläufig ist. Sie wird mit seiner Handlung verknüpft und mit der eschatologischen Dimension gekoppelt. Gelingen kann ihm das über den Dienst am Nächsten, in der Veräußerung seines Besitzes und im anschließendem Einsatz des Erlöses für die Armen. In der Logik des Textes wäre es ein „Ummünzen“ seines „irdischen“ Schatzes in einen „himmlischen Schatz“. Dann träte der Mann in eine Gottesbeziehung, weil er sich auf den Weg mit Jesus begäbe. Er würde seinen Gebotsgehorsam durch die Solidarität mit den Armen konkretisieren und sich zugleich frei machen, die Freude des Glaubens zu erfahren, die aus der Nähe der Gottesherrschaft resultiert.

So weit kann oder will der Mann aber nicht blicken. Jesus sieht, dass der Reichtum, an dem der Mann krampfhaft festhält, die ewigen Dinge korrumpieren kann. Jesus weiß, dass es genau um die Entscheidung der Priorisierung gehen wird, wenn der Glaube auf dem Prüfstand steht: Der betrügerische Reichtum, der vorgibt, alles Erdenkliche bezahlen zu können, steht mit den Sorgen der Welt und den Begierden nach allen anderen Dingen in einer Reihe, die ebenfalls eine Hoffnung auf eine himmlische Dimension repräsentieren, ohne dass es ein Fundament hätte. Das Fundament, das Jesus anbietet, ist mit der Einladung in die Nachfolge anvisiert. Es ist die Orientierung auf ein Leben in Gemeinschaft mit Gott und im Dienst am Nächsten. Der Dienst am Nächsten bewährt sich in der Veräußerung des Besitzes und dem Einsatz des Erlöses für die Armen. In diesem Akt der Nächstenliebe zeigt sich das Fundament der unverbauten Gottesliebe. Als höchstes Gebot jesuanischer Ethik findet es hier seine Ausgestaltung. Ohne ein völliges Neu-Denken der Prinzipien kommt der Mann nicht weiter; er bleibt aber kurz vor dem Ziel stehen und traut sich nicht den „Kahlschlag“ zu, der ein Befreiungsschlag wäre. Aber für Jesus steht fest: Auch wenn die entsprechenden Wurzeln gewachsen sind und sie die Kanäle sind, durch die die Kraft strömt, um Früchte zu bringen, sind sie nicht frei von Widrigkeiten; wenn die „Dornen“ undurchdringlich sind, bleibt es nur bei diesen Wurzeln ohne eine äußere sichtbare Darstellung.

Die soteriologische Perspektive wird ihrerseits wieder in Werten wie „Schatz im Himmelreich“ oder mit dem relationalen Wert des „100fachen“ (oder auch als Lohn) beschrieben. Dieses Motiv bildet die Verbindungsstelle zu Mk 4. Dort gilt der Reichtum als Unterdrückungsmoment der Verkündigung. Diese List deckt Jesus auf, damit die Jünger mit ihr rechnen und Menschen vor ihr warnen können. „Das Verkaufen ist dann kein Verschleudern, sondern ein Ummünzen“<sup>332</sup>, und die Aussicht auf den himmlischen Lohn ist Motivation und keine Korruption. Es verschränken sich Ebenen, die narrative Entfaltung

---

332 Söding, Das Evangelium nach Markus, 295.

über Lohnaussichten, die ökonomische Bilder aufgreifen, und die Tatsache, dass das Leben in der Nachfolge tatsächlich Besitzabgabe erfordert, um die persönliche Berufung in der Nachfolge leben zu können, wie Jesus es selbst getan hat. Auch wenn Markus keinen Hinweis auf eine solidarische Urgemeinschaft liefert, wie Lukas (Apg 2,42–47; 4,32–37; auch 5,1–11 und 6,1–6), so ist das Motiv der Gemeinschaft in der Nachfolge, die vermutlich auch eine Form der wirtschaftlichen Gemeinschaft sein soll, trotzdem denkbar.<sup>333</sup>

Die Ethik, die der dialektischen Berufungsgeschichte des Reichen eingeschrieben ist, steht nicht allein. Mit dem Bild vom anvertrauten Geld, das ein Herr seinen Knechten hinterlassen hat, wird im Matthäusevangelium eine weitere Dimension des verantwortungsvollen Umgangs mit Geld angesprochen: die Investition und der Gewinn (Mt 25,14–31). Im Handel lassen sich Gewinne erzielen, und Investitionen vermehren das Geld. Die Prinzipien des Marktes sind irdische Handlungsparameter, die als erfolgreich gekennzeichnet werden; sie werden hier gleichnishaft auf das Himmlische übertragen. Die Parabel motiviert den Einsatz von Geld und das Erstreben von Gewinnen, auch für die Gemeinschaft. Das marktwirtschaftliche Narrativ bietet dabei mit seinen Strukturen einen Referenzrahmen für die gleichnishafte Botschaft Jesu, die aber für die Kinder des Lichtes nicht nur Gleichnis bleiben soll (Lk 16,10).

### 2.2.3 *Dienst (Mt 6,24; Lk 16,13)*

Das Konzept des Mammons, das in dieser Studie bereits besprochen wurde (vgl. Kap. 2.1.3), als die Verantwortung mit Geld zu besprechen war, gehört auch zur Verführung durch Geld. Die Spannung ist ein Spezifikum des lukanischen Sonderguts. Matthäus nimmt es auf, um den Dienst an Gott in einer differenzierten Weise aufzuzeigen. Er nimmt das Mammon-Motiv auf, um den Dienst an Gott in einer kritisch differenzierten Weise aufzuzeigen. Für Matthäus zeigt sich die Echtheit der Verkündigung am Umgang mit Geld

---

333 Vgl. *Jähnichen, Traugott*, Arbeiten und Teilen. Überlegungen zum sozialen Handeln und zur solidarischen Versorgung im Neuen Testament, in: Söding, Thomas/ Wick, Peter (Hrsg.), *Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik* (BWANT 209), Stuttgart 2017, 41–55, hier 44: „Die hier genannte ‚Frucht‘ der Nachfolge bezeichnet somit nicht nur eine spirituelle Dimension, sondern ganz konkret auch die Versorgung mit den zum Leben notwendigen Dingen, die insbesondere aufgrund einer solidarischen Praxis des Teilens in der Jesusnachfolge eine enorme Vervielfältigung erfahren haben. Von einem Leben der Nachfolgenden in Armut und den Erfahrungen des Mangels ist hier nicht die Rede, sondern es wird im Gegenteil durch die Nachfolge eine Lebensführung in Fülle ermöglicht, die allen Nachfolgenden zuteilwerden soll.“

ebenso wie in der Lehre selbst (vgl. Mt 7,15–29).<sup>334</sup> Nach gängiger Auslegung wird das Jesuswort Mt 6,24 par. Lk 16,13 der Logienquelle zugeordnet, einer nicht schriftlich überlieferten Spruchsammlung, die sich weitgehend aus dem Matthäus- und Lukasevangelium rekonstruieren lässt.<sup>335</sup> Ob der Text ganz fest gewesen ist, bleibt strittig. Lukas hat die Überlieferung aufgenommen, um die Ethik des Geldes soteriologisch zu begründen. Matthäus hat sie innerhalb einer Vielzahl an Aussagen zum Besitz und zum Reichtum (Mt 6,19–7,11), die sich konzentrisch um den zentralen Ankerpunkt der Bergpredigt, dem Vater Unser (Mt 6,7–15), formieren, platziert.<sup>336</sup> In der Form einer Personifikation, die über die Benennung als „Mammon“ erfolgt, erlangt die Reflexion der Geldthematik eine neue Dimension. Sie hat Relevanz, weil Matthäus sie an die Spitze der jesuanischen Ethik stellt. Sie wird aber gleichzeitig relativiert, weil die Bestimmung Gottes als den einen Herrn Sakralisierungstendenzen vorbeugt. Theologisch relevant wird die Aussage in ihrer positiven Deutung: Der Dienst an Gott bedeutet, ihn zu lieben und ihm ergeben zu sein. Der Mammon wird aber eine gefährliche Alternative werden, wenn Gott verachtet wird. Die Bergpredigt selbst liefert dabei schon den Handlungsrahmen, indem sie auf das Doppelliebesgebot bezogen ist.

Darüber hinaus finden sich zahlreiche Parallelen des gesamten Logions im apokryphen Thomasevangelium.<sup>337</sup> Es enthält auch eine eigene Version des Doppeldienstes<sup>338</sup>, die der matthäischen und lukanischen Version sehr nah steht, aber das Bildfeld noch erweitert und so die Unmöglichkeit des Doppeldienstes metaphorisch festigt.

Bereits die Auslegungen der Alten Kirche zeigen die Bandbreite der Interpretationsversuche des „Mammonwortes“. Während die Kirchenväter Gott und Mammon aber nicht als unüberbrückbare Alternative gesehen haben und eine vermeintliche Antinomie zu entschärfen versuchten, weiteten asketische

334 Vgl. *Hentschel, Anni*, Gemeinde, Ämter, Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie (BThS 136), Neukirchen-Vluyn 2013, 225.

335 Vgl. *Hoffmann, Paul/ Heil, Christoph*, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt 2007, 98; zur aktuellen Diskussion um die Berechtigung dieser Theorie vgl. *Poplutz, Uta*, „M-Quelle“ oder Konglomerat? Forschungsüberblick zum sogenannten matthäischen „Sondergut“, in: ZNT 36 (2015), 2–11.

336 Vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), 357.

337 Vgl. *Hagner*, Word Biblical Commentary Matthew 1–13, 157.

338 ThomEv 47: (1) „Jesus spricht: ‚Es ist unmöglich, dass ein Mensch auf zwei Pferde steigt und zwei Bögen spannt. (2) Und es ist unmöglich, dass ein Knecht zwei Herren dient. Sonst wird er den einen ehren und den anderen schmähen.“

Ausprägungen den Radius des Mammonbegriffes auf alle weltlichen Güter aus.<sup>339</sup> Bisherige exegetische Zugänge machen die Antinomie zwischen „Gott“ und „Mammon“ stark und versuchen, in der negativen Abgrenzung den Begriff μαμωνᾶ inhaltlich zu füllen. Sie sehen zwischen Gott und Mammon eine klare Konkurrenzsituation, die in der narratologischen Struktur begründet ist. Einige Deutungen bestimmen die ethische Aussage in der individuellen Haltung zum Mammon.<sup>340</sup>

Allerdings werden die zahlreichen besitzethischen Aussagen, die sich im direkten Kontext des Logions sowohl bei Lukas als auch bei Matthäus befinden, nicht eingefasst, wenn nur der Gegensatz betont wird. Dadurch wird die theologische Aussage auf eine Geldkritik eingeeengt, die der narrativen Struktur nicht Rechnung trägt. Klar ist, dass der Mammon in der Gegenüberstellung zu Gott eine personifizierte, gottähnliche Macht wird, die in Konkurrenz zu dem Anspruch Gottes an die Menschen tritt: der Notwendigkeit, Gott zu dienen (Dtn 5,9) und ihn allein zu lieben (Dtn 6,4–5). Dieser Dienst an Gott aber befähigt, weil er eine klare Orientierung bietet, was hier mit Blick auf einen möglichen „Götzendienst“ am Geld verhandelt und in einem differenzierten Monotheismus eingefasst wird. Die entscheidende Frage für die hier vorliegende Studie lautet daher: Wie lässt sich das Verhältnis des Dienstes Gottes

339 Vgl. *Dillmann, Rainer*, „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“: Gottes Herrschaft – Garant eines menschenwürdigen Lebens, in: *Theologie und Glaube* 94/1 (2004), 33–44, hier 34.

340 Vgl. *Merz, Annette*, Mammon als schärfster Konkurrent Gottes. Jesu Vision vom Reich Gottes und das Geld, in: *Lederhilger, Severin J.* (Hrg.), *Gott oder Mammon. Christliche Ethik und die Religion des Geldes* (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 3), Frankfurt a. M. 2001, 34–90, hier 54f. Annette Merz deutet das Logion politisch und sieht den Mammon als radikaltheokratische Alternative zu Gott: „Die beiden stehen daher sowohl in einem sachlichen Gegensatz als auch in einem hierarchischen Verhältnis zueinander“ (ebd., 82). Wer sich für das Reich Gottes einsetze, müsse Geld und Besitz radikal entwerten, dürfe sich nicht weiter ungerechten Formen des Gelderwerbs widmen und müsse sich mit ganzem Herzen, ganzer Seele und seiner ganzen Kraft, auch der finanziellen, für Gott und das Reich Gottes einsetzen. Vgl. auch *Dillmann*, „Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon“: Gottes Herrschaft – Garant eines menschenwürdigen Lebens. Er betont die unterschiedlichen Auslegungen der Traditionsgeschichte: „Die Exegese scheint damit vor einer Aporie. Sucht man den kleinsten gemeinsamen Nenner der verschiedenen, teils einander widersprechenden Auslegungen, so liegt dieser in der Verwirklichung der Herrschaft Gottes!“ (Ebd., 34f.). Als gute jüdische Tradition gilt die Ausrichtung des Herzens, also die innere Haltung: „It follows from these connections, that the macarisms, with their focus on essential ethical attitudes – on inner disposition – also define what fulfilment of the Torah and the prophets means: it is not simply a matter of outward observance of commandments, but – in good Jewish tradition – of the orientation of the heart“ (*Konradt*, *Following Jesus and Fulfilling the Law. Considerations on the Ethical Conception of the Gospel of Matthew*, 286).

zum Mammon positiv bestimmen, wenn sowohl der unbestreitbare Gegensatz als auch der Kontext des Wortes berücksichtigt werden?<sup>341</sup>

### 2.2.3.1 Kontext

Der Begriff  $\mu\alpha\mu\omega\nu\tilde{\alpha}$  wird in der neutestamentlichen Literatur lediglich viermal erwähnt und ist der hebräischen Bibel unbekannt (Mt 6,24 und Lk 16,9.11.16,13). Den direkten literarischen Rahmen, in dessen Mitte das Mammonwort bei Matthäus steht, bilden die Forderungen, keine irdischen Schätze zu sammeln (Mt 6,19–21), das Bildwort von Licht und Finsternis (Mt 6,22–23) und die Mahnung vor der falschen Sorge (Mt 6,25–34). Fragen nach der strukturellen Einheit von Mt 6,19–34 werden oft mit Blick auf eine inhaltliche Kohärenz beantwortet, die die eschatologischen Anklänge einzufangen versucht.<sup>342</sup> Vor diesem Hintergrund ist auch eine Erklärung der Sachebene von  $\mu\alpha\mu\omega\nu\tilde{\alpha}$  möglich. Die unmittelbar vorangehende Warnung, Schätze auf der Erde zu sammeln (Mt 6,19–20), ist für die Einschätzung des Mammons als Gefahr ein wichtiger Deutungsaspekt, darf aber die soteriologischen Spannungsbögen nicht einbrechen lassen.<sup>343</sup>

341 Frankemölle formuliert es als „beste jüdische Theologie, da Anthropologie theologisch und Theologie/Gottesglaube anthropologisch korreliert gedacht werden. Sind die Anthropologie und der Mensch toragemäßig (vgl. Dtn 6,4f.), ist es auch sein Verhältnis zum Geld und zu den irdischen Schätzen“ (*Frankemölle, Hubert*, Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2010, 257).

342 Es geht dort schon um das Handeln des Menschen, das ihn „lichtvoll oder dunkel“ macht und mit der Metapher des Auges eine ökonomische Tendenz einschlägt, die im jüdischen Spruchgut grundgelegt ist. Vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), 361: „Das ‚aufrichtige‘ Auge meint also ein menschliches Verhalten, in erster Linie Freigiebigkeit, aber darüber hinaus überhaupt Ehrlichkeit und Gradheit im Gehorsam gegenüber Gott [...]. Der Sinn von V.23.c.d ist: Wenn es mit deinem Handeln, deinem Gehorsam, besonders deiner Freigiebigkeit nicht stimmt, ist die Finsternis total.“ Luz sieht aus diesem Grund Mt 6,19–24 als Einheit, die er mit den folgenden Versen 25–34 als Kritik am Reichtum überschreibt, auch wenn V. 24 als eigenständiges Logion erkannt wird, vgl. *Ders.*, Theologische Aufsätze (WUNT 414), Tübingen 2018, 110.

343 Vgl. *Deines*, God or mammon. The danger of wealth in the Jesus tradition and in the epistle of James, 327: „The conflict between God and Mammon has a soteriological as well as an ethical dimension: it concerns who is Lord in this life, to whom one owes obedience, and what the result will be in the end. The soteriological dimension will find its resolution at the day of judgment and the ethical is embodied in the question of to whom we pledge allegiance.“ Vgl. auch Heiko Wojtkowiaks Studie, die der Soteriologie im Matthäusevangelium eine große Rolle zuspricht, vgl. *Wojtkowiak, Heiko*, Tradition und Redaktion im Matthäusevangelium. Formale und inhaltliche Charakteristika matthäischer Redaktionspraxis (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 245), Berlin/ Boston 2021, 320: „Matthäus positioniert sich demzufolge zwar soteriologisch weitaus stärker auf der Seite des Handelns als Markus, angesichts dessen aber, dass er

Mt 6,24 entspricht fast wörtlich der lukanischen Parallele Lk 16,13, mit der Ausnahme, dass Lukas das Subjekt des Satzes näher bestimmt (Kein Knecht/ Οὐδείς οἰκέτης) und somit die soziokulturellen Hintergründe stärker anspricht. Lukas bettet das Thema in den großen Kontext seines Reiseberichtes ein. Die Perikope folgt unmittelbar auf die Erzählung vom klugen Verwalter (Lk 16,1–8), der die Trilogie vom Verlorenen (Lk 15,1–32) vorangeht. In der Erzählung vom klugen Verwalter, der, um seine eigene Existenz zu sichern, den Schuldnern seines Arbeitgebers Schulden teilweise erlässt, wendet sich der lukanische Jesus an die Jünger und rät: „Macht euch Freunde mit Hilfe des ungerechten Mammons, damit ihr in die ewigen Wohnungen aufgenommen werdet, wenn es (mit euch) zu Ende geht“ (Lk 16,9). Dieser Vers, mit dem Jesus die vorangegangene Erzählung vom Verwalter eschatologisch perspektiviert, schärft die Deutung des Mammonwortes ein. Lukas entwirft dabei durch die auf Lk 16,1–8 folgende Warnung vor dem Doppeldienst eine dialektische Struktur. Doch ist die *Freundschaft mit dem Mammon kein Dienst am Mammon*?<sup>344</sup>

### 2.2.3.2 Story: Gott und Mammon

Das kurze Logion (Mt 6,24 par. Lk 16,13) thematisiert die Unmöglichkeit des Dienstes an zwei Herren. Die Gründe dafür liegen auf der Ebene der Emotionen. Wenn der eine geliebt wird (ἀγαπήσει), wird der andere gehasst werden (μισήσει). Die Satzstruktur beginnt mit einem Negationswort (Mt 6,24a: Οὐδείς), was semantisch bedeutsam ist, weil es den gesamten Vers bestimmt.<sup>345</sup> Lukas

---

hiermit auch an diesen anknüpfen kann, muss offenbleiben, ob er diese Positionierung als Bruch mit dem MkEv versteht. Zugleich lässt sich keine besondere über theologische Berührungspunkte hinausgehende Verbindung zur Double Tradition aufzeigen. Dies hat zwei Ursachen: 1) Die Double Tradition respektive die Logienquelle besitzt keine ausgeprägte Soteriologie. Anders als im MtEv scheinen soteriologische Positionen nur sehr vereinzelt auf. 2) Nähere Rückschlüsse auf das Verhältnis zu Matthäus' Soteriologie werden dadurch erschwert, dass in der Double Tradition ebenfalls sowohl das Bekenntnis als auch das Handeln als soteriologisch maßgeblich begegnen. So wird die Erlösung an das Bekenntnis zum Menschensohn (Lk 12,8 f.) bzw. an Jesus (Mt 10,32 f.) gebunden.“

344 Vgl. *Kramer*, Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum“ und den „Umgang mit materiellen Gütern“, 351f.: „In Lk 16 setzt Lukas einen inhaltlichen Schwerpunkt bei der Frage des Umgangs mit materiellen Gütern. [...] Die Applikationen in 16,9–12 S<sup>LK</sup> changieren zwischen Orientierung an den Gesetzen der Welt und denen der jenseitigen Welt, zwischen Mahnung zu gewissenhaftem und Rat zu klugem, nutzbringendem Umgang mit Geld. [...] Er weist auf die Gefahr hin, dass allzu gewissenhafter Umgang mit und die Sorge um Geld zum Dienst am Mammon werden kann und damit dem ‚Gottesdienst‘ entgegensteht.“

345 Es kann aber in dieser Form trotzdem eine ontologische Aussage getroffen werden, vgl. *Köller, Wilhelm*, Formen und Funktionen der Negation. Untersuchungen zu den Erscheinungsweisen einer Sprachuniversalie, Berlin/ Boston 2016, 32: „Zum anderen können

konkretisiert die Subjektebene; ansonsten ist das Logion identisch. Die nächsten Teilverse (Mt 6,24b.c) enthalten Aussagen über die sich ausschließenden Modi des Dienstes an einem Herrn (hassen/μισήσει und verachten/καταφρονήσει bzw. lieben/ἀγαπήσει und ergeben sein/ἀνθέξεται).

Tabelle 7

<p>24a <u>N</u>ie<u>m</u>and kann zwei Herren <u>d</u>ienen,</p> <p>24b denn er wird den einen hassen und den anderen wird er lieben;</p> <p>24c er wird dem einen ergeben sein und den anderen wird er verachten.</p> <p>24d <u>N</u>icht könnt ihr Gott <u>d</u>ienen und dem Mammon.</p>
<p>24a <u>Ο</u>υ<u>δ</u>είς δύναται <u>δ</u>υσὶ κυρίοις <u>δ</u>ουλεύειν</p> <p>24b ἢ γὰρ τὸν ἓνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει</p> <p>24c ἢ ἐνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει</p> <p>24d οὐ δύνασθε Θεῷ <u>δ</u>ουλεύειν καὶ μαμωνᾶ</p>

Die Satzstruktur von Mt 6,24 folgt einem nahezu parallelen Aufbau (V. 24a und V. 24d, V. 24b und V. 24c): Die Versteile Mt 6,24a und Mt 6,24d beginnen mit einem Negationswort (Ουδείς/οὐ); Über das Prädikat „dienen“ (δουλεύειν) wird das Logion verklammert. Die Versteile Mt 6,24b und Mt 6,24c sind über gleiche Satzstrukturen miteinander verknüpft (ἢ... καί...). Während das Subjekt erst allgemein und inklusiv formuliert wird (24a: niemand/οὐδείς), wird es mit der Prädikatsform der 2. Prs. Pl. in Mt 6,24d orientiert (ihr könnt nicht dienen/οὐ δύνασθε). Das Objekt in Mt 6,24a zwei Herren/δυσὶ κυρίοις wird in Mt 6,24d konkretisiert mit Gott/Θεῷ und Mammon/μαμωνᾶ, wobei Letzterer appedix-artig angeschlossen ist und deutlich abgehoben wird. Diametral entgegengesetzte futurische Verbformen (Mt 6,24b: μισήσει/ἀγαπήσει; Mt 6,24c: ἀνθέξεται/καταφρονήσει) liefern die chiastische aufgebaute Begründungsstruktur zum ersten

---

wir uns auf diese Weise auch verdeutlichen, dass Negationen wichtige Mittel sind, um das relationale Denken quantitativ und qualitativ auszuweiten, insofern sie als wichtige Verfahren anzusehen sind, dem korrelierenden Denken einen konkreten sprachlichen Ausdruck zu geben. Dabei können Negationen allerdings sehr ambivalente Funktionen ausüben. Einerseits kann man mit ihrer Hilfe Denk- und Begriffssysteme festigen, insofern sie vorhandene Differenzierungen und Grenzziehungen über Kontrastrelationen festigen. Andererseits kann man mit ihnen aber auch vorhandene Denk- und Begriffssysteme destabilisieren, da sich durch Negationen der Geltungsanspruch von Vorstellungen relativ leicht experimentell in Frage stellen lässt.“

Versteil (a,a': Dienst an zwei Herren; b,b': Verachten des Einen; c,c': Bevorzugung des Anderen). Ein Dienst an Zweien wird auf der Ebene der Struktur und der Semantik kontradiktorisch ausgeschlossen. Mit der 2. Prs. Pl. in Mt 6,24d wird der Anspruch des Wortes hervorgehoben, eine Entscheidung herbeizuführen,<sup>346</sup> wobei der Fokus auf dem ersten Objekt liegt.

Die etymologische Herleitung von  $\mu\alpha\mu\omega\nu\acute{\alpha}$  ist unklar.<sup>347</sup> Einerseits könnte  $\mu\alpha\mu$  in der Bedeutung „Vorrat, Hinterlegtes, das einem gehört und worauf man sein Vertrauen setzt“<sup>348</sup> eine Referenz sein und somit auf das kananäische Lehnwort  $\mu\alpha\mu$  verweisen. Andere vermuten das hebräische  $\mu\alpha\mu$  als Referenz, was „(versteckter) Schatz“ bedeutet.<sup>349</sup> In Targum, Mischna und Talmud kommt *māmôn* im Bedeutungsfeld Vermögen, Besitz, Kapital, Gewinn oder Geld vor.<sup>350</sup> Wahrscheinlich ist es als ein aramäisches Lehnwort zu verstehen. Der Begriff hat zunächst keine negative Bedeutung und steht weder für den unredlich erworbenen noch den vergötzten Reichtum.

Für den neutestamentlichen Gebrauch lassen sich die vier schon genannten Stellen (Mt 6,24 und Lk 16,9.11.13) erkennen. Während das Logion selbst keinen Anhaltspunkt liefert, weil es aus sich heraus lediglich aus der antithetischen bzw. kontradiktorischen Stellung zu Gott heraus zu lesen ist, kommt mit Lk 16,9 in der Kontextualisierung eine negative Konnotation des Begriffes hinzu.<sup>351</sup>

346 Vgl. Schoenborn, Ulrich, „Gott oder Mammon“. Überlegungen zu Matthäus 6,19–21.24, in: Tambour, Hans-Joachim/ Popp, Sr Friederike Immanuela (Hrsg.), *Geschichten verändern Geschichte: Perspektiven der Unerschöpflichkeit des Biblischen Wortes* (FS für F. E. Dobberahn), Taufkirchen 2010, 43–60, hier 45: „Das Wort hat argumentative Bedeutung und will den Angesprochenen (V.24d) Entscheidungshilfe geben.“

347 Im personifizierten Sprachgebrauch kommt er auch in 2Clem 6,1 vor.

348 Beutter, Friedrich, *Die Rede von den zwei Herren, von Gott und dem Mammon* (Mt 6,24), in: Lutz-Bachmann, Matthias (Hrsg.), *Und dennoch ist von Gott zu reden* (FS für H. Vorgrimler), Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 1994, 69–84, hier 70.

349 Vgl. Spieckermann, *Gott und Mensch am Markt. Krise des Glaubens und Sprache der Ökonomie in der Bibel*, 46, Anm. 32: Gen 43,23; Jes 45,3; Jer 41,8; Hiob 3,21, Spr 2,4; Sir 42,9. Die Kommentarliteratur setzt die aramäische Sprache als Referenz an, so z.B. Lutz, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 1–7), 361. Spieckermann hält diese Etymologie für falsch und favorisiert die hebräische Grundbedeutung.

350 Ab 2,12; San 1,1; bQid 70a, vgl. Balz, Horst, *Μαμωνάς*, EWNT II, Stuttgart u.a. 1981, Spalten 941–942. Vgl. auch Beutter, *Die Rede von den zwei Herren, von Gott und dem Mammon* (Mt 6,24), 70.

351 Vgl. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, 234: „In der jüdischen Literatur wird es wertneutral gebraucht, erst durch die Zusätze, vor allem „Mammon der Ungerechtigkeit“ (vgl. Lk 16,9), wird es zu einem negativen Begriff.“ Diese negative Konnotation des Begriffes prägt die Lexikoneinträge, vgl. Balz, *Μαμωνάς*, 942.

### 2.2.3.3 Discourse: Dienst an Gott

Die Analyse, vor allem im Blick auf den Kontext des Verses, zeigt, dass die Bestimmung als theokratische Alternative, wie sie an einigen Stellen formuliert wird, dem Mammon eine zu starke Gegenposition zu Gott zuspricht, weil sie gerade bei Lukas differenziert zu sehen ist (vgl. Lk 16,9).<sup>352</sup> Die Kritik ist daher theozentrisch zu denken, nicht aber als fundamentale Absage des Besitzes, mit dem auch gute Werke getan werden können (Lk 16,11; Lk 10,35; Lk 6,30). Für Matthäus steht auch das Konzept der Jüngerschaft im Hintergrund, das mit dem (Klein-)Glauben an verschiedenen Stellen besprochen wird (Mt 8,26; Mt 14,31; Mt 16,8; Mt 17,20). Im Kontext der Bergpredigt wird die Ethik der Nachfolge in den soteriologischen Spannungsbogen eingebettet, die sich auch als Warnung vor dem „Götzen“ Mammon lesen lässt,<sup>353</sup> aber darin nicht erschöpft. Die lukanische Feldrede, als Pendant, bespricht die Geld-Thematik in Bezug auf das Verleihen von Geld: Leihen soll man, ohne zu wissen, ob es zurückgefordert werden kann, weil der „Lohn“ im Himmel Vergeltung ist (Lk 6,35).

Nach sozialgeschichtlicher Auffassung ist der Dienst an zwei Herren zwar möglich (vgl. Apg 16,16–19), so konnten Diener zwei Brüdern und ihren Häusern angehören, doch droht unweigerlich der Loyalitätskonflikt zwischen den Herren.<sup>354</sup> Mt 6,24//Lk 16,13 zeigt dies durch die antithetische Struktur narratologisch an.

Allerdings wird im Umkehrschluss eine Aussage getätigt, die den Dienst an *einem* der Herren beschreibt, nämlich in Liebe und Ehre. Negativ gedeutet, wird ausgesagt, dass der Doppeldienst unmöglich ist; positiv bedeutet der Dienst aber nach diesem Logion, den (einen) Herrn zu lieben und zu achten. Damit ist ein Plädoyer ausgesprochen, nüchtern auf den sprachlichen Duktus des Logions zu achten, der die semantische Zielrichtung formuliert: Nicht das Negativpronomen wird betont, sondern das Zahlwort; nicht das Pronomen oder der Mammon steht im Fokus, sondern der Dienst an Gott.

352 Anette Merz bestimmt diese Haltung als radikale Absage an den Mammon, im Sinne eines Entweder-oder, vgl. Merz, Mammon als schärfster Konkurrent Gottes. Jesu Vision vom Reich Gottes und das Geld, hier 82. Aus Mt 6,24d ergibt sich aber lediglich das negativ bestimmte Verhältnis des *Nicht-Dienens* (οὐ). Von dieser Perspektive her kommt der Mammon als radikaltheokratische Alternative nicht in den Blick.

353 Gnilka zieht den parabolischen Spruch vom Licht des Leibes mit dem Mammonlogion zusammen, weil beide antithetisch formuliert sind und warnenden Charakter haben, sodass sie im Anschluss an Mt 6,19 zusammengelesen werden könnten. Vgl. Gnilka, Das Matthäusevangelium, 240.

354 Vgl. Apg 16,16.19.

Als mögliche Herren hat Mt 6,24 die (im Erzählverlauf nachgestellten) Alternativen Gott und Mammon zwar im Blick. μαμωνᾶ wird dabei mit Θεῷ narratologisch durch die Konjunktion καὶ nachgestellt und begründet – syntaktisch gesehen – eine Randstellung. Ist dieser letzte Teilvers richtungsweisend für den gesamten Erzählverlauf, so ist eine Aussage über den Dienst an Gott leitend. Der Kontext stützt diese formanalytische Beobachtung: Das Vaterunser-Gebet stellt den Dienst an Gott ebenfalls als positives Vorzeichen voran. Die Unterwerfung unter den Willen Gottes, wie es in Mt 6,10 formuliert ist (dein Wille geschehe/γεννηθήτω τὸ θέλημά σου), nimmt die Entscheidung für Gott als den *richtigen* Herren vorweg. Der Betende gibt sich ganz der Macht Gottes hin. Aus dieser Rahmung ergibt sich für den Hörer des Wortes zwingend, dass Gott der *eine* Herr ist, dem man seinen Willen unterwirft.

Aus dem Gesamtkontext der Bergpredigt lässt sich die innere Haltung näher bestimmen, die das Mammon-Wort trägt. Die Antithesen zeichnen sich durch eine Radikalisierung des mosaischen Gesetzes aus. Die Radikalisierung in Bezug auf den Mammon aber besteht nicht darin, ihn zu verdammen, sondern vielmehr radikal dem ersten Dekaloggesetz zu folgen.

„Vor allem aber kann der Leser besonders aus Vers 21 die Betonung des ungeteilten Menschen, des ungespaltenen Herzens erkennen. Jüdische und christliche Gläubige, die zur Zeit des Matthäus dreimal am Tag das Schema Israel (aus Dtn 6,4f) beten („Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen ...“), sollen eben diese Grundorientierung auf Gott hin nicht verlieren (vgl. auch 6,33). Reichtum wird hier (wie in anderen neutestamentlichen Schriften vor allem im Jakobusbrief) nicht nur als ein soziales, sondern als ein eminent theozentrisches Problem gesehen.“<sup>355</sup>

Jesus verneint nicht die weltliche Wirklichkeit seiner Zuhörer, in der Geld und Besitz eine Rolle spielen, sondern fordert einen gerechten Umgang in dieser Welt.<sup>356</sup> Freundschaften machen mit dem Mammon, so das lukanische Ethos (Lk 16,9), wird dann nicht zum Dienst, wenn die Orientierung auf Gottes Gerechtigkeit immer noch der Kompass der Handlung ist.

355 *Frankemölle*, Das Matthäusevangelium, 257.

356 Vgl. *Hübner*, „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!“, 202–204: „Jesus ist also durchaus nicht antiökonomisch gesinnt. Vielmehr ist er darauf bedacht, die organisierte Unordnung der Gesellschaft wieder unter die Herrschaft des Rechts zu stellen, das Freiheiten enthält, gewährt und schützt“ (ebd., 203). Mammon heißt hier aber mehr als Geld: Es ist „das ganze Geflecht von ökonomischen, rechtlichen, politischen und religiösen Faktoren, das dem Menschen seine Lebensgrundlage und vor allem seine Freiheit entzieht“ (ebd., 203).

#### 2.2.3.4 Die Funktion des Geldes

Das hier eingeführte Mammonkonzept ist ein voraussetzungsreiches und theologisch reflektiertes Element jesuanischer Jüngerlehre, weil es den Dienst, also das, was ein Mensch aus Pflicht und Verantwortung für andere tut, theozentrisch ausdeutet.<sup>357</sup> Nicht das Geld an sich, die Funktionen des Geldes oder die Verwendungen desselben werden an dieser Stelle thematisiert, sondern die relational-emotionalen und sozial-rationalen Aspekte, die sich im Dienst ausdrücken und die kontrastiven Parallelen der Konzepte „Gott“ und „Mammon“ begründen. Klar ist, dass der Dienst für Gott im Zentrum der Lehre Jesu steht (Mt 4,10 u.ö.), den er selbst mit seinem Leben bezeugt und sein Leben lang erfüllt (Mt 28,17–18). An diesem Dienst sollen sich die Jünger orientieren.

Für die matthäische Theologie und Ethik heißt dies die Erfüllung des Gesetzes, die Erfüllung der Gerechtigkeit, der Primat der Gewaltlosigkeit, die Nächsten- oder Feindesliebe, sowie der rechte Umgang mit Besitz, etwa am Beispiel vom Almosengeben in der Verborgenheit<sup>358</sup> und im Erlass von Schulden. Mit der Unterstellung unter den Willen Gottes werden diese Parameter

---

357 Vgl. hierzu *Bauckham, Richard*, *The Throne of God and the Worship of Jesus*, in: Newman, Carey C./ Davila, James R./ Lewis, Gladys S. (Hrsg.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus* (Journal for the study of Judaism / Supplements 63), Leiden/ Boston/ Köln 1999, 43–69, hier 69: „The uniqueness of the divine throne, of course, included the unique role of 'the Judge of all the earth' (Gen 18:25; cf. Ps 94:2) to pronounce ultimate judgement. In terms of God's eschatological sovereignty, which is at stake in John 5, the giving of life and the passing of final judgment are closely connected (5:24; cf. Rev 20:12). Thus it is because the Son exercises the uniquely divine sovereignty that he will and should be honored just as his Father is. Examination of New Testament texts which offer theological rationale for the worship of Jesus thus confirms our argument. Worship is given to Jesus precisely as recognition of characteristics of the divine identity which were regarded in Second Temple Judaism as distinguishing the uniqueness of the one God. 'The worship of Jesus serves to focus in conceptuality, as well as making most obvious in religious practice, the inclusion of Jesus in the unique identity of the one God of Jewish monotheism. It was not only the natural religious response of Jewish Christians to the status they perceived the exalted Jesus to have and to the role he played in their religious experience and life. It was also reflectively understood in the context of Jewish monotheistic understanding of God.'“

358 Eine solche Notwendigkeit hat u. a. mit der Würde des Menschen zu tun. In der rabbinischen Literatur findet sich immer wieder der Grundsatz, Almosen heimlich zu übergeben, um die Empfänger nicht öffentlich zu beschämen (vgl. bKet 67 b; Scheq 5,6 spricht von einer Gabe in „die Kammer der Verschwiegenen“). Aber schon weisheitliche Texte warnen vor religiöser Heuchelei (Sir 1,28f.) und fordern eine „heimliche Gabe“ (Spr 21,14). Ähnliches lässt sich auch für die hellenistischen Texte erkennen, vor allem der Stoa (vgl. Epict Diss 4,8.17: „Was ich gut machte, tat ich nicht, um gesehen zu werden, sondern meiner selbst wegen [...] mir und Gott zu Gefallen“).

menschlichen Handelns in einen Dienst gestellt, der der menschlichen Entscheidungshoheit in der freien Nachfolge in der Gemeinschaft unterliegt. Die Parameter stehen im Gegensatz zum Dienst an den weltlichen (Herrschafts-) Mächten, die der Teufel Jesus selbst anbietet (Mt 4,9). Mit dem Mammon – als „von Gott anderem“ – wird benannt, was zu verwalten ist (Lk 16,1–8), womit klug gehandelt werden soll, was nützlich und auch dienend wirken kann (Mk 12,41–44). Der einzige Herr ist allerdings Gott, und nur ihm, so die *conclusio* der Perikope im Horizont des Herregebets, darf der Mensch dienen. Indem er Gott allein als Herrn anerkennt, kann er Herrschaftsgewalt über den Mammon gewinnen (Mt 6,24). Lukas hebt dieses Moment mit dem Bild des Knechtes (οἰκέτης) etwas stärker hervor. Die Knechtschaft deutet auf ein Konzept hin, das nicht Unfreiheit feiert, sondern die Unterstellung unter den Willen Gottes allein fördert, die Freiheit schafft.

Aber Jesus sensibilisiert für die vom Geld, der als Mammon personifiziert wird, ausgehende Macht, indem er es zu Gott parallel stellt: Das verbindende καὶ zeigt dies an. Die Benennung und die Personifizierung sind verstärkende Elemente. Die Versteile Mt 6,24b und 24c beschreiben mit den Gegensätzen μισήσει/ἀγαπήσει und ἀνθέξεται/καταφρονήσει, die emotionalen und habituellen Zustände, die sich durch einen Doppeldienst für den Dienenden ergeben. Paradigmatisch ist auch hier der Einstieg über das negativ konnotierte μισήσει: Der Hass auf Gott fördert die Liebe zum Mammon, die Ergebenheit mit Blick auf den Mammon fördert die Verachtung Gottes. In der Parallelität wird deutlich: Der Mammon kann wie ein Gott wirken.

Deshalb lebt Jesus selbst in freiwilliger Armut (Mt 8,19f.; Lk 9,57f.).<sup>359</sup> Nach dem Bericht des Matthäusevangeliums verlassen auch die Jünger alles, um Jesus zu folgen (Mt 4,18–22; 19,27) und zumindest zeitweise nach seinem Vorbild in Armut zu leben (Mk 6,8f.; Mt 10,9; Lk 9,3; 10,4). Doch ist nicht vollkommener Besitzverzicht die Pointe, sondern ein Weg des Dienstes, wie für

359 Vgl. Söding, Thomas, Auf leisen Sohlen, auf Engelsflügeln. Die Friedensmission der Armen in der Nachfolge Jesu, in: Möllenbeck, Thomas/ Schulte, Ludger (Hrsg.), Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 45–68. Allerdings ist das Bild Jesu Armut facettenreich, denn Jesus lebt nicht obdachlos und pflegte seine Beziehung und baute neue auf, nicht selten, indem er sich einladen ließ, was ihm einen besonders schlechten Ruf bescherte (Mt 11; Lk 7,14). Diese Facetten nehmen die Forschungen zum Wanderpredigertum Jesu nur unzureichend auf, vgl. Theißen, Gerd, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum (1973) in: Theißen, Gerd (Hrsg.), Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 21983, 79–105; Stegemann/ Stegemann, Urchristliche Sozialgeschichte, 176–181. Differenzierter dagegen Schmeller, Thomas, Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch begründeter Exegese (SBS 136), Stuttgart 1989.

andere der Einsatz des Geldes für den Dienst ein Weg sein kann (Lk 7,36–50; 8,1–3; 10,38–42; 19,1–10; Mk 14,3–9).<sup>360</sup>

Im Kontext des Dienstverständnisses ist die Mammon-Perikope daher mit Blick auf den letzten Teilvers (Mt 6,24d par. Lk 16,13d) zu deuten. Entscheidend ist der Dienst an Gott, der sich im Bekenntnis zu Gott ausspricht und die Ethik der Nächstenliebe begründet. Positiv gedeutet, öffnet die Warnung vor dem Mammon Horizonte für eine angewandte Ethik des Geldes: Der qualifizierte Monotheismus gelingt über eine Differenzierung zum Mammon. Es entsteht ein ethischer Universalismus, der im Gottesglauben verankert ist, und sich nicht zuletzt in der Ökonomie bewährt.

Der Hass auf den Mammon bedeutet aber nicht zwingend, dass er die Liebe zu Gott fördert, und die Ergebenheit gegenüber Gott führt nicht zur Verachtung des Geldes. Die Personifizierung im Sinne einer Gegenüberstellung in der Herrscherfunktion stellt vielmehr die Gefahr der Mythologisierung oder Divinisierung des Geldes heraus, die dem Begriff Mammon zugrunde liegt. Der Hass auf einen Geld-Gott ist es, der Raum für die Liebe zu Gott lässt. Der Götzendienst suggeriert falsche Sicherheiten (Mk 10,23–31), die das Leben nicht wertvoller machen, sondern den Blick für das Wesentliche verstellen.

Es ist die Verachtung eines Götzen, zu dem das Geld potenziell werden kann, durch Ergebenheit im Dienst an Gott, durch die Armut und Benachteiligung in den Fokus jesuanischer Verkündigung und Heilslehre gestellt werden (Mt 5,3; Lk 6,20).

Eine Unterwerfung unter Gott öffnet den Raum für gerechtes Handeln auch mit Geld. Es geht in seinen Funktionen und seinem eigenen System Logiken nach, die ihrerseits Berechtigung haben. Wo durch Investment Gutes getan werden kann, steht Lohn im Himmel in Aussicht.<sup>361</sup> Mit dem Bild vom anvertrauten Geld (Mt 25,14–30), das ein Herr seinen Knechten hinterlassen hat, wird eine Dimension des verantwortungsvollen Umgangs mit Geld angesprochen.

360 Vgl. *Hotze, Gerhard*, Jesus als Gast. Studien zu einem christologischen Leitmotiv im Lukasevangelium (Forschung zur Bibel 111), Würzburg 2007.

361 Vgl. *Strecker, Georg*, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen 21985, 140: „Matthäus meint also in V. 24 im Grunde das gleiche, was er in V. 19–21 aussagte. Er mahnt die Gemeinde, den Blick vom irdischen Besitz abzuwenden und auf Gott zu richten. Ebenso wie Habgier und Geiz ist hierdurch auch eine Wirtschaftsordnung in Frage gestellt, die einen absoluten Rang für sich in Anspruch nimmt und so zur Repräsentation des die Menschen versklavenden Mammon wird. Andererseits ist nicht die Lösung von jeder Wirtschaftsordnung und nicht die absolute Trennung vom Besitz gefordert. Das Entweder-oder zielt vielmehr auf die Verwirklichung einer Freiheit, die ihren Ursprung in der Bindung an Gott hat und sich im Alltag als Gottesdienst realisiert, indem sie ‚die Dinge der Welt gebraucht, als ob sie sie nicht gebraucht‘ (1Kor 7,21).“

Im Handel lassen sich Gewinne erzielen. Investitionen vermehren das Geld. Die Prinzipien des Marktes als irdische Handlungsparameter, die als erfolgreich gelten, werden hier gleichnishaft auf das Himmlische übertragen. Dieses Gleichnis selbst motiviert den Einsatz von Geld und das Erstreben von Gewinnen. Das marktwirtschaftliche Narrativ bietet dabei mit seinen Strukturen einen Referenzrahmen für die gleichnishafte Botschaft Jesu. Die Qualität wird deutlich abgehoben, weil der Schatz im Himmel ewig währt. Zudem spielt Pragmatismus bei der Verwendung des Geldes eine Rolle, so Mt 5,25–26. Mit der Ermahnung zum Friedensschließen mit dem Feind, um unnötige Prozesskosten zu sparen, wird ein profaner Aspekt des Lebens bedeutsam für die Orientierung im Religiös-Ethischen: Pragmatische und nüchterne Bilanzierungen, die die Rechnungen im Leben erfordern, helfen, die Orientierung im Glauben zu finden.

#### 2.2.4 *Zusammenfassung*

Mit dem Mammonbegriff wird in der synoptischen Geldtheorie auch eine Geldkritik beschrieben, die nicht eindimensional auf den Hass auf einen Geld-Gott aus ist, sondern die sich an Arme *und* Reiche, Menschen in der Jesunachfolge und außerhalb richtet und den Wert des Lebens als von Gott geschenkte Gabe in den Vordergrund rückt. Das Mammon-Wort spielt die ekklesialen Aspekte ein, die sich aus der Frage ergeben, welchen Stellenwert das Geld für die Gläubigen und ihre Gemeinde haben kann und dass die Logiken von Gewinnen und Erben zentrale Aspekte der soteriologischen Hoffnung sind, weil sie für ein Ethos der solidarischen Gerechtigkeit offenstehen. Die Verführung durch Geld ist gekennzeichnet durch die Frage nach der Bewertung und Bestimmung des Lebens über materielle Güter, weil Besitz und Geld das Potenzial haben, das Leben nur immanent zu denken.

Ausgehend davon wird der Betrug am Leben in zweifacher Hinsicht vor Augen geführt: erstens, weil Geld und Besitz den Blick auf das Leben im Hier und Jetzt versperren, wenn die Sorge nach dem Verlust dessen oder die Gier nach mehr das Leben bestimmen, und zweitens, weil für Jesus Leben auch Glaubensleben ist, das durch das Hängen am Prinzip Geld aber gefährdet ist und letztlich sogar Qualitäten der Abhängigkeit annehmen kann, wenn sich der Mensch in den Dienst des Geldes stellt. Der Gefahr müssen sich Arme und Reiche gleichermaßen ausgesetzt sehen.

Die starke schöpfungstheologische Komponente, die in den ausgewählten Perikopen zum Tragen kommt, dient nicht nur als produktives Bildfeld für Gottes Güte, sondern stimuliert ökologisch-ökonomische Fragen, weil die Wertthematik eingespielt wird. Der (unermessliche) Wert des (menschlichen) Lebens wird zu einem zentralen Argument der Relativität irdischer

Wertmaßstäbe, die nach Mt 6,27f. relational begriffen werden müssen. Für die Reflexion im Matthäusevangelium ist diese Relation schöpfungstheologisch qualifiziert: Die Entwicklung von Vertrauen auf die Fürsorge Gottes durch den Blick in die Natur und Kultur schafft Raum für die Suche nach Gerechtigkeit, die sich dann in verantwortetem Handeln ausweisen muss, weil die Armenfürsorge als Aufgabe unverändert bestehen bleibt (Mt 25,35–40). Der zentrale Punkt ist die Orientierung auf Gott, die auch im Gebet, als liturgisches Moment, eingeübt wird, und die Verwiesenheit des Menschen vor Augen führt (Mt 6,9,10), aber nicht so, dass es Abhängigkeit und Unfreiheit bedeutet, sondern so, dass die Relationalität auf Sorge eines Liebenden beruht (Mt 6,11,33). Das schließt ein, dass die Sorgen und Nöte angesprochen werden. Dies führt zu einer differenzierten Perspektive auf Armut, die den Besitz als vergänglich (Mt 6,19–21) darstellt, aber nicht nivelliert, dass es Sorgen und Nöte gibt. Elementar für die matthäische Perspektive ist, dass sich Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nicht gegenseitig ausschließen, sondern sie in einer Form des Ineinandergreifens wirken. Der Ausgangspunkt ist klar beschrieben (Mt 6,33); die Folge ebenso (Mt 7,7–11).

Die Frage nach der Wertthematik spielt im Matthäusevangelium an einer weiteren Stelle noch eine zentrale Rolle: Im Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl wird der Begriff des Wertes der Gäste angesprochen (Mt 22,1–14, besonders V. 8: „Das Hochzeitsmahl ist vorbereitet, aber die Gäste waren nicht würdig.“). Der Begriff ἄξιος kann auch übersetzt werden: Der Hochzeitsgast „verdient es nicht“<sup>362</sup> (zur näheren Bestimmung von ἄξιος, vgl. Kapitel 3,2.3). Diese Übersetzungsvariante nimmt den Aspekt des Verdienstes bzw. Lohnes auf, die für die soteriologische Dimension entscheidend ist. Der Schatz im Himmel (Mk 10,21 par.) steht in Aussicht, wenn das irdische Leben nicht von materiellen Schätzen bestimmt ist. Die Verführungsoption liegt im Trugschluss, schon jetzt über das Leben zu bestimmen, vom Anfang über den Tod. Hätte der reiche Mann nicht auch nur einen Teil seines Besitzes verkaufen können? Weshalb ist diese radikale Forderung so eng gefasst? Der salbenden Frau von Bethanien (Mk 14,3–9) wird vorgeworfen, dass sie das kostbare Öl eben nicht abgegeben und den Erlös gespendet hat. Sie hat mit dem Öl Jesus einbalsamiert und dabei das gesamte Öl aufgebraucht. Ihr gutes Werk (Mk 14,6) verteidigt Jesus und begründet es damit, dass es Dienst an ihm sei (Mk 14,7–8). Im Dienst sind also beide Optionen denkbar, aber nur in Freiwilligkeit und mit entsprechender Orientierung biblisch-ethisch zu begründen.

362 *Bauer, Walter*, ἄξιος, in: Aland, Kurt/ Aland, Barbara (Hrsg.), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur Berlin/ New York 1988, Spalten 154–155.

Die Aufforderung, die Jesus gegenüber dem Mann ausspricht, ist eine Zumutung, die er nicht einlösen kann; dagegen ist die Frau in aller Liebe und Zuneigung mit Mut auf Jesus zugegangen, um dieses Werk an ihm zu tun. Wenn der Wert nur materiell und nicht personal bestimmt wird, trübt sich der Blick auf Glaubensakte; das Paradigma der salbenden Frau, das ihre Kritiker kritisiert, stellt die richtigen Werte klar. In der allegorischen Darstellung des Sämanns und der folgenden Deutung (Mk 4,3–9.13 parr.) ist dies genau Thema: Die Botschaft des Evangeliums wird erstickt, wenn der trügerische Reichtum, der den Blick für das Leben in seiner Fülle versperrt, Raum gewinnt. Dieser Aspekt wird in einer Signifikanz im Kontext des Todes Jesu deutlich. In Mt 28,13–15 wird beschrieben, wie von den Hohepriestern den Soldaten Bestechungsgeld angeboten wurde, um das Auferstehungsgeschehen zu vertuschen. Sie nehmen das Geld, um die Lüge zu verbreiten, Jesu Jünger hätten den Leichnam Jesu versteckt. Durch Geld wird von dem bedeutungsvollsten Ereignis, das zum zentralen Inhalt des Evangeliums werden wird, abgelenkt. Im Kontrast zu den bestochenen Soldaten stehen die Frauen aus Galiläa, die am Ostermorgen das Grab besuchen. Nach Markus und Lukas haben sie – ohne dass Preise genannt würden – teures Salböl gekauft, um Jesus die letzte Ehre zu erweisen (Mk 16,1; Lk 24,1). Matthäus erwähnt es nicht. Er fokussiert die pure Präsenz der Frauen: Sie stehen gegen die „List des Reichtums“ und den Mammon-Dienst, dem die Hohepriester und Soldaten verfallen, für den Wert des Lebens, das der Auferstandene verifiziert (Mt 28,1–10).