Der Wert des Geldes

Sozialethik und Soteriologie in den synoptischen Evangelien

Aleksandra Brand

BIBLISCHE ZEITSCHRIFT SUPPLEMENTS BAND 16

BRILL | SCHÖNINGH

Der Wert des Geldes

Biblische Zeitschrift Supplements

Series Editors

Ruth Scoralick (Tübingen),
Christoph Gregor Müller (Fulda)

Editorial Board

Prof. Dr. David Álvarez Cineira (Valladolid),
Prof. Dr. Christoph Dohmen (Regensburg),
Prof. Dr. Meira Z. Kensky (Cedar Rapids),
Prof. Dr. Paul-Gerhard Klumbies (Kassel),
Prof. Dr. Juha Pakkala (Helsinki),
Prof. Dr. Elena di Pede (Nancy),
Prof. Dr. Dr. Bernd U. Schipper (Berlin),
Prof. Dr. Karl Matthias Schmidt (Gießen)

VOLUME 16

Aleksandra Brand

Der Wert des Geldes

Sozialethik und Soteriologie in den synoptischen Evangelien

BRILL | SCHÖNINGH

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Dies ist ein Open-Access-Titel, der unter den Bedingungen der CC BY-NC-ND 4.0-Lizenz veröffentlicht wird. Diese erlaubt die nicht-kommerzielle Nutzung, Verbreitung und Vervielfältigung in allen Medien, sofern keine Veränderungen vorgenommen werden und der/die ursprüngliche(n) Autor(en) und die Originalpublikation angegeben werden.

Weitere Informationen und den vollständigen Lizenztext finden Sie unter
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/

Die Bedingungen der CC-Lizenz gelten nur für das Originalmaterial. Die Verwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet durch eine Quellenangabe) wie Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

DOI: https://doi.org/10.30965/9783657797127

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2025 bei der Autorin. Verlegt durch Brill Schöningh, Wollmarktstraße 115, D-33098 Paderborn, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

www.brill.com
E-Mail: info@schoeningh.de

Brill Schöningh behält sich das Recht vor, die Veröffentlichung vor unbefugter Nutzung zu schützen und die Verbreitung durch Sonderdrucke, anerkannte Fotokopien, Mikroformausgaben, Nachdrucke, Übersetzungen und sekundäre Informationsquellen, wie z.B. Abstraktions- und Indexierungsdienste einschließlich Datenbanken, zu genehmigen. Anträge auf kommerzielle Verwertung, Verwendung von Teilen der Veröffentlichung und/oder Übersetzungen sind an Brill Schöningh zu richten.

Umschlagabbildung: **Denar, (ANT)**, 14–37 n. Chr., Münzstätte Lyon, Frankreich. **Vorderseite:** TI CAESAR DIVI – AVG F AVGVSTVS. Kopf des Tiberius mit Lorbeerkranz nach r.; Perlkreis. Bochum, Kunstsammlungen der Ruhr-Universität, ID359.

Lektorat: Markus Schmitz
Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Herstellung: Brill Deutschland GmbH, Paderborn

ISSN 2700-0516
ISBN 978-3-506-79712-4 (hardback)
ISBN 978-3-657-79712-7 (e-book)

Inhaltsverzeichnis

Danksagung XI

1. Problemstellung 1
1.1 Wert- und Geldtheorien – ökonomische, kulturtheoretische und philosophische Zugänge 4
1.1.1 *Ökonomische Zugänge* 7
1.1.2 *Kulturwissenschaftliche und -historische Zugänge* 14
1.1.3 *Philosophische Zugänge* 16
1.1.4 *Zusammenfassung und Arbeitsauftrag* 18
1.2 Wert- und Geldtheorien – theologische Orientierungen 20
1.2.1 *Systematisch-theologische Perspektiven* 22
1.2.2 *Ansätze in der neutestamentlichen Forschung* 27
1.2.2.1 Redaktionsgeschichtliche Ansätze 28
1.2.2.2 Sozialgeschichtliche Ansätze 29
1.2.2.3 Numismatische Ansätze 31
1.2.2.4 Narratologische Studien 33
1.2.2.5 Zusammenfassung und Arbeitsauftrag 34
1.2.3 *Hermeneutische Fragen* 39
1.2.4 *Die Reflexion der Geltungsfrage* 43
1.3 Die Methodik der Arbeit 46
1.4 Die Textbasis der Arbeit 48
1.5 Der Aufbau der Arbeit 54

2. Geld im Kreislauf des Lebens 57
2.1 Verantwortung mit Geld 58
2.1.1 *Nächstenliebe* (*Lk 10,25–37*) 59
2.1.1.1 Kontext 63
2.1.1.2 Story: Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter 65
2.1.1.3 Discourse: Der Gesetzeslehrer und seine Fragen 70
2.1.1.4 Der Samariter – der Nächste 72
2.1.1.5 Die Art der Hilfe: Barmherzigkeit und Gerechtigkeit 77
2.1.1.6 Die Funktion des Geldes 81

2.1.2 *Steuern* (*Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26*) 84
2.1.2.1 Kontext 87
2.1.2.2 Story: Die Antwort Jesu auf die Steuerfrage 90
2.1.2.3 Discourse: Die Lehre Jesu 93
2.1.2.4 Die Verhältnisbestimmung: Gott – Kaiser 96
2.1.2.5 Christologische Konturierungen 99
2.1.2.6 Die Funktion des Geldes 101
2.1.3 *Besitz* (*Lk 16,1–13*) 107
2.1.3.1 Kontext 111
2.1.3.2 Story: Das Gleichnis vom ungerechten Verwalter 114
2.1.3.3 Discourse: Sozialgeschichtliche Referenzen 117
2.1.3.4 Das Lob des Herrn als Schlüsselmoment ethischer Reflexion 120
2.1.3.5 Der Wert des Vertrauens 122
2.1.3.6 Kluge Kinder 124
2.1.3.7 Die Orientierung an Gott 128
2.1.3.8 Die Funktion des Geldes 130
2.1.4 *Zusammenfassung* 131
2.2 Verführung durch Geld 135
2.2.1 *Sorge* (*Mt 6,25–31 und Lk 12,22–34*) 136
2.2.1.1 Kontextanalyse 137
2.2.1.2 Story: Die Warnung vor dem Sorgen 137
2.2.1.3 Discourse: Der Wert der Schöpfung und der Mehr-Wert des Lebens 140
2.2.1.4 Die Sorgen und die Fürsorge 143
2.2.1.5 Die Funktion des Geldes 147
2.2.2 *List* (*Mk 4,1–34; Mt 13,1–9; Lk 8,4–8; Mk 10,17–31 parr.*) 149
2.2.2.1 Kontext 150
2.2.2.2 Story: Das Gleichnis vom Sämann 151
2.2.2.3 Discourse: Echo des Widerstands 154
2.2.2.4 Reicher Ertrag 155
2.2.2.5 Wie Reichtum betrügt 156
2.2.2.6 Das Paradigma: Der Reiche Mann (Mk 10,17–31; Mt 19,16–30; Lk 18,18–30) 159
2.2.2.7 Kontext 162
2.2.2.8 Story: Das Scheitern des Reichen an der Berufung in die Nachfolge 162
2.2.2.9 Discourse: Das Risiko des Reichtums 168

2.2.2.10 Der Wert der Nachfolge 169
2.2.2.11 Der Wert der Rettung 171
2.2.2.12 Der Wert des Gewinnes 174
2.2.2.13 Die Funktion des Geldes 177
2.2.3 *Dienst* (*Mt 6,24; Lk 16,13*) 180
2.2.3.1 Kontext 183
2.2.3.2 Story: Gott und Mammon 184
2.2.3.3 Discourse: Dienst an Gott 187
2.2.3.4 Die Funktion des Geldes 189
2.2.4 *Zusammenfassung* 192

3. Geld in den Bilanzen Gottes 195
3.1 Geld für Leben 196
3.1.1 *Lohn* (*Mt 20,1–15*) 196
3.1.1.1 Kontext 199
3.1.1.2 Story: Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg 200
3.1.1.3 Discourse: Arbeit als Motiv neutestamentlicher Gleichnisse 203
3.1.1.4 Gerechter Lohn 204
3.1.1.5 Die Funktion des Geldes 206
3.1.2 *Schulden*(*-erlass*) (*Mt 6,12/ Lk 11,4*) 209
3.1.2.1 Kontext 214
3.1.2.2 Story: Die Vergebungsbitte im Vaterunser 216
3.1.2.3 Discourse: Das Gebet 218
3.1.2.4 Die Bitte um Schuldenerlass 220
3.1.2.5 Schulden und Sünden 224
3.1.2.6 Das Paradigma: Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23–35) 226
3.1.2.7 Schuldenerlass als Rettungshandeln 227
3.1.2.8 Vergebung und Vergeltung 231
3.1.2.9 Die Funktion des Geldes 233
3.1.3 *Lösepreis* (*Mk 10,45/ Mt 20,28*) 236
3.1.3.1 Kontext 238
3.1.3.2 Story: Der Dienst des Menschensohnes 240
3.1.3.3 Discourse: Der Dienst 243
3.1.3.4 Der Lösepreis und der Loskauf 247
3.1.3.5 Die metaphorische Ebene: Lösegeld an Gott 251
3.1.3.6 Ein einmaliges Geschäft 254

3.1.3.7 Unendlich teures Leben 256
3.1.3.8 Die Funktion des Geldes 258
3.1.4 *Zusammenfassung* 261
3.2 Geld für Gott 264
3.2.1 *Tempelsteuer* (*Mt 17,24–27*) 264
3.2.1.1 Kontext 266
3.2.1.2 Story: Die Ankündigung des Fischfanges 267
3.2.1.3 Discourse: Jesu Zahlungsmoral und Ethik der Steuerzahlung 275
3.2.1.4 Die Logik der Lehre 277
3.2.1.5 Könige 277
3.2.1.6 Die Söhne und die Rolle des Petrus 279
3.2.1.7 Freiheit 280
3.2.1.8 Die Funktion des Geldes 281
3.2.2 *Gebetshaus* (*Mt 21,10–17; Mk 11,15–17; Lk 19,45; Joh 2,13–16*) 284
3.2.2.1 Kontext 286
3.2.2.2 Story: Die Tempelaktion Jesu 287
3.2.2.3 Discourse: Die Ordnung des Gebetshauses 289
3.2.2.4 Die Reaktionen 291
3.2.2.5 Die Funktion des Geldes 293
3.2.3 *Opferkasten* (*Mk 12,41–44 par. Lk 21,1–4*) 295
3.2.3.1 Kontext 296
3.2.3.2 Story: Das Opfer der Witwe 298
3.2.3.3 Discourse: Geldgespräche 300
3.2.3.4 Das Geld 302
3.2.3.5 Die Witwe 303
3.2.3.6 Der Opferkasten 304
3.2.3.7 Wert, Werte und Investitionen 307
3.2.3.8 Die Hingabe der Witwe 309
3.2.3.9 Die Funktion des Geldes 311
3.2.4 *Zusammenfassung* 313

4. Auswertung 315
4.1 Literarische Differenzierung: Der Wert des Geldes in der synoptischen Literatur 316
4.1.1 *Der Wert des Geldes bei Markus* 317
4.1.2 *Der Wert des Geldes bei Matthäus* 321
4.1.3 *Der Wert des Geldes bei Lukas* 326

4.2 Thematische Fokussierung: Textliche Signifikanz von Geldmotiven und Geldbegriffen 331
4.2.1 *Soteriologische Virulenz von Geld im Kreislauf des Lebens* 334
4.2.2 *Theologische Reflexion: Geld als Thema der Ethik und Bild des Heils – im Vertrauen auf Gott* 337

Bibliographie 345

Personen- und Sachregister 375

Bibelstellenregister 383

Register außerbiblische Literatur 399

Danksagung

Die vorliegende Arbeit wurde im Sommersemester 2023 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität als Dissertation angenommen. Für den Druck wurde sie leicht ergänzt und sprachlich überarbeitet.

Ohne die Unterstützung vieler wäre diese Arbeit in dieser Form nie entstanden. Ich bedanke mich bei meinem Doktorvater Prof. Dr. Thomas Söding, der das Erstgutachten erstellte und mich über viele Jahre akademisch und persönlich begleitete. Mit theologischer Leidenschaft, politischem Gespür und interdisziplinärem Anspruch war und ist er mir Lehrer und Mentor, der meine Entwicklung stets unterstützt und gefördert hat, und Freiräume geschaffen hat, um eigene Wege gehen zu können. Ich danke ebenfalls meinem zweiten Betreuer, Prof. Dr. Joachim Wiemeyer, der mir im Lauf der Arbeit wichtige Hinweise für den sozialethischen Bereich gegeben hat. Beide Betreuer legten mit einem gemeinsamen Seminar in Leuven (Belgien) den inhaltlichen Grundstein für die interdisziplinäre Perspektive, die meine Arbeit prägte.

Die Ergebnisse dieser Arbeit durfte ich in verschiedenen Kolloquien vorstellen und so meine Thesen auf den Prüfstand stellen. Dabei sei zuallererst das Bochumer Forschungskolloquium des Lehrstuhls Neues Testament genannt, bei dem ich vieles gelernt und neu überdacht habe. Das Team des Lehrstuhls prägte und begleitete viele meiner Projekte. Den Kolleginnen und Kollegen Miriam Pawlak, Dr. Esther Brünenberg, Dr. Dr. Philippe Van den Heede, Pater Julian Backes, Dagmar Heuser sowie den studentischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern möchte ich für die sehr anregende gemeinsame Arbeit am Lehrstuhl sehr herzlich danken. Frau Elisabeth Koch sei besonders gedankt für die Korrektur meines Manuskriptes. Frau Christine Söding stand ebenfalls sehr oft unterstützend und ermutigend zur Seite. Allen Mitgliedern des Forschungskolloquiums und der Verwaltung der Katholisch-Theologischen Fakultät danke ich für anregende interdisziplinäre und kollegiale Unterstützung – und eine wundervolle Promotionsabschlussparty. Den Frauen und Mitstreiterinnen in den Gleichstellungsprojekten und Netzwerken sei herzlich gedankt für so viel Inspiration, Mut und gute Zeit! Allen voran danke ich Frau Dr. Julia van der Linde, die mir eine Freundin und Begleiterin in schwierigen Zeiten wurde, sowie Frau Dr. Ines Kremer. Die gesamte Bochumer Theologische Fakultät und Universität bot mir als Studierende und Mitarbeiterin einen ausgezeichneten Arbeits- und Studienort.

Für wichtige Hinweise zu Inhalten dieser Arbeiten bin ich Prof. Dr. Michael Tilly und den Mitgliedern aus dem Englisch-Deutschen Kolloquium für Neues Testament, Universität Tübingen, Prof. Dr. Sandra Huebenthal und den

Mitgliedern des Kolloquiums des Lehrstuhls für Exegese und Biblische Theologie, Universität Passau, Prof. em. Dr. Martin Karrer und den Mitgliedern der Neutestamentlichen Sozietät, sowie Prof. Dr. Tobias Nicklas zu Dank verpflichtet. Prof. Dr. Uta Poplutz hat in Wuppertal den Grundstein für meine akademische Tätigkeit gelegt und mein Interesse an Exegese des Neuen Testaments gefördert. Prof. Dr. Wolfgang Grünstäudl und Prof. Dr. Dr. Norbert Brieden, sowie Dr. Matthias Berghorn und Andrea Ackermann danke ich an dieser Stelle ebenfalls für die Unterstützung in den frühen Anfängen meiner Arbeit.

Ohne Geld wäre diese Arbeit nicht entstanden, auch wenn der Wert des Geldes nicht einfangen kann, was ich in der Studienförderung der Konrad-Adenauer Stiftung erhalten habe. Ich bin dankbar für die Unterstützung durch die Stiftung und die Netzwerke, die ich durch sie knüpfen konnte. Allen voran Frau Dr. Anna Luisa Lippold, die meinen Horizont entscheidend weitete, sowie den verschiedenen Betreuern aus der Promotionsförderung und des Netzwerkes Soziale Marktwirtschaft. Für die Gewährung eines Exposé-Stipendiums danke ich der Katholisch-Theologischen Fakultät sehr herzlich. Diese Arbeit könnte nicht in dieser Form erscheinen ohne den Schweizer Nationalfonds. Auch hier sei ein herzlicher Dank für den großzügigen Druckkostenzuschuss und die Finanzierung der OA-Publikation sowie des Korrektorates ausgesprochen.

Prof. Dr. Georg Müller danke ich für die Aufnahme in diese renommierte Reihe und Dr. Martina Kayser für das unterstützende Lektorat.

Jede Seite dieser Arbeit bedeutete dem Ziel des Abschlusses näher zu kommen, einem Abschluss der ohne die Unterstützung meiner Eltern, Adam und Alina Tkocz, und meinen Schwiegereltern, Marion Brand und Peter Denninghoff, nicht gelungen wäre. In der Betreuung unserer Kinder waren sie unverzichtbar. Ihnen, meinem Bruder und meinem Schwager, sowie der gesamten Familie und unseren vielen Freunden, danke ich für die starke Unterstützung über die Jahre hinweg.

Die zwei größten Geschenke sind meine Kinder, die mein Leben immer wieder auf den Kopf gestellt haben, um die wesentlichen Dinge im Leben zu sehen. Die Liebe dieser beiden Menschen hat mich getragen und tut es immer noch; ihnen ein Vorbild zu sein hat mich motiviert diesen Weg zu gehen. An meiner Hand war und ist mein Ehemann, Dr. Lukas Brand. Seine Klugheit ist inspirierend und seine Leidenschaft ansteckend. Seine Hand war oft da, wenn es eine Hürde zu meistern gab, und hat es mir so viel leichter gemacht.

Ihm und unserer Liebe sei dieses Buch gewidmet.

Luzern/Kaiserslautern, Frühjahr 2025

KAPITEL 1

Problemstellung

An einer zentralen Stelle des Markusevangeliums geht es in einer kurzen Passage um den „Preis“ des Lebens:

> Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer aber sein Leben um meinetwillen und um des Evangeliums willen verliert, wird es retten. Was nützt es einem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, dabei aber sein Leben einbüßt? Um welchen Preis könnte ein Mensch sein Leben zurückkaufen? (Mk 8,35–37)

Das Wort steht zwar oft im Schatten der Aufmerksamkeit, weil die Forderungen der Kreuzesnachfolge (Mk 8,34) und des Bekenntnisses zum Menschensohn (Mk 8,38), die es rahmen, brisanter zu sein scheinen. Aber die Stelle ist zentral, weil sie ganz zu Beginn innerhalb der Jesustradition verortet und dort aber an einem kritischen Punkt der Evangelienerzählung festgemacht ist: Der dritte Teil des Markusevangeliums (Mk 8,27–10,52) steht im Zeichen des Weges Jesu nach Jerusalem. In diesem Kontext findet sich die erste Ankündigung des Leidens und der Auferstehung (Mk 8,27–29). Das Messiasbekenntnis, die erste Leidens- und Auferstehungsankündigung und der Ruf zur Kreuzesnachfolge (Mk 8,27–9,1) folgen aufeinander. An dieser Schnittstelle wird ein wichtiges christologisch-soteriologisches Problem identifiziert und für die Ethik geöffnet: die Frage nach dem Preis des Lebens, die im Kontext der Nachfolge thematisiert wird. Das Leben ist nicht das irdische im Unterschied zum ewigen oder das jenseitige im Unterschied zum irdischen, sondern das Geschenk Gottes sowohl in der irdischen als auch in der himmlischen Welt, das die Identität des Menschen ausmacht.

Der griechische Begriff, auf den es ankommt, ist ἀντάλλαγμα – „Preis“, „Tauschmittel“ oder „Gegenwert“. Gefragt wird in der jesuanischen Jüngerbelehrung, die Markus gestaltet, nach dem Leben (ψυχή) und im Kontext dessen, wie es gerettet, besser: gewonnen werden kann (σῴζω, Mk 8,35): Die Aussage „führt zur Christologie und von ihr aus zur Soteriologie und Ekklesiologie der Kreuzesnachfolge, die sich in einem eschatologischen Horizont erschließt.“[1] Die Metanoia, was die Umkehr (Mk 1,15) meint, gilt als Schlüssel, und in dem hier formulierten Aufruf zur Kreuzesnachfolge wird dies

1 *Söding, Thomas*, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Leipzig 2022, 234.

© ALEKSANDRA BRAND, 2025 | DOI:10.30965/9783657797127_002
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

verhandelt. Im theologischen Profil des Markus ist genau das entscheidend: Wie kann man in der Nachfolge in und mit Jesus leben? Dabei ist der Weg auf dieser Nachfolge ein wesentliches Motiv. Er ist verschränkt mit der Frage nach dem (Gegen-)Wert des Lebens.

In der spannungsvollen Dynamik, die die Leidensankündigung und das öffentliche Wirken Jesu auf dem Weg nach und später in Jerusalem markieren, ist das knappe Logion in seiner anthropologischen Begründungslinie besonders herauszuheben. Die Selbstverleugnung ist in einer paradoxalen Struktur als anthropologisches Grundaxiom eingeführt. Orientiert ist es einerseits auf den Begriff „Evangelium", das eine herausragende Stellung im Markusevangelium hat, denn im Evangelium Jesu Christi (Mk 1,1) kommt das „Evangelium Gottes" vom Reich Gottes zur Sprache (Mk 1,14f.). „Evangelium" als Frohe Botschaft steht so für die Verkündigung Jesu selbst (vgl. Mk 10,29; 13,10; 14,9). Das Logion fängt ein, was die Jünger nicht einsehen wollen, nämlich, dass das Leiden Jesu ein wesentlicher Bestandteil seiner Heilssendung ist (Mk 8,29–34). Deshalb entspricht der Orientierung auf das Evangelium andererseits die Orientierung auf Jesus, der es verkündet und von dem es kündet.

Der Gegenwert des Lebens ist ohne den Tod nicht zu haben, weil es der Weg zu Gott ist. Es ist der Weg, den die Menschen gehen müssen, weil sie sterblich sind. Und als Mensch muss Jesus diesen Weg, der der Weg über das Sterben ist, gehen. Als Auferstandener wird er in seinem „Vorangehen" deutlich machen, dass Menschen mit ihrer Nachfolge neu beginnen dürfen (Mk 14,28; 16,7), auch wenn sie in der Zwischenzeit zentrale Aspekte seines Lebens- und Leidensweges nicht begriffen haben (Mk 9,33–37; 10,35–45). Das Bekenntnis zum Menschensohn (Mk 8,38) ist Ausdruck des Glaubens, das großes Vertrauen voraussetzt, aber dessen Erwartung durch Jesus erfüllt wird, weil Jesus tatsächlich der Menschensohn ist, der Schuld vergibt (Mk 2,10). Dass dieser Glaube heilen kann, macht die Rahmung deutlich. Die drei Leidensankündigungen werden von Heilungserzählungen gehalten (Mk 8,22–26; 10,46–52). Sie alle zeigen, welche Möglichkeit sich durch den Glauben eröffnet: nämlich eine klare Sicht und Orientierung auf dem Weg durch Jesus selbst.

Diese Aspekte stellen die Kategorien, mit denen das Logion operiert, heraus. Es wird deutlich, dass die Frage nach den Werterelationen, die eingesetzt werden, und die Preisfeststellungen entscheidend sind für das Rettungshandeln Gottes. Der Wert des Lebens wird insofern konstituiert und relativiert, als der Gewinn des Lebens nicht auch Gewinn bei Gott bedeutet. Sich selbst zu retten, bedeutet nicht, auch bei Gott Rettung zu erfahren. Der Grund ist anthropologischer Natur: Kein Preis, kein Tausch- oder Gegenwert kann das Leben ersetzen. Diese Unermesslichkeit des menschlichen Lebens wird in der rhetorischen Frage deutlich, die unbeantwortet bleibt, aber deutlich macht, wie

die Antwort aussehen wird. Die zweifache Orientierung an Jesus und an das Evangelium besagt, dass gerettet wird, wer zu verlieren bereit ist; das macht die Kreuzesnachfolge aus (Mk 8,34). Die rhetorische Frage dient als Reflexionsgrundlage für das Leben und Sterben in der Nachfolge. Die Antwort gibt das Bekenntnis. So wirkt sich die Frage nach dem „Wert" des Lebens, die Jesus selbst stellt, ekklesial in der Form aus, dass mit Petrus eine entscheidende Figur am Horizont erschienen ist (Mk 8,29), an der das Drama exemplifiziert wird.

Die Frage nach dem Gegenwert, die sich an dieser Stelle in einer merkantilen Logik so formulieren lässt, dass um keinen Preis der Welt Leben gekauft werden könnte, hat Auswirkungen auf den Wert des Lebens im Vergleich zum Wert des Geldes. Es gibt eine Hoch- und keine Niedrigschätzung des Lebens, weil das Leben in der Kreuzesnachfolge Dienst bedeutet (Mk 10,45). Heil ist damit nicht auf innergeschichtliche Befreiungsprozesse reduzierbar, sondern bezeichnet „ein unendliches qualitatives Plus: neues, unerschöpfliches Leben, das durch den kommenden Menschensohn erschlossen wird"[2]. Dieses Heil wird gerade im Markusevangelium im Motiv des Menschensohnes produktiv aufgenommen. Er tut, was eigentlich Gott zusteht. Die Erzählung des Evangeliums zeigt sich als narrative Soteriologie, weil „Jesus als Bote und Mittler des Basileia […] persongewordene Heilsbotschaft (vgl. Mk 8,3; 10,20f.)"[3] ist, aber sie ist auch narrative Christologie (Mk 1,1)[4]. Sie nutzt Bilder und Metaphern, die Aufschluss geben über die Tiefen und Schattierungen des Lebens und seines Wertes, das mit Geld nicht zu bezahlen ist. Erstaunlich ist, dass die Frage nach dem Preis so ergiebig ist. Entscheidend ist der Wert. Geld beziffert, es kommt aber nicht für das Leben auf. Deshalb kann mit Geld ethisch umgegangen werden.

Die Genese des Evangeliums markiert die Virulenz der Frage von Beginn an: Das Markusevangelium ist das älteste Evangelium. Matthäus hat die Passage aufgenommen, Lukas hat sie gekürzt. Alle drei markieren hier eine markante Stelle, weil Jesus erstmals explizit die Notwendigkeit seines Leidens als Bedingung seiner Auferstehung und die Notwendigkeit der Kreuzesnachfolge anspricht. Die Wertthematik hat innerhalb der Jesustradition Relevanz und bleibt für die Jüngertradition – auch nachösterlich – virulent.

---

2 *Theobald, Michael*, Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium, in: SNTU 13 (1988), 37–79, besonders 66f.

3 *Backhaus, Knut*, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in: Söding, Thomas (Hrg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (Stuttgarter Bibelstudien 163), Stuttgart 1995, 91–118, hier 107.

4 Vgl. *Rüggemeier, Jan*, Poetik der markinischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese, Tübingen 2017.

> Das Markusevangelium ist der Versuch, die soteriologische Urspannung des Christentums literarisch zu bewältigen: Einerseits weiß die Gemeinde ihr endzeitliches und konkret erfahrenes Heil an die Person Jesu Christi gebunden; andererseits weiß sie mit Blick auf das Schicksal Jesu wie auf ihre eigene Not um den Widerstand und das Leiden auf dem von Jesus erschlossenen Heilsweg.[5]

Matthäus und Lukas haben nicht wesentlich anders gedacht, wenn sie – mit Variationen – nicht nur den Grundduktus, sondern auch die soteriologische Schlüsselstelle aufnehmen, um sie ethisch zu öffnen (Mt 16,24–28; Lk 9,23–27). Sie markiert entscheidende Parameter der neutestamentlichen Reflexion über anthropologische Grundbestimmungen. Die soteriologische und ethische Perspektive, die sich in der Selbstverleugnung, nicht Selbstverachtung der Nachfolgenden ausdrückt, weisen zum Grundpfeiler: Welchen Wert hat das Geld im Leben?

Die neutestamentliche Perspektive deutet auf eine paradoxe Verschränkung von Marktlogik und Nachfolge, auf ambivalentes Gewinnstreben und dialektische Nutzenorientierung hin, die voraussetzungsreich sind. Mit dem Begriff Preis oder (Gegen-)Wert sind wirtschaftliche Kategorien eingeführt, die erklärt werden müssen. Was ein Wert ist und welche Bedeutung Geld hat, muss eigens erörtert werden – im aktuellen Diskursraum der Theologie und der interdisziplinären Ethik, wenn die Geltungsfragen identifiziert und beantwortet werden sollen. In dieser Problemorientierung können im Anschluss die Methodik, die Textbasis und der Aufbau reflektiert werden.

1.1 Wert- und Geldtheorien – ökonomische, kulturtheoretische und philosophische Zugänge

Der Begriff des Wertes oszilliert in die sozialwissenschaftlichen, kulturtheoretischen und philosophischen Debatten hinein und tangiert gleichzeitig ökonomische Aspekte. „Wert" ist ein schillernder Begriff. Er geht nicht im Preis, im nominellen Wert eines Gegenstandes (wie der Metallismus) oder einer Dienstleistung, auf. Wie er präzise zu fassen ist, ist strittig. Deutlich wird, bis in neueste Forschungsansätze hinein[6], dass eine Klärung des Wert-Begriffes und seiner Konzepte auf allen Ebenen problematisch ist und mit dem Geld aufs Engste verbunden ist:

---

5 *Backhaus*, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, 116.

6 Vgl. u.a. *Huditz, Franziska/ Denzler, Alexander/ Schlitte, Annika*, Geld – Wert und Werte. Interdisziplinäre Annäherungen an ein Kulturphänomen, Würzburg 2017.

> Den Fachleuten fürs Geld, den Ökonomen, ist an solchem Staunen allerdings kaum mehr gelegen. Warum ergründen wollen, was Geld eigentlich ist? Ist dabei je etwas Gescheites herausgekommen? Gewiß, Geld ist Tauschmittel, es bewahrt Wert auf, und es mißt ihn. Das ist ökonomischer Grundkonsens. Aber welcher Art besagter Wert ist, wie er seinerseits meßbar wird und in welchem Maße das Geld selbst an ihm teilhat: bei diesen Fragen beginnt sofort der Dissens.[7]

Gegenüber einer umfassenden Ökonomisierung macht Václav Havel geltend, dass „doch vieles von dem, was unser Leben beeinflusst, [sich, A.B.] schwer oder gar nicht berechnen lässt."[8] Freilich ist mit dieser negativen Feststellung noch nicht bestimmt, *was* berechnet werden kann oder *wie* es berechnet werden sollte.

Der Harvard-Philosoph Michael J. Sandel diskutiert in seinem Buch „Was man für Geld nicht kaufen kann"[9] die Ausdehnung der Finanzmärkte und ihrer Wertvorstellungen in Lebensbereiche, in die sie eigentlich nicht gehören. Sandel plädiert für eine Reflexion der Rolle der Märkte in der heutigen Gesellschaft und fordert eine öffentliche Debatte darüber, welche Bereiche sie einnehmen dürfen und wie Moral und Märkte wieder zusammengedacht werden können.[10] Dieser Prozess wird von Sandel als Transformation von einer „Marktwirtschaft" in eine „Marktgesellschaft" beschrieben, die die Ökonomisierung des gesellschaftlichen Lebens in allen Aspekten in sich trägt.

Aus der Grundthese heraus, dass das „Übergreifen von Märkten und marktorientiertem Denken auf Aspekte des Lebens, die bislang von Normen außerhalb des Marktes gesteuert wurden", eine der „bedeutsamsten Entwicklungen unserer Zeit"[11] sei, formuliert der Philosoph Fragen, denen sich die Gesellschaft stellen muss: I. Welche Funktion und welche Reichweite dürfen den Märkten zugestanden werden? II. Soll eher eine Markt*wirtschaft* oder eine Markt*gesellschaft* propagiert werden? III. Welche Rolle spielen die Märkte im öffentlichen Leben und in persönlichen Beziehungen? IV. Welche Parameter der Bewertung

---

7 *Türcke, Christoph*, Mehr! Philosophie des Geldes, München ^{2}2015, 11. Türckes Leitfragen betreffen einerseits die historisch-ontologische Dimension nach der Herkunft des Geldes, die er im Themenbereich „Urgeld" (ebd., 25) beschreibt. Er geht auch der Frage nach, wohin sich das Geld bewegt. Sein Plädoyer gilt der Rückbesinnung auf das „Urgeld": „Geld entstand nicht, um gehortet, verschwendet, rentabel angelegt oder für mildtätige Zwecke ausgegeben zu werden, […]. Geld kam in die Welt, um seine Anlässe zu beseitigen und damit sich selbst überflüssig zu machen." (Ebd., 467).

8 Václav Havel im Vorwort zu *Sedláček, Tomáš*, Die Ökonomie von Gut und Böse, München 2013, 11.

9 *Sandel, Michael J.*, Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes, Berlin ^{6}2012.

10 Ebd., 13.

11 Ebd., 14.

lassen sich ansetzen? VI. Wie können Entscheidungen begründet werden, welche Güter handelbar sind und welche nicht? V. Wo liegen die Grenzen der Verfügungsmacht des Marktes?[12]

Die Diskussion dieser Fragen muss sich auf das Geld konzentrieren, denn durch Geld wird eine Wertigkeit nominell ausgedrückt, die den Markt beherrscht, weil für ein Produkt ein Preis entsteht. So lassen sich folgende konkretere Anschlussfragen stellen: Was kann man mit Geld kaufen? Was nicht? Wird der Bereich größer?[13] Oder wird er kleiner? Wofür soll man Geld ausgeben? Wofür nicht? Wozu braucht man Geld? Wozu nicht? Oder anders: Welchen Wert hat das Geld?

Nicht nur, was ein „Wert" ist, auch, was „Geld" ist, muss präzise bestimmt werden. Das fällt nicht leicht. Als „letztes Rätsel der Nationalökonomie"[14] beschreibt der Wirtschaftswissenschaftler Hajo Riese das *Mysterion Geld*. In einer Studie zum Wesen des Geldwertes von 1924 fasst der englische Ökonom Dennis H. Robertson das Problem wie folgt zusammen: „Es gibt folglich keine Möglichkeit, den Wert einer Geldeinheit exakt auszudrücken, es sei denn, daß wir die verschiedenen Güter aufzählen, eines nach dem anderen, die es kaufen würde: was offenbar über alle Maßen langwierig wäre."[15]

Der deutsche Rechtsgelehrte und Begründer der Historischen Rechtsschule Friedrich Carl von Savigny stellt im 18. Jh. die Doppelfunktion des Geldes in seinen juristischen Abhandlungen heraus und skizziert das Problem der funktionellen Wertbeschreibung:

> Das Geld erscheint zunächst in der Function eines bloßen Werkzeuges zur Messung des Werthes der einzelnen Vermögensbestandtheile. In dieser Function steht das Geld auf gleicher Linie mit anderen Meßwerkzeugen, mit der Elle, dem Scheffel, dem Pfundgewicht, die sogar gleichfalls als Werthmesser dienen, indem drei Pfunde einer Waare genau den dreifachen Werth haben von Einem

12 Vgl. ebd., 18.

13 Oder anders formuliert: „Der Bereich dessen, ‚was man für Geld nicht kaufen kann' […] wird kleiner." Vgl. Vorwort von Euler Westphal in: *Nickel-Schwäbisch, Andrea*, Gott und Mammon. Biblische Perspektiven zum Umgang mit Geld. In go(l)d we trust, Neukirchen-Vluyn 2019, 9.

14 Vgl. den gleichnamigen Artikeln von *Riese, Hajo*, Geld, das letzte Rätsel der Nationalökonomie, in: Zeitschrift für Sozialökonomie 32/104 (1995), 7–14 und *Schelkle, Waltraud/ Nitsch, Manfred* (Hrgg.), Rätsel Geld. Annäherungen aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht, Marburg 1995 mit einem Beitrag von Hajo Riese (ebd., 45–62). Erneut aufgenommen in: *Emunds, Bernhard/ Reichert, Wolf-Gero*, Den Geldschleier lüften! Perspektiven auf die monetäre Ordnung in der Krise (Die Wirtschaft der Gesellschaft 1), Marburg 2013, 125–142.

15 *Robertson, Dennis Holme*, Der Wert des Geldes, in: Palyi, Melchior (Hrg.), Das Geld (Wirtschaftswissenschaftliche Leitfäden 2), Berlin/ Heidelberg 1924, 14–32, hier 15.

> Pfunde derselben. Nur freilich sind es blos relative Werthmesser, indem sie sich auf die Vergleichung des Werthes von Quantitäten eines und desselben Gegenstandes beschränken, anstatt daß das Geld als absoluter Werthmesser dient, also zur Vergleichung des Werthes der verschiedensten Gegenstände geeignet ist. Das Geld erscheint aber daneben noch in einer zweiten und höheren Function, indem es den von ihm gemessenen Werth selbst in sich schließt, und so den Werth aller anderen Vermögensstücke vertritt. Daher verleiht das Eigenthum des Geldes dieselbe Macht, welche die durch dasselbe gemessenen Vermögensstücke zu verleihen fähig sind, und es erscheint hierin das Geld als ein abstractes Mittel zur Auflösung aller Vermögensstücke in bloße Quantitäten.[16]

„Geld ist, was als Geld gilt".[17] Diese scheinbar präzise Definition verfährt funktionell und statisch, wenn als Zahlungsmittel lediglich das bestimmt wird, was als Mittel zur Bezahlung dient. Dass diese Fokussierung auch für die Bewältigung von Wirtschaftskrisen problematisch ist, stellt die aktuelle Studie von Felix Brandl heraus.[18] Brandl will die Brücke zwischen dem Ursprung des Geldes und den aktuellen Herausforderungen der Wirtschaftskrise schlagen. Auch er fasst summarisch zusammen, dass trotz ganzer Berge wissenschaftlicher Literatur der Geldbegriff nicht eindeutig definiert ist.[19]

1.1.1 *Ökonomische Zugänge*

Mit Blick auf die ökonomischen Dimensionen ist die sozialistische Wert- und Preislehre von Karl Marx und Friedrich Engels, die sich auf die von Ricardo

---

16 *Savigny, Friedrich Carl von/ Avenarius, Martin*, Pandekten: Obligationenrecht, allgemeiner Teil Nach Savignys Vorlesungsmanuskript (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 228), Frankfurt a. M. 2008 § 40, Gegenstand. Geld. Begriff, 405. Eine aktuelle Studie zur rechtlichen Frage des Geldes in Bezug auf blockchain-basierte Kryptowährung nimmt grundsätzlich den funktionellen Charakter des Geldes als Zahlungsmittel an, macht aber einschränkend deutlich: „Moderne Interpretationen lassen einen lockereren Umgang mit der staatlichen Theorie zu. Hiernach genügt beispielsweise bereits eine irgendwie geartete Anerkennung bzw. Zulassung als Zahlungsmittel." (*Spiegel, Alexandra*, Blockchain-basiertes virtuelles Geld, Tübingen 2020, 18.)

17 *Bammé, Arno*, Fetisch „Geld", in: Kellermann, Paul (Hrg.), Geld und Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden 22006, 9–81, hier 10.

18 *Brandl, Felix*, Von der Entstehung des Geldes zur Sicherung der Währung. Die Theorien von Bernhard Laum und Wilhelm Gerloff zur Genese des Geldes, Wiesbaden 2015, 478: „Auf der Argumentationsbasis, dass – in Anlehnung an aktuelle Debatten zur Aufgabe der Geldpolitik in einem krisenhaften Umfeld – Werturteile innerhalb der geldpolitischen Institutionen durch die dortigen Entscheidungsträger wieder an Bedeutung gewinnen, wurde die normative Dimension des Kaufmachtbegriffes herausgearbeitet. Anhand der Ausführungen wurde deutlich, dass es möglich ist, vermittels des Begriffes der Kaufmacht, angesichts neuer Herausforderungen für eine Geldpolitik in einem ‚new normal', zukünftige Wertkonflikte aufzuzeigen."

19 Vgl. ebd., 1.

kanonisierte „klassische“ Gestalt der Arbeitswertlehre beruft, von enormer Bedeutung, weil sie die ökonomischen Denkhorizonte erweitert[20]. Das Schwanken von Marktpreisen führt zur kritischen Aussage von Friedrich Engels über Wert:

> Von Wert ist keine Rede mehr; dasselbe System, das auf den Wert soviel Gewicht zu legen scheint, das der Abstraktion des Werts im Gelde die Ehre einer besondern Existenz gibt – dies selbe System zerstört durch die Konkurrenz allen inhärenten Wert und verändert das Wertverhältnis aller Dinge gegeneinander täglich und stündlich.[21]

Den Wert beschreibt Karl Marx als ökonomische Erscheinungsform, die (paradoxerweise) „sich als Mehrwert von sich selbst als ursprünglichem Wert abstößt, sich selbst verwertet“.[22] Seiner Werttheorie liegt zugrunde, dass das Geld als Tauschmittel fungiert; es wird zu einer Ware unter allen anderen Waren. Als solches wird Ware zu Geld, und umgekehrt Geld zur Ware. Marx' Motivation für den Kampf gegen die Macht des Geldes setzt dort an, wo der Mehrwert bestimmt werden kann, nämlich am Arbeitswert, der für Marx erst den *wahren* Wert einer Ware bestimmt.

Um die mit der Arbeitswertlehre verbundenen Aporien zu vermeiden, geht man im Laufe des 19. Jh. dazu über, den Preis einer Ware nicht mehr auf die in ihr verkörperte Arbeitszeit zurückzuführen (objektive Werttheorie), sondern auf den Nutzen z.B. der Bedürfnisbefriedigung (subjektive Werttheorie). Die sogenannte Grenznutzentheorie ist in diesem Zusammenhang wichtig. Sie besagt, dass die Bedeutung knapper Güter für einen Menschen mit größerer verfügbarer Menge ständig abnimmt, bis ein Punkt erreicht ist, an dem sein diesbezügliches Bedürfnis gesättigt ist („value depends entirely upon utility“[23]).

Relativ aktuelle Forschungsbeiträge, mit denen die Macht von Geld theoretisch gefasst werden soll, kommen aus der Wirtschaftsgeschichte. In seiner Ökonomie von Gut und Böse desavouiert Tomáš Sedláček die pseudoreligiösen Dimensionen der vorgeblich wert-freien klassisch-modernen Ökonomie mit

---

20 Vgl. *Lichtblau, Klaus*, Art. Wert/Preis, in: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfries/ Gabriel, Gottfried (Hrgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie 12, Basel 2004, DOI: 10.24894/HWPh.4820. Der Artikel ist grundlegend für die folgende Darstellung.

21 *Engels, Friedrich*, Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie (MEW 1), Berlin 1844, 515.

22 *Marx, Karl*, Das Kapital, Band 1 (MEW 23), Berlin 1867, 169. Das von ihm formulierte „Wert-Gesetz“ beruht dabei auf einer Unterscheidung zwischen dem „Marktwert“ und dem „Marktpreis“ einer Ware, welche die empirisch feststellbaren Preisbewegungen in letzter Instanz auf arbeitswerttheoretische Bestimmungen zurückzuführen versucht.

23 *Jevons, William Stanley*, The Theory of Political Economy, London/ New York 1871, 2.

ihren quantitativen Prämissen und allseitigen Auswirkungen.[24] Sedláček versucht „ein Gegengewicht zu der reduktionistischen, analytischen und mathematischen modellbasierten Vorgehensweise in der Ökonomie zu bieten", indem er aufzeigt, dass sie nur so scheint, als sei sie „morallos, positivistisch und deskriptiv".[25] Sein Vorgehen ist von einem fundamentalen Interesse der Neuausrichtung geprägt, wenn er auf die Suche nach dem Sinn der Ökonomie und ihrem Zweck geht: „Deshalb habe ich dieses Buch geschrieben: um in alten Mythen nach ökonomischen Gedanken zu suchen und auch umgekehrt nach Mythen in der heutigen Ökonomie."[26] In diese Suche stellt er sein dezidiert historisch ausgerichtetes Arbeitsprogramm. In einem ersten Schritt fragt er nach der „Ökonomie in früheren Zeiten", in einem zweiten Schritt untersucht er die „Blasphemie" in der Ökonomie mit dem Interesse, eine Metaökonomie oder – konkreter – ein ökonomisches Ethos zu formulieren. Sedláčeks theologische Ausführungen (die die theologischen Aspekte der Erlösung als Gabe, das Thema der Schuld und des Liebesgebots sowie der Frage nach Privateigentum besprechen, immerhin oft in Bezug auf die biblischen Quellentexte) sind jedoch eher reduziert, undifferenziert und nehmen hauptsächlich Bezug auf sekundäre Deutungen (vgl. für das Alte Testament[27], für das Neue Testament[28]). Leider gelingt es dem Autor nicht, die Praxisempfehlung („Unserer Zeit fehlt es an Mäßigung"[29]) grundständig zu begründen.

Aktuelle ökonomische Geldwerttheorien bleiben in ihren systemimmanenten Ansätzen verhaftet und bilden keine transversalen Brückenschläge, die auch psychologische, philosophische oder theologische Theoreme einbinden.

In einer aktuellen Einführung in die Geldtheorie findet man unter der Überschrift „Zum Begriff des Geldes" folgende funktionale Definition:

> Ganz allgemein kann man unter Geld oder Zahlungsmitteln alles verstehen, was im Rahmen des nationalen Zahlungsverkehrs einer Volkswirtschaft generell zur Bezahlung von Gütern und Dienstleistungen […] akzeptiert wird.[30]

---

24 Vgl. *Sedláček*, Die Ökonomie von Gut und Böse, 311f.; 404.
25 Ebd., 404.
26 Ebd., 15.
27 Vgl. ebd., v.a. 65–122.
28 Vgl. ebd., v.a. 169–214.
29 Ebd., 402.
30 *Jarchow, Hans-Joachim*, Grundriss der Geldtheorie (UTB: Wirtschaftswissenschaften 3339), Stuttgart [12]2010, 1.

Eine aktuelle Einführung in Übersichtslehrwerke der Volkswirtschaftslehre, des Bereichs der Wirtschaftswissenschaften, der sich mit dem Bereich der Makroökonomie beschäftigt, in die die Geldtheorie und Fragen nach dem Wert des Geldes am ehesten fallen, macht die Unterschiede systematisch deutlich:[31]

Tabelle 1

Tatbestand	**Wissenschaftliche Aussage**	**Werturteil**
Das Verbraucherpreisniveau steigt gegenüber dem Vorjahr um 4%.	Die Preisniveauentwicklung liegt über dem Durchschnitt der EU.	Die Preise steigen zu schnell.
Die Corona-Pandemie wird nach Schätzung den deutschen Staat 1,9 Billionen € kosten.	Die Kosten der Corona-Pandemie betragen das 5-fache des letzten Bundeshaushaltes.	Der Staat geht mit seinem Geld verantwortungslos um. Oder: Die Gesundheit der Bevölkerung ist wichtiger als Geld.
Die Erhöhung der Lohn- und Gehaltstarife im letzten Jahr betrug 20 Prozent.	Die Lohn -und Gehaltstarife stiegen doppelt so schnell wie die Produktion.	Die Tariferhöhung ist sozial gerecht. Oder: Die Tariferhöhung ist ökonomisch verantwortungslos.

Der Autor unterscheidet zwischen „Tatbestand", „Wissenschaftlicher Aussage" und „Werturteil". Letzteres enthält Begriffe wie „Verantwortung" oder „gerecht" und markiert die unterschiedlichen Aspekte der Reflexion, die die Frage nach der Gerechtigkeit von wirtschaftlichen Prozessen abkoppelt und in einer Abgrenzungslogik in den Systematiken suggeriert, „Werturteile" gehörten demnach nicht in den Bereich der wissenschaftlichen Reflexion.

Eine institutionelle Perspektive gewinnt man u.a. mit Lehr- und Lernmaterialien der Deutschen Bundesbank oder des Ifo-Instituts, die nach Keynes' Vorbild Geldwerte definieren. Sie unterscheiden zwischen angebots- und nachfrageseitigen Geldwertterminanten:

> Der Wert des Geldes ergibt sich aus der Menge der Güter, die sich damit kaufen lassen. Insoweit hängt der Geldwert vom allgemeinen Preisniveau ab. Die Menge

31 *Forner, Andreas*, Volkswirtschaftslehre. Eine praxisorientierte Einführung, Wiesbaden ^{2}2022, 7.

> an Gütern, die eine Person mit ihrem zur Verfügung stehenden Einkommen erwerben kann, stellt die Kaufkraft des Geldes dar. Stark steigende Preise reduzieren diese, d.h. für jeden Euro können weniger dieser Güter gekauft werden. Die Entwicklung der Preise wird durch die Menge der von den Unternehmen bereitgestellten Güter, also dem Angebot, und den Nachfragewünschen nach diesen Gütern, bestimmt.[32]

Die Stabilität des Preisniveaus wird von den Zentralbanken geschützt. Mit ihrer Geldpolitik sichern sie das Vertrauen in das Geld.[33] So wird der staatlichen Bank das Recht und die vorrangige Aufgabe eingeräumt, die Geldwertstabilität zu sichern: Die deutsche Bundesbank regelt auf Grund ihrer währungspolitischen Befugnisse „den Geldumlauf und die Kreditversorgung der Wirtschaft mit dem Ziel, die Währung zu sichern".[34] Wichtig ist aber die Bedingtheit: Geld hat keine absolute Wertbeständigkeit.[35]

> Seit ca. 2014 lässt sich erkennen, dass der Zusammenhang zwischen Geldmenge und Verbraucherpreisindex sich deutlich abgeschwächt hat und zum Teil sogar verschwunden ist. Dies kann mit der unkonventionellen Geldpolitik der EZB im Zuge der Staatsschuldenkrise zusammenhängen. In der Wissenschaft wird aktuell intensiv darüber diskutiert, ob der Zusammenhang wirklich nicht mehr existiert und was die Gründe dafür sind. Eine wissenschaftlich zufriedenstellende Antwort ist noch nicht gefunden.[36]

So bleiben die Definitionsansätze im Feld ökonomischer Binnenlogik, die technisch aufgefasst wird.

Eine Analyse des Juristen Udo Reifner in seiner dreibändigen Einführung „Geld" zeigt aber Problembewusstsein:

> Geld macht Wirtschaft effizienter. Dies gilt aber nur insoweit, wie es sich um Werte handelt, die das Geld transportieren kann. Nur dort ist das individuelle Tauschprinzip anderen Kooperationsformen überlegen. Wo es um Werte wie Liebe und Empathie geht, kann das Tauschgeld dagegen eine zerstörerische

---

32 *ifo Institut. Leibniz-Institut für Wirtschaftsforschung an der Universität München e.V.*, Geldmenge, 15. Februar 2019, https://www.ifo.de/sites/default/files/klz_GrafikDes-Monats_201902_Geldmenge.pdf (zuletzt eingesehen am 05. April 2023).

33 Vgl. *Brandl*, Von der Entstehung des Geldes zur Sicherung der Währung, 474.

34 Bundesrepublik Deutschland (1957) Gesetz über die Deutsche Bundesbank vom 26.07.1954, § 3 „Aufgabe", Bundesgesetzblatt Teil I Nr. 33 vom 30.07.1957, Seite 745. Der zitierte Text hat sich bis zur Neufassung vom 22.10.1992, Bundesgesetzblatt Teil I Nr. 49, Seite 1782 ff. nicht geändert.

35 Vgl. *Forner*, Volkswirtschaftslehre, 294.

36 *ifo Institut. Leibniz-Institut für Wirtschaftsforschung an der Universität München e.V.*, Geldmenge.

> Wirkung entfalten. Der unberechtigte Alleinstellungsanspruch des Tauschgeldes bedroht dann andere Funktionen unserer Wirtschaft. Dies ist nicht Schuld des Geldes. Geld hat viele Funktionen und ist nicht auf seine Bedeutung in der Marktwirtschaft begrenzt. Das Streben nach Geld hat sich jedoch verselbständigt, seitdem das Geld nicht mehr nur als Mittel zur Nutzung von Reichtum, sondern sein Besitz selber als Reichtum angesehen wurde.[37]

Die Annahme, dass Wirtschaft mit Geld nur dann effizient ist, wenn es sich um Werte handelt, die das Geld auch transportieren können, lässt aber offen, was ein Wert ist und für *welche* Werte die Aussage gilt. Eine Definition oder Einstufung wird nicht geliefert. Eine zurückhaltende Einschätzung folgt im nächsten Satz mit „Werte wie Liebe und Empathie“[38], sodass eine Ahnung entsteht, dass womöglich so etwas wie ein Konzept von „immateriellen Werten“[39] im Hintergrund steht. Aber bei ihnen stellt sich gerade die Frage, ob Geld überhaupt einen Wert haben kann. Anders formuliert: Das angedeutete Konzept ist voraussetzungsreich und reflexiv, aber moralisch und steht deshalb in Spannung zur Ratio wirtschaftswissenschaftlicher Untersuchungen.

Genau diese Spannung aufzudecken, hat sich die vorliegende Arbeit zur Aufgabe gemacht. Dass sich die Geldtheorie der aktiven Rolle des Geldes bewusst werden und so auch Eingang in ökonomische Strukturen einfließen muss, begründet Felix Brandl mit seiner theoriegeleiteten Arbeit zum Ursprung des Geldes und der Sicherung der Währung:

> An die Stelle einer Trennung des Systems positiven Rechtes auf der einen Seite und einem Verständnis des Geldes als rein ökonomisches und innerhalb der Ökonomie passives Phänomen auf der anderen Seite, tritt ein Verständnis, das den Geld verwendenden Akteur als verbindendes Element in den Mittelpunkt rückt. Die Eigenschaften des Geldes werden nicht als exogen und statisch verstanden, sondern werden vom Akteur her gedacht.[40]

Wilhelm Gerloff beschreibt das Prinzip des Geldes als Kaufmacht, die den Akteur und die konkrete Verwendung des Geldes entscheidend mitdenkt. Brandl argumentiert unter Hinzunahme dieser theoretischen Prämisse, dass ein Verständnis von Geld als universellem Mittel zur Abwicklung wirtschaftlicher Beziehungen zu oberflächlich sei, wenn die Eigenschaften des Geldes ohne die das Geld verwendenden Akteure gedacht werden. Die Wirkungskanäle

37 *Reifner, Udo*, Das Geld, Band 1: Ökonomie des Geldes. Kooperation und Akkumulation, Wiesbaden 2017, 12.

38 Ebd.

39 Ebd.

40 Brandl, Von der Entstehung des Geldes zur Sicherung der Währung, 462.

der Geldpolitik, insbesondere die Allokation, wie die Verwendung des Geldes auch allgemein beschrieben werden kann, werden massiv unterschätzt. Aus der Einsetzung eines neuen Begriffstheorems, wie „Kaufmacht", begründet er, dass den Zentralbanken letztlich die Pflicht zukomme, sich als Institutionen in Verbindung zu politischen und gesellschaftlichen Prozessen zu sehen.

> Der Begriff der Kaufmacht und die Betrachtung der Struktur der Kaufmacht zeigt Wertkonflikte auf, die bei einer Betrachtung des Geldes als homogenes Mittel außerhalb der Geldpolitik verortet wurden. Die an die Geldpolitik herangetragene Forderung eines solchen ganzheitlichen Denkens wäre ein Paradigmenwechsel. Die Diskussion um einen Paradigmenwechsel in der Geldpolitik wird derzeit intensiv geführt. Es ist eine normative Diskussion, was sich an der Kernfrage zeigt: Was soll das Mandat einer Zentralbank sein?[41]

Die Studie Brandls ist aus zwei Gründen interessant. Erstens ist sie bedeutend, weil sie auf der methodischen Ebene, als eine von wenigen, ältere, verbreitet als außer-ökonomisch wahrgenommene Perspektiven, die Geld nicht als Tauschmittel denken, zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen einer modernen Geldtheorie macht. Zweitens leitet sie daraus normative Ansprüche für die Gestaltung einer Geldpolitik ab, die die Erkenntnisse einer fehlgeleiteten Geldpolitik der Zentralbanken im Zuge der Bankenkrise 2008 reflektiert und neu orientiert. Sein Plädoyer im Fazit gilt der regulativen Ebene:

> Eine ganzheitliche Geldtheorie muss daher die Struktur der Kaufmacht des Geldes berücksichtigen und diese Beschränkungen nicht als neben einem, als grundsätzlich unbeschränkt verwendungsfähig verstandenen, Geld begreifen, sondern das Wesen des Geldes aus diesen Beschränkungen heraus fassen. Daher sind die Beschränkungen des Geldgebrauches, als Funktion der Einbettung des Geldes in normative Systeme, für Theorien des Geldes, als grundlegender Wesenszug des Geldes zu verstehen und sind deshalb für diese Theorien selbst von ebenso grundlegender Bedeutung.[42]

Brandls Studie lässt offen, *welche* Regulationsmechanismen greifen müssen und wie der Freiheitsbegriff der Akteure auszuformulieren wäre. So auch seine Referenz: Auch Gerloff beschreibt die Aufgabe, ohne ihre Lösung in Angriff zu nehmen. Wichtig ist für Brandl, in Anlehnung an die von ihm verwendeten Theoreme, Geld auch als soziales Element zu betrachten, was *eo ipso* auch institutionelle Folgen haben muss. Er führt seine Thesen abschließend auf die Fragen nach dem Begriffsaxiom des „Vertrauens" eng, was für ihn hohes Potential

41 Ebd., 463.
42 Ebd., 478.

hat.[43] Klar wird mit Reifner und Brandl aber, *dass* es Einschränkungen geben muss.[44] Die Regulationsmechanismen sind dann Gegenstand der Reflexion geldpolitischer Ethik.[45]

1.1.2 *Kulturwissenschaftliche und -historische Zugänge*

Die Aporien der aktuellen Theoreme in der Ökonomie lassen fragen, ob ein Ansatz, der wissenschaftlich weiter ausgreift, bessere Lösungen der Definitionsaufgaben und der durch sie aufgedeckten Verbindungsprobleme vorbereiten kann. Die Kulturgeschichte zeigt die für das antike Verständnis konstitutive Verbindung von Geld und Ökonomie zu Religion und Kult auf. Tempel waren Wirtschaftszentren; sie bestimmten Wert und Gewicht von Münzen und waren Umschlagplatz zahlreicher Währungen. Sie wurden zum Katalysator einer sich etablierenden Geldwirtschaft. Zwar wurde die Sakralität des Geldes schon in Rom zugunsten des Kaiserkultes zurückgedrängt – nicht mehr der Priester, sondern der Kaiser verlieh dem Geld seine „Glaubwürdigkeit" –, doch blieb der sakrale Charakter der Münzen erhalten. Kaiser wurden zu Göttern erhoben und die Münzstätte Roms lag im Tempel der Göttin Juno, die den Beinamen Moneta („Mahnerin" bzw. „Warnerin"[46]) trug.

1924 stellt der schon erwähnte Altphilologe und Ökonom Bernhard Laum mit seinen Studien den Kult, insbesondere den hellenistischen Tempelkult, in

43 Vgl. ebd., 474: „Weshalb sollte der Nächste auf die Annahme des Geldes (die Erwartung einer hinreichenden Geldwertstabilität vorausgesetzt) angesichts der ökonomischen Vorteile die es bietet, zu Gunsten eines weniger marktgängigen Gutes, das überdies nicht rechtliches Zahlungsmittel ist, verzichten? Die wohl fruchtbarste Erklärung böte in dieser Hinsicht eine Untersuchung […]. Eine Untersuchung über das Vertrauen auf die zukünftige Verwendungsfähigkeit (modernen) Geldes führt jedoch nicht zu den Thesen Laums oder in die Antike, sondern vielmehr zu den durch Gerloff aufgezeigten Zusammenhängen und dem daraus entwickelten Begriffssystem".

44 Vgl. ebd., 478: „Die einzig konstante Funktion des Geldes nach Gerloff (1944, S. 246) ist es, ‚Träger sozialer Gebilde' bzw. ‚soziales Beziehungsmittel' und somit Machtmittel zu sein. […] Daher sind die Beschränkungen des Geldgebrauches, als Funktion der Einbettung des Geldes in normative Systeme, für Theorien des Geldes, als grundlegender Wesenszug des Geldes zu verstehen und sind deshalb für diese Theorien selbst von ebenso grundlegender Bedeutung. Hinsichtlich des modernen Geldsystems in marktwirtschaftlichen Ordnungen wird damit insbesondere die Notwendigkeit des Einbezugs der juristisch-regulatorischen Sphäre in die Geldtheorie gefordert."

45 Vgl. auch Aaron Sahrs Plädoyer für die politische Dimension des Geldes: *Sahr, Aaron*, Die monetäre Maschine. Eine Kritik der finanziellen Vernunft, München 2022.

46 *Bendlin, Andreas*, Art. Moneta, in: Cancik, Hubert/ Schneider, Helmuth/ Landfester, Manfred (Hrgg.), DNP 2006, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e808930.

den Fokus seiner Betrachtungen.[47] Entscheidend ist für Laum der „sachliche Zusammenhang von Opferkult und Geldbeglaubigung“[48], der sich in der Veränderung der Opfergaben begründet. Seiner Theorie zufolge löste im Laufe der Sesshaftwerdung des Menschen die Gabe von Tieren, vornehmlich von Stieren, das Menschenopfer ab. Im Sinne einer Anerkennung göttlicher Hoheitsrechte wurde sie als „symbolisches Opfer des eigenen Selbst verstanden.“[49] Die Pointe sei die Transformation: „Aus der Logik solcher Opfergaben entstand das Geld.“[50] Geld wird zum Symbol – und darin liegt sein Wert:

> Die wichtigste Eigenschaft der Symbole besteht für uns darin, dass sie nur einen Funktionswert, keinen realen Wert repräsentieren. Ihr Wert liegt nicht in ihrem materialen Gehalt, sondern nur in der Funktion, die sie im Verkehr zwischen Gott und Mensch erfüllen.[51]

In dieser Funktionalität erhält das „Zeichen“ des Geldes, wie Hubertus Busche ausführt, enorme Wirkmacht: „Die einzigartige Faszination, die vom Zeichen des Geldes ausgeht, liegt darin, dass es nicht für die *gegebene* Wirklichkeit steht, sondern eine offene Fülle *möglicher* Wirklichkeiten repräsentiert.“[52]

Kulturtheoretische Reflexionen zeigen demgegenüber eher in die Richtung, die die Gefahren von Geld mit Blick auf Werterschließungsmechanismen aufzeigt. Geld lässt systematisch alternative Wahlmöglichkeiten erstehen, es „verkörpert“ alternative Werte, die im Hier und Jetzt erreichbar sind, was der Kulturwissenschaftler Jochen Hörisch als „glänzend funktionierendes Kontingenzmanagement“[53] beschreibt. Geld gehört damit in die Sphäre des Profanen: Es ist ausgerichtet auf „Erlöse und Heilung“.[54] Je abstrakter jedoch die Leistung des Symboles „Münze“, desto universaler wird es auch im „Erfassen von Wertäquivalenzen zwischen unterschiedlichen Dingen und

47 Vgl. *Laum, Bernhard*, Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Berlin 2006.

48 *Janßen, Hans Gerd*, Armut als Vorbehalt gegenüber dem Geld. Zur Aktualität eines befremdlichen Gelübdes, in: Möllenbeck, Thomas/ Schulte, Ludger (Hrgg.), Armut: zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 347–360, hier 350.

49 Ebd.

50 Ebd.

51 *Laum*, Heiliges Geld, 109.

52 *Busche, Hubertus*, Das Geld als Zeichen – Orientierung an einem Medium von undefinierbarer Bedeutung, in: Stegmaier, Wolfgang (Hrg.), Kultur der Zeichen (Zeichen und Interpretation VI), Frankfurt a. M. 2000, 198–233, 221. (Kursiv im Original).

53 *Hörisch, Jochen*, Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte, München/ Paderborn 2013, 25.

54 Ebd.

Dienstleistungen".[55] Im „Profanieren des Geldes" (Jaques Ellul) wird das Geld auf seine Rolle als „Ding" reduziert. Dabei dient es dem Leben, anders als in der Sakralisierung, in dem man dem Geld eine Macht zuspricht, die sogar eine Garantie über den Tod biete.[56] Die einzige Möglichkeit, dem Sakralen die Macht zu nehmen, ist die Einführung der Dimension des Schenkens und des Kostenlosen.

1.1.3 *Philosophische Zugänge*

Die Fragen, warum Geld seine Funktionen erfüllen kann und wodurch seine Geltung legitimiert wird, ist in der großen Tradition des philosophisch-ökonomischen Denkens stets wichtiger Gegenstand gewesen. So setzte sich schon Aristoteles mit der Frage auseinander, ob die Geltung des Geldes auf eine rechtliche Übereinkunft oder auf seine stofflichen Eigenschaften zurückzuführen sei, wobei er sich auf Letzteres festlegt.[57] Aristoteles' Überlegungen betreffen zwar wesentliche Aspekte des Geldes, doch erfolgt die Thematisierung ökonomischer Fragen nur in einem rein ethischen Kontext.[58]

Die Leistung des Philosophen und Soziologen Georg Simmel besteht in der Entwicklung einer subjektiv-objektiven Werttheorie, aus der Grundüberzeugung: „Man macht sich im allgemeinen selten klar, mit wie unglaublich wenig Substanz das Geld seine Dienste leistet."[59] Trotzdem sei Geld ein „Urphänomen": „So wenig man zu sagen wüßte, was denn das Sein eigentlich sei, so wenig kann man diese Frage dem Wert gegenüber beantworten."[60] Simmel versucht in seiner „Philosophie des Geldes", den Blick auf das (Wert-) Objekt

55 Ebd., 32.

56 Vgl. *von Reden, Sitta*, Antike Wirtschaft (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 10), Berlin/ München/ Boston 2015, 78f. und 170–182.

57 „So ist auf Grund einer Abmachung das Geld der Vertreter des Bedürfnisses geworden. Darum trägt es auch den Namen Geld (Nomisma), weil es nicht von Natur, sondern durch das Herkommen gilt, und weil es bei uns steht, es zu verändern und wertlos zu machen" (NE 1133a).

58 In der neueren Forschung werden die philosophischen Grundlinien nationalökonomischer Theorien reflektiert und so wieder ins Bewusstsein gehoben, z.B. der Stoa. Vgl. *Föllinger, Sabine*, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Grundlagen der modernen Wirtschaftstheorie bei Adam Smith, in: Neymeyer, Barbara/ Schmidt, Jochen/ Zimmermann, Jochen (Hrgg.), Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik, Berlin/ New York 2008, 1063–1080. Mit einer dezidierten „Geldperspektive" betrachtet dieser Artikel antike Philosophie, die keine selbstständige Ethik der Ökonomie kennt: Gronemeyer, Matthias, Das Geld als Sklave, in: Seele, Peter (Hrg.), Ökonomie, Politik und Ethik in der praktischen Philosophie der Antike, Berlin, Boston 2012, 133–148.

59 *Simmel, Georg*, Philosophie des Geldes, Frankfurt a. M. 1989, 99.

60 Ebd., vgl. auch 36 und 93.

zu lenken, genauer gesagt auf das, was zwischen Subjekt und Gegenstand des Begehrens tritt, das mit ökonomischem Wert beschrieben werden kann. Es handle sich insofern um etwas Objektives, weil ein Tausch zwischen zwei Werten entsteht. Das die hierfür erforderliche Wert-Äquivalenz-Verfahren wird als „Epigone des Preises" bezeichnet. Der subjektiven Wertlehre, die auf den Nutzen ausgerichtet ist, und der objektiven Wertlehre, die auf den Gegenstand (und seine Produktion) fokussiert ist, versucht das Problem der „Letztbegründung"[61] der ökonomischen Wertbestimmung durch eine relationale bzw. relative Werttheorie zu lösen.

Stark entmythologisierend stellen sich aktuelle philosophische Reflexionen dar. Vor dem Hintergrund kultur- und wirtschaftshistorischer Aspekte wird die klassisch-moderne Ökonomie kritisiert, die für sich Wertfreiheit und mechanistisch-quantitative Parameter beansprucht, ohne auf ihre Auswirkungen zu achten. Tomáš Sedláčeks Plädoyer gilt dann einer Beschränkung der materiellen wie spirituellen Unersättlichkeit des modernen *homo oeconomicus* unter Beschneidung marktökonomischer Omnipotenzen.[62]

Maxim Asjomas „Kritik der mythischen Ökonomie" versteht sich als Plädoyer für eine Ordnungsökonomik, die einen vernunftorientierten, aufgeklärten Mythos grundlegt. Dieser Studie liegt die Annahme zugrunde, dass wissenschaftliche Ideologie immer mythenbehaftet sei, so auch die Ökonomik. Es ist der Versuch, mithilfe der Phänomenologie den „Mythos", auch der Sozialökonomie, zu bändigen, was letztlich in die Notwendigkeit eines Ordo-Liberalismus mündet. Auch Asjoma kann bis auf die Formulierung der strukturellen und epistemologischen Ähnlichkeiten keine Aussagen über das genaue „Wie" einer Orientierung im Ordo-Liberalimus treffen, die sich an das Konzept des „aufgeklärten Mythos" Ökonomie stellen.[63]

Eine „Theology of Money" legte der Philosoph Philipp Goodchild vor, die aber eher eine philosophische Annäherung an die „Theologischen Aktivitäten"

61 Ebd., 98.

62 Vgl. *Sedláček*, Die Ökonomie von Gut und Böse.

63 Vgl. *Asjoma, Maxim*, Kritik der mythischen Ökonomie (Volkswirtschaftliche Schriften 568), Berlin 2015, 502: „Die Anerkennung des Nicht-Wissens, wie sich die Wirklichkeit vor dem Hintergrund der komplexen interdependenten ökonomischen und sozialen Zusammenhänge entwickeln wird, ist der Ausgangspunkt der Absage der Ordnungsökonomik an direkte Wirtschaftslenkung. Sie begnügt sich damit, ein Klima zu schaffen und zu erhalten, in dem Menschen in konkreativer Weise an und in der Wirklichkeit arbeiten. Sämtliche ordnungsökonomischen Empfehlungen zielen darauf ab, die Offenheit einer Ökonomie zu garantieren. Ein starrer und idealistischer Ordo-Liberalismus ist ein Widerspruch in sich. Im Gegenteil muss sich die Soziale Marktwirtschaft immer nur an einem Faktor messen lassen: Inwiefern erschafft sie die Voraussetzungen für ökonomische Lebendigkeit?"

(„theological activity“) der Ökonomie ist, aber vor allem den Wertbegriff als besonders lohnendes Unterfangen für theologische Reflexionen vorstellt:

> The theology of money poses an extraordinary challenge to any future theology. Does money promise value in such a way that value may be advanced? […] While money identifies potential in terms of profit, the promise of more money, an effective theology must identify potential in terms of capital, the means of production that can itself be produced. Is money the supreme value against which all other values may be measured?[64]

Der Wertbegriff sollte zum Reflexionsbegriff werden. Es ist ein Relationsbegriff, dessen Produktivität Goodchild heraushebt, aber für die Theologie unter ihren eigenen Bedingungen orientiert: „Instead, an effective theology has the task of acknowledging the intrinsic value of all things.“[65] Die „Value-of-Values“-Frage ist für Goodchild eine dezidiert theologische Frage.[66]

1.1.4 *Zusammenfassung und Arbeitsauftrag*

Die ökonomische Perspektive hat den Zusammenhang zwischen Geld und Wert aufgezeigt, der ein differenzierter ist. Geld wird von Preis unterschieden, aber nicht getrennt, weil dem Geld ein medialer und funktionaler Charakter zugrunde liegt. Durch das Symbol „Geld“ wird Wert ausgewiesen, aber die Ökonomie selbst verfügt weder über einen klaren Wert- noch über einen klaren Geldbegriff, sie trägt auch wenig zur Verhältnisbestimmung bei, die über die kategoriale Bestimmung hinausführte.

Die Suche nach normativen Antworten führt hinein in die Kulturwissenschaften, die die Symbolik des Geldes zu qualifizieren vermag, weil sie seine Strahlkraft in das gesamte Leben hinein analysieren kann. Die Ökonomisierung von (Gesellschafts-)Systemen wird erkannt und beschrieben, aber *wie* Geld wirkt, wird über den Kulturbegriff nicht weiter bestimmt.

Die Philosophie kann mit dem Mythosbegriff eine Leerstelle identifizieren und füllen, die die Kulturwissenschaften als das „Heilige“ beschreiben. Der

---

64 *Goodchild, Philip*, Theology of Money, London 2007, 259.

65 Ebd.

66 Vgl. ebd., 201. Vgl. auch *Kuhn, Helmut*, Werte – Eine Urgegebenheit, in: Gadamer, Hans-Georg/ Vogler, Paul (Hrgg.), Philosophische Anthropologie, Band 2 (Neue Anthropologie 7), Stuttgart 1975, 343–372, hier 372: „Die Betrachtung über die Werte als Urgegebenheit mündet in eine theologische Frage: ob nicht der Mensch als ein auf Gott hin angelegtes Wesen gedacht werden muss; ob nicht der unerbittliche Anspruch, dem wir uns in jeder Phase unseres Lebens ausgesetzt wissen, von einer uns ansprechenden Macht ausgeht.“

Mythos verweist auf eine Göttergeschichte. Aber auch der Mythosbegriff ist nur ein Platzhalter, der selbst nicht präzise genug ist.[67]

Die theologische Perspektive kann daran anknüpfen. Die Philosophie problematisiert offene Stellen, die die Ökonomie auch kennt. Die Verbindung von objektiven und subjektiven Werttheorien in Simmels Philosophie des Geldes zeigt, dass es eine wichtige Dimension der Relationalität gibt, die die kommunikative und transzendentale Ebene des Wertbegriffes betrifft. Die wichtige funktionale Ebene des Geldes in der Form der Relationalität von (Gegen-) Werten wird dadurch erweitert. Auch die Kulturwissenschaften helfen, die Relationalitäten zu bestimmen, und damit die reine Subjektivität des Geldwertes zu relativieren. Die Objektivität dient der kulturtheologischen Dimension, weil sie achtet, was Menschen gemacht haben, und vor den menschlichen Errungenschaften staunt. Aber sie kann nicht einfach in einer Theologisierung von kulturwissenschaftlichen Kategorien aufgehen.[68]

Vielmehr lässt sich die Komposition der theologischen Annäherung wie folgt gliedern:

1. Eine Theologie des Geldes entsteht nicht additiv zu einer Ökonomie, Sozial- und Kulturgeschichte oder Philosophie des Geldes, sondern erschließt neue Dimensionierungen, wenn sie ihr eigenes wissenschaftliches Profil[69] entwickeln und als echte Gesprächspartnerin wirken will.
2. Theologie muss immer wissenschaftlich informiert und rückgebunden sein; bei der Geldthematik sind die (historische) Ökonomie, die Sozial- und Kulturgeschichte zusammen mit der philosophischen Ethik die wichtigsten Gesprächspartner.
3. Indem die Theologie die Gottesfrage stellt und im Rahmen des Menschen Möglichen beantwortet, kann sie das Geld entmythologisieren und es

67 Vgl. *Hübner, Kurt*, Die Wahrheit des Mythos, München 1985, 90: „Ich glaube daher, vor allem gegen die Vertreter der numinosen Deutung des Mythos kritisch einwenden zu müssen, daß sie dessen Wahrheit notwendig voraussetzen, ohne bisher befriedigend geklärt zu haben, wie eine solche Voraussetzung innerhalb der heutigen Vorstellungswelt befriedigend gerechtfertigt werden kann. […] Auch das trifft ferner zu, daß mythische Wahrheit als göttlich verstanden wird und eben deswegen eine größere Bündigkeit beansprucht als diejenige der Wissenschaft, die einen ständigen Wandel unterworfen ist. Aber daß eine solche Wahrheit wirklich *gegeben* ist und nicht stattdessen pure Illusion, Irrtum, Aberglauben oder subjektiver Schein vorliegen, ist damit nicht im geringsten bewiesen.“ (Kursiv im Original).

68 Vgl. *Ruster, Thomas*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg i. Br. 2000.

69 Vgl. *Göcke, Benedikt Paul*, Theologie als Wissenschaft?! Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorie und Naturalismus, in: Theologie und Glaube 107/2 (2017), 113–136.

sowohl in seiner sozialen Funktion ethisch orientieren als auch in seiner soteriologischen Metaphorik identifizieren, und zwar nicht nur negativ, wie in Mk 8,35, sondern auch positiv, wie sich in der Lohnthematik zeigt.

Der Schlüssel einer theologischen Betrachtung ist die transzendentale Dimension der Person und der Gesellschaft. Von der Theologie kann erwartet werden, dass diese transzendentalen Aspekte ausgeführt werden. Mit dem exegetischen Marker der Problemstellung (Mk 8,35–37) wird deutlich, dass die Wertfrage originär mit der Evangeliumsverkündigung Jesu verbunden ist.

1.2 Wert- und Geldtheorien – theologische Orientierungen

In der Theologie, besonders der theologischen Sozialethik, fehlt es nicht an Forschungen zur Geldwirtschaft. Meist geschieht dies so, dass Kriterien ethischer Urteilsbildung, die aus der kirchlichen Soziallehre abgeleitet sind, auf das Wirtschaftssystem übertragen und dort angewendet werden.[70] Damit sie einen eigenen Beitrag leistet, muss die theologische Perspektive jenen transversalen Reflexionsansatz einbringen können, denn gerade an dem mangelt es den ökonomischen Geldtheorien oft. Umgekehrt unterzieht sich die Theologie einem hermeneutischen Stresstest hinsichtlich ihrer Realitätsnähe, wenn sie sich mit dem Wert des Geldes so befasst, dass sie die Logik der Ökonomie analysiert. Die Chance wird auch aus kulturwissenschaftlicher Perspektive gesehen:

> Was zweitausend Jahre später systemtheoretisch ausgefaltet wird, ist im Christentum ab ovo angelegt: Gebt dem Kaiser was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist, so lautet die homiletische Fassung des Theorems von der funktionalen Ausdifferenzierung. Gott–Welt, Unendlichkeit–Endlichkeit, Allmacht–Ohnmacht, Fülle–Mangel, Gutes–Böses. Ohne diese Dialektik, ohne diese Paradoxien ist der christliche Glaube nicht zu haben.[71]

70 Vgl. *Gregg, Samuel*, Für Gott und den Profit. Eine Ethik des Finanzwesens. Christlich – marktliberal, Freiburg i. Br. 2017; Gregg versucht, individualethisch, zu zeigen, wie effizient die Geld- und Kapitalmärkte als Instrumente vor allem auch in der Bekämpfung von Armut sein können. Die Stärke des Ansatzes liegt in der historischen Einordnung der Quellen, vor allem des Mittelalters und die Vielzahl theologischer und philosophischer Referenzen, die nach Greggs Meinung aufzeigen, dass das kapitalistische Finanzwesen eine Schöpfung des christlichen Mittelalters ist. Unklar ist die Hermeneutik, unter der er die historischen Erkenntnisse in aktuelle und moderne Debatten einführt.

71 *Hörisch*, Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte, 48.

Der Blick auf und in das Neue Testament und speziell auf die Verkündigung Jesu, wie sie in den synoptischen Evangelien vergegenwärtigt wird, ist bei dieser Debatte ebenso grundlegend, wie selten:

Die katholische Sozialethik bemüht sich traditionell um einen (sozial-)philosophischen Ansatz, weil sie sich nicht von einer Glaubensposition abhängig machen will, die nicht alle Akteure im Wirtschaftsprozess teilen. Heute arbeitet sie um ihrer Interdisziplinarität willen eher mit den Sozialwissenschaften. Beide Optionen sind begründet, beantworten aber noch nicht die Frage nach einem genuin theologischen Ansatz.[72] Ihn vom Neuen Testament her so zu entwickeln, dass weder die philosophische noch die sozialwissenschaftliche Perspektive verschlossen wird, setzt eine kritische Reflexion der Positionalität voraus.

Eine ethische Orientierung in Wirtschaftsfragen wird eher im Alten als im Neuen Testament gesucht.[73] Die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments für die christliche Theologie steht außer Frage.[74] Sie differenziert zwischen Reichtum als Segen und Versuchung; sie übt Reichen- und Reichtumskritik, ohne die soziale Verantwortung zu leugnen. Aber die alttestamentlichen Texte bedürfen einer Schrifthermeneutik, die in der christlichen Theologie vom Neuen Testament nicht absehen kann (so wie sich umgekehrt das Neue Testament nur im Licht des Alten Testaments und seiner jüdischen Exegese verstehen lässt). In der eschatologischen Perspektive Jesu wird die genuin jüdische Einheit von Volk, Land und Gesetz transformiert; dadurch geraten jene internationalen und ansatzweise globalen Handlungs- und

72 Dass dies innerhalb der Sozialethik diskutiert wird, zeigen Marianne Heimbach-Steins und Georg Steins in ihrem gemeinsamen Band: *Heimbach-Steins, Marianne/Steins, Georg*, Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012.

73 Vgl. Ruster der aus der Tora ein Zinsverbot abgeleitet hat, *Ruster*, Der verwechselbare Gott. Einen fundierten Zugang zu einer Biblischen Ethik, mit Fragen zur Wirtschaft, versucht Christof Breitsameter zu geben: *Breitsameter, Christof*, Nur zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalogs (Studien zur theologischen Ethik 134), Freiburg, Schweiz 2012 und darauf die Antwort *Frevel, Christian* (Hrg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br. 2015.

74 Die Studie zur Ökonomie der Zeit des Perserreiches von Peter Altmann lenkt den Blick auf den Begriff des Wertes und nimmt diese Kategorie produktiv mit Blick auf die theologische Deutung von Esra 1,7–11; 2,69–71; 7,19; 8,25.27–28,33 auf: „Yet because ‚value' is central – if not assumed – for current economics, economic reflection in the ancient world will also circle around this pole." *Altmann, Peter*, Economics in Persian-Period Biblical Texts. Their Interactions with Economic Developments in the Persian Period and Earlier Biblical Traditions, Tübingen 2016, 18.

Reflexionsräume als Lebensorte der Gläubigen in den Blick, in denen auch das Geld eine Schlüsselrolle spielt.[75]

In der neutestamentlichen Exegese selbst gibt es bislang keine Studie, die speziell nach dem Wert fragt, der in der Verkündigung Jesu dem Geld zugeschrieben wird, so zahlreich auch die Studien zur Ethik Jesu sind. Wie in der Übersicht der Werttheorien skizziert, ist der Wertbegriff aber eine besonders leistungsstarke, jedoch zugleich umstrittene und daher aussichtsreiche Beschreibungskategorie, um die transversalen Logiken des Geldes aufzudecken.

Mit einer theologischen Beschreibung, die normative Ansprüche konturiert und destruiert, sind weder die ethischen Probleme im Umgang mit Geld gelöst, noch die Einzelfragen einer theologischen Geldtheorie beantwortet. Aber es werden die Grundlagen deutlicher, auf denen die Diskussion steht, wenn sie den genuin christlichen, biblischen grundgelegten Ansatz einbringen will.

1.2.1 *Systematisch-theologische Perspektiven*

Die Studie des Salzburger systematischen Theologen Alois Halbmayr „Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesfrage" knüpft an die Philosophie Simmels an und stellt die Frage nach der Relationalität mit theologischem Interesse, das voraussetzungsreich ist:

> Wer in der heutigen Zeit vom christlichen Gott, von den Zeichen seiner Präsenz und Wirkmächtigkeit reden will, muss zugleich von denjenigen Zeichen sprechen, die dieser Wirklichkeit entgegenstehen, die sie überlagern, verfremden oder sich ihrer Semantik bedienen. Zu diesen wirkmächtigen Zeichen gehört das Geld, […].[76]

Die Stärke der Arbeit liegt vor allem in der Systematisierung der (geistes-) geschichtlichen Aspekte des Kapitalismus und seiner theologischen Reflexionen. Die „transmonetären" Dimensionen des Geldes, die sich im Begriff

75 Mit einer Exemplifikation zur Fundamentalunterscheidung zwischen Religion und Politik anhand der Steuerperikope (Mk 12,13–17 parr.) begründet Thomas Söding einen Ansatz einer christlichen Sozialethik, die letztlich auf eine biblische Konzeption der Gerechtigkeit hin orientiert werden kann, vgl. *Söding, Thomas*, Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen, in: Vogt, Markus (Hrg.), Theologie der Sozialethik (QD 255), Stuttgart 2013, 146–188. Aus sozialethischer Perspektive macht Joachim Wiemeyer die christliche Sicht auf Förderung von Gerechtigkeitsprinzipien stark, vgl. *Wiemeyer, Joachim*, Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2015.

76 *Halbmayr, Alois*, Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede, Paderborn/ München u. a. 2009, 12.

„Vermögen“[77] ausdrücken lassen, bilden für Halbmayr die grundlegenden Aspekte, über die Wechselwirkungen bzw. Relationen zwischen Gott und Geld nachzudenken. Dabei sucht er nach einem aufschlussreichen Gottesbegriff, der nicht die „problematischen Potentiale“ des Geldes spiegelt, „um so die Überlegenheit des Gottesbegriffs zu demonstrieren“[78], weil dies dem biblischen Offenbarungskonzept nicht entspräche. Postulatorisch ist für Halbmayr, dass es eine wechselseitige Verwiesenheit von Gott und Geld gibt. Mit der Beschreibung der Relativität will er das Geld, als „universalisierbares Zeichensystem“ aufdecken, wie es sich auf „Unbestimmtes“ und „Entzogenes“[79] bezieht. Im ökonomischen Bereich würde Geld als „abstrakter Vermögenswert“ bezeichnet, der „die grenzenlosen Möglichkeiten […] die an Erfahrungen der Transzendenz rühren“[80] und sich nicht allein durch die Sprache der Ökonomie fassen ließen. Die Voraussetzung wird der philosophischen Tradition entnommen, aber nicht weiter diskutiert, aber so in den Bereich seiner dogmatischen Reflexion eingefasst.[81] Die Äquivalenzlogik ist für Halbmayr auf der Symbolebene gegeben, die sich auf der semantischen Ebene ausfalten lässt. Das „universale System Geld“ hat dann auch mit jeder Veränderung Konsequenzen für das „Symbolsystem Gott“.[82]

Falk Wagner[83] begründet mit eben jener Prämisse in seiner Geldkritik, warum der funktionale Geldwertbegriff, Geld als Recheneinheit, Tauschmittel und Wertaufbewahrungsmittel zu sehen, zu kurz greift. In der Verkürzung wird Geld zum Selbstzweck; lediglich mittelbare Funktionen würden transportiert mit Folgen auf alle Lebensverhältnisse, die als Geld-Tausch-Äquivalent aufgefasst würden. Geld nimmt dann sogar die Gestalt eines Gottesgedankens an,

77 Ebd., 72f.
78 Ebd., 365.
79 Ebd., 367.
80 Ebd.
81 Vgl. ebd., 409: „aber Geld ist auch ein besonderes Problem für die Dogmatik. Weil Menschen ihm göttliche Eigenschaften zusprechen und religiöse Verehrung entgegenbringen, seiner Macht mehr Vertrauen schenken als den göttlichen Verheißungen, kann dieser Diskurs das christliche Verständnis von Gott nicht unberührt lassen.“
82 Ebd., 368.
83 vgl. Wagner, Falk, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1998. Eine fundierte Kritik der theologischen Geldkritik Falk Wagners und Thomas Rusters formuliert Bernhard Emunds: *Emunds, Bernhard*, Kritik der theologischen Geldkritik, in: Becka, Michelle/ Emunds, Bernhard/ Eurich, Johannes, u. a. (Hrgg.), Sozialethik als Kritik (Ethik und Gesellschaft 1), Wiesbaden 2020, 241–285. Seine Kritik bezieht sich vor allem auf die negative, und damit defizitäre und unterkomplexe Darstellung des Geldes in den Studien Wagners und Rusters.

eines „Geld-Pantheismus". Im „Moneyismus"[84] werden ähnliche Grundzüge des Geldes ausgedrückt. Solche starken (theologisch motivierten und an der theologischen Begriffsbildung orientierten) Reflexionen können das Feld einer reflektierten Ethik aufbrechen, die das Geld als „Erfindung der Menschheit" mitdenkt.[85] Es darf nicht der Realismus fehlen, der das Geld in der funktionalen Ebene betrachtet und diese ernst nimmt.

In systemtheoretischer Perspektive werden Geld und Religion verglichen: Es lassen sich die Systeme Geld und Religion als Untersuchungsgegenstände erkennen. Beide Systeme hätten gemeinsam, dass sie wüssten, „wie problematisch es um ethisch begründete Imperative steht. […] Würden universal das Gute und die Fülle herrschen, gäbe es weder Religion noch Ökonomie."[86] Sie „sehen sich mit moralisch-ethischen Problemen konfrontiert"[87] und werden in der Frage nach dem rechten Umgang mit Geld zusammengedacht. Vor allem in Krisenzeiten werde eine Überlagerung durch das System Geld wahrgenommen; alsdann werde die Rolle von Geld überdacht, weil das System Religion nach den Strukturen des dominierenden anderen Systems funktioniert und eigene Werte verloren zu gehen scheinen.

Eine ähnliche Richtung schlägt der systematische Theologe Thomas Ruster ein, der an die Stelle Gottes den Kapitalismus gestellt sieht. Die Wirklichkeit sei so stark von Gott abgespalten, dass die Leerstelle über den überall verfügbaren Kapitalismus gefüllt werde. Die „theologische" Krise liege in der Soteriologie, nach Pröpper als „einem Angebot ohne Nachfrage".[88] Die Ursache sei in der Setzung des Christentums als Religion zu suchen, wobei Ruster Religion als Teilsystem sieht, das keinen Einfluss auf andere Systeme ausüben könne.[89] Christentum sei „für Komplexitätsreduktion, Kontingenzbewältigung etc. zuständig, aber keinesfalls für die Veränderung ökonomischer und politischer Prozesse."[90] Bestenfalls sei dann die Heils-Ökonomie als das zu verstehen, woran das Christentum im Widerspiel fassbar gemacht werden könne:[91] im Widerspiel Gott und Abgott, bzw. Gott und Mammon.[92]

---

84 Vgl. *Kellermann, Paul*, Die Geldgesellschaft und ihr Glaube. Ein interdisziplinärer Polylog, Wiesbaden 2007.

85 Vgl. *Hübner, Jörg*, „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!". Grundsatzüberlegungen zu einer Ethik der Finanzmärkte, Stuttgart 2009, 193.

86 *Hörisch*, Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte, 39.

87 Ebd.

88 *Ruster*, Der verwechselbare Gott, 201.

89 Vgl. ebd., 202.

90 Ebd.

91 Vgl. ebd., 203.

92 Vgl. ebd., 165.

Die Frage nach der Soteriologie ist aber von zentraler Bedeutung, weil sie das Proprium theologischer Ethik bildet.[93] „Die Klarheit der Diskurse" hängt dabei von einer „möglichst präzisen (und zugleich dem zu erfassenden Material angemessenen) Bestimmung der exegetisch verwendeten Beschreibungskategorien ab."[94]

Von der Theologie wird die transzendentale Dimension erwartet, wenn sie im Vergleich zu einer philosophischen Argumentation ihr Proprium geltend machen will: Ihr Grundprinzip kann, wie die Christliche Sozialethik es anbietet, mit dem Begriff der „Verantwortung" ausgedrückt werden.[95] Die Christliche Sozialethik deckt die Verwiesenheit auf den Anderen als wesentlichen Aspekt ethischer Begründungslinien auf:

> Ethik ist mehr als regelkonformes Verhalten oder wohlwollende Gesinnung. Sie hat ihren Ursprung in der sozialen Erfahrung des In-Anspruch- genommen-Seins durch die Nöte und Hoffnungen der Mitmenschen. Erst im Vollzug von Verantwortung wird der Mensch sittliches Subjekt. Sie setzt Freiheit nicht voraus, sondern hat sie zur Folge. Ohne das Vertrauen in Schuldvergebung ist der Wille zur Verantwortung nicht denkbar, weil der Moraldiskurs sonst auf die Abwehr von Verantwortungszuschreibungen hinausläuft.[96]

Die Stärke der Sozialethik im Kanon der Disziplinen ist die Kommunikationsfähigkeit durch ihre Sozialprinzipien[97]:

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

93 Vgl. *Frey, Jörg*, Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie. Kleine Schriften II (WUNT 368), Tübingen 2016, 175.

94 Ebd., 176.

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

96 *Ders.*, Verantwortung, 168.

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

Zunehmend gewinnt auch Nachhaltigkeit als Prinzip an Bedeutung[98], weil die ökologisch-schöpfungstheologische Perspektive Raum zum Leben begründet.

Durch die Theologie kann die Epistemologie der ethischen Begründungen reflektiert werden. In diesem epistemologischen Ansatz kann die Gottesbeziehung abstrahiert werden. In einer *Christlichen* Ethik wird diese Bezugnahme dann evident. Sie ist nicht partikular, weil sie „die sozialen Institutionen als Bedingungsgefüge des politischen, ökonomischen und ökologischen Handelns in der Zielperspektive der Gerechtigkeit“[99] zu analysieren vermag. Sie arbeitet mit sozialwissenschaftlichen Methoden, und unter der Prämisse, „ethische Orientierungen für ein menschenwürdiges Zusammenleben zu erarbeiten und zu begründen und Ordnungsmuster zu legitimieren, umzusetzen, weiterzuentwickeln oder zu reformieren“.[100] Sie formuliert ihre Ansprüche suprastaatlich und in Bezug auf alle politischen und zivilgesellschaftlichen Zusammenhänge. Die handlungsleitendenden, fundamentalen, sozialethischen Orientierungen, die an anderer Stelle auch „Baugesetze der Gesellschaft“[101] genannt werden, sind die genannten Sozialprinzipien, mit denen die Christliche Sozialethik in der Lage ist, nicht nur Begründungszusammenhänge aufzuzeigen, sondern zu verändernde Verhältnisse zu analysieren und zu ordnen.[102]

Die Sozialethik konzentriert sich auf Ethik; Wert kann aber nicht nur ethisch bestimmt werden. Wert hat auch anthropologische und soziale

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

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

100 Ebd.

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

102 Bernhard Emunds Ansicht, die Christliche Sozialethik sei mit Blick auf beratende und kritisierende Funktion zu betreiben, geht m.E. gerade mit Blick auf die biblischen Grundlagen nicht weit genug, auch wenn er das Kommunikationspotential herausarbeitet: „Außerdem ist, wenn es um theologische Gesellschaftskritik geht, zu fragen, welche spezifisch theologischen Ressourcen es denn für Gesellschaftskritik gibt. Vermutlich können Theolog*innen hier nicht mehr, als eine bereits sozialwissenschaftlich bzw. gesellschaftstheoretisch erarbeitete Analyse von Phänomenen heutiger Gesellschaften noch einmal theologisch zu deuten. Wenn Theolog*innen eine solche Deutung versuchen, gelingt ihnen damit möglicherweise ein wichtiger Schritt auf das Ziel hin, den Glauben so auszulegen, dass er für Zeitgenoss*innen zu einem hilfreichen Deutungsangebot für ihr Leben wird.“ (*Emunds*, Kritik der theologischen Geldkritik, 282).

Dimensionen, die dann auch eine transzendentale Dimension ausweisen. Die Christliche Sozialethik kann hier als Gesprächspartnerin dienen, weil sie mit ihren Sozialprinzipien Kategorisierungen bildet, die für die biblische Ethik das Gerüst anbietet, um die theologischen Inhalte zu kommunizieren. Aber es bedarf auch innertheologisch einer Verhältnisbestimmung. Das Logion zum Wert des Lebens aus Mk 8,35–37 beschreibt das Niveau, auf dem die Debatten weitergeführt werden müssen: Es geht um Soteriologie *und* Ethik, elementarisiert durch den Wert des Lebens. Weil Werttheorien mit Geld in Verbindung gebracht werden müssen[103], weitet sich das Betrachtungsfeld in der Forschungsübersicht, die nicht nur Ethik beinhalten kann. Notwendig wird die Rekonstruktion einer theologischen Interpretation, weil Soteriologie und Ethik so verschaltet werden (müssen), dass alle Gesprächspartner eingebunden werden. Die Exegese zeigt sich hier als lernende Disziplin mit einem starken eigenen Beitrag, weil sie nicht nur formal, sondern inhaltlich füllen kann, wo andere Leerstellen sehen.

1.2.2 *Ansätze in der neutestamentlichen Forschung*

In der älteren Forschung findet sich oftmals eine unzulässige Nivellierung synoptischer Texte zur Geldthematik, die zu vereinfachenden theologischen Gesamtkonzeptionen führt und die Spannung der überlieferten Aussagen nicht abzubilden vermag. Die Kritik Jesu am Reichtum gilt dann als hermeneutischer Leitfaden der Erzählungen, ohne die Kontroversen und Schattierungen der Aussagen zu beschreiben. Heute wird vor allem zu einzelnen Evangelien geforscht, aber weniger nach Zusammenhängen gesucht, die Gemeinsamkeiten und Unterschiede in ein Verhältnis zueinander setzen. Nach wie vor ist das Interesse am Jesus der Geschichte stark, ohne dass es Einmütigkeit in der Methodik gäbe.[104]

---

103 Wert und Geld sind korrelierende Begriffe, die zusammengedacht werden müssen, wie Raymond Bogaert in seinem informativen Artikel „Geld (Geldwirtschaft)“ in der „Realenzyklopädie für Antike und Christentum“ beschreibt: „Unter G[eld, A.B.] soll hier […] mit Gebhart […] die unmittelbare oder mittelbare dingliche Erscheinung von mehr oder weniger messbaren u. umsetzbaren Werten verstanden werden, die in einer gegebenen Gesellschaft als G. anerkannt wird. ‚Der Wertgrund ist die Substanz des G. Grundsätzlich davon zu unterscheiden sind die Dienste, die das G. leistet u. die unter den Begriff <en> Wertmesser, Zahlungs-, Tauschmittel, Wertübertragungs- u. Aufbewahrungsmittel geläufig sind‘ (…). So sind im Altertum z.B. Vieh und Getreide, vorgewogenes Metall und Geräte u. später Münzen als G. gebraucht worden.“ *Bogaert, Raymond*, Art. Geld (Geldwirtschaft), RAC 9, Stuttgart 1975, Spalten 798–907, hier Spalte 798.

104 Vgl. *Hofheinz, Marco/Neumann, Nils*, Fragen nach Jesus, Leipzig 2022.

1.2.2.1 Redaktionsgeschichtliche Ansätze

Redaktionsgeschichtliche Studien sind vor allem am Lukasevangelium interessiert. Vincenzo Petracca lieferte mit seiner im Jahre 2003 veröffentlichten Dissertation „Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas" einen umfassenden Beitrag zur theologischen Linie des Evangelisten Lukas hinsichtlich der Reichtumsthematik[105] und arbeitet die in der alttestamentlich-prophetischen Tradition stehende, eschatologische Heilszusage an die Armen im dritten Evangelium heraus. Eine Verkehrung der Verhältnisse, die den Armen einen Ausgleich für ihr Leid bringen wird und die Option auf Gerechtigkeit in Aussicht stellt, seien die Parameter der lukanischen Aussagen zur Ökonomie. Gleichzeitig macht Petracca deutlich: Es gibt weder eine prinzipielle Verurteilung noch eine prinzipielle Bejahung des Reichtums und des Besitzes von Geld. Der Wert des Geldes hängt einzig und allein von seiner Verwendung ab, die Petracca im Lukasevangelium eng an das Doppelgebot der Liebe gekoppelt sieht. Er warnt davor, Armut auf der einen, aber auch Geld und Reichtum auf der anderen Seite als undifferenzierte christliche Werte zu propagieren.[106]

Helga Kramers Arbeit fokussiert ebenfalls das Lukasevangelium.[107] Auch sie untersucht die Reichtumskritik und argumentiert vom Gestaltungswillen des Evangelisten her. Von Lukas Grundanliegen ausgehend, Wege aufzuzeigen, wie Reiche mit materiellen Gütern angemessen umgehen sollen und so christliche Gemeinschaft sein können, zeigt sie, wie Lukas sein Material organisiert und orientiert.

Eine aktuelle Studie von Johannes Kirfel legt den Fokus auf eine philologisch genaue Betrachtung eines Abschnitts, dem 16. Kapitel des Lukasevangeliums, und stützt durch semantische und syntaktische Analysen die „Kohärenzthese", dass Lukas die einzelnen Abschnitte mit Blick auf seine Besitzethik komponiert hat.[108] Er reagiert auf Debatten, die eine starke Dichotomie zwi-

105 Vgl. *Petracca, Vincenzo*, Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas (TANZ 39), Tübingen/ Basel 2003, 384.

106 Die lukanische Besitzethik untersucht Christopher Hays, aber mit einzelnen Abschnitten, die sich explizit mit dem Thema „Geld" beschäftigen vgl. *Hays, Christopher M.*, Luke's wealth ethics. A study in their coherence and character (WUNT II 275), Tübingen 2010.

107 Vgl. *Kramer, Helga*, Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum" und den „Umgang mit materiellen Gütern". Eine überlieferungsgeschichtliche und diskurskritische Untersuchung zur Besitzethik des Lukasevangeliums unter besonderer Berücksichtigung des lukanischen Sonderguts (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 21), Tübingen 2015.

108 Vgl. *Kirfel, Johannes*, Reichtum und Reich Gottes. Struktur, Komposition und Intention von Lukas 16 (BWANT 233), Stuttgart 2022.

schen den Textteilen aufstellen, weil die Frage nach dem Geld unterschiedlich beantwortet wird.

1.2.2.2 Sozialgeschichtliche Ansätze

In der urchristlichen Sozialgeschichte von Wolfgang Stegemann und Ekkehard W. Stegemann findet sich eigens ein Passus zu der Funktion und zum Wert des Geldes.[109] Basierend auf archäologischen Befunden wird ein Ausschnitt über das römische Wirtschaftsleben gegeben. Die grundlegende sozioökonomische Annahme ist, dass die „große Mehrheit der antiken Landbevölkerung [...] auf dem schmalen Grat zwischen der Sicherung der Subsistenz und dem Hunger"[110] lebte. Stegemann und Stegemann kommen in ihrer Studie zum Schluss, dass die „überwiegende Mehrheit der Mitglieder der Jesusnachfolge aus der *ländlichen Unterschicht*"[111] stammte. Lediglich das „mäzenische Umfeld" und „Sympathisantenkreise"[112] Jesu seien durch Menschen aus der Oberschicht gekennzeichnet. Die ökonomische Situation der erstberufenen Jünger Jesu sei „bescheiden, wenn nicht gar ärmlich"[113], weil sie als Handwerker und Fischer kaum erträgliche und sichere Löhne erhalten haben konnten. Die durch antike Literatur und neutestamentliche Verweise gestützten Aussagen markieren wichtige Schlaglichter und so eine umfassende Darstellung, die aber die vielen affirmativen Aspekte zum Geld und Reichtum der neutestamentlichen Aussagen (z.B. zur Verschwendung) nicht wahrnehmen. Darüber hinaus entwickelt die Sozialgeschichte in ihrer deskriptiven Form keine Theologie, die eine reflexive Ethik begründen kann, so sehr das Ethos der Solidarität mit den Armen betont wird. So wird ein entscheidender Parameter jesuanischer Nachfolge und Besitzethik sublimiert, wenn die ohnehin Besitzlosen nur die Wahl zu noch weniger Besitz haben.

Eine ähnliche Methodik, aber etwas anders akzentuierte Ergebnisse zeigen die Forschungen von Annette Merz und Gerd Theißen, die aus der narrativen Verortung signifikante Strukturen der sozio-ökonomischen Situation ableiten wollen: „Die meisten der Jesusanhänger werden ebenso wie diese Familienangehörige Jesu in der Landwirtschaft tätig gewesen sein. Fischer und Handwerker sind die Ausnahme: eben deswegen erfahren wir von ihnen."[114] Die Einschätzung ist, dass Jesus „friedliche" Aussagen getroffen hätte, die sich

109 Vgl. *Stegemann, Ekkehard W./ Stegemann*, Wolfgang, Urchristliche Sozialgeschichte, Stuttgart u.a. 1995, 45f.
110 Ebd., 55.
111 Ebd., 180. (Kursiv im Original).
112 Ebd.
113 Ebd., 178.
114 *Theißen, Gerd/ Merz, Annette*, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{3}2001, 164.

aus den verhältnismäßig „friedlichen“ Zeiten, in denen Jesus in Galiläa wahrscheinlich lebte, ergeben.[115]

Freilich ist bei aller Brillanz der Forschungen Kritik angezeigt: Die Signifikanz des jesuanischen Besitzethos würde zu Makulatur, wenn sie nur die kontingenten Umweltbedingungen spiegelte. Allerdings arbeiten Theißen und Merz heraus, dass es in der Nachfolge auch darum gehen kann, mit Besitz Gerechtigkeit walten zu lassen, indem in Freiheit Armut propagiert wird. So wird eine echte Option begründet, die nicht das kleinere Übel wählt, sondern deutlich macht, dass die entscheidende Ausrichtung auf den Nächsten auch ökonomische Konsequenzen haben kann und muss. Anfragen sind auch vonnöten, wie „friedlich“ die Zeiten wirklich waren, in denen Jesus gewirkt und gelitten hat. Jesus war sozialkritisch, aber kein Sozialrevolutionär, der einen Gottesstaat hätte errichten wollen.

Richard A. Horsley will eine historische Untersuchung biblischer Texte liefern, die kulturelle, soziale und Aspekte der Umwelteinflüsse berücksichtigt, um die Verbindung zwischen Gerechtigkeit und ökonomischem Handelns darzustellen.[116] Sie ist vor allem daran interessiert zu klären, wie die Prinzipien des antiken Israels auf die hochentwickelte Ökonomie des amerikanischen Staates zu übertragen seien,[117] um die (seines Erachtens fehlgeleiteten) ökonomischen Handlungen ethisch zurückzubinden.[118] Indem er die Ökonomien vergleicht, stellt er sie in eine Reflexionslinie, um dann Antworten auf ethische Fragen aus der Bibel heraus formulieren zu können. Horsley kommt so zu einer grundlegenden Unterscheidung zwischen der antiken und der modernen Wirtschaftsform: Während in der Antike die politische Elite die Ökonomie manipulieren konnte, so ist es in der Neuzeit zu einer Umkehrung gekommen, nämlich zu einer Kontrolle der Politik durch die ökonomische Elite.[119] Vage begründete soziokulturelle Folgerungen für die Menschen in der Jesusnachfolge[120] und gefährliche Korrelationen von „The forces that dominate peoples's

115 Vgl. ebd., 167.

116 Vgl. *Horsley, Richard A.*, Covenant Economics. A Biblical Vision of Justice for All, Louisville 2009.

117 Vgl. ebd., 165.

118 Vgl. ebd., 177f: „Since the United States as a whole, like the churches, has deep roots in the biblical Covenant, covenant renewal is at least conceivable in the wider civil society as well as in churches.“

119 Vgl. ebd., 170.

120 Vgl. ebd., 174: „In anticipation of the imminent establishment of a new society of justice under the direct rule of God, they renewed local covenantal cooperation and created communities of an alternative society, to resist the disintegrating effects of centralized power.“

lives today“[121] und der antiken Zivilisationen sind Konsequenzen eines historisierenden, analogisierenden Ansatzes, den Horsley hier unternimmt, und eine große theologische Schwäche, wenn er die fundamentale Unterscheidung zwischen Gesellschaft (die politisch geordnet sein will) und Religion (die einzig und allein Gott als Machtinstanz denkt) nicht ernst nimmt. Hermeneutisch fahrlässig ist eine Proklamation ökonomischer Arbeit von Kirchen für die heutige Zeit.[122]

Trotzdem ist das Unterfangen insofern hochzuschätzen, als es versucht, ethische Grundparadigmen der biblischen Theologie zu erfassen, um sie für die heutige Zeit und heutige ökonomische Diskurse fruchtbar zu machen. Es fehlt aber zweierlei: eine genaue Exegese und eine differenzierte ökonomisch-ethische Perspektive.

1.2.2.3 Numismatische Ansätze

Schon für die Antike gilt, dass die Funktion des Geldes nicht einzig darin besteht, den Warenaustausch zu vermitteln. „Münzen waren aus Metallen gefertigt, die auch in anderer Weise verwendet werden konnten.“[123] Der Wert wurde gestützt durch gezielte Grenzsetzung möglicher Veränderungen. Prinzipiell ist es aber sehr schwierig, Inflationsgeschehen bzw. Preisentwicklungen (z.B. über Wertminderungen durch hohes Geldaufkommen) nachzuspüren, weil die historische Grundlage lückenhaft ist:

> Einer stärker monetaristischen Ansicht zufolge beeinflußte nicht das Angebot an Edelmetallen als solches, sondern die tatsächlich ausgemünzte Edelmetallmenge die Preise. Daß wir nicht in der Lage sind, genaue Schätzungen der Geldmenge anzustellen, ist ein unangenehmer Nachteil bei der Beurteilung dieses Ansatzes.[124]

Gleichzeitig ist in der Numismatik die Rolle der religiösen Praxis mit Blick auf rituelle Aspekte des Geldes Gegenstand von Reflexion, allerdings kann sie keine Unterschiede zwischen Religion und Magie, Profanem und Heiligem erkennen, wenn sie vom ritualisierten Gebrauch des Geldes spricht.[125]

---

121 Ebd., 173.

122 Vgl. ebd., 178.

123 *Howgego, Christopher*, Geld in der antiken Welt. Eine Einführung, Darmstadt ^{2}2011. Vorsicht sei gegenüber Theorien geboten, „die eine einfache Beziehung zwischen dem Bestand an Münzgeld und Reisen herstellen.“ (ebd., 142).

124 Ebd.

125 *Krmnicek, Stefan*, Money, Ritual, and Religion, in: Krmnicek, Stefan (Hrg.), A Cultural History of Money in Antiquity, Band 1, London, New York, Oxford 2019, 63–84: „It blunts the

Die Perspektive dieser Arbeit bekommt besonderes Profil durch die Einbeziehung neuester numismatischer Erkenntnisse.[126] Stefan Alkier versucht den Transfer numismatischer Studien in die Bibelwissenschaft und versteht die Berücksichtigung der Numismatik als integralen Bestandteil neutestamentlicher Wissenschaft.[127] Seither reagiert er mit seinen Studien darauf, dass die Textstellen, in denen es um Geld geht, lediglich unter moralischen Fragestellungen betrachtet würden[128] und nur am Rande in sozialgeschichtlichen Studien Erwähnung fänden. Sein Anliegen ist es, neben einer produktionsästhetischen Exegese auch rezeptionsästhetische und -geschichtliche Aspekte schriftlicher Kommunikation einzubringen.[129] David Hendin folgt diesem Ansatz mit seiner Studie zum Nutzen der Numismatik für die Jesus-Forschung:

> Rather one reads the text and attempts to extrapolate based upon other available information: archeological excavations and the coins themselves as sources. But exploring these coins can help us better understand Jesus, his world, and the stories in the Gospels.[130]

Grundsätzlich, so der gängige Tenor numismatischer und biblischer Wissenschaften, wurde das Geld in vorexilischer Zeit eher als Gebrauchswert genutzt, und zwar in Form von Münzen. Die Prominenz des Silbers (vgl. z.B. Jos 22,8) deutet darauf hin, dass zu wiegende Hacksilber im Vergleich zu Gold der gängigere und gebräuchlichere Geldwert war. In der nachexilischen Literatur ändert sich diese Tendenz zu einer stärkeren Monetarisierung der Prozesse

---

edges of the dichotomy between sacred and profane, letting the blurred areas between religious rituals, secular rituals, and everyday life becomes visible, and promotes a perspective that considers how a seemingly ordinary action becomes ritualized." (Ebd., 66f).

126 Vgl. *Hoover, Oliver David*, Handbook of Coins of the Southern Levant. Phoenicia, Southern Koile Syria (including Judaea), and Arabia, Fifth to First Centuries BC (The Handbook of Greek Coinage 10), Lancaster 2010; vgl. auch *Metcalf, William E.* (Hrg.), The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage (Oxford Handbooks), Oxford 2012.

127 z.B. *Alkier, Stefan*, „Geld" im Neuen Testament – der Beitrag der Numismatik zu einer Enzyklopädie des Frühen Christentums, in: Alkier, Stefan/ Zangenberg, Jürgen/ Dronsch, Kristina, u. a. (Hrgg.), Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42), Tübingen/ Basel 2003, 308–335.

128 Vgl. *Spieckermann, Hermann*, Gott und Mensch am Markt. Krise des Glaubens und Sprache der Ökonomie in der Bibel, in: Gestrich, Christof (Hrg.), Gott, Geld und Gabe. Zur Geldfrömigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft (Berliner Theologische Zeitschrift 21 Beiheft), Berlin 2004, 32–49.

129 Vgl. *Alkier*, „Geld" im Neuen Testament – der Beitrag der Numismatik zu einer Enzyklopädie des Frühen Christentums, 325.

130 *Hendin, David*, Jesus and Numismatics. The Importance of Coins in Reconstructing Jesus and His World, in: Charlesworth, James H./ Rhea, Brian (Hrgg.), Jesus Research. New Methodologies and Perceptions, Grand Rapids/ Cambridge 2014, 191.

im Sinne einer Fokussierung auf den Tauschwert des Geldes.[131] In den Texten zeigt sich dies in einer häufigen Verwendung von Geldwerten, auch durch Erwähnung ausländischer Währungen (vgl. Esr 8,27: χαμανιμ). Die Signifikanz der Erwähnung von Geldwerten ist in der neutestamentlichen Forschung mit Blick auf theologische Fragestellungen deutlich unterbestimmt.

1.2.2.4 Narratologische Studien

In einer narratologischen Untersuchung zu Mt 6,1–21 untersuchte Nathan Eubank u.a. die Veränderung der Begriffssemantik für „Schuld".[132] Mit philologischer Genauigkeit rekonstruiert er den Prozess der Transformation des Begriffes aus dem Wortfeld des ökonomischen Systems in den sakralen Bereich. Er stützt damit seine Auffassung, der Evangelist Matthäus sähe die himmlischen Güter – im Gegensatz zu den anderen Evangelisten – erst mit dem Kommen der *Basileia* realisiert; bis dahin müssten alle Schulden durch gute Handlungen beglichen sein. Eubank hat eine Studie vorgelegt, die die Narrativität des Textes stark fokussiert und die synchron sowie diachron ausgerichtet ist. Die ökonomischen Tropen werden als Leitfaden des Matthäusevangeliums und Schlüssel der matthäischen Soteriologie aufgenommen und systematisch geordnet. Die Einordnung in die pagane Literatur der Zeit sowie anderer christlicher Literatur stützt dabei die grundlegende These, dass die ökonomische Sprache die Vorstellung von Sünde und Heil durchdringt und einen theologischen Rahmen aufbaut, der vom Verständnis des schuldhaften Verfangenseins des Menschen ausgeht. Er zeigt, dass es, im Kontrast zu der sonst in der Forschungslandschaft dargestellten Deutung der Perikopen, eine Vorstellung von Belohnung und Entschädigung gibt, was mit dem Englischen „to compute" und „recompense" terminologisch noch deutlicher wird, weil die (be-)rechnenden Logiken dahinter zur Geltung kommen. Die Studie beginnt mit einer philosophisch-ethischen Abgrenzung zu der kantischen Vorstellung einer „Tugend", die „in ihrer eigentlichen Gestalt" zu erblicken nichts anderes ist, „als die Sittlichkeit von aller Beimischung des Sinnlichen und allen

131 Vielleicht durch die Erkenntnis der Grenzen der Akkumulation von Gebrauchswerten, wie Rainer Kessler vermutet, *Kessler, Rainer*, Silber und Gold – Gold und Silber. Zur Wertschätzung der Edelmetalle im Alten Israel, in: Kessler, Rainer (Hrg.), Studien zur Sozialgeschichte Israels (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 46), Stuttgart 2009, 46–56, hier 53.

132 Vgl. *Eubank, Nathan*, Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin. The Economy of Heaven in Matthew's Gospel (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 196), Berlin/ Boston 2013. Vgl. *ders.*, Storing Up Treasure with God in the Heavens: Celestial Investments in Matthew 6:1–21, in: The Catholic Biblical Quarterly 76/1 (2014), 77–92.

unechten Schmuck des Lohns oder der Selbstliebe entkleidet“[133] zu erkennen. Allerdings wagt Eubank es nicht, diesen Faden, den die angewandte Ethik vorgibt, wieder aufzunehmen und im Spiegel der exegetischen Ergebnisse neu zu formulieren.[134]

1.2.2.5 Zusammenfassung und Arbeitsauftrag

Soziologische und sozialethische Fragen werden seit den 70er Jahren des 20. Jh. in der neutestamentlichen Exegese intensiv diskutiert.

Zum Ersten gibt es zahlreiche Untersuchungen zum sozialen Milieu, aus dem Jesus und seine Jünger stammen. Strittig ist allerdings, ob sie aus der untersten Schicht oder der unteren Mittelschicht stammen, wenn man mit soziologischen Standardmodellen arbeitet. Diese Forschungen werden durch einen Blick in die Welten, die Jesu Gleichnisse imaginieren, erweitert. Geldthemen spielen in der gesamten Verkündigung Jesu eine große, oft unterschätzte Rolle, die durch eine Sozial- und Kulturgeschichte des Geldes aufgehellt werden kann. Das Urchristentum bildete sich in einer Zeit, in der Geld als Zahl- und Tauschmittel schon allseits akzeptiert wurde, was ihre literarischen Zeugnisse mit der Angabe konkreter Münzwerte[135] in der Bildwelt der Gleichnisse und Erzählungen deutlich machen. Die Synoptiker erwähnen zahlreiche Sprachbilder, die der Finanzwelt entnommen sind und explizit von der Kenntnis wirtschaftlicher Abläufe zeugen. Begriffe wie „Schulden“, „Lohn“, „Steuern“ etc. bilden aber auch den narrativen Rahmen, in dem sich die Lehre Jesu über das Himmelreich bewegt. Der Zusammenhang dieser Dimensionen wird kaum erforscht, trägt aber zu einer Vermittlung von Sozialgeschichte und Theologie bei.

Zum Zweiten gibt es eine intensive Auseinandersetzung mit der Armut Jesu und seiner Kritik des Reichtums. In Verbindung mit der sozialgeschichtlichen Theorie vom „Wanderprediger“ Jesus führt sie oft zur These einer

133 *Kant, Immanuel*, Grundlagen der Metaphysik der Sitten, Ditzingen 2012, 426.

134 Vgl. *Eubank*, Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin, 206. Er empfiehlt die Arbeit an einer umfassenden Untersuchung der ökonomischen Sprache: „In addition to ongoing work on Matthew's economic language, more work needs to be done on this language throughout the New Testament and other early Christian literature, especially in fleshing out the hints of a salvation schema similar to Matthew's.“

135 Vgl. *Hendin*, Jesus and Numismatics. The Importance of Coins in Reconstructing Jesus and His World, 191: „The Rev. Edgar Rogers pointed out that Jesus often drew lessons from the ‚common use and existence of money' Rogers draws a theological implication: ‚For Him it is part of human life and human intercourse and therefore it is the concern of God. For the Numismatist his study accordingly acquires an importance and a sanction, which dignify it as nothing else can do.'“

theologischen Verdammung des Geldes, das zum Bösen verführe, sobald man es habe. Gerd Theißen differenziert diesen Ansatz diachronisch und soziologisch: Während die Wandercharismatiker vor- wie nachösterlich radikal arm lebten, habe sich in den Ortsgemeinden ein abgestuftes Ethos entwickelt, das auf die Großzügigkeit der Besitzenden setze.[136] Doch diese Theorie hängt davon ab, dass nur die apokalyptischen Töne ursprünglich, die weisheitlichen Überlieferungen jedoch, die einen verantwortungsvollen Umgang mit Geld anmahnen, sekundär seien. Spätestens auf der Redaktionsebene der Evangelien kommt aber eine Spannung zur Mammon-Kritik auf, die nicht mit Verweis auf verschiedene Lebensformen aufgelöst werden kann. So macht Ulrich Luz für das Matthäusevangelium deutlich, dass das persönliche Verhältnis zum Geld entscheidend sei: Es gehe dem Evangelisten Matthäus um eine konkrete Grundeinstellung des Menschen zum Geld, die sich dann in der konkreten Praxis ausdrückt. „Wir müssen wieder lernen, daß der Umgang mit Geld ein Brennpunkt des Glaubens ist."[137]

Zum Dritten gibt es über die Handbücher hinaus eingehende Studien zur neutestamentlichen Ethik, die den Umgang mit Geld qualifizieren. Petracca konzentriert sich z.B. auf Lukas. Er arbeitet die in der alttestamentlich-prophetischen Tradition stehende, eschatologische Heilszusage an die Armen als theologischen Kern heraus. Eine Verkehrung der Verhältnisse, die den Armen einen Ausgleich für ihr Leid bringen wird, und die Option auf Gerechtigkeit seien die Parameter der lukanischen Aussagen zur Ökonomie. Gleichzeitig macht Petracca deutlich, dass persönlicher Besitz bei Lukas weder prinzipiell affirmiert noch negiert wird; entscheidend sei einzig und allein seine Verwendung, deren Kriterium das Doppelgebot der Liebe sei. Ähnliche Differenzierungen finden sich in exegetischen Studien einschlägiger Perikopen in der jüngsten Forschung.[138]

Was fehlt, aber aufgrund der Vorarbeiten möglich ist, ist erstens ein synoptischer Überblick, der die Leitlinien der Evangelien mit den sozialethisch

136 Vgl. *Theißen, Gerd*, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1989, 262f.: „Den absolut Armen gilt die Königsherrschaft Gottes, sie sind die Empfänger der von Lukas geforderten Wohltätigkeit. Doch von ihnen unterscheidet er die Jesusnachfolger, die nach seiner Darstellung *freiwillig* zu Armen geworden sind." (Kursiv im Original).

137 Vgl. *Luz, Ulrich*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25) (EKK I/3), Zürich 1997, 136.

138 Vgl. *Gmür, Felix*, Vom Kaiser weg – hin zu Gott. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Textpragmatik von Mk 12,13–17 (Stuttgarter biblische Beiträge 70), Stuttgart 2012; vgl. *Förster, Niclas*, Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit (WUNT 294), Tübingen 2012; vgl. auch *Heemstra, Marius*, The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways (WUNT II 277), Tübingen 2010.

relevanten Themenbereichen korreliert, und zweitens eine Reflexion über den Wert des Geldes in der Schnittmenge von Soteriologie und Ethik. Hier hat Eubank angesetzt.[139] Er vertritt die These eines Prozesses der Transformation des hebräischen Begriffes „Schuld" aus dem Wortfeld des ökonomischen Systems in den sakralen Bereich und will damit seine Auffassung begründen, der Evangelist Matthäus sähe die himmlischen Güter – im Gegensatz zu den anderen Evangelisten – erst mit dem Kommen der Basileia realisiert; bis dahin müssten alle Schulden durch gute Handlungen beglichen sein. Freilich vermag dieses Konzept nicht die dialektische Eschatologie des Matthäus einzuholen, den Primat der Barmherzigkeit und das Gericht im Prozess der Heilsvollendung.

Neben einigen weiteren Aufsätzen und exegetischen Studien einzelner Perikopen in der jüngsten Forschung finden sich auch immer wieder Arbeiten zu den ethischen Implikationen des Geldes.[140] Eine Leerstelle bildet jedoch eine transdisziplinäre und umfassendere exegetische Übersicht zum Thema „Geld" und dessen Wert. Kultur- und wirtschaftshistorische, sowie numismatische Erkenntnisse werden nur selten zusammengedacht und für die bibelwissenschaftliche Analyse fruchtbar gemacht. Der Untersuchungsgegenstand, das Geld an sich, findet in der Exegese selten Beachtung.[141] Dabei ist es, neben der sozio-kulturellen Perspektive auf die Figur des Jesus von Nazareth, von entscheidender Bedeutung, welche Funktion Geld allgemein in der antiken Kultur und im antiken Denken eingenommen hat.[142]

---

139 Vgl. *Eubank*, Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin, 30f.

140 Vgl. *Spieckermann*, Gott und Mensch am Markt. Krise des Glaubens und Sprache der Ökonomie in der Bibel, 32–51. Die Tendenz zur Entschärfung einer völligen Unvereinbarkeit von Gott und Mammon lässt sich auch in exegetischen Kommentaren, wie bei Ulrich Luz, erkennen, der für das Matthäusevangelium deutlich macht, dass das persönliche Verhältnis zum Geld entscheidend ist: Nach Luz geht es dem Evangelisten Matthäus um eine konkrete Grundeinstellung des Menschen zum Geld, die sich dann in der konkreten Praxis ausdrückt, vgl. *Luz, Ulrich*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK I/1), Zürich 1985, 362: „Götzendienst wie Mammondienst werden für ihn [Matthäus, A.B.] in Taten mit dem Geld sichtbar." (Kursiv im Original).

141 Erwähnt sei hier die Arbeit von Heinz Schröder, die durch ihre historische Ausrichtung und die Fokussierung auf die Numismatik eine Fundgrube bildet, auch wenn die exegetische Analyse weitergeführt werden muss, vgl. *Schröder, Heinz*, Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament, Karlsruhe ^{2}1979.

142 Eine ältere Studie von Rolf Kramer unternimmt den Versuch einer „Ethik des Geldes" mit dezidiert theologischem Anspruch und Sensibilität für die Frage nach dem Wert des Geldes in subjektiver und objektiver Ausrichtung: „Die Geldethik beschäftigt sich sowohl mit dem subjektiven wie dem objektiven Wert des Geldes. Der objektive Wert hat es mit der Währungsethik zu tun. Denn in ihm zeigt sich der Geldwert im Vergleich zu den Güterpreisen. Deshalb gehört zu ihm nicht nur der Binnenwert, sondern auch sein Außenwert.

Sozialgeschichtliche Studien zur Umwelt Jesu und seiner Jünger weisen sehr unterschiedliche Forschungsstandpunkte auf. Petracca bewertet den Pluralismus an Anweisungen über den Umgang mit Geld individualethisch als divergierende Forderung: Sie sind abhängig von Adressat, Zeit und Ort unterschiedlich zu betrachten und folgen einer theologischen Gesamtkonzeption.[143] „Ob Geld ein positiver oder negativer Wert ist, hängt einzig und allein von seiner Verwendung ab."[144] Als Erklärungsmodell, um reichtumskritische Aussagen mit den moderateren Passagen an anderen Stellen zusammenzudenken, zieht Gerd Theißen eine Zweistufenethik als Erklärungsmodell heran: Während die Wandercharismatiker radikal arm lebten, galt für die Ortsgemeinden ein abgestuftes Ethos.[145]

Die materialistische Exegese denkt die (ökonomischen, politischen etc.) Lebensumstände der Menschen mit, die in der Bibel eine Rolle spielen; Figuren, Autoren und Rezipienten. Ausgehend von den Thesen von Marx und Engels, die die Begriffe Arbeit, Kampf und Denken in den Begriff der „Praxis" gefasst haben, sind vom Standpunkt der materialistischen Lektüre die Produktionssituation, die Struktur bzw. Funktion und die Rezeptionssituation von Interesse. Kuno Füssel hat in den 80er Jahren des 20. Jh. folgende Prämissen für die materialistische Lektüre der neutestamentlichen Texte zusammengebracht: Erstens die „*Konkretheit*": „Die Bibel scheut sich nicht, die politischen und privaten Verhältnisse, die Täter und die Opfer, den Glauben und die Verstocktheit beim Namen zu nennen und mit ökonomischen und ideologischen Momenten zu verknüpfen".[146] Zweitens die „*Parteilichkeit des Handelns Gottes*": „Überall dort, wo die Bibel von Königen, Priestern und reichen Leuten berichtet, werden diese als in ganz besonderer Weise dem Gericht des lebendigen und auf der Seite der Armen stehenden Gottes unterstellt gezeichnet"[147]. Eine

---

Der subjektive Wert des Geldes sagt etwas über die persönliche Einschätzung des Nutzens aus, den man aus dem Geld zieht. Indessen wird dieser Wert nicht allein subjektiv bestimmt, sondern in ihn gehen auch von außen gesetzte Fakten ein, wie Preise und Geldmenge etc." (*Kramer, Rolf*, Ethik des Geldes. Eine theologische und ökonomische Verhältnisbestimmung (Sozialwissenschaftliche Schriften 31), Berlin 1996, 123).

143 Vgl. *Petracca*, Gott oder das Geld, 9: „Die bisherigen Untersuchungen konnten die Fragen nach Differenzierungen und Einheit der lk Besitzthematik nur unbefriedigend beantworten, denn ihnen haften inhaltliche Einseitigkeiten an: Lösungsmodelle der theologischen Auslegerichtung schlagen derart vereinfachende theologische Gesamtkonzeptionen vor, daß die Unterschiede der lk Einzeltexte unzulässig nivelliert werden."

144 Ebd., 380.

145 Vgl. *Theißen*, Studien zur Soziologie des Urchristentums, 262f.

146 *Füssel, Kuno*, Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel für Religionsunterricht, Theologiestudium und Pastoral, Münster 1987, 27.

147 Ebd., 27.

systematische und auch systemtheoretische Gliederung, die die Passung der und zu den Texten hinreichend kritisch beleuchtet, wird aber nicht verfolgt.[148]

Die Fokussierung auf ein Evangelium kann geweitet werden, da im Kanon der Synoptiker eine Vielzahl an Überschneidungen möglich ist und die Perspektiven der anderen Evangelisten die These über die Verwendung der ökonomischen Sprache noch facettenreicher darstellen würden, was allerdings eine Gattungsspezifizierung notwendig macht und nicht zu einer Harmonisierung führen darf.

Für den Lohngedanken hat Wilhelm Pesch die Prämisse ethisch-sittlichen Handelns formuliert, die mit Kants Theorie neutestamentlich-theologisch orientiert ist:

> Es kann daher auch keine einzige Aussage Jesu geben, die die Tatsache der Vergeltung Gottes ausschließt. Selbst die rein religiösen Forderungen stehen unter diesem ‚Lohngedanken'. Es ist nicht verwunderlich, daß Jesus dies ein paar Mal ausdrücklich betont. Ebenso kann der von Gott her denkende Mensch gar nicht bewußt auf die Vergeltung Gottes verzichten. Liebe, die den Lohn ausschließt, ist nach der Lehre Jesu eine Form des Unglaubens. Der Mensch, der im gottgeschenkten Glauben an Gott gleichzeitig als Summe aller Religion und Sittlichkeit als einzigen Lohn und als letzte Beseligung des Geschöpfes erkennen kann, handelt eminent sittlich, wenn er sich unter dem Eindrucke dieser Erkenntnis der Tatsache des vergeltenden Handels Gottes bei seinem religiös-sittlichen Tun bewußt ist. Er darf nach der Lehre Jesu die Tatsache der Vergeltung Gottes als Motiv benutzen, weil er dann kein fremdes Ziel, sondern Gott selbst erstrebt. Dasselbe gilt entsprechend von der Strafe.[149]

Folgt man jedoch der Zwei-Quellen-Theorie, so ergibt sich in der synoptischen Betrachtungsweise zwar eine unterschiedliche theologische Gewichtung von Logien und Metaphern, aber eine kanonische Leitlinie, die als „Theologie des Geldes" eine Gesamtperspektive ermöglicht. Diese kann dann auch für heutige Zwecke fruchtbar gemacht werden, wenn sie Grundlage ethischer Reflexionen

148 Füssel erkennt diesen Trennungsaspekt für seine exegetische Ausarbeitung zur Frage nach der kaiserlichen Steuer (vgl. Mk 12,13–17) und fragt: „Wer und was gehört zu wem?": „Das Zurückgeben markiert einen klaren Trennungsstrich zwischen dem kaiserlichen Machtbereich und dem Herrschaftsbereich Gottes, der ganz sinnfällig durch den Tempel symbolisiert ist. Der Tempel gehört zu Gott und ausgerechnet bis in ihn sind das Götzengeld und die Ideologie des Kaisers schon vorgedrungen, wie die Szene beweist." (*Füssel, Kuno*, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!" Aber wer und was gehört zu wem? Eine materialistische Lektüre von Mk 12,13–17, in: Füssel, Kuno/ Franz, Segbers (Hrgg.), „… so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit". Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Salzburg 1995, 149–159, hier 158).

149 *Pesch, Wilhelm*, Der Lohngedanke in der Lehre Jesu. Verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums, Band 1 (Münchener theologische Studien 7), München 1955, 134.

ist. Mit Blick auf die philosophischen und kulturwissenschaftlichen Fragen vom Beginn lässt sich aus biblisch-theologischer Perspektive daher folgende Frage ergänzen: „Welchen Wert hat das Geld, wenn Menschen nicht daran glauben, sondern an Gott?"

1.2.3 *Hermeneutische Fragen*

Im aktuellen Forschungsfeld zielt die Dissertation auf einen biblisch-exegetischen Beitrag zu einer *Theologie* des Geldes, die dessen personalen, sozialen und religiösen Wert bestimmt. Als „Wert" des Geldes wird in erster Näherung jene Bedeutung definiert, die es in der persönlichen Lebensführung, besonders der (mangelnden) Partizipation am Wirtschaftsleben und der Förderung der Sozialkultur, aber auch in der Gottesbeziehung und ihrer Wirkung auf Menschen- und Weltbildung gewinnt. Diese Bedeutung ergibt sich aus dem biblischen Befund, wie ihn die Exegese im Dialog mit der ökonomischen, kulturwissenschaftlichen, philosophischen und sozialethischen Forschung erhebt. Sie nicht nur historisch zu bestimmen, sondern ethisch aufzuschließen, verlangt eine Analyse der Geltungsproblematik, in historisch-philologischer und in aktuell-ethischer Perspektive. Um dieser Klärung willen bedarf es einer hermeneutischen Problematisierung.

Soteriologische und ethische Argumentationslinien werden unterschieden, um neu verbunden zu werden. Kultur- und wirtschaftshistorische sowie numismatische Forschungen werden methodisch mit der Exegese neutestamentlicher Schlüsselstellen verknüpft und in den großen Spannungsbogen der Ethik und Soteriologie des Neuen Testaments gestellt. Ziel ist es, von der überlieferten Verkündigung Jesu Orientierung für ein verantwortbares Handeln und Wirtschaften zu entwickeln, das die Systemlogik der Ökonomie in historischer und systematischer Perspektive beachtet, sie aber mit der genuin theologischen Perspektive des Reiches Gottes vermittelt. Die Soteriologie des Evangeliums bildet den Horizont der Ethik.

Exegetisch wird zu zeigen sein, wie die alttestamentliche Überlieferung in der neutestamentlichen Reichgottes-Verkündigung reformuliert wird. Es reicht nicht, das Reich Gottes nur als „befriedigende Lösung für das alte ökonomisch-moralische Paradox der gerechten Belohnung"[150] zu verstehen; denn es würde dann die futurisch-eschatologische als die einzig zu betrachtende Perspektive genutzt, um das Leben auf der Welt zu beschreiben. Eine fundierte biblisch-theologische Reflexion wird demgegenüber die Transzendenz in der Immanenz fruchtbar machen können und die futurische mit der präsentischen

150 *Sedláček*, Die Ökonomie von Gut und Böse, 184.

Eschatologie vermitteln, weil sie soteriologisch begründet und ethisch relevant ist.[151] Der Fokus liegt dabei auf der synoptischen Literatur. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass die Texte der Evangelisten Markus, Matthäus und Lukas Zeugnisse von Gemeinschaften sind[152], die eine starke Orientierung am Ethos Jesu ausweisen und sich durch ihre gattungsspezifischen Merkmale gegenüber den Briefen oder der Offenbarung unterscheiden: Erstens zeichnen sie deutliche Portraits von der Person und dem Wirken Jesu selbst, zweitens haben sie ein starkes Interesse an der Darstellung des Lebens in der Nachfolge Jesu und drittens universalisieren sie das Konzept der Nachfolge, und zwar als echte Handlungsgröße. Die Wertthematik ist dabei als leitendes Thema zu erkennen, weil sie die entscheidende Kategorie des Lebens im Glauben beschreiben kann. Es bildet sich das Koordinatensystem von Soteriologie und Ethik neu, weil der explizite Glaube an die Auferweckung eine Transformation des Lebens bedeutet[153], und Personalität eine wesentliche Kategorie der Adressierung und Bezugsgröße wird.[154]

Eine Interpretation der neutestamentlichen Ethik und Soteriologie kann nicht ohne den Rekurs auf die alttestamentliche Tradition geschehen, einerseits Reichtum als göttlichen Segen zu sehen, andererseits Reichen- und Reichtumskritik zu üben. Gleichzeitig muss die Transformation der spannungsvollen Einheit von Gottes Gesetz, Gottes Volk und Gottes Land, die im Alten Testament manifestiert ist, so geschehen, dass christologisch jene universalen Dimensionen soteriologisch und ethisch konkretisiert werden, die in der Bibel

---

151 Insofern schließt sich die Studie der, von Roland Deines formulierten, These an: „The conflict between God and mammon has a soteriological as well an ethical dimension. The soteriological dimension will find its resolution at the day of judgement […] the ethical is embodied in the question of to whom we pledge allegiance". *Deines, Roland*, God or mammon. The danger of wealth in the Jesus tradition and in the epistle of James, in: Konradt, Matthias/ Schläpfer, Esther (Hrgg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.–20. Mai 2012, Heidelberg (WUNT 322), Tübingen 2014, 327–285, hier 327.

152 Vgl. *Konradt, Matthias*, Ethik im Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament 4), Göttingen 2022, 3: „Auch Erzählungen, zumal dann, wenn sie wie die Evangelien den Charakter von identitätsstiftenden Basiserzählungen einer Gruppe tragen, können leitende Kriterien für Verhalten beisteuern." Dort werden auch Problemskizzen zum Begriff „Ethik" *des* oder *im* Neuen Testament(s) geführt, vgl. ebd., 2f.

153 Vgl. ebd., 6: „Der Befund ist komplex. ‚Mit-geschleppt' wurde nur, was passte, aber darüber hinaus wurden ethische Traditionen der antiken Welt, wie sich im Folgenden vielfach zeigen wird, nicht nur rezipiert, sondern im Lichte der Glaubensüberzeugungen auch transformiert."

154 Vgl. *Söding, Thomas*, Bekennen und Bezeugen. Perspektiven personalisierter Christologie im Neuen Testament, in: ZThK 116/2 (2019), 133–152.

Israels selbst angelegt ist. Leitend ist das Liebesgebot (Lev 19,18), das unter dem Primat der Barmherzigkeit handlungsfähig macht, weil es Priorisierungen des begrenzten menschlichen Handelns erlaubt, die Gottes Heiligkeit keine Grenzen setzen, sondern von ihrer Ausstrahlung stimuliert werden.[155]

Die Gefahren bei dieser interdisziplinären Arbeit im Schnittfeld von Exegese und Sozialethik liegen auf der Hand: „Die Bibel ist kein Handbuch der Moral […]. Selektion und Hierarchisierung schwächen bzw. zerstören diese Polyphonie und machen aus dem offenen Lernbuch des Lebens ein Lehrbuch geoffenbarter Wahrheiten!"[156] Ulrich Berges Forderung für die Ethik des Alten Testaments soll auch für diese neutestamentliche Arbeit leitend sein: „Es darf keine biblische Binnenmoral geben, die im Namen Gottes etwas bejaht, was die sittliche Vernunft mit aller Entschiedenheit verneint."[157] Der bisherige hermeneutische Weg, so Rainer Kessler, sei, das Zeitbedingte zu erkennen und abzustreifen, um „den alten Texten das Zeitlose oder Überzeitliche abzugewinnen."[158] Wie bei der Nächstenliebe oder der goldenen Regel würden die „ethisch relevanten Texten der Bibel" ausgewählt, die „auch heute noch ethische Relevanz"[159] hätten. Es ist insofern legitim, so gesteht Kessler zu, eine „Orientierungsfunktion"[160] für die biblisch-ethische Maximenbegründung zu liefern, weil es nicht nur schwierig ist und strittig bleibt, sondern auch einen Idealismus zu bezeugen scheint, als gäbe es einen zeitlosen Kern, der aus einer zeitlich kontingenten Schrift herauszulösen wäre.

---

155 Zur Partikularität und Universalität des biblischen Ethos vgl. Eberhard Schockenhoff im gleichnamigen Aufsatz: „Gleichzeitig mit diesem Durchbruch überwindet Israel nämlich die Grenzen seines partikularen Erwählungsbewusstseins und setzt so nicht trotz seines Bekenntnisses zu Jahwe als dem einen und einzigen Gott, sondern eben aus seiner streng monotheistischen Gottesvorstellung heraus universale Friedens- und Versöhnungspotenziale frei. Israel hat seine Sehnsucht nach umfassendem Frieden nach seiner Rückkehr aus dem Exil so verstanden, dass die anderen Völker von diesem messianischen Frieden nicht ausgeschlossen, sondern in ihn eingeschlossen sein werden." (*Schockenhoff, Eberhard*, Das Verhältnis von Partikularität und Universalität des biblischen Ethos, in: Breitsameter, Christof/ Goertz, Stephan (Hrgg.), Bibel und Moral – Ethische und exegetische Zugänge (Jahrbuch für Moraltheologie 2), Freiburg i. Br. 2018, 123–149, hier 139).

156 *Berges, Ulrich*, Die dunklen Texte der Prophetie als Herausforderung für eine alttestamentliche Ethik, in: Frevel, Christian (Hrg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br. 2015, 345–373, hier 348.

157 Ebd., 368f.

158 *Kessler, Rainer*, Altes Testament und gegenwärtige ethische Herausforderungen. Das Beispiel der Wirtschaftsethik, in: Frevel, Christian (Hrg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br. 2015, 374–392, hier 378.

159 Ebd.

160 Ebd.

Es stellen sich dabei zwei große Herausforderungen: Erstens muss die Sozialethik fragen, welchen Stellenwert der Begriff des „Universalismus" für sie hat. Denn die biblische Offenbarung ist von einem „weltanschaulich-religiös voraussetzungsreichen Standpunkt"[161] her zu denken, dessen Voraussetzungen transparent werden müssen, wobei der Monotheismus freilich zu den Erkenntnisfaktoren des Universalismus gehört.[162] Zweitens: „Aufgabe der Hermeneutik ist es, weniger aus der Geschichte ins Übergeschichtliche zu springen, sondern im Kontinuum der Geschichte zu bleiben und danach zu fragen, was die Texte in diesem Kontinuum heute bedeuten können."[163] Deshalb ist zu klären, wie sich diese Aufgabe im Konkreten, mit Blick auf Gefahren z.B. des Anachronismus und Ethnozentrismus, umsetzen lässt. Vor dem Hintergrund der Komplexität und Vielfalt neuzeitlicher marktwirtschaftlicher Strukturen, giraler Vorgänge und ökonomischer Systeme ist dies kein leichtes Unterfangen.

Das Evangelium enthält aber Erzählungen und Kontextualisierungen, die erstens wegen der Universalisierungen anschlussfähig sind und zweitens in theologischer Hinsicht mit Blick auf den Kontext des gesamten Evangeliums die Geschichte des Handelns Gottes an und für Menschen darstellt, was die genuine neutestamentliche Begründungslinie für eine Ethik formuliert. Systematisch-ethisch klärt Eberhard Schockenhoff:

> Insofern sie die Geschichte und Verkündigung Jesu als Selbstoffenbarung der zuvorkommenden und bedingungslosen Liebe Gottes voraussetzt, weist die Ethik Jesu ein unverwechselbares theologisches Profil auf, das man als ihre partikulare Imprägnierung bezeichnen kann. Insofern sich ihr weiterer Adressatenkreis an die Menschen richtet und die Möglichkeit der Befolgung ihrer Gebote im eschatologisch gültigen Erweis der Barmherzigkeit Gottes gründet, der seine Sonne aufgehen lässt über Bösen und Guten (vgl. Mt 5,45), weist sie eine universale Tendenz auf, die alle partikulare Schranken sprengt.[164]

Ziel der folgenden Studie ist der Nachweis, dass es eine jesuanische Ethik des Geldes gibt, die in seiner Evangeliumsverkündigung begründet ist. Ethik qualifiziert das Denken und Handeln konkreter Menschen, ihr Leben und ihre

---

161 *Heimbach-Steins, Marianne*, Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel, in: Heimbach-Steins, Marianne/ Steins, Georg (Hrgg.), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012, 11–36 hier 28.

162 Vgl. *Söding, Thomas*, Ein Gott für eine Welt. Die Entdeckung der Universalität in der Bibel, in: Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin 6 (2018), 71–86.

163 *Kessler*, Altes Testament und gegenwärtige ethische Herausforderungen. Das Beispiel der Wirtschaftsethik, hier 378.

164 *Schockenhoff*, Das Verhältnis von Partikularität und Universalität des biblischen Ethos, 148f.

gesellschaftlichen Verhältnisse. Sie steht in offener Korrespondenz zu den jeweiligen Problemen und Herausforderungen, sowohl des all- und festtäglichen Lebens als auch in der religiösen Orientierung. Begründet und begrenzt wird die Ethik durch das Heilshandeln Gottes, für das mit Jesus das zentrale Bild des Reiches Gottes steht. Die Vielfalt der Äußerungen über Geld zeugt von der Relevanz des Themas und zeigt die Vielstimmigkeit der Aussagen über die ökonomischen Prozesse.

Um den Texten gerecht zu werden und das exegetische Ziel zu erreichen, werden daher folgende Fragen fokussiert: Welche Funktionen von Geld werden in den synoptischen Evangelien beschrieben und wie werden sie bewertet? Welche Aussagen über die Verwendung von Geld werden in der synoptischen Literatur getroffen und wie werden sie begründet? In welchen literarischen und theologischen Kontexten werden die Aussagen gebettet und wie werden die Kontexte transzendiert? Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen den Evangelien lassen sich erkennen und wie sind sie zu verstehen? Welche Grundlinien gibt das Alte Testament vor, welche spezifischen neutestamentlichen Veränderungen lassen sich erkennen und wie erklären sie sich?

1.2.4 *Die Reflexion der Geltungsfrage*

Weil die kulturelle und individuelle Präsenz der Bibel zu den „unaufgebbaren Aufgaben“[165] der öffentlichen Theologie gehört, muss sich die Exegese anderen Disziplinen öffnen. Daneben gilt: Wenn Religion zuallererst – wie die französische Soziologin Danièle Hervieu-Léger formuliert[166] – eine lange Kette kollektiver Erinnerungen bereitstellt, so bilden die biblischen Texte des Alten und Neuen Testaments mit ihrer lebendigen Rezeptionsgeschichte den Kern der christlichen Religion.[167] Das Thema des Geld-Wertes verlangt Interdisziplinarität, die der Wissenschaftlichkeit der Theologie Genüge tut: Was sie an Forschungen und Ergebnissen anbietet, kann für eine Ethik anschlussfähig sein, die sich ihrer interdisziplinär aufstellt und den Kulturwissenschaften öffnet.

> Wissenschaftliche Reflexion bemüht sich in diesem Sinne heute verstärkt um die transdisziplinäre, auf die je andrängenden Probleme hin notwendige interdisziplinäre Kooperation. Sie wird gegenüber der auf den Menschen und seine Möglichkeiten bezogenen Idee der gesellschaftlichen Praxis und gegenüber einer rein naturwissenschaftlich technisch verstandenen Entwicklung zur kulturwissenschaftlichen Nachdenklichkeit. Das heißt: Neben den

165 *Busse, Ulrich/ Gabriel, Karl*, Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i. Br. 2005, 225.

166 Vgl. *Hervieu-Léger, Danièle*, Religion as a chain of memory, Cambridge u.a. 2006, 157.

167 Vgl. *Busse/ Gabriel*, Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche, 224.

> naturwissenschaftlich-technischen, anthropologischen und gesellschaftskritischen Fragestellungen werden auch wieder ganzheitliche (etwa auf die Natur nicht als Material, sondern Lebenswirklichkeit bezogene oder kulturell-künstlerisch motivierte) und moralische Fragen zugelassen.[168]

Als literarisches Zeugnis kann das Neue Testament für den wirtschaftshistorischen Disput um die Frage nach der Bedeutung von Geld erkenntnisreiche Beiträge liefern. Theologische Erkenntnisse können in einen interdisziplinären Diskurs über die Entstehung und Bedeutung des Geldes und seiner kulturgeschichtlichen Entwicklung Eingang finden, wenn die neutestamentliche Literatur als Zeugnis einer Gemeinschaft gesehen wird, die in der Hoffnung auf Gott lebt und ihren Ort mitten in der Welt sucht. Gleichzeitig werden durch jene Erkenntnisse in einem nächsten Schritt auch theologische Erkenntnisse erweitert, wenn die kultur- und wirtschaftsgeschichtliche Bedeutung des Geldes ernst genommen wird. Beide Arbeitsprozesse bedingen einander und finden in ihrer Zusammenführung eine umfassende Abbildung einer neutestamentlichen Geldethik, die in den Horizont der Soteriologie eingezeichnet wird. Aus sozialethischer Perspektive spielen wirtschaftsethische und kulturhistorische Punkte eine entscheidende Rolle, ebenso wie die Ergebnisse einer diachronen Betrachtung, die in den Dialog eingewoben werden.

Die sozialethische Perspektive integriert ökonomische und kulturhistorische Aspekte. Durch diachronische Analysen gewinnen sie an literarischer und historischer Tiefenschärfe. Mit Hilfe narratologischer Analysen werden die literarischen Formen der Evangelienerzählungen für theologische Dimensionen geöffnet, die mehr als nur die soteriologisch relevante Spiritualität der Texte bezeugen, sondern auch ihre sozialethische Materialität. Zum gleichberechtigten Diskussionspartner wird sie dann, wenn sie einerseits Bezug auf Theorien anderer Disziplinen nimmt, besonders der Sozialethik, und andererseits die Gottesfrage so stellt, wie sie sich im Licht der biblischen Texte ergibt, konzentriert auf die Verkündigung Jesu.

Strukturelle Aspekte, die sich aus der Exegese biblischer Texte ergeben, können mit aktuell diskutierten sozialethischen Theorien verglichen werden. Die Exegese trägt dabei mit ihrer ureigenen Perspektive Impulse für die theoretische Analysen hinein. Zu einem fruchtbaren Austausch mit jenen Theoriegebilden und Methoden kommt es, wenn beide Bereiche einander hinterfragen und gegenseitig ergänzen.

168 *Römelt, Josef,* Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik (QD 242), Freiburg i. Br. 2011, 91.

> Diese Frage wird zum Kriterium, die sozialethische Bedeutung der Bibel zu ermessen und den Beitrag des Neuen Testaments zu bestimmen. Die Exegese, ob historisch-kritisch, literaturwissenschaftlich oder kanonisch, analysiert die Bibel mit Methoden, die sich im profanen Diskurs der Hermeneutik bewähren müssen oder auch theologisch nichts taugen; aber sie lässt im Spiegel der Texte immer erkennen, was innerhalb der Glaubenswelt Israels und der frühen Kirche als wichtig, wesentlich und wegweisend erkannt und dargestellt worden ist. Deshalb hat der Gottesglaube überragende Bedeutung. Welche ethische Dimension ihm eignet, muss bestimmt und ins Gespräch der Gegenwart eingeführt werden, um in seiner Bedeutung kritisch eingeschätzt werden zu können.[169]

Ein exegetischer Beitrag zum transdisziplinären Gespräch braucht ein Bild von den komplexen Strukturen moderner Gesellschaft in Geldangelegenheiten. Im Konkreten wird mit einer „Theologie und Ethik des Geldes" zu zeigen sein, wie der Widerspruch zwischen der „unvertretbaren Verantwortung des Menschen" und der „radikal fraglichen Verantwortungsfähigkeit des Menschen"[170] aufgelöst wird; wie die dadurch bewirkte Infragestellung eines Sinns des ursprünglichen lebensweltlichen Bedürfnisses nach einer vernünftigen Lebenserhaltung in Freiheit und aller weltlichen Entfaltungen konsistent und engagiert bewältigt werden kann.[171]

Aus der Perspektive einer christlichen Sozialethik hat Wirtschaftsethik die moralische Bewältigung der sozialpolitischen Strukturkonflikte moderner komplexer Kulturen und Gesellschaften zur Aufgabe, die eine systemische Strukturierung sozialer Gerechtigkeit sicherstellt – gemäß wissenschaftlich-sachlicher Einsichten in die Gesetzmäßigkeiten ökonomischer oder politischer Prozesse usw. Das bedeutet, dass über eine rein funktionale Reflexion hinaus auch die *Vermittlung* zwischen der individuellen und strukturellen Ebene menschlicher Verantwortung mitgedacht werden muss. „Sie kann die Bedeutung der Erschließung der Transzendenzverwiesenheit des Menschen als Grunddimension einer menschlichen Gestaltung der Gesellschaft und des sozialen Lebens dafür deutlich machen."[172] In einem solchen Dialog ist es möglich, nicht, wie bisher, beim hermeneutischen Parameter des Abstreifens von Zeitlosem oder Überzeitlichem stehen zu bleiben, sondern die „Orientierungsfunktion"[173] biblisch-ethischer Maximenbegründung zu konkretisieren.

---

169 *Söding*, Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen, hier 152.

170 *Römelt*, Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik, 86.

171 Vgl. ebd.

172 Ebd.

173 *Kessler*, Altes Testament und gegenwärtige ethische Herausforderungen. Das Beispiel der Wirtschaftsethik, 378f.

1.3 Die Methodik der Arbeit

Der Anspruch der Arbeit ist es, einen genauen Überblick über die „Geldgeschichten" in den synoptischen Evangelien zu liefern. Aus diesem Grund werden zunächst alle in Frage kommenden Textstellen analysiert und kategorisiert. Die thematische Orientierung stellt natürlich eine (begründete) Auswahl dar, die daran interessiert ist, die Spannungen aufzuzeigen, die sich mit Blick auf das Thema „Wert des Geldes" ergeben. Diese Auswahl erfolgte methodisch kontrolliert. Auf der inhaltlichen Ebene werden die betreffenden Texte differenziert erfasst, so dass Leitlinien einer Theologie des Geldes beschrieben werden. Narratologische Analyseinstrumente helfen hier bei der Gliederung und ermöglichen eine erste Systematisierung unter thematischen Aspekten. Sie stellen Verfahrensweisen für die Lektüre zur Verfügung, die der Leserin und dem Leser helfen, sich auf kritische Weise der Welt des Textes auszusetzen:

> Als wissenschaftliche Methode liefert sie [die Narratologie, A.B.] Kriterien für die Analyse von Erzählstrukturen und Figurenkonstellationen, die die subjektive Wahrnehmung der Bibeltexte korrigieren können. Zwar gehört auch der persönliche, assoziative und kreative Zugang zu Bibeltexten zum Instrumentarium […], aber eine methodische Reflexion, die sich eng am Text orientiert, ist unentbehrlich: Denn trotz der in den letzten Jahren zu beobachtenden Betonung der Rezeption […], ist daran festzuhalten, dass es ‚Grenzen der Interpretation' (Umberto Eco) gibt: Nicht jede Lektüre ist eine dem Text angemessene Lektüre. Dieser Aspekt verbindet das Interesse der Erzähltheorie mit der klassischen historisch-kritischen Methode: Beide wollen auf je eigene Weise in erster Linie dem Text gerecht werden.[174]

Der Untersuchungsgegenstand soll allerdings auch unter kommunikativen Gesichtspunkten und damit auf einer möglichen ethischen Ebene beleuchtet werden. Diese narrativ-ethische Betrachtungsweise eröffnet die metaphorischen Dimensionen, die dem Leser bzgl. der Reich-Gottes-Vorstellung plastisch vor Augen geführt werden. Weil Sprachbilder aus der Finanz- und Ökonomiewelt in der metaphorischen Rede über die *Basileia* so häufig vorkommen, darf angenommen werden, dass die Strukturen des Finanzsystems als in den Grundzügen bekannt vorausgesetzt waren und im Kontext der Reich-Gottes-Verkündigung[175] alltäglich Verwendung fanden, z.B. im Handel, in der Zahlung von Steuern und Lohn, in der caritativen Hilfe.

---

174 *Poplutz, Uta*, Vom Nutzen der Erzähltheorie für die bibeldidaktische Vermittlung. Ein Denkanstoß, in: Poplutz, Uta (Hrg.), Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BThS 100), Neukirchen-Vluyn 2008, 140–144, hier 142.

175 Vgl. *Dodd, Charles H.*, The Parables of the Kingdom, London ²1961, auf den das Konzept der „realized eschatology" (ebd., 159) bzw. „verwirklichten Eschatologie" zurückgeht.

Die Philosophin Karen Joisten erörtert „Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik“[176] in ihrem gleichnamigen Aufsatz. In ihren Reflexionen stellt sie drei Lesarten narrativer Ethik heraus, die gleichzeitig Aufgabenfelder dieser markieren. Erstens: Als „narrativ“ wird der erzähltheoretische Reflexionsakt auf moralische Phänomene verstanden. Er beinhaltet die Ebene des Sprechens, Denkens und Schreibens über ethische Aspekte. Wird der literaturtheoretische Anspruch und die Frage nach der Art und Weise von Beschreibung moralischer Phänomene ernst genommen, können zweitens narrative Strukturen in Erzählungen das „Reich des Guten und Bösen“[177] erschließen lassen. Erzählungen vermögen es, die Realität „verdichtet und eindringlich“[178] vor Augen zu führen. Als Medien ethischer Reflexionen wirken sie dann ggf. korrigierend. Sie vermögen die Lebenswirklichkeit zu modellieren und zu formen und ethische Argumentationslinien zu geben, indem sie „spezifische, narrativ vermittelte Zugänge zu moralischen Phänomenen“[179] eröffnen. Im dritten Aufgabenfeld steht das handelnde Subjekt im Mittelpunkt, dessen Aktionen und Reaktionen mittels Narrativität entweder anthropoontologisch oder deontologisch gedeutet werden können.

Die von Joisten eingeforderte „saubere Sprache“ einer wissenschaftlichen Ethik soll in dieser Studie durch kritische, wissenschaftlich methodologische Analyse vernehmbar sein. Eine Fokussierung auf die interdisziplinäre Ausrichtung und Reflexion unterstützt die Präzision. Deshalb werden neben einer soziokulturellen Einordnung des Untersuchungsmaterials auch die kultur- und wirtschaftsgeschichtliche Untersuchung des Gegenstandes „Geld“ sowie eine Reflexion der antiken Begriffssemantiken Lohn, Steuern etc. propagiert.

Die Theologie, vor allem die neutestamentliche Exegese, die in ihrer Vielfalt der Methoden eine Offenheit für interdisziplinäre methodische Ansätze hat, hat die Konzepte der Narratologie aufgenommen und weiterentwickelt.

---

176 *Joisten, Karen*, Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik: Grundlagen, Grundpositionen, Anwendungen, in: Joisten, Karen (Hrg.), Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen, Berlin 2007, 9–24, hier 10. Dietmar Mieths Anspruch ist es, über reine Funktionalisierungen hinauszugehen, vgl. *Mieth, Dietmar*, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg, Mainz 1976.

177 *Ricœur, Paul*, Das Selbst als ein Anderer, München 1996, 173. Paul Ricœur sieht Erzählungen als erste Laboratorien „des menschlichen Urteils“ und „Forschungsreisen durch das Land des Guten und Bösen“ (ebd., 201).

178 *Joisten*, Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik: Grundlagen, Grundpositionen, Anwendungen, 11.

179 Ebd.

Narratologische Ansätze[180] respektieren die Gattungen; narrative Ethik kann ethische Fragen stimulieren und Motivationen beschreiben. Ethik ist nicht immer normativ, aber Normen werden zu begründen versucht. Begründet werden kann, nach dem Ansatz narrativer Ethik, durch Erzählen, indem die Relationen, in denen sich die Verantwortung ereignet, beschrieben werden. Eine knappe Einführung in den Bereich und Übersicht über die aktuelle Forschungslage zu den Ansätzen narrativer Ethik in der Theologie und Bibelwissenschaft liefert Ruben Zimmermann. Es wird hier allerdings auch deutlich, dass der Zugang durch die Narratologie wichtig, aber limitiert ist. Im Sinne einer Handlungsreflexion können Erzählungen „Handlungs- und Wertungskonflikte in einer ganz spezifischen Weise zur Sprache" bringen, aber es stellt sich die Frage, wie Ethik in narrativen Texten auch „*als* Erzählung" und nicht nur „*mit* den sprachlichen Mitteln einer Erzählung"[181] konstruiert wird. Sie sind situativ gebunden und paradigmatisch, aber entsprechen keiner reinen Situationsethik, sondern haben den Anspruch einer Sozialethik. Diese Sozialethik ist fundiert in einer Gruppenethik, die sich biblisch-theologisch in der Stellvertretung und der Proexistenz Christi gründet. Aber auch diese Gruppenethik wird geöffnet: Der Monotheismus ist Grundlage dieser Universalisierung.

1.4 Die Textbasis der Arbeit

Die synoptischen Texte werden so ausgewählt, dass eine möglichst umfassende Abbildung der Spannungsbögen der Geldethik und der soteriologischen Metaphorik des Geldes gegeben werden kann.

Ein erster Zugang öffnet sich über die Identifizierung von Geldwerten im alltäglichen Wirtschafts- und Sozialleben:

– Denar: Zwei Denare zahlt der Samariter dem Wirt für die Pflege des Bedürftigen (Lk 10,35); die Steuermünze ist ein Denar (Mt 22,19/Mk 12,15/

180 Vgl. *Thomka, Beáta*, Die narrative Theologie als Meta-Narratologie. Narrative Theologie: Zum Potential eines interdisziplinären Dialogs, in: Neohelicon 41 (2014), 97–109: „Die narratologische Position zeitigte in der Theologie eine neue, von den traditionellen exegetischen und theologischen Verfahren abweichende Methodik. Es ist eine wichtige Erkenntnis, dass die Erzählung nicht nur in den Büchern des Alten Testaments und in den Evangelien, sondern auch in der *theologischen* Erläuterung eine bestimmende Rolle spielt." (ebd., 98).

181 *Zimmermann, Ruben*, Narratio als Begründungsform der Ethik. Narrative Ethik in Philosophie, Literaturwissenschaft und Theologie, 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, 91–104, hier 101 (kursiv im Original).

Lk 20,24); die vereinbarte Bezahlung für die Arbeit eines Tagelöhners im Weinberg beträgt einen Denar (Mt 20,2).
– Lepta: Die arme Witwe wirft zwei Lepta in den Opferkasten (Mk 12,42/ Lk 21,2).
– Quadrans: Die zwei Lepta ergeben ein Quadrans; ein Quadrans ist ein Viertel As (Mk 12,42).
– As (Mt 10,29 par. Lk 12,6): Für ein As kann man zwei bzw. fünf Sperlinge kaufen.
– Talente: Die Höhe der getilgten Schuld des unbarmherzigen Schuldners beträgt 10000 Talente (Mt 18,24), 60.000 Tageslöhne.
– Mine (Lk 19,11–27): Eine Mine ist ein Geldwert von ungefähr 100 Drachmen; sechzig Minen ergeben ein Talent.
– Drachme: Die Bezahlung der Tempelsteuer geschieht in Drachmen (Doppeldrachme, Mt 17,24), angekündigt wird der wundersame Fund eines Vierdrachmenstücks im Fischmaul (Mt 17,27).

Zur neutestamentlichen Befundlage gehört die Mischung griechischer und römischer Münzsysteme. Auch Gewichtstermini sind zu berücksichtigen (mit ° markiert)[182].

Tabelle 2

Griechisch:	Römisch:
1 Talent (°) = 60 Minen (°)	1 Aureus (Golddenar) = 25 (Silber-)Denare
1 Mine (*) = 25 Statere (°)	1 Denar (Silber) = 4 Sesterzen (Messing)
1 Stater (°) = 1 Tetradrachme (Silber)	1 Sesterz = 2 Dupondien (Messing)
1 Tetradrachme = 2 Didrachme (Silber)	1 Dupondius = 2 Asse (Kupfer)
1 Didrachme = 2 Drachmen (Silber)	1 As = 2 Semis (Messing)
1 Drachme = 6 Obolen (Kupfer)	1 Semis = 2 Quadranten (Kupfer)
1 Obol = 2 Hemiobolen (Kupfer)	
1 Hemiobol = 4 Chalkoi (Kupfer)	Tyrisch:
1 Chalkos = 3 Lepta (Kupfer)	Schekel (Silber) = eine Tetradrachme
	Halbschekel (Silber) = eine Doppel-
Hinzu kommen:	drachme
Dekadrachme (Silber) = 10 Drachmen	
Hemidrachme (Silber) = Halbdrachme	

182 Die Angaben der Tabelle sind übernommen von *Alkier, Stefan*, Der Fluss des Geldes – Münzen und Steuern, in: Alkier, Stefan/ Kessler, Rainer/ Rydryck, Michael (Hrgg.), Wirtschaft und Geld (Lebenswelten der Bibel), Gütersloh 2016, 72–94, hier 82.

Mit der Vielzahl an Perikopen, die vom Geld handeln, gibt das Neue Testament als antikes literarisches Zeugnis einen starken Eindruck von der Funktion und dem Wert des Geldes zu jener Zeit. Am Beispiel des Barmherzigen Samariters, dessen caritative Handlung besonders durch die Nutzung von Münzen qualifiziert wird (Lk 10,25–37), an der Perikope zur Frage nach der Zahlung der Steuer an den Kaiser (Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26), die eine klare Affirmation der Zahlung enthält und worüber die Didaktik Jesu über das Symbol der Münze besonders markant wird; die Verwendung des Geldes, die bei der Frage nach dem Ewigen eine Rolle spielt (Lk 16,1–13), aber nicht abgekoppelt ist vom Leben im Hier und Jetzt, wo Entscheidungen, auch im ungerechten System der Wirtschaft, getroffen werden müssen, wird die Bedeutung von Geld im Alltag und deshalb sowohl in der erzählten Ethik wie in der erzählten Heilsverkündigung Jesu deutlich. Es erweist sich sogar, den überlieferten Worten Jesu gemäß, als vorbildhaft, mit Schläue zu agieren, weil nicht Ethik das Letzte ist, sondern die Gemeinschaft mit Gott, die (effektive und kluge) Handlungen nötig macht.

Gleichzeitig erweitert Jesus die Sprachwelt: Er führt die Figur des „Mammons“ ein (vgl. Mt 6,24 par. Lk 16,9.13), die als personifiziertes Geld eine antigöttliche Macht bildet (Mt 6,24 par. Lk 16,13). Jesus lässt auf einer narrativen Ebene beobachten, welchen Lauf die Geschichten nehmen, wenn Geld oder Besitz zum Mittelpunkt des Lebens wird und der Mammon die Position Gottes einnimmt, nicht ohne auch seinen Nutzen zu verschweigen (Lk 16,9). In diesem Bild wird deutlich, dass die Angst, nichts zu haben, Reiche und Arme gleichermaßen betrifft (Mt 6,25–31). Die schöpfungstheologische Perspektive, die das Sorglose der göttlichen Schöpfung portraitiert, stellt den Wert des Lebens in den Horizont der Glaubensfragen und schlüsselt von daher eine biblische Anthropologie auf, die den Menschen in eine Vertrauensbeziehung zu ihrem Schöpfer stellt. In diese Relationalität wird der Wert der Schöpfung qualifiziert und Reflexionen ökologischer Verantwortungsethik werden angestoßen. Dass dieser schöpfungstheologisch qualifizierte Wert des Lebens durch die Fokussierung auf das Geld übersehen werden kann, zeigt das Portrait des reichen Kornbauern (Lk 12,16–21). Es beschreibt die List des Geldes: Die eigene Lebenserhaltung ist nicht durch Besitz und Geld gesichert, sondern geschenkt. Wie schwierig die Abgrenzung vom Prinzip Geld (Sandra Huebenthal) auch für Menschen in der Nachfolge Jesu ist, zeigt das Beispiel von der gescheiterten Nachfolge (Mk 10,17–22; Mt 19,13–10; Lk 18,18–30), bei der die Abgabe des Besitzes das letzte (und hier als unmöglich geschildertes) Hindernis in der Nachfolge bildet. Es bildet das Paradigma, im Rahmen einer Jüngerbelehrung, die den Gewinn des Lebens der Gemeinschaft mit dem vielfachen Gewinn bei erfolgreichem Ernteertrag korreliert (Mk 4,1–34; 10,29–30).

Der „Schatz im Himmel“ (Mk 10,21) ist der zentrale Punkt, auf den Jesu Lehre hier orientiert ist und der im Kontext des bekannten Logions „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in das Reich Gottes gelangt“ (Mk 10,25) steht.

Diese Textstellen bilden das Grundgerüst für den ersten großen Teil; er behandelt die ethischen Spannungsbögen der Jesustradition, die Aussagen über das Geld im Kreislauf des Lebens treffen. Die einschlägigen Texte der synoptischen Tradition können allerdings auch ökonomische Motive und Prozesse in einer kritisch-differenzierenden oder auch adaptierenden Weise auf die Beschreibung der Basileia übertragen werden. Die Abgrenzung theologisch besetzter Begriffe von Metaphern und Bildfeldern ist nicht trennscharf möglich. Gleichzeitig ist die Verwendung der Begriffe z.B. in Gleichnissen in ihrem eigentlichen Sinne auf der anderen Seite mit hermeneutischen Hürden verbunden. Beobachtbar sind aber Referenzprozesse, wie z.B. mit dem Begriff „Vergeben“, das sich in das Bildfeld „Finanzen“ einfügt (über den Begriff der Schulden, Mt 6,12). Auch der Begriff des Lohnes ist für das Konzept des Himmel- bzw. Gottesreiches zentral. Anstoß nehmen die Arbeiter im Gleichnis von der Arbeit im Weinberg (Mt 20,1–16) an der Bezahlung der Arbeiter der letzten Stunde, die, wie sie, einen Denar erhalten. Arbeit wird anerkannt und für Mindestlohn wird plädiert; aber Schuften um jeden Preis wird relativiert, weil nicht die Bedingungen, sondern die Konsequenzen in der Ethik Jesu beschrieben werden. Zum theologischen Schlüsselbegriff wird der Loskauf (Mk 10,45 par. Mt 20,28), der das soteriologische Konzept metaphorisch einzufangen vermag.[183] Aus diesen metaphorischen Deutungen ergibt sich der soteriologische Spannungsbogen, der den Wert des Geldes in den „Bilanzen Gottes“ beschreibt. Durch Worte zur Tempelsteuer, zum Marktgeschehen am Tempel und zu Opfergaben werden diese Bilanzen institutionell erfasst und mit der Hervorhebung der Opfergabe der Witwe mit zwei Lepta in ein spannungsvolles Verhältnis (Mk 12,45) gebracht, das nicht die Reichsten, sondern die Ärmsten in den Vordergrund stellt, als selbstbestimmte Akteure im wirtschaftlichen System, das sie nur als Verlierer zu kennen scheint.

Eine gattungsspezifische Betrachtung der synoptischen Erzählungen, die mit Geldwerten operiert, muss einhergehen mit der deskriptiven Untersuchung der ökonomischen Logiken. Der Ansatz dieser Arbeit ist auf die Erfassung der größtmöglichen Breite der einschlägigen Texte angelegt. Die Zusammenschau der ersten drei Evangelien ergibt sich aus der theologischen und thematischen Nähe zueinander, die den Anspruch haben, die Jesusgeschichte(n) zu

183 Zu den „Leistungen und Grenzen“ von Metaphern vgl. *Halbmayr*, Gott und Geld in Wechselwirkung, 162f.

erzählen; sie ist die Kehrseite der notwendigen Differenzierung, die am Beginn der Auswertung stehen wird.

Die Konzentration auf die synoptischen Evangelien folgt dem Textbefund. Das Johannesevangelium lässt eine solche starke Nähe zur Geldthematik nicht erkennen, was sich durch eine geringere Signifikanz der Textstellen darstellt.[184]

Im Johannesevangelium spielt die Judasfigur eine wichtige Rolle; sie tritt in der Szene der Salbung in Bethanien besonders prominent auf (Joh 12,2), weil er es ist, der die Verschwendung anprangert, was aber letztlich Geldgier portraitiert. Die ähnlich gestaltete Perikope in Mk 14,3–9 enthält diesen Aspekt nicht.

In der Apostelgeschichte spielt die Geldthematik dagegen eine sehr starke Rolle, entsprechend dem Lukasevangelium. Der Erzähler zeichnet eine authentische Wirkungsgeschichte des Ethos, das Jesus vorgibt – was mit dem Paulus in den Mund gelegten Logion „Geben ist seliger als nehmen" (Apg 20,35) ausdrücklich als Jesuswort in Erinnerung gerufen wird. In der Jerusalemer Gemeinde zeigt sich, wie Leben in Gemeinschaft gelingen und wie es ausgestaltet sein kann (Apg 2,44; 4,35), aber auch, wie drakonisch finanzielle Heuchelei (Apg 5,1–11) und Simonie sanktioniert werden (Apg 8,18–25). Caritas wird organisiert (Apg 6,1–6), Solidaritätsaktionen zugunsten von Armen und Notleidenden werden über Gemeindegrenzen hinaus gestartet (Apg 11,27–30). Das Ethos sozialer Verantwortung wird auch in Finanzfragen deutlich ausgestaltet.

Die neutestamentliche Briefliteratur setzt diese Solidarität in gewisser Weise voraus, nicht nur durch die prominente Stellung der von Paulus organisierten Kollekte (1Kor 16,1–4; 2Kor 8–9), die entweder als eine Art der Tempelsteuer gesehen werden kann oder als Form römischer Klientel.[185] Die paulinische Perspektive ist vielfältig[186]: Es geht um Armut und Reichtum[187] innerhalb der Gemeinschaft (vgl. 1Kor 11,20), um das Teilen als Ausgleich (2Kor 8,13) und Unterhaltsverzicht (1Kor 4,12; 9,6.12ff.; 2Kor 11,7ff.; 12,13ff.), um Unterstützung im Glauben, auch durch finanzielle Mittel (1Kor 1,26–29), sowie um Klärung von Geldangelegenheiten innerhalb der Gemeinde (vgl.1Kor 6,7). Auch der Jakobusbrief zeichnet sehr stark das Bild innergemeindlicher Solidarität

184 Was zu der Annahme passt, dass „sich die explizite ethische Unterweisung im Liebesgebot erschöpft und es ihr sichtlich an materialethischer Explikation mangelt." (*Konradt*, Ethik im Neuen Testament, 386). Das heißt jedoch nicht, dass es nicht ein starkes Ethos der Gemeinschaft gäbe.

185 Vgl. *Joubert, Stephan*, Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection, Tübingen 2000.

186 Anders *Stegemann/ Stegemann*, Urchristliche Sozialgeschichte, 25.

187 Vgl. *Berges, Ulrich*, Arm und reich (Die Neue Echter-Bibel / Themen 10), Würzburg 2009.

ausgehend von den Vorgaben jüdischer Frömmigkeit, die auf der Suche nach der rechten Lebensführung ist (Jak 1,5; 3,13–18). Die Gefahren des Reichtums werden thematisiert, weil Gewinnstreben den Glaubensblick trübt (Jak 4,13–17) und soziale Probleme zwischen Armen und Reichen bestehen (Jak 1,9–11; 2,1–7). In der Form der Adressierung zeichnet sich die Briefliteratur aus. Sie ist eine direkte Form mit konkreter Anrede und auf Änderung und Orientierung von Handlungen ausgerichtet, anders ausgedrückt: Die Briefe sind kontext- und situationsabhängig.

Die Ethik der Evangelien zeichnet sich dagegen dadurch aus, dass ihr – auf der literarischen Ebene – mit Jesus eine Vermittlungsebene dazwischengeschaltet ist, und sich verschiedene Gattungen und Lehrformen abwechseln, die die Aussagen bedingen. Das formt eine neutestamentliche Ethik, die zwar eine besondere Relevanz und Autorität aufzeigt, aber auch strittig ist und nicht nur in ethischen Imperativen aufgeht.[188]

Die vorliegende Forschungsarbeit ist eine thematisch orientierte Analyse, die die *Geldgeschichten* zu systematisieren und sie interdisziplinär anschlussfähig zu machen versucht. Die Eruierung des Textbestandes hat gezeigt, dass es starke Zusammenhänge zwischen den synoptischen Traditionen mit ähnlichen Themenstellungen, aber unterschiedlichen Akzentuierungen gibt. Sie lassen sich nach den Evangelien gut unterscheiden, aber auch von anderen neutestamentlichen Überlieferungen, mit denen es viele Überschneidungen in der ethischen Intention gibt, durch den Bezug auf Jesus. Die Gemeinsamkeiten erlauben thematische Schwerpunktbildungen, die jeweils durch besonders markante Texte repräsentiert werden. Die Unterschiede erfordern klare Differenzierungen, und zwar einerseits zwischen ethischen und soteriologischen Aspekten sowie signifikanten Handlungsfeldern, andererseits zwischen den Evangelien selbst, die ihre je eigenen (soteriologischen und ethischen) Linien verfolgen.

Die Struktur der Studie ergibt sich aus dem Befund der Perikopen selbst und dem Versuch, eine Gliederung über das Themengebiet anzubieten, in dem Wissen, dass dies nur ein Ausschnitt des gesamten Feldes sein kann. Das Geld kommt in der synoptischen Literatur in konkreter Funktion als Zahlungsmittel, Rechnungseinheit, und Währung vor; in Form von Schulden, Lohn, Steuern, Loskauf und Opfergabe; symbolisch und medial. Über diese Begriffs-, Funktions- und Deutungsebene hinaus, werden in einem zweiten Zugang auch

188 Vgl. *Konradt*, Ethik im Neuen Testament, 425. „Paulus hat zudem nicht nur keinen Traktat ‚Über das Wesen christlicher Ethik und ihre Inhalte' verfasst, sondern auch im Rahmen seiner Briefe nirgendwo zu einer *systematischen* Darstellung christlicher Ethik angesetzt" (ebd., 61).

die weiteren Begriffsfelder Reichtum und Armut, sowie Besitz mitgedacht, weil geldwerter Besitz auch dazugehört. Der rote Faden ist durch die Orientierung an dem Wertbegriff gegeben, der als zentraler Begriff ebenfalls der Textgrundlage entnommen ist (vgl. Lk 12,7.24; Mt 6,26). Erforderlich ist allerdings, die jeweiligen Linienführungen der Evangelien nachzuzeichnen, damit die Gefahr der Harmonisierung gebannt und das spezifische Profil der Texte in den größeren Kontexten nachgezeichnet werden kann.

1.5 Der Aufbau der Arbeit

Die Analyse der Textbasis, die durch die methodischen Klärungen strukturiert ist, führt zum Aufbau der Arbeit. Zum einen gilt es, ethische, zum anderen, soteriologische Aspekte des Geld-Wertes in den synoptischen Evangelien zu fokussieren.

Die ethischen Spannungsbögen der Jesustradition bauen sich durch Aussagen über Geld im Kreislauf des Lebens auf. Beim synoptischen Überblick erweist sich eine themenorientierte Systematik als zielführend: Im *Kreislauf des Lebens* begegnen die Themen Verantwortung *mit* Geld (Kap. 2.1) und Verführung *durch* Geld (Kap. 2.2) als zwei große Komplexe. Im ersten Fall werden paradigmatische Texte untersucht, die deutlich machen, dass es in der Nachfolge ein Ethos des Umgangs mit Geld gibt, das durch soziale Verantwortung geprägt ist. Angesprochen sind Reiche *und* Arme; fokussiert werden caritative, politische und soziale Aspekte. Das Rückgrat ist das Gebot der Nächstenliebe. Im zweiten Fall werden Schlüsseltexte vorgestellt, die zeigen, dass vom Geld eine Macht ausgehen kann, die Menschen zum Bösen – oder zumindest zum Schlechten – verführt. Wiederum stehen Arme und Reiche im Blick; erneut geht es um die primären Sozialbeziehungen im privaten und politischen Raum. Das Rückgrat ist das Gebot der Gottesliebe.

Einen zweiten großen Abschnitt bildet der soteriologische Spannungsbogen, der die metaphorische Ebene aufnimmt. An dieser Stelle werden die Ergebnisse der Beobachtungen am Text auf die Vorstellung der göttlichen Basileia übertragen. Damit ergibt sich ein Blick in die „Bilanzen Gottes" (Kap. 3), die mit Hilfe der ökonomischen Terminologien eine prägnante Form der Anschaulichkeit erhalten. Als Parameter zur Bilanzierung werden herangezogen 1. Geld für Leben (Kap. 3.1) und 2. Geld für Gott (Kap. 3.2). Im ersten Bereich werden Aspekte zu den Fragen nach der Arbeit und Lohn in der Nachfolge bzw. in der Evangeliumsverkündigung, die Bitte nach Schuldenerlass und das Erlösungshandeln Gottes als Loskauf besprochen. Die zweite Ebene betrifft die Verwendung des Geldes im Kontext des Tempels, z.B. in der Tempelsteuer und

der sehr eindrücklich geschilderten Verbannung der Händler aus dem Tempel. Den Abschluss bildet die Tempelopfergabe der Witwe, die als sehr kleine Wertangabe von Jesus aber als sehr viel wertvoller gegenüber dem beschrieben wird, was die anderen (Reichen) gegeben haben.

Innerhalb dieser Themenfelder werden die spezifischen Argumentationslinien der Synoptiker nachgezeichnet und ihr je eigenes theologisches Profil herausgearbeitet. So bedient sich das Lukasevangelium wie kein anderes des ökonomischen Sprachgebrauchs, stellt aber die dialektischen Horizonte stark heraus. Die Gerechtigkeitsfragen, die für die matthäische Basileia-Konzeption von enormer Bedeutung sind, werden auffällig oft mit konkreten Verwendungen von Geld verdeutlicht. Mit dem theologischen Spitzenwort im Kontext der Jüngerberufung bei Markus, dem Lytronlogion (Mk 10,45 par.), wird das Erlösungshandeln Gottes mit ökonomischen Logiken verbunden, was enorme Konsequenzen für das Verständnis von Soteriologie hat.

KAPITEL 2

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 Dependenzen 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 unhintergehbar sind, aber Gerechtigkeit als Ausdruck von Barmherzigkeit denkt, die nicht verhandelbar ist.[1] Aus ihr heraus kann eine

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

© ALEKSANDRA BRAND, 2025 | DOI:10.30965/9783657797127_003
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

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 gerechtem 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 gerechten 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.[2] 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 bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Stuttgart 2005.

medizin-ethischer Fragen zum Lebensende[3] und in sozialethischen Fragen von Flucht und Migration[4].

Die Prominenz dieses Textes macht die Relevanz des Themas klar: Barmherzigkeit ist seit je her und bis heute zentrales Thema theologisch-ethischer Reflexionen[5], 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.[6] 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[7], 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.[8] Als narrative Ethik[9] 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[10], 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 Sorgepflicht *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[11], 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 10,30–35, 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 hervorsticht. Was Nächstenliebe heißt, wird mit der Beispielerzählung in elementarisierter, didaktisch orientierter Form aufgeschlüsselt. 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 Erwählungsbewusstsein Israels zueinander verhalten?[12] Aber dies ist nicht der Fokus. In Frage steht vielmehr, wem gegenüber eine moralische Pflicht zur Nächstenliebe angesichts permanenter Prioritätskonflikte 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 Wallfahrtserzählung (Mk 10,1–52) deutlich stärker aus und lässt diesen Teil zum Mittelpunkt seines Evangeliums werden[13] – obwohl damit „die sorgfältige Komposition und argumentative Linie der Streitgesprächsammlung von Mk 12 empfindlich gestört"[14] 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 Gesamtevangeliums. 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.[15] Die Deutung hier auf einen Aspekt der Jüngernachfolge engzuführen, verfehlt die sehr sorgfältig und breit ausgestaltete Darstellung des Hilfshandelns und mit ihr die theologisch-ethische Begründung in der dialogischen Struktur, die weit mehr als Motivation eines Armutsideals sein will.[16]

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[17], 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.[18] 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).[19]

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.[20] 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.[21]

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.[22] 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.[23]

---

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*, Samarien 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 ^{6}1993. 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 Gottesherrschaft 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"[24] 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 (Hrgg.), 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 ποίει 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.[25]

Dass Gott lebt, ist eine jüdische Grundüberzeugung.[26] 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"[27] 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).[28]

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.[29] Einerseits bricht die Hoffnung auf ein individuelles Leben nach dem Tode auf, wie es die Pharisäer propagiert haben,[30]

---

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.

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).[31] 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 (δικαιόω): 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:[32] Die Frage des Gesetzeskundigen 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.[33] 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[34]) 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 Judaisms 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 Interpretatioen, 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[35] geben lässt, so dass von einem didaktischen Erfolg Jesu gesprochen werden muss, der für Lukas den Skeptiker überzeugt hat. Sie verkennt 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.[36] 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.[37]

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 Reinheitsgesetzt 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 (Hrgg.), „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. (Hrgg.), 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, […]".[38] Dennoch haben die Samariter eigene theologische Schwerpunkte entwickelt, die sie als „abseits der offiziellen Toraauslegung und des offiziellen Kultes Stehenden" auswiesen.[39] – 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: רֵעַ 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[40]; 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.[41] Neuere Forschungen bewegen sich in einer alten Dichotomie, selbst wenn sie in der Deutung des Begriffes[42] πλησίον bzw. רֵעַ 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).[43] Zwar genieße der Fremde in Israel Gastrecht und werde nach Lev 19,34 auch zum „Objekt der Liebe"[44], aber der gemeinsame Glaube sei maßgeblicher Faktor dafür, wer nach jüdischer Tradition den Status des Nächsten erhält.[45]

---

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 liebreich 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 ^{2}1990, 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.[46] „Damit gilt das Gebot der Nächstenliebe in Lev 19,18 zunächst einmal gegenüber den Mitgliedern des JHWHbundes.“[47] Der Samariter steht demnach für die sinngemäße Einhaltung beider Gebote im Wissen um die gemeinsame Grundlage der pentateuchischen Tradition.[48]

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 rekurriert dabei auf die eigene Erfahrung der Fremdheit, der Erfahrung Israels in Ägypten.[49] 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 palästinensichen 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."[50] 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.[51] 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"[52] eingefordert.

Das passt zur konkreten narrativen Darstellung der lukanischen Beispielerzählung. Jesu Torainterpretation öffnet das Ethos der Barmherzigkeit durch die eigene Profilierung.[53] 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,[54] 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.[55]

Innerhalb der lukanischen Rezipientengemeinschaft wird der „Außenseiter"[56] 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)[57] und er sich selbst als Nächster sieht (Lk 7,36–50)[58].

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.[59]

---

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 misericordia)" (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.[60] 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.[61] 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.[62] 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[63] und das Verhalten von Priester und Levit so lakonisch.[64]

---

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*, Samarien und die Samaritai 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.[65] 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.[66] Auf Gottes Barmherzigkeit bauen die Vergänglichkeitsklagen des Psalters, wenn sie auf die Gnade des Schöpfers gegenüber den schuldhaften Staubgeborenen erbitten (Ps 103,14).[67] 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 Staubsubstanz 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“[68], indem er seine Treue durch Liebe zum Volk Israel erweist und es sich darauf verlassen kann.[69]

Der Evangelist Lukas zeichnet mit dieser Narration das Hilfshandeln 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.[70] 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“[71] 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 ḥesed geworden, der Gott der Güte und Treue, der nun nicht mehr drei bis vier Generationen straft und Tausenden vergibt (nś’, vgl. Ex 34,6 f.; Dtn 5,9 f.), sondern der in Israel grenzenlos vergibt (slḥ, 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.[72] 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)[73] und die immer wieder Glaubenswege der Menschen zu Gott portraitiert[74], die aber nicht neu ist (vgl. Tob 4,7). Diese Glaubenswege gehen für Lukas aber mit Jesus, dessen „ureigene Intention […] und sein Verhalten"[75] 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.[76] 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 Spekulativen, 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.[77] Weshalb ist die Erwähnung der zwei Denare dennoch wichtig?

Genannt wird in der Parabel eine gewerbliche Wirtsherberge (πανδοχεῖον, Lk 10,34b bzw. πανδοχεύς, Lk 10,35).[78] 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.[79]

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[80], ist mit Lk 10,35 ein klares Zeichen dagegenzusetzen. 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 ^{4}2020 sowie *ders.*, Hilflose Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe, Hamburg ^{12}2018.

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 Hilfshandeln 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[81], 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.[82]

---

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*, Samarien und die Samaritai 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[83], 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[84] 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[85]; es ist ebenfalls die Vertrauensfrage, die Jesus in Bezug auf den Gottesglauben stellt.[86] 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 Himmelsherrschaft 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.[87] 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.[88] 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).[89]

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,[90] 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.[91]

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:[92] 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[93], finden sich die komplementären Interpretationen, die die beiden Pole einander gegenüberstellen und parallel halten[94], 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 matthäische 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 (Hrgg.), 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.[95]

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).[96] 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.[97] Gleichzeitig ist Jesus so ambitioniert, die Trennung zwischen Politik und Religion aufzuzeigen, Verantwortbarkeiten anzusprechen und den Kaiser letztlich in seine Schranken zu weisen.[98]

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 (κῆνσος, 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 Jeus 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; πανουργία, 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.[99] 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 (μαθήται, 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 ὁδός 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.[100]

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.[101] 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 Gnilka, dass es sich nicht um Streitgespräche handle, da eine „Gegenmeinung der Kontrahenten“ nicht bekanntgegeben wird „und darum auch nicht überwunden“ werde, vgl. *Gnilka, 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.[102] 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[103], 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)[104] 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 ἁρπαγή als Merkmal der γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι.

103 Anders *Nicklas, Tobias*, Der Matthäische Davidssohn und das Römische Reich, in: Van Belle, Gilbert/ Verheyden, Joseph (Hrgg.), 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 (דֶּרֶךְ יְהוָה) einzuhalten und zu tun, was gut und recht ist, damit der Herr seine Zusagen an Abraham erfüllen kann." Die hebräische Wendung דֶּרֶךְ יְהוָה 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).[105]

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

105 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,[106] zeugt von dem politreligiösen 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).[107] 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,[108] 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 Fünfzahl 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 ^{9}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.[109]

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 (ὑποκριτής, 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 Markschies geschrieben, vgl. *Markschies, 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).[110]

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.[111] 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. (Hrgg.), 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 (κῆνσος, 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.[112] 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.[113] 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.[114] 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.[115] 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 (Hrgg.), DNP, Stuttgart 2006, 982–986, DOI: 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 (Hrgg.), 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.[116] 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.[117] Rom war nicht die erste Verwaltungsmacht, die Steuern von den Menschen in Palästina einforderte. Judäa, Samaria und Iudumäa 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.[118] 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.[119] Die Unterstellung Judäas unter einen Präfekten brachte aber auch die Einführung des römischen Besteuerungssystems mit sich;[120] 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 ^{2}2010, 126.

119 Zur Bedeutung von Münzen in dieser Periode vgl. *Jensen, Morten Hørning*, 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, Harrold/ Martin, Dale B. (Hrgg.), 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[121] und eine theokratische Alternative mit dem davidischen Herrscher an der Spitze propagiert.[122] 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,[123] 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 Iudaicus ebenfalls präsent, der zum Sinnbild jüdischer Unterdrückung und römischer polit-religiöser Machteinflüsse wurde. Hier spielt er allerdings nur eine untergeordnete Rolle.[124]

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.[125]

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 ^{3}1997, 61–65.

argumentiert. Der Kaiser ist Vertrauensgarant für das Geld. Aber Gott gebührt Anerkennung[126], 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.[127]

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"[128], sondern ein „Ineinander"[129] 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 ^{5}1989, 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“[130] 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“.[131] 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.[132] Den Wert bestimmte nicht der Feingehalt des Metalls, sondern die Prägung, die den Hinweis darauf gab, dass die entscheidende Währungsinstanz der Kaiser Roms war.[133]

---

130 *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 248f.

131 *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).

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

133 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"[134], weshalb es Einzug in die Welt der Metaphern und Symbole erlangt hat. Damit stellt dieser Medienbegriff „bequeme Ausdrucksformen für Kommunikationsanliegen"[135] 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".[136]

Dagegen steht eine Medientheorie, die die Mittlerfunktion und die Heteronomie betont[137], 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.[138]

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[139] 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* (Hrgg.), 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).[140] 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"[141] ist in dem Logion klar formuliert. Eine andere Lesart würde die vielen positiven Äußerungen Jesu rund um die Steuerthematik glätten:[142] 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."[143]

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.[144] Der Kaiser steht symbolisch für dieses politische Handeln.[145] 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 (εἰκών, Mt 20,22), werden sie dargestellt.[146]

> 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.[147]

Nach jüdischer Vorstellung gehört alles Gott.[148] 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: Krmnicek, 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 Fangfrage 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."[149] 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.[150] 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).[151]

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.[152] 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[153], 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 paradoxale 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,[154] 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 Steuereinziehung 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).[155] 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.[156] 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."[157] 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"[158] 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.[159] 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 Himmelsherrschaft 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 (Hrgg.), 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,[160] weil sie die sozialethischen Aspekte der jesuanischen Verkündigung, die Lukas in seinem Evangelium zu einem wesentlichen Thema macht,[161] 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.[162] 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[163] bzw.

---

ihren wahren Sinn zu enträtseln, d.h. die herrschende Methode der Parabelerklärung 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 lk 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. Gnilka), Freiburg i. Br. 1989, 68–81, hier 73.

161 Vgl. *Konradt*, Ethik im Neuen Testament, 348: „Während Sexualethisches im lk 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“[164]. Auf der Textebene zeichnet sich eine Vielzahl an redaktionellen Eingriffen ab, sodass mit Blick auf die Einheit der Perikope kontroverse Deutungsrichtungen eingeschlagen werden können.[165] Es stellt sich darüber hinaus (meist infolge bestimmter Präjudikationen der Form oder des Inhaltes[166]) auf der hermeneutischen Ebene die Frage, wie das Verhältnis von Gleichnis und Kommentar zu verstehen ist.[167] 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 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).

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“[168] zu rekonstruieren, um darüber eine besitzethische Aussage zu treffen, die in die Gesamtlogik des Lukasevangeliums und seiner Aussagen zur Besitzethik passt.[169]

---

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 (Hrgg.), 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 Orginal). 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 (Hrgg.), 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 *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, 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.[170] 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 hervorsticht, 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).[171] 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 Besitztumsthematik, 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 speaks about possessions constistently" (*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 Literatur 39), Missoula 1977. Stettbergers kognitiv-linguistische Analyse stellt auf der Textebene die Konstitution des Besitztumsbegriffes 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 Verlorengeglaubten 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.[172]

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"[173] 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,[174] 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[175] 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.[176] Die Motive des Reichtums in der personalisierten Form (ἄνθρωπός τις; ἔχειν), des Verprassens von Geld (διασκορπίζειν, Lk 15,13)[177] 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).[178] Die Gleichnistrilogie 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 Gerechtigkeitsthematik 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).[179]

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.[180] 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 (ἐπαιτέω)", 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 φωτὸς, Lk 16,8) gegenüberstellt. Die Narration ergänzt jedoch nun das Genitivattribut[181] 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)[182] 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 antithetisch 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"/ τῷ ἀδίκῳ μαμωνᾷ in der Erzählung vom Verwalter eine entscheidende Rolle spielt. Der „zuverlässige" Umgang mit ihm ist das, was die Übergabe des „Wahren" bevollmächtigt.[183]

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.[184] 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.[185] Eine Veränderung dieser sozialen Umstände war meist unmöglich und von der Gunst der „Patrone" abhängig.[186]

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."[187] 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.[188] Der

183 Vgl. *Bovon*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27), 76 und *Pellegrini*, Ein ungetreuer οἰκονόμος (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.[189] Als Stellvertreter war er zwar nicht selbstständig handlungs- und entscheidungsfähig (so konnte er nicht vollständig auf das Geld des Herrn zugreifen[190]), aber die Nähe zu seinem Herrn war durch ein besonders enges Verhältnis[191] gekennzeichnet, das auf Vertrauen beruhen musste. Eine nachhaltige Verwaltung, mit Aspekten von Reinvestition, sicherte den Betrieb und das eigene Auskommen des Ökonomen.[192] 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.[193] 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.[194] Ob der Verwalter zur Gruppe der Unterschicht gehörte (vgl. auch Lk 17,7–10)[195], 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.[196] Seine Existenz und seine soziale Stellung sind durch die Entmachtung bedroht und er sieht selbst keine alternativen Möglichkeiten zu arbeiten.[197] Damit ist klar, dass seine Situation stets prekär war und desaströs zu werden droht.[198]

Eine *remissio mercedis*, ein Ablass in geringem Maße, war im römischen Wirtschaftsraum ein gängiges Instrument zum Schutz der Agrarproduktion.[199] 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 mustfrui 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.[200] 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.[201]

2.1.3.4 Das Lob des Herrn als Schlüsselmoment[202] 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.[203] 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.[204] 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",[205] 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[206], sondern zielt auf die Rolle des Mammons in der Verheißung des Heils, die auf ethisches Verhalten abgestimmt ist.[207]

Dass Freundschaft mit ökonomischen Faktoren zusammenhängt, findet sich schon in der Weisheitsliteratur.[208] 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."[209] 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", „verständig" 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).[210]

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 μωρῷ (Mt 7,26) entgegen. Die „schlauen" 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.[211]

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)[212] 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.[213] 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.[214] Es zeigt sich eine gruppenethische Differenzierung[215], 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:

---

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

215 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; 1Thess5,5, 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	ἐκλίπῃ, V. 9d
2. Aufnahme und Unterkunft	ἐκ τῆς οἰκονομίας, V. 4b	εἰς τάς 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[216] 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 lukanische Doppelwerk von zentralem Interesse, weil sich gerade die Jerusalemer Gemeinde in starken Gemeinschaftsstrukturen organisierte (Apg 4,32). Während die paulinische Literatur eher den Begriff φιλαδεφία 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[217] 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."[218] 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."[219] 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.[220] 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 Heilsdienstes 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.[221] Das Ziel, die Gemeinschaft zu stärken und Standesunterschiede aufzulösen, gelingt aber nicht durch eine Aufhebung der auf Reziprozität beruhenden Ethik,[222] 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.[223]

---

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 (Hrgg.), 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 Himm*el 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.[224] Der Gegensatz gilt als profane Aussage, die auf den religiösen Bereich übertragen wird,[225] 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[226], 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.[227] 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.[228]

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.[229] 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.[230]

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 (ἀδικος μαμωνᾶ) so zu verhalten, dass „Freunde gemacht werden" (φιλός 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)."[231] Die Alternative: Besitz, hier als Mammon der Ungerechtigkeit beschrieben, soll

230 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."

231 *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."[232] 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."[233] 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

232 *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.).

233 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 ungezügeltes 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 transzendentale 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.[234]

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 Hinführung 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 (Hrgg.), 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).[235] 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[236] 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."[237] 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 „Sehschule" 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.[238] 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

238 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[239] oder gar um die Etablierung einer ökonomischen Naivität[240], 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/μηδὲ, οὐχὶ/οὐχ, οὐ/οὐδὲ), 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.[241]

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."[242] 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.[243] 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.: Fruchttragender 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.[244] 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.[245] 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" (φυτεύω, 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.[246] 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.[247]

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),[248] 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: Seleznëv, Michail/ Loader, William R. G./ Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hrgg.), 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.' Moreover, 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 (Hrg.), 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,[249] 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".[250]

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.[251] 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").[252] 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.[253]

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).[254] 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.[255] 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[LXX]; 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; Joeal 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 πολλοὶ, 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“[256] (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.[257] 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 πολλῷ μᾶλλον und διαφέρετε. 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).[258] 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 matthäischen 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 Auferstanden 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 Jesus 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 Deuterojesaja (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.[259] 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.[260]

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 πατὴρ 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 Πατὴρ 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, χρῄζετε). 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.[261]

Was aber ist an dieser Stelle mit diesem Begriff gemeint? Auf das Akkusativ-Objekt δικαιοσύνη, das an den Imperativ ζητεῖτε 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 πατὴρ 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?[262]

---

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; 1Petr 3,14).

262 Vgl. *Berger, Klaus*, Anstoß, Ärgernis, Zumutung – Wer ist Jesus von Nazaret?, in: Zimmermann, Béatrice Acklin/ Annen, Frans/ Schmitt, Hanspeter (Hrgg.), 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 ταῦτα 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 „Sehschule“[263] 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.“[264] 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.[265]

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 Marktszenerie verhandelt und so herausgehoben. Der Wert von fünf Spatzen wird mit zwei As beschrieben (ἀσσάριον, 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 Mehr-Wert 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 (παραβολαῖς) 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 πλεῖστος). Nach dem programmatischen Auftakt des Markusevangeliums mit Dämonenaustreibung (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 basileiatheologisch 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[266], 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“[267], vgl. Mk 4,1) sitzt. Jesus beginnt und endet mit einer Aufforderung, ihm zuzuhören (Mk 4,3.9). Der imperativische Duktus des ἀκουέτω vermittelt Autorität. Gleichzeitig öffnet sich die Perspektive für alle, die hören[268], 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 Sämanngleichnis schöpfungstheologisch eingeordnet wird, und um den Verkündigungsdienst.[269] 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 Sch^{e}ma Israel erinnert.[270] 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 Sämann

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 Sämann 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 (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), 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!“/ὃς ἔχει ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω).

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“/ὃ 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 (τριάκοντα; 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[271] 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“.[272] 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).[273] 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 Sämanngleichnisses 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.[274] 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).[275] All das lässt eine Nähe zu einer mündlichen Überlieferungsform vermuten, die selbstständig hätte stehen können.[276]

Diese Erzählung wird im Evangelientext selbst als Gleichnis ausgezeichnet. Es ist eine Lehre (Mk 4,1, τῇ διδαχῇ) in den Gleichnissen (Mk 4,10, τὰς παραβολάς). Die Gleichnisse[277] (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 schöpfungs-, 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).[278] „Sie meint die Restitution Israels, den Neuanfang, den Gott selbst als Tat seines Erbarmens setzt.“[279] 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“.[280]

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“[281] weil Jesus dieses Gleichnis selbst erzählt. An anderen Stellen, auch in der synoptischen Literatur, unterstreicht ἀκουέτω „die Bedeutung apokalyptisch angeschärfter Zeitanalysen und Umkehrforderungen“[282] (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.“[283]

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 verhallen 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.[284]

284 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:[285] 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).[286]

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.

285 Vgl. ebd., 119.

286 Vgl. *Weder, Hans*, ἑκατόν, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), 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).[287] Der „Betrug" oder die „List" (ἀπάτη) taucht im Neuen Testament an fünf anderen ausschließlich deuteropaulinischen 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).[288] 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 ψευδὴς in Ez 12,24: „Denn nichtige Sehersprüche (LXX ὅρασις ψευδὴς, חֲזוֹן שָׁוְא) 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; דִּבֶּרְכֶם שָׁוְא) 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).[289]

Neben der List stehen in der Deutung des Sämanngleichnisses 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.[290] 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.[291] „Das Übrige" (τὰ λοιπὰ) wird nicht näher beschrieben.[292] 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. *Zoepffel, 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 totschlugen (Mt 22,6); im Gleichnis von den zehn Jungfrauen sind die Törichten 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 unbekannten 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, ζωὴν αἰώνιον). 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/ἔχω) 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.[293] 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"[294]: Es geht nicht nicht nur um die buchständliche 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).[295]

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."[296] Während Clemens von Alexandrien die Gefahren des Reichtums kennt und auch die Versuchung beschreiben kann,[297] 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.[298] „Eine derart

294 Vgl. *Hübner, Hans*, τέλειος, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), 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 (Hrgg.), 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."[299]

Die frühen Kirchenväter spiritualisierten Besitz und Reichtum (ebenso wie Armut).[300] 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"[301] 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 reichtums- und elitekritischen Perspektive verbunden ist, in Einklang zu bringen.[302]

---

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]thics 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“[303] bildet den narrativen Vorbau, der auf Kapitel 11f. 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),[304] 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.[305]

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. *Gnilka*, 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[306]

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: προσδραμὼν; γονυπετήσας) und zum Schluss (Mk 10,22: στυγνάσας; λυπούμενος), sodass eine besonders lebhafte 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 οὐρανῷ, Mk 10,21) und „Güter“ (κτήματα, Mk 10,22)[307] führt der Autor des Evangeliums hier neu ein. Diese Beobachtung ist gerade für die hier vorliegende Thematik von großer Bedeutsamkeit 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.[308] Jesu Zurückweisung zu Beginn der Unterhaltung wird mit Gottes universaler Güte begründet und ist eine Korrektur der Haltung des Mannes:

307 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.

308 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."[309]

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.[310] 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)".[311] 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,[312] 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 Sentenzen 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,

309 Ebd.

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

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

312 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.[313] Jesus sieht den Mann an und reagiert emotional. Er „gewann ihn lieb" (ἠγάπησεν αὐτὸν).[314] 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 Torakenntnis 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 (θησαυρὸν ἐν οὐρανῷ, 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 (ἕν, 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 (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 αγάπη 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.[315] 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 πλουσίον (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 Zuhöhrerschaft 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 angehäufte 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."[316] 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

316 *Gnilka*, 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 betrübten 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.[317]

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."[318] 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

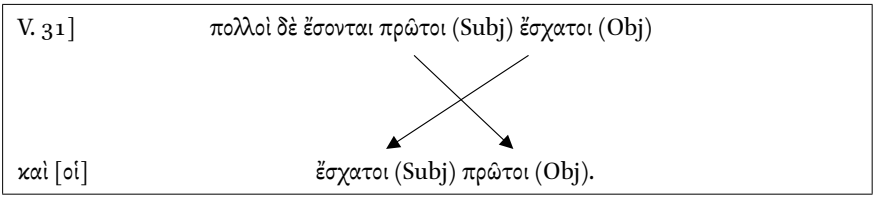
317 Vgl. ebd., 91: „Die Antwort Jesu macht einen stark erweiterten Eindruck (vgl. Mt 19,29; Lk 18,29f). Ursprünglich dürfte sie geschlossen haben mit „ohne daß Hundertfaches empfangen wird."

318 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

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



Die Perikope endet mit dem paradoxen Wort von den Ersten und Letzten. In einer chiastischen 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 ἢ 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 (λάβῃ ἑκατονταπλασίονα). 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).[319] 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

319 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."[320]

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 ἢ 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,[321] 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/σῴζω) 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.[322] Die Verwendung von σῴζω im Infinitiv Aorist Passiv kommt gerade im Markusevangelium sehr häufig im Kontext der Erfahrung des rettenden Glaubens vor.[323] Eine nominalisierte Form des Begriffes σῴζω fehlt zwar im Markusevangelium, doch heißt dies nicht, dass Rettung und Heil im Markusevangelium keine Rolle spielen.[324] 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.[325]

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.

---

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

323 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.

324 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.

325 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., ἀφήκαμεν). 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"[326] 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.[327] Der Kontext und die petrinische 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 wähnenden 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 Heilszusage 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.[328]

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 ποιέω und σῴζω 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,[329] Tiefenschärfe geben. Wenn im Markusevangelium die christliche Existenz als ein Wandeln auf dem Weg Gottes bezeichnet wird[330], 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.[331] 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 Sämanngleichnis 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"[332], 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.[333]

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 (Hrgg.), 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).[334] Nach gängiger Auslegung wird das Jesuswort Mt 6,24 parr. Lk 16,13 der Logienquelle zugeordnet, einer nicht schriftlich überlieferten Spruchsammlung, die sich weitgehend aus dem Matthäus- und Lukasevangelium rekonstruieren lässt.[335] 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.[336] 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.[337] Es enthält auch eine eigene Version des Doppeldienstes[338], 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 22007, 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.[339] Bisherige exegetische Zugänge machen die Antinomie zwischen „Gott" und „Mammon" stark und versuchen, in der negativen Abgrenzung den Begriff μαμωνᾷ 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.[340]

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 eingeengt, 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?[341]

2.2.3.1 Kontext

Der Begriff μαμωνᾷ 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.[342] Vor diesem Hintergrund ist auch eine Erklärung der Sachebene von μαμωνᾷ 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.[343]

---

341 Frankemölle formuliert es als „beste jüdische Theologie, da Anthropologie theologisch und Theo-logie/Gottesglaube anthropologisch korreliert gedacht werden. Sind die Anthropologie und der Mensch toragemäß (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.23c.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/ Οὐδεὶς 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?[344]

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.[345] 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^{LK} 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

24a Niemand kann zwei Herren dienen, 24b denn er wird den einen hassen und den anderen wird er lieben; 24c er wird dem einen ergeben sein und den anderen wird er verachten. 24d Nicht könnt ihr Gott dienen und dem Mammon.

24a Οὐδείς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν 24b ἢ γὰρ τὸν ἕνα μισήσει καὶ τὸν ἕτερον ἀγαπήσει 24c ἢ ἑνὸς ἀνθέξεται καὶ τοῦ ἑτέρου καταφρονήσει 24d οὐ δύνασθε Θεῷ δουλεύειν καὶ μαμωνᾷ

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… καὶ…). Während das Subjekt erst allgemein und inklusiv formuliert wird (24a: niemand/οὐδεὶς), 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/μαμωνᾷ, 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,[346] wobei der Fokus auf dem ersten Objekt liegt.

Die etymologische Herleitung von μαμωνᾷ ist unklar.[347] Einerseits könnte מון in der Bedeutung „Vorrat, Hinterlegtes, das einem gehört und worauf man sein Vertrauen setzt“[348] eine Referenz sein und somit auf das kananäische Lehnwort ממון verweisen. Andere vermuten das hebräische מַטְמֹן als Referenz, was „(versteckter) Schatz“ bedeutet.[349] In Targum, Mischna und Talmud kommt *māmôn* im Bedeutungsfeld Vermögen, Besitz, Kapital, Gewinn oder Geld vor.[350] 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.[351]

---

346 Vgl. *Schoenborn, Ulrich*, „Gott oder Mammon“. Überlegungen zu Matthäus 6,19–21.24, in: Tambour, Hans-Joachim/ Popp, Sr Friederike Immanuela (Hrgg.), 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 (Hrg.), 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. *Luz*, 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. *Gnilka*, 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).[352] 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,[353] 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.[354] 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 radikal*theokratische* 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. μαμωνᾷ 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/γενηθήτω 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 Sch^{e}ma 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."[355]

Jesus verneint nicht die weltliche Wirklichkeit seiner Zuhörer, in der Geld und Besitz eine Rolle spielen, sondern fordert einen gerechten Umgang in dieser Welt.[356] 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.[357] 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[358] 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. (Hrgg.), 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 carth' (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 Herrengebets, darf der Mensch dienen. Indem er Gott allein als Herrn anerkannt, 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.).[359] 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 (Hrgg.), 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 (Hrg.), Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ^{2}1983, 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).[360]

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.[361] 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 ^{2}1985, 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 Friedenschließen 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 Jesusnachfolge 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“[362] (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 parr.) 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 (Hrgg.), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur Berlin/ New York ^{6}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 Fra uen 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).

KAPITEL 3

Geld in den Bilanzen Gottes

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

An verschiedenen Perikopen wird diese These exemplarisch dargelegt. Die Erzählungen haben formal und inhaltlich Signifikanz. Formal sind Gleichnisse vom Gottes- oder Himmelreich charakteristisch, die mit dem Wert von Geld operieren, z.B. im Feld von Arbeit und Lohn (3.1.1). Ohne Kenntnis (antiker) sozio-ökonomischer Logiken funktionieren sie nicht. Dies gilt ebenso beim Schulden-Erlass (3.1.2) und soteriologischen Metaphern wie dem Lösepreis (3.1.3). Inhaltlich wird eine Verbindung zur Ethik des Geldes dort aufgebaut, wo explizit religiöse Handlungen besprochen werden, in denen Geld fließt, vor allem im kultischen Bereich bzw. im Bereich der Tempelorganisation (3.2).

Die Auswahl der Texte folgt einer Logik der Exemplifizierung, die vor allem zentrale Fragen dieser Bereiche aufgreifen und die durch eine gewisse Popularität, aber auch durch motivliche Prägnanz gekennzeichnet sind. Denn es hat sich gezeigt, dass mit der Thematisierung von Geld sowohl in verschiedenen religiösen Funktionen (Tempelsteuer, Opfergabe) als auch in verschiedenen ökonomischen Bereichen (Arbeit und Lohn, Loskauf und Lösepreis, Schulden, Markt und Handel) das Geld ebenfalls im Kontext von theologischer Lehre und Gottesdienst genutzt und problematisiert wird. Zu erkennen ist hier ein soteriologischer Spannungsbogen, der die Gerechtigkeit Gottes ausdeutet, die Frage nach dem Wert der Gabe stellt und die Zahlung einer Tempelsteuer orientiert. Weil sich all diese Aspekte auf Gott bzw. den Gottesdienst beziehen, wird im Folgenden die Frage nach dem Wert des Geldes in den *Bilanzen Gottes* gestellt.

© ALEKSANDRA BRAND, 2025 | DOI:10.30965/9783657797127_004
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

3.1 Geld für Leben

Neben den ethischen Fragestellungen zur Verwendung des Geldes stechen einige sehr prominente Stellen theologischer Konzeptbildung heraus, die ekklesiale und liturgische Dimensionen einnehmen; sie prägen Merkmale biblischer Soteriologie. Das Thema des Lohnes spielt eine wichtige Rolle, allerdings in einer konzeptuell weiter gefassten Dimension als zuvor in Kap. 2.2.2: Es nimmt die Stellung der Arbeit in die Konzeptualisierung von Nachfolge und Lohn hinein, die Anstrengungen Einzelner nicht nivelliert, aber die Perspektive auf den Aspekt der Solidarität weitet, wenn Fragen nach ekklesialer Gemeinschaft gestellt werden.

Im Kontext der Leidensankündigungen bildet das sogenannte Lytronlogion ein wesentliches Element der theologischen Argumentation des Wertes der Nachfolge und des Lebens in der Nachfolge. Es ist eingefasst in ein voraussetzungsreiches, aber durch die narrative Entfaltung bildhaftes Begründungselement des Rettungshandelns Gottes: Im Wort vom Loskauf wird deutlich, dass Gottes Gnade nicht billig ist (Dietrich Bonhoeffer), sondern teuer erkaufte Freiheit begründet. Dass diese Form der Barmherzigkeit Widerhall im Handeln der Menschen braucht, wird an der Frage des Schuldenerlasses paradigmatisch deutlich, und im zentralen Gebet, dem Vaterunser, erinnert. Alle drei Dimensionen – Arbeit und Lohn, Losgekauft-Sein und Schuldenerlass – bilden die anthropologischen Grundaxiome, in die sich die biblischen Aussagen göttlichen Rettungshandelns einbinden lassen. Sie zielen auf ethische Konsequenzen, auch im ökonomischen Raum.

3.1.1 *Lohn* (*Mt 20,1–15*)

Auf das Paradigma des reichen Mannes und der Ankündigung eines reichen Lohnes in der Nachfolge (Mt 19,16–30) folgt im Matthäusevangelium das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–15). Als matthäisches Sondergut profiliert es die Frage nach dem Lohn (Mt 19,27)[1] und nutzt dafür – erneut – eine Situation, die sich merkantiler Logiken bedient. Die Erzählung bricht sie aber auf, weil sie Aussagen über das Himmelreich treffen will (vgl. Mt 20,1). Schon in der Erzählung selbst wird das kritische Potential angesprochen. Aber die Geschichte bietet auch eine Lösung an.

Das Gleichnis ist, mit Blick auf den Kontext der Erzählung, in die Fragen nach dem Leben in der Nachfolge Jesu gesetzt (Mt 19): In dieser Logik ist

1 Diesen Aspekt, auch was den „Schatz im Himmel" ausmacht, übergehen Kommentare, vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 123–126 oder *Senior, Donald*, Matthew (Abingdon New Testament Commentaries), Nashville 1998, 218–219.

das Gleichnis zu verstehen. Dazu gehört das Verständnis von himmlischer Gerechtigkeit, einem zentralen theologischen Thema bei Matthäus, die sich im Leben der Menschen zeigt. Sie wird in diesem Gleichnis in der Lohnmetaphorik (Mt 20,1.8, μισθός) plastisch zum Ausdruck gebracht. Die Lösung ist an dieser Stelle überraschend und herausfordernd. Sie ist aber aus dem Judentum bekannt (vgl. u.a. 4 Esr 7,89–91 und Philo SacrAC 129). Der gerechte Lohn für geleistete Arbeit (Lev 19,13 u.ö.) ist auch in der frühjüdischen Literatur Thema.[2] Im Vertrauen auf die Gerechtigkeit Gottes entwickelt sich die Zuversicht, dass Gott die Guten belohnt und die Bösen bestraft, ohne dass daraus Ansprüche gegen Gott abgeleitet werden könnten,[3] weil Gott in besonderer Weise generös ist (Ex 34,6).[4]

Zentral für die hier vorliegende Studie ist, dass Geldwerte genutzt werden, um Fragen rund um das Thema Nachfolge zu provozieren und zu problematisieren. Über sie werden die wesentlichen Pointen der Erzählung herausgearbeitet: Es geht um die Arbeit im Weinberg Gottes, wo Souveränität und Solidarität zentrale Werte sind, die mit Geld ausgedrückt werden. Die besondere Generösität des Souveräns, die nicht eingefordert, aber auf die vertraut werden darf, ist das zentrale Argument. Es soll ein Vergleich für das Reich der Himmel (βασιλεία τῶν οὐρανῶν) narrativ entfaltet werden, um im Leben der Menschen Gottes Gerechtigkeit aufzuzeigen. Gerade Parabeln arbeiten mit den Verschränkungen von Bild- und Sachebene. Das Gleichnis ist ein Medium mit viel Potenzial. Die Lehre Jesu in Gleichnissen ist deshalb so eindringlich, weil sie Bilder nutzt und Motive einsetzt, die plastisch sind – und weil Jesus sie spricht. Mit Gleichnissen werden die theologischen Möglichkeiten des Erzählens ausgeschöpft, indem die Welt der Hörer eingefangen und Gott und seine Herrschaft ins Bild gesetzt werden. Sie gehören zum festen Repertoire des didaktischen Programms Jesu und werden von den Evangelisten kontextuell gezielt eingesetzt.

Für Matthäus sind Parabeln Elemente, um den Kleinglauben überwinden zu können. Die Jünger sollen befähigt werden zu reflektieren, um zum Heil

2 Unter diesem Vorzeichen legt R. Samuel bar Nachman (bBB 78b) Num 21,27–30 so aus, dass mit Blick auf die kommende Welt eine „Rechnung" aufgemacht wird, die im Gericht präsentiert wird.

3 Vgl. Josephus, Ant 1,14.

4 *Stemberger, Günter*, Verdienst und Lohn. Kernbegriffe rabbinischer Frömmigkeit. Überlegungen zu Mischna Avot (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1997), Münster 1998, 12f.: „Der Grundgedanke ist damit deutlich. Sie gehört in die rabbinische Dauerpolemik gegen die, die sagen, es gebe kein Gericht und keine Rechenschaft; ‚die Rechnung der Welt' ist zu verstehen als ein Rechnen mit der kommenden Welt und hat nichts mit einem Berechnen von Lohn und Verdienst zu tun."

der Menschen und damit zum Aufbau der Kirche (Mt 16,18f.) wirken zu können. Menschen, die sich der Nachfolge Jesu versagen, führen Gleichnisse in die Krise des Verstehens, die nur Gott selbst lösen kann (Mt 13,10–17).

Arbeit und Lohn sind die zentralen Themen des Gleichnisses. Das Thema des Lohnes ist auch hier metaphorisch besetzt, wie schon in den alttestamentlichen Schriften und der frühjüdischen Literatur belegt.[5] Zu fragen ist, wie erzählte Ökonomie, die Soteriologie beschreibt, und ökonomische Ethik miteinander in Verbindung stehen.[6] In der neutestamentlichen Darstellung taucht der Begriff μισθός bei Matthäus selbst an einigen weiteren Stellen auf (Mt 5,12 par. Lk 6,23; Mt 5,46 diff. Lk 6,32; Mt 6,1.2.5.16;10,41.42 par. Mk 9,41). Alle sind soteriologisch und eschatologisch geprägt.

Die Deutung der Parabel ist alles andere als einheitlich. Die reformatorische Auslegung der Neuzeit geht auf Luther zurück, der den letzten Vers der Perikope hervorhebt und vor allem auf die Differenz zwischen Lohndienern der Kirche und denen der elften Stunde im Hinblick auf die Vermessung der Güte Gottes anhand von Geldwerten abhebt, weil – nach Luther – für alle gelte, „das man nicht nach dem pfenninge sehe, sondern auff die guete des haus vaters, wilche gleich und eynerley ist uber hohe und nydrige, (…) über heyligen und sunder."[7] Die Grundintention der protestantischen Deutung hat sich weit verbreitet „und ist zum überkonfessionellen Gemeingut geworden".[8] Aus der

5 Vgl. *Münch*, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium, 194: „‚Lohn' ist zweifellos metaphorisch besetzt." So ist es belegt im Alten Testament (Hiob 7,2; Ps 19,12; Jes 49,4), in der frühjüdischen Literatur (4Esr 7,35; syrApkBar 52,7; Philo, All I, 80; Josephus, Ant 1,183), bei Paulus (Röm 4,4), im Hebräerbrief (2,2; 10,35; 11,6.26). Die frühjüdische Motivik spricht häufig vom jenseitigen Lohn im Eschaton. Nach Münch ist auch für Matthäus „Lohn […] immer jenseitig" (ebd., 159). Weil Geld eine Rolle spielt, liegt auf der Bildebene der Brückenschlag zu den „Finanzgleichnissen" nahe. Das zweite Stichwort aus Mt 20,1ff. ist „arbeiten" bzw. „Arbeiter". Es begegnet als Leitbegriff auch im Gleichnis von den zwei Söhnen (Mt 21,28–31) sowie in zwei Bildworten (Mt 9,37f.; 10,10) am Rande in Mt 25,16. Das Thema „Arbeit/Werk/Tun" wird in der biblischen Überlieferung in vielerlei Hinsicht theologisch reflektiert: die Schöpfung als Werk Gottes, das Wirken Gottes in der Welt, die menschliche Arbeit als Fluch, Menschenwerk als Sünde und Nichtigkeit usw. Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg ist das Thema durch den Zusammenhang „Arbeit – Lohn" zusammengebracht, der motivisch auf menschliches Handeln und göttliches Richten verweist (Ps 61[62],13; Spr 24,12; Sir 32[35],24; Jer 25,14; Klgl 3,64; 4Esr 7,35).

6 Ruben Zimmermann hat in seiner Forschung diesen Aspekt herausgehoben: „Durch die Narratio vollzieht sich eine Reflexion von Handlungsgründen und Wertungen, weshalb es berechtigt erscheint, von einer ‚narrativen Ethik' zu sprechen" (*Zimmermann*, Narratio als Begründungsform der Ethik. Narrative Ethik in Philosophie, Literaturwissenschaft und Theologie, 91).

7 WA 17/2, 141 (Fastenpostille 1525).

8 *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 145.

Gegenüberstellung der zu unterschiedlichen Zeitpunkten eingestellten Arbeiter, die alle denselben Lohn erhalten, wird ein absoluter Gegensatz hergestellt zwischen den „Werk-Menschen", die auf den Lohn für ihre Arbeit beharren, und den „Glaubenden"[9], die wissen, dass sie vor Gott nichts beanspruchen können. Die Problematisierung des Lohngedankens hat freilich antijüdische Tendenzen aufleben lassen, die seit den 1990er Jahren aufgedeckt wurden.[10] Der Blick auf den Kontext desavouiert allerdings antijüdische Polemiken und befriedet interkonfessionelle Debatten. Geöffnet wird der Blick in die narratologische Richtung und Analyse der „ökonomischen Tropen".[11] Diskutiert werden darüber hinaus wirtschafts-ethische Ansätze, wie sich die hier entwickelten Gerechtigkeitsvorstellungen ökonomisch aktualisieren oder sogar in wirtschaftliche Prozesse überführt werden können.[12]

3.1.1.1 Kontext

Matthäus setzt seine Erzählung über die Arbeiter im Weinberg in den Kontext des Weges nach Jerusalem relativ zu Beginn des fünften und letzten großen Teils des Evangeliums (Mt 19,19–25): Was in Jerusalem geschehen wird, ist für die Jünger noch nicht zu fassen; Jesus aber stellt sie ein auf ihre Aufgaben in der Nachfolge. Die Parabel schließt direkt an die Frage vom Lohn der Nachfolge an (Mt 19,27), in der Petrus fragt, was die Jünger für ihren Einsatz in der Nachfolge erwarten können (vgl. Kap. 2.2.2).

Jesu Antwort ist in zwei Logien formuliert: erstens in einer Option: „Wenn die Welt neu geschaffen wird", dann wird jeder das Hundertfache dessen empfangen dürfen, was er verlassen hat (Familie und Land) und „das ewige Leben ererben" (Mt 19,28a.29); zweitens in einer Kritik: „Aber viele, die die Ersten

---

9 Ebd., 143.

10 Vgl. *Hezser, Catherine*, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse (Novum Testamentum et orbis antiquus 15), Freiburg 1990, 156. Zur Ablehnung eines vermeintlich kasuistischen Lohndenkens bei den Rabbinen vgl. *Hengel, Martin*, Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, in: Theologische Rundschau 52/4 (1987), 327–400, hier 370f. und den Kommentar von *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 145f.: „Die Wirkungsgeschichte hat erkennen lassen, wie sehr diese Deutung jeweils zeitbedingt war: Sie war von den theologischen Grundkategorien der Reformation des 16 Jh.s und dem Geist des bürgerlichen Liberalismus und des Antijudaismus bestimmt. Eine exegetische Überprüfung dieses ‚protestantischen' Interpretationskonsenses ist deshalb nötig. Sie wird sich schwerpunktmäßig mit zwei Fragen zu beschäftigen haben, nämlich 1. dem Verständnis des Lohns und 2. mit dem Verhältnis unserer Parabel zum Judentum."

11 Vgl. *Eubank*, Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin, 199.

12 Vgl. *Huebenthal, Sandra*, Weder Wirtschaftsexperten noch Winzer. Zur Auslegung von Mt 20,1–16, in: Vergebung. Lebendige Seelsorge 66/3 (2015), 219–225.

sind, werden die Letzten und die Letzten werden die Ersten sein“ (Mt 19,30). Dem vorangegangen war die Erzählung vom reichen Mann, der auf Grund seines Reichtums nicht in die Nachfolge getreten ist, aber nach dem Erreichen des ewigen Lebens fragt (Mt 19,16–24). Das Entsetzen der Jünger paart sich mit einer Selbstvergewisserung (Mt 19,25). Doch auch nach diesem Gleichnis ist nicht klar, was Nachfolge meint: In Mt 20,20–21 sieht die Mutter der Zebedäussöhne ihre Söhne gerne als die designierten Nachfolger Jesu.

Eine etwas andere Bildsprache, die aber genau dasselbe zum Ziel hat, nämlich zu zeigen, wie verfehlt die Projektion der Jünger von irdischen Prinzipien auf die himmlischen Bereiche ist, findet sich im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Mit dem Vorgehen des gütigen Weinbergbesitzers erklärt Jesus parabolisch, wie der Vers „aber viele, die die Ersten sind, werden dann die Letzten sein, und die Letzten werden die Ersten sein“ aus Mt 19,30 zu verstehen ist. Das Logion baut einen thematischen Spannungsbogen auf, weil es im Schlussvers (Mt 20,16) wieder vorkommt. Der Lehrer Matthäus[13] wählt das Gleichnis sehr bewusst aufgrund seiner belehrenden Struktur. Mit dem Gleichnis erreicht die Vermittlung eine weitere Dimension, die nicht nur auf der transzendenten Ebene zu verorten sein kann.[14]

3.1.1.2 Story: Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg

Die Figur des Weinbergbesitzers führt die gesamte Erzählung hindurch die Handlungs- und Kommunikationsstränge. Vom Handeln des Weinbergbesitzers geht alles aus (Mt 20,1). Seine Aktivität bildet den Anfang und seine (über vier Verse gehende) Rede das Ende der Erzählung. Sie ist durch rhetorische Fragen und kurze Aussagesätze markiert. Die anderen Figurenreden sind Reaktionen auf seine Fragen oder Handlungen (Mt 20,7 und Mt 20,11.12). Der (stumme) Verwalter hat eine narrative Funktion, um dem Leser die Auszahlungsregel aufzuzeigen, die sonst unausgesprochen bliebe.

Früh am Morgen geht er hinaus und sucht Arbeiter, um sie für die Arbeit in seinem Weinberg zu engagieren (μισθόω, Mt 20,1). Er verabredet mit ihnen einen Tageslohn (einen Denar, δηνάριον, Mt 20,2) und schickt sie (ἀποστέλλω, Mt 20,2) in seinen Weinberg. Später geht er nochmal hinaus und findet weitere Mitarbeiter. Ihnen wird als Lohn angeboten, „was recht ist“ (δίκαιος, Mt 20,4), auch sie werden ebenfalls zum Weinberg geschickt (Mt 20,4). Alle drei Stunden verfährt der Weinbergbesitzer so (Mt 20,5), bis zur elften Stunde des Arbeitstages. Ein letztes Mal werden Arbeiter „engagiert“, ohne aber dass

13 Vgl. *Schnelle, Udo*, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Göttingen ^{3}2016, 263.

14 Eine Parallele aus Diod S 4,20 zeigt, wie anders die hier dargestellte Logik der Entlohnung funktioniert, vgl. Hezser, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16, 85.

Lohnverhandlungen eine Rolle spielen würden. Später wird klar, dass diese nur eine Stunde arbeiten werden (Mt 20,12). Die Darstellung des Einstellungsverfahrens in Mt 20,7 beendet den ersten Teil des Gleichnisses.

Der zweite Teil (Mt 20,8–16) beginnt mit einer Anweisung des Weinbergbesitzers (κύριος, Mt 20,8) an seinen Verwalter. Er soll allen Arbeitern ihren Lohn (μισθός) auszahlen, aber in umgekehrter Reihenfolge: Zuerst sollen die bezahlt werden, die zuletzt eingestellt wurden (Mt 20,9). Dieses Vorgehen ist auf eine spannungsvolle Krise ausgerichtet.

In der folgenden Ausführung werden nur die Gruppen, die Ersten und die Letzten, aufgeführt. Die Höhe des Lohnes ist dem Verwalter offensichtlich bekannt. Er zahlt den Arbeitern der letzten Stunde einen Denar aus (Mt 20,9). Diejenigen, die von Beginn an mitgearbeitet haben, erfahren von der Gleichstellung und glauben, mehr bekommen zu müssen (Mt 20,11–12). Aber auch sie erhalten einen Denar. Hier entlädt sich der Konflikt. Es folgt eine Beschwerde der ersten Arbeiter über die Gleichbehandlung aller (Mt 20,10): Die eine Stunde Arbeit werde mit demselben Geldwert belohnt, wie die Arbeit derer, die die Arbeitslast des ganzen Tages unter schwierigen Umständen getragen haben (Mt 20,12).

In einer langen Rede richtet sich der Gutsherr an die Kritiker seines Handelns (Mt 20,13ff). Indem er sich exemplarisch an eine Person wendet, die er als „Freund" (ἑταῖρος) bezeichnet, argumentiert er gegen die Beschwerden in einem Drei-Schritt (Mt 20,13c.14b–15a): 1. mit einem allgemeinen Verweis auf die Rechtmäßigkeit der Bezahlung aufgrund der zuvor abgesprochenen Vereinbarung (Mt 20,13), 2. mit einer Ermahnung und Selbstaussage über seine Absicht, allen Arbeitern das Gleiche geben zu wollen (Mt 20,14b), und 3. durch negierte rhetorische Fragen (Stilmittel: Litotes), die seine Souveränität, Macht und Güte verdeutlichen (Mt 20,15).

Eine imperativische Aufforderung an die murrenden Arbeiter wird eingeschoben (Mt 20,14a). Der Schlussvers (Mt 20,16) bindet die Perikope an die Jüngerbelehrung an Kapitel 19 zurück.

Die Bildwelt des Gleichnisses gibt einen Einblick in die antike Arbeitswelt. Während in der nichtchristlichen Literatur körperliche Arbeit eher negativ bewertet wird,[15] wird es hier und in anderen Gleichnissen gerade genutzt, um

15 *Wick, Peter*, Arbeit und Arbeiten. Begriffe und ihre Sinnfülle im Neuen Testament, in: Söding, Thomas/ Wick, Peter (Hrgg.), Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (BWANT 209), Stuttgart 2016, 27–40, hier 32.

theologische Rede zu gestalten. Weil Arbeit zum Thema gemacht wird, wird sie positiv gewertet.[16]

Denkbar sind darüber auch Rückschlüsse auf entsprechende Adressatenkreise, die solche Lebenswelten kannten. Im Wesentlichen war die Gesellschaft dadurch geteilt, ob Grundbesitz im Sinne von Land oder Gutshöfen vorhanden war oder Land gepachtet werden musste und kein Eigentum bestand. Durch das Erbrecht wurden die Eliten in ihrem Besitz zusätzlich geschützt.[17] Meist ließen sich die Gutsbesitzer durch Verwalter vertreten, weil sie selbst andere einflussreiche Aufgaben z.B. in der Politik wahrnahmen. In dieser Perikope tauchen beide Gruppen auf: Der, der besitzt und der, der für ihn arbeitet. Die Beschäftigungsverhältnisse waren aufgrund der Nachfrage der antiken Wirtschaft nach vielseitiger körperlicher Arbeit meist auf Tagesbasis festgelegt. Die wichtigsten Wirtschaftszweige, in denen die meisten Menschen beschäftigt waren, waren Land- und Viehwirtschaft. Einfache Vertragsformen waren hier die Regel. Die Menschen, die so arbeiteten, die sogenannten Tagelöhner, waren auch Wanderarbeiter und oft ungelernte Kräfte,[18] konnten aber auch selbst Besitzer eines Gutes sein, dessen Produktivität aber nicht ausreichte, um den Lebensunterhalt zu sichern.[19] Sie waren aber sehr abhängig von der Gunst der Arbeitgeber und den Saisontrends, was sie oft schlechter stellte als Sklaven. Sie hatten zwar Lohnarbeit, und waren auch nicht als Unfreie zu bestimmten Arbeiten gezwungen, trotzdem konnte der Lebensunterhalt eben manchmal nicht erwirtschaftet werden. Die Höhe des Bedarfs für eine Familie lag bei einem Denar am Tag. Der Wert eines Denars entspricht hier dem Tageslohn eines Arbeiters.[20] Die Verwendung des Geldwertes könnte auf die Verortung des Adressatenkreises hindeuten oder auf die Erzähltradition, aus der dieses Gleichnis stammt.[21] Die letzten Personengruppen in der Erzählung würden

16 *Herz, Peter*, Die Arbeitswelt, in: Scherberich, Klaus (Hrg.), Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (NTAK 2), Neukirchen-Vluyn 2011, 188.

17 Vgl. *ders.*, Erwerbsmöglichkeiten, 190.

18 Vgl. *ders.*, Die Arbeitswelt, 189.

19 Vgl. *ders.*, Erwerbsmöglichkeiten, 191.

20 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/ Alkier/ Rydryck*, Gesellschaft und Geld, 75.

21 Vgl. *Hezser*, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16.

unter normalen Umständen keine ausreichende Entlohnung zu erwarten haben, was massiv negative Konsequenzen für sie und ihre Familien hätte.

3.1.1.3 Discourse: Arbeit als Motiv neutestamentlicher Gleichnisse

Um den Horizont der Erzählung beschreiben zu können, ist eine Einbettung der Motive nötig, die theologische Relevanz haben, und zwar synchron innerhalb des Matthäusevangeliums.

Der Begriff Königreich der Himmel/βασιλεία τῶν οὐρανῶν, ist ein spezielles Wort der matthäischen Theologie. Für den Verfasser des Evangeliums ist die Verkündigung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν so wichtig, wie die Vermittlung der (göttlichen) Gerechtigkeit: Umkehr wird propagiert, weil das Königreich nahe ist (Mt 3,2; 4,17). Das Königreich gehört den Kleinen (Mt 11,11), den Armen (Mt 5,3) und den Verfolgten (Mt 5,7) und wird in zahlreichen weiteren Gleichnissen verbildlicht, die oft ebenfalls die Arbeitsthematik aufgreifen: z.B. in der Arbeit eines Sämannes (Mt 13,24) oder die Arbeit einer Frau (Mt 13,33), die Sauerteig dem Mehl beimischt, damit es gesäuertes Brot gibt. Diese Facetten bilden anthropologische und kosmologische Parameter des soteriologischen Begriffes βασιλεία τῶν οὐρανῶν, die an vielen Stellen stark mit der Arbeitsthematik zusammenhängen und sich im Leben Jesu und seiner Jünger widerspiegeln.

Schon zu Beginn des matthäischen Evangeliums wird Jesus als Messias mit den Worten Johannes des Täufers als Feldarbeiter portraitiert: „Schon hält er die Schaufel in der Hand; und er wird seine Scheune reinigen und den Weizen in seine Scheune sammeln, die Spreu aber wird er in nie erlöschendem Feuer verbrennen“ (Mt 3,12). Später markiert die Identifikation Jesu über den Beruf des Vaters seinen Status. Jesus könne niemals ein Prophet sein (Mt 13,55), weil Söhne oft denselben Beruf hatten wie ihre Väter. Jesus wird in der neutestamentlichen Literatur darüber hinaus als (Wander-)Prophet (Mk 1,39 parr.), Arzt (Mk 2,17 parr.; vgl. Lk 4,23) oder Feldkommandant (Mt 26; vgl. Joh 18,36) beschrieben.

Markant ist auch die Jüngerberufung. Die Jünger werden während ihrer Arbeit von Jesus angesprochen. Sie sind u.a. Fischer oder Zöllner (Mt 4,13; 9,9) und werden als Erwerbstätige während ihrer Tätigkeit „abgeworben“ – für die Sache Jesu. Als Fischer und Landwirte waren sie Teile ihrer Familienbetriebe, sodass ihre Entscheidung für die Nachfolge weitreichende auf vielen Ebenen (auch wirtschaftliche) Konsequenzen hatte. Über diese Konsequenzen entstehen Diskussionen, wie der Kontext des Gleichnisses Mt 20,1–15 zeigt (vgl. Mt 20,27f.).

3.1.1.4 Gerechter Lohn

Das Vaterunser (Mt 6,9–15) ist für Matthäus der Dreh- und Angelpunkt seines Evangeliums und der Schlüssel für das matthäische Verständnis von Gerechtigkeit: „wie im Himmel, so auf Erden" (Mt 6,9). Von hier aus kann der ethische Anspruch ausformuliert werden, der schon in der Bergpredigt grundgelegt ist. So nutzt Matthäus die ihm vorliegende Erzählung über den gerechten Lohn, um eine Aussage über das Himmelreich zu machen. Sie ist matthäisches Sondergut, aber nur eine Aussage in einer langen Liste von Texten über Lohn und Strafe (Mt 5,12.46; 6,2.5.16; 10,10.41.42; 20,1). Matthäus nutzt für das Gleichnis das Motiv des Lohnes, um die bekannten ökonomischen Logiken zu durchbrechen. Darin schimmert die theologische Aussage: μισθός ist bei Matthäus der himmlische Lohn, der den Unterschied macht, weil er u.a. die Liebe auch zum Gegner honoriert (Mt 5,46). Er kann vom Vater im Himmel nicht erwartet werden, wenn Heuchelei und Zurschaustellung der eigenen Frömmigkeit die Beziehung zu Gott bestimmen (Mt 6,1.2.5.16). Der Lohn ist gerade dann verdient, wenn auch im Kleinen gehandelt wird (Mt 10,42); und er wird Gegenstand der Investition, die es zu tätigen gilt (Mt 25,14–30).

Geklärt werden mit der Lohnmetaphorik in diesem Gleichnis verschiedene Aspekte: erstens, wer den Lohn zahlt und bestimmt, und zweitens, wer den Lohn erhält.

Lohn ist eine Folge von Arbeit, die wichtig ist. Für die Jünger ist es die Arbeit im Weinberg Gottes (Mt 10,5–15). Im Gleichnis werden die Arbeiter „vom Markt" geholt, das bedeutet, alle wollen arbeiten und sind bereit für die Tätigkeit im Weinberg und bei der Weinlese. Die immer wiederkehrenden Zeitsequenzen des Drei-Stunden-Taktes zeigen, dass genügend Arbeitswillige da sind, was nicht selbstverständlich ist, wie schon im Gebet in Mt 9,37–38 anklingt: „Da sprach er zu seinen Jüngern: Die Ernte ist groß, aber wenige sind der Arbeiter. Darum bittet den Herrn der Ernte, dass er Arbeiter in seine Ernte sende."

Sie sind nun also alle Erntehelfer im Auftrag des Weinbergbesitzers. Als Weinbauer muss er darauf achten, dass die Trauben schnell genug abgenommen, sortiert und verarbeitet werden (vgl. Mt 20,12). Seine Ernte ist der Ertrag. Aber er muss ebenso die Produktionskosten im Blick haben, die sich unter anderem durch die Lohnkosten ergeben. Er hat die Männer auf dem Markt nicht alle auf einmal mitgenommen, sondern er ist immer wieder losgegangen; eine Kaskade von Neuankömmlingen, die zu den anderen Mitarbeitern dazukommen. In der Verantwortung für all jene steht allein der Gutsherr.

Der Gutsherr ist aktiver Arbeitgeber. Die Arbeitnehmer nehmen sein Angebot zur Arbeit an, nachdem sie sich gemeinsam auf einen Lohn geeinigt haben (Mt 20,2). Konkrete Lohnzusagen mit einem bestimmten Geldwert

werden später nicht mehr erwähnt, wohl aber der Verweis auf das, was „recht" ist (Mt 20,4). Obwohl es dann keine festgelegte Vergütung gibt, findet der Gutsherr weitere Mitarbeiter für seine Erntearbeit. Ist er vertrauenswürdig? Gibt es eine stillschweigende Übereinkunft über das, was „recht" ist? Oder bleibt den Arbeitern keine andere Wahl?

Lohn wird allen Mitarbeitern für die geleistete Arbeit gezahlt. Keine Arbeit ohne Lohn – das ist die unhintergehbare Grundprämisse der Parabel. In der Antike gehört der Weinbau zu den „kostenintensivsten, aber auch einträglichsten"[22] Formen der Landwirtschaft. Bemerkenswert ist in dieser Erzählung, dass die Entlohnung der Arbeiter in Geldwerten und in durchaus guter Höhe erfolgt.[23] Am Ende wird aber seine Gerechtigkeit, die sich in der Auszahlung des Denars an alle unabhängig ihrer Arbeitszeit zeigt, zum Schlüsselmoment der Empörung: Die Ersten werden für ihre Plackerei nicht *be*-lohnt. Sie erhalten nicht mehr, weil der Souverän keine Vergleichswerte gelten lässt. Der implizite Vergleich, den die Arbeiter der ersten Stunde einbringen, führt zum Konflikt. Über die Offenlegung der Lohnauszahlungen werden die Regeln der Bedarfsdeckung sichtbar gemacht, die nicht irrational sind, sondern der Sache dienen, weil die Arbeit ja getan wurde.[24] Es zeigt sich aber durch die schockierte Reaktion der ersten Gruppe, dass es dem erwarteten Prinzip, der Leistungsgerechtigkeit,[25] wie der Arbeiter selbst sagt (Mt 20,12), entgegensteht. Wäre das nicht der Fall, wäre die Aussage des Gleichnisses kraftlos. Aber weil es ein Gleichnis ist, provoziert die Pointe: Die Provokation liegt in der Gleichbehandlung aller Arbeiter, die entgegen der erwarteten Auszahlung lag. Sie motiviert zur Solidarität, weil sie verhandelt ist und allen ein Auskommen sichert. Sie ist in der Macht des Souveräns fundiert, die sich durch Güte auszeichnet, und zwar denen gegenüber, die nicht viel erwartet haben.

---

22 *Avemarie, Friedrich*, Jedem das Seine? Allen das Volle! (Von den Arbeitern im Weinberg) Mt 20,1–16, in: Zimmermann, Ruben (Hrg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 461–472, hier 464.

23 Vgl. ebd., 465: „Was sich weniger gut mit der antiken orientalischen Weinlesepraxis zusammenreimt, ist die Entlohnung der Arbeiter in Geld, noch dazu mit einem vollen Denar." Üblich seien Bezahlungen in Naturalien oder Durchführung der Ernte durch Sklaven.

24 Vgl. *Huebenthal*, Weder Wirtschaftsexperten noch Winzer. Zur Auslegung von Mt 20,1–16, 224.

25 Bornkamm unterscheidet zwischen Lohn und Verdienst, was aber die philologische Perspektive nicht hergibt, vgl. *Bornkamm, Günther*, Der Lohngedanke im Neuen Testament, in: Bornkamm, Günther (Hrg.), Studien zum Neuen Testament, München 1985, 72–95, hier 88: „[D]ieses Gleichnis gerade auf dem Hintergrund menschlicher Begriffe von Gerechtigkeit, Lohn und Leistung das Wunder göttlicher Gerechtigkeit und Güte bezeugt und den Lohngedanken endgültig von dem Verdienstgedanken trennt."

Der Gutsherr schafft über die umgekehrte Lohnauszahlung eine Situation, die dazu führt, dass sich die Spannung entlädt. Er tut dies, weil er weiß, dass eine Abkehr vom Prinzip Geld, mit dem die Menschen sich „infiziert" haben,[26] anders nicht möglich ist. Seine Rede wirkt beschwichtigend, weil er weiß, wie die Emotionen beim Thema Geld hochkochen (vgl. Mt 6,24). Er zwingt zur Reaktion, weil er festgefahrene Prinzipien lösen will, die die hier formulierte Gerechtigkeit verdecken.

Hierin zeigt sich das jesuanische Gottesbild: Gott ist der Souverän; er stellt die Konditionen seiner Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit einschließt und durch Treue gekennzeichnet ist (Mt 23,23), die die Letzten zu Ersten macht und zur Solidarität aufruft. An ihm haben sich die, die für seine Sache arbeiten, zu orientieren (Mt 27,20).[27] Sein Handeln ist durch Transparenz gekennzeichnet: Er ist nicht diktatorisch und ausbeuterisch, sondern gütig und vermittelnd und gibt allen, was zum Leben nötig ist (Mt 6,11). Es ist alles, was die Menschen brauchen (Mt 6,32), und das ist die unerschütterliche Zusage.

Für Matthäus öffnet sich dieses Gottesbild in der christologischen Perspektive (Mt 3,15), weil Jesus derjenige ist, der es zeichnet. Es verweist auf die eschatologische Basis, die selbst moralische Qualität besitzt (Mt 6,33; vgl. 6,6.10), und damit auf die ethische Dimension (Mt 5,20; 6,1). Sie weiß sich wiederum durch das jesuanische Ethos christologisch rückgebunden und zeigt sich in der freiwilligen Armut Jesu (Lk 9,58). In der Sendung der Arbeiter in den Weinberg wird sie ekklesial eingefasst: ἀποστέλλω (Mt 20,2) ist der Begriff, der hier verwendet wird und zur Berufsbezeichnung der Jünger in der Nachfolge avanciert.

3.1.1.5 Die Funktion des Geldes

Die Bedeutung von Arbeit wird mit diesem Gleichnis aufgewertet, während der Wert des Geldes relativiert wird: nicht weil es keinen Lohn geben soll, sondern weil Solidarität gefordert ist und es um die Sache geht, nämlich Weinlese, die den Einsatz aller Arbeiter braucht.

Klar wird: Durch die Mitarbeit wird man nicht wesentlich reicher an geldwertem Besitz. Was den Reichtum ausmacht, beschreibt Mt 19,29: „Und wer Häuser oder Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Äcker verlässt, um meines Namens willen, der wird's hundertfach empfangen

26 *Huebenthal*, Weder Wirtschaftsexperten noch Winzer. Zur Auslegung von Mt 20,1–16, 224.

27 Vgl. *Avemarie*, Jedem das Seine? Allen das Volle! (Von den Arbeitern im Weinberg) Mt 20,1–16, 464: „Selbstverständlich kann ein Unternehmer wohltätig sein, kann Wohltätigkeit sogar für unternehmerische Zwecke einspannen, aber davon handelt die Parabel nicht."

und das ewige Leben ererben." Durch die Arbeit wird Gemeinschaft gestiftet: Gemeinschaft mit allen in der Nachfolge, Gemeinschaft mit Jesus und Gott. Die Jünger müssen verstehen, dass ihre auf Vergleichswerten basierten Logiken nicht einfangen können, worum es Jesus bei der Verkündigung des Himmelreiches geht. Sie dürfen sich nicht über diejenigen stellen, die später hinzugekommen sind, weil sie ihre freiwillig gewählte Nachfolge und ihre Bereitschaft zur Arbeit in der Gemeinschaft von Beginn an höher werten. Sie würden sich in nichts von denen unterscheiden, die Macht ausüben, weil sie ihre Stellung über andere durch Geldwerte definieren.

Über Geld spricht man nicht. Hier aber schon, und das genau bringt erst die Konfliktsituation, die zum Verständnis führt. Als Vergleichsmedium dient ein Denar. Das Geld relativiert und zeigt auf, was den Fokus auf die Sache zu trüben vermag. So werden auch diejenigen in den Blick genommen, die sonst „die Letzten" sind, über den Lohnauszahlungsprozess und die Zahlung eines Denars.

Häufig heißt es, die Pointe könne nicht das gnadenvolle Handeln Gottes sein, weil nicht mehr als der vereinbarte Lohn ausgezahlt werde.[28] Aber er wird mehr Arbeitern ausgezahlt, als zu erwarten war. Die Gerechtigkeit des Lohnes und die Güte des Arbeitsgebers passen zusammen, denn Gnade schafft Gerechtigkeit. Gleichzeitig lassen sich aus ökonomischer Perspektive effektive Handlungsprinzipien ableiten, die an anderen Stellen biblischer Reflexion schon das Theorem des sinkenden Grenzertrages vermitteln (Lev 19,9 und Dtn 24,19.21). Die Trauben sind begrenztes Gut, sie könnten schon morgen verdorben sein, aber es gibt sie in Erntezeiten in Fülle. Der Ökonom wird die Grenzkosten mit dem erwarteten Grenznutzen verrechnen, ohne darauf zu achten, welche Löhne er bisher vereinbart hat.[29] Im Hintergrund steht die Annahme einer Fülle an Arbeit und Ertrag, der sich lohnt (vgl. Mk 4,8.20).

Zudem wird klar, dass sich mit dieser Parabel aus dem „Panoptikum des Lebens in Palästina"[30], gerade in der Nähe der Darstellung des Lebens und Arbeitens von Menschen, die Gottesherrschaft ausweist. Der Blick in antike Texte zeigt, dass die Weinlese durchaus auch ohne Bezahlung, nämlich über

28 Vgl. *Eubank*, Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin, 96: „The point of the parable can hardly be that ‚everything depends on grace' since the early workers received exactly what they earned."

29 Vgl. *Huebenthal*, Weder Wirtschaftsexperten noch Winzer. Zur Auslegung von Mt 20,1–16, 223f.

30 *Söding, Thomas*, Arbeit – Praxis und Ethos. Eine Einführung in neutestamentliche Ansätze, in: Söding, Thomas/ Wick, Peter (Hrgg.), Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (BWANT 209), Stuttgart 2016, 9–25, hier 15.

Entlohnung in Naturalien funktioniert hat. Insofern ist der Denar als Lohn ein wichtiger Marker.

Die anthropologische und ethische Konsequenz ist zu bestimmen als Notwendigkeit von Arbeit und gerechtem Mindestlohn. Sie enthält ihre Schärfe durch die Kontraste von irdischer Ungerechtigkeit und himmlischer Gerechtigkeit und ist orientiert an den Armen (Mt 5,3–15).[31]

An dieser Stelle ist die Frage nach Leistung und Gnade neu zu stellen, die von der protestantischen Ethik in der Rechtfertigungslehre als Kritik religiösen Leistungsdenkens diskutiert wird und die als Debatte interkonfessionelle Gräben aufreißt, die gleichzeitig wirtschafts-/arbeitsethische Folgen haben.[32] Zwei Ebenen lassen sich erkennen, wenn er um Problemlösung geht: Arbeit im Allgemeinen wird anerkannt und für Mindestlohn plädiert; aber Schuften um jeden Preis relativiert: „Lohnarbeiter […] erhalten in den Gleichnissen Würde und Anerkennung. […] Diejenigen, die sich abplagen müssen und die Lastenträger erhalten von Jesus Erleichterung."[33]

Theologie wird narrativ entfaltet. Daraus ergibt sich eine soteriologische Orientierung, die aber übersetzt werden muss, weil sie das Reich Gottes betrifft,

31 Vgl. ebd., 18.

32 Ebd., 21: „Das Ergebnis sind regelmäßig starke Projektionen, die nicht erklären können, weshalb sich in anderen Konfessionen auf derselben biblischen Basis andere Traditionen und Mentalitäten herausgebildet haben. Hinter der Debatte steckt jedoch ein tieferes Problem, weil in der Reformation die Rechtfertigungslehre als Kritik religiösen Leistungsdenkens aktualisiert worden ist; obwohl die biblischen, speziell die paulinischen Parameter damit stark verschoben worden sind, hat dieser Ansatz dazu beigetragen, dass das Leistungsdenken überhaupt – auch in der Exegese – in Misskredit geraten ist, zumal in der modernen Banalisierung der Gnadentheologie, der Mensch *brauche* nichts zu seiner Rechtfertigung zu tun, während es im Protestantismus ursprünglich darum geht, dass er nichts zu seiner Rechtfertigung tun *könne*. Freilich zeigt der Blick auf das Phänomen, auf die Ethik und auf die Theologie der Arbeit im Neuen Testament, dass eine theologische Herabsetzung menschlicher Arbeitsleistung ohne Anhalt an den Texten ist."

33 *Wick*, Arbeit und Arbeiten. Begriffe und ihre Sinnfülle im Neuen Testament, 37. Vgl. auch *Avemarie*, Jedem das Seine? Allen das Volle! (Von den Arbeitern im Weinberg) Mt 20,1–16, 464: „Indem sie mit schenkendem Reichtum den Leistungsgedanken nicht etwas veredelt, sondern zu Fall bringt, baut sie zwischen Wirtschaftlichkeit und Güte einen unversöhnlichen Gegensatz auf." Dieser Aspekt wird auch im Talmud Jeruschalmi (Berakhot 2,8/6 [jBekh]) angesprochen: „(Es gleicht) einem König, der viele Arbeiter einstellte, und es gab dort einen Arbeiter, der sich durch seine Tätigkeit überaus bezahlt machte. Was tat der König? Er nahm ihn und ging mit ihm lange und kurze Wege spazieren. Als zur Abendzeit jene Arbeiter kamen, um Lohn zu empfangen, gab er ihm mit ihnen zusammen den vollen Lohn. Da ärgerten sich die Arbeiter und sprachen: Wir haben uns den ganzen Tag gemüht, dieser aber hat sich nur zwei Stunden gemüht, und er hat ihm mit uns zusammen den vollen Lohn gegeben! Der König sprach zu ihnen: Dieser hat sich in zwei Stunden so viel gemüht, wie ihr euch den ganzen Tag nicht gemüht habt!" (zit. nach ebd., 467).

welches im Gleichnis zur Sprache kommt. „In seiner Ethik beschreibt Jesus nicht die Bedingungen, unter denen Gottes Herrschaft nahekommt, sondern die Konsequenzen, die sich aus ihrer Nähe ergeben."[34] In einer kommentierenden Rolle müssen Gleichnisse mit Blick auf soteriologische Fragen betrachtet werden, allerdings nicht, um sie ihrer Kraft zu berauben, wie es an einigen Stellen deutlich wird[35], sondern um ihre narrative Entfaltung zu erfassen. Die Kapazität der Ökonomie für die Soteriologie liegt in den Fragen der Wertschöpfung: die Logik des Geldes wird genutzt, um die „provozierende Güte"[36] zu versinnbildlichen, aber als Medium wird es zur Gerechtigkeitsdarstellung genutzt. Lohn steht für Gerechtigkeit. Es kommt auf das Entsprechungsverhältnis an. Ausbeutung wird abgelehnt; Gerechtigkeit, die Unrecht überwindet, soll herrschen. Deshalb taugt der Denar als Münze. Dem entspricht, dass Gnade Leistung freisetzt. Deshalb kann die ehrliche Arbeit zum Bild der Nachfolge werden. Sie begründet Verdienste – auch vor Gott: aber solche, die von Gott in seiner Güte qualitativ überholt werden. Wäre die Geschichte kein Gleichnis, würde sie Paternalismus in der Ökonomie feiern. Als Gleichnis aber verweist sie auf Gott, dessen Heilsökonomie sich in seiner Güte erweist, die Menschen gut leben lässt.

3.1.2 *Schulden(-erlass)* (*Mt 6,12/ Lk 11,4*)

Die Vaterunser-Bitte von der Vergebung der Schulden (Mt 6,12 par. Lk 11,4; vgl. Did 8,2f.) stellt wie kaum eine andere Textstelle die Korrelation zwischen göttlichem und menschlichem Handeln heraus. Sie ist von einem starken ökonomischen Duktus geprägt und verbindet Ethik und Soteriologie in einer Weise, die für die Theologie der synoptischen Literatur in Bezug auf den Umgang mit Geld selten klarer (und knapper) formuliert wird. Mit der Gattung der Bitte werden die bisher betrachteten Gattungen, wie Lehrreden oder Parabeln, erweitert und eine neue literarische Form in den Diskurs der ethischen Reflexion eingeführt: das Bittgebet.

Im Bittgebet schwingt dabei zum einen ein fragender Indikativ mit, den es einzuordnen gilt („Nach welchem Maß vergibt Gott?"; „Ergibt sich seine Vergebung aus menschlichem Handeln?" und „Vergibt er, wenn nicht vergeben

34 *Söding*, Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen, 159.

35 Vgl. *Alkier, Stefan*, Himmel und Hölle: zur Kontextualität und Referenz gleichnishafter Rede unter besonderer Berücksichtigung des Gleichnisses vom Fischnetz (Mt 13,47–50), in: Zimmermann, Ruben (Hrg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu (WUNT 231), 2008, 588–602, hier 601: „Das Reich Gottes bleibt dabei eine eschatologische Größe".

36 *Avemarie*, Jedem das Seine? Allen das Volle! (Von den Arbeitern im Weinberg) Mt 20,1–16, 463.

werden kann?“)[37], zum anderen ein performativer Imperativ („Wie und wem vergebe ich?“, „Wie antworte ich auf Gottes Kommen, Gottes Willen, auf die Gabe des Brotes?“, „Wie reagiere ich, wenn ich mich mit der Vergebung schwer tue?“). In diesen Perspektiven ergeben sich Handlungsdimensionen, die als eine Art erinnerte und angewandte theologische Ethik[38] verstanden werden können – im wahrsten Sinne – *gebetsmühlenartig* an eine Handlungsnorm erinnern, indem sie motivieren, auf Gott zu vertrauen und darin sich Gottes Heilshandeln öffnen.

Diese zwei Ebenen lassen sich innerhalb des Verses erkennen. Ihr innerer Bezug darf nicht übergangen werden, wenn das Bittgebet als *Bitte* ernst genommen wird: Mt 6,12a steht zwar in einer kausalen Logik mit dem eigenen Willen zur Vergebung (Mt 6,12b), ist aber nicht konsekutiv, wenn die Freiheit Gottes den Primat bildet. Die innere Dynamik der Ebenen gilt es aufzuzeigen: einerseits der Bezug auf den Beter, den heilsbedürftigen Menschen, der auf Gott angewiesen ist, dessen Gnade aber andererseits eingefordert wird, weil die Erfahrung gezeigt hat, dass Gottes Barmherzigkeit seiner Gerechtigkeit inhärent ist.[39]

---

37 Eine der aktuellsten Studien aus der protestantischen Theologie zur Theologie und Ethik im Matthäusevangelium von Jens-Christian Maschmeier stellt die Reziprozität der Barmherzigkeit heraus. Seine These ist, dass die vom reformatorischen Grundsatz geprägte „sola fide“ im Sinne des „passiv“ empfangenen Glaubens in einer Opposition zu den aktiven menschlichen Werken steht. Maschmeier meint, die Wirksamkeit der göttlichen Zuwendung (konkret der Sündenvergebung) könne durch Forderung einer umfassenden Zuwendung zu ihm (durch Barmherzigkeit) konterkariert werden (als eine Art sekundärer Konditionierung), um so der Beziehungsdynamik zwischen Gott und den Menschen nachzuspüren. Er kommt zu einer wichtigen Schlussfolgerung, die den ökumenischen Dialog stärken könnte: „Die Notwendigkeit der *imitatio* der Barmherzigkeit ist nach Auffassung des Evangelisten offensichtlich nicht von ihrer göttlichen Gewährung zu trennen.“ (*Maschmeier, Jens-Christian*, Reziproke Barmherzigkeit. Theologie und Ethik im Matthäusevangelium, Stuttgart 2012, 18).

38 Anders sehen es *Leutzsch, Martin/ Crüsemann, Marlene*, Verschuldung und Überschuldung, Schuldenerlaß und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23–35, in: Crüsemann, Marlene/ Schottroff, Willy (Hrgg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 104–131, 105: „Die Gleichniserzählung selbst gibt keinen direkten Ratschlag für den Umgang mit Schulden. Sie dient dazu, einen bestimmten Umgang mit Sünde einzuüben, zu bekräftigen und zu verstärken.“

39 Eine der grundlegenden Studien, die eine Korrektur einer „problematisch gewordene(n) Gottesvorstellung“ einsetzte, lieferte u.a. Bernd Janowski, der die Vielfalt der biblischen Gerechtigkeitsdiskurse sammelt, orientiert und auf die von Klaus Koch initiierte Tun-Ergehen-Debatte eingeht, vgl. *Janowski*, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments. Sein Verdienst ist es, dass die Einheit von rettender Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit durch Barmherzigkeit als „zwei Wirkweisen Gottes“ in eine

Die Gerechtigkeit Gottes zeigt sich in der matthäischen Basileia-Vorstellung. Zentral ist für diese theologische Rede ein Begriff aus der Sphäre der Ökonomie, der nicht vorschnell in seiner ausschließlich metaphorischen Deutung betrachtet werden darf[40]: Schulden.

Ausgehend von der Handlung in der Vergebung der (Geld-)Schulden wird göttliches Rettungshandeln angefragt: Schuldenvergebung wird in der synoptischen Schau zu einem in den theologischen Raum hinein oszillierenden Begriff im Sinne einer Sündenvergebung[41] (vgl. Lk 11,4). Die Heilsbotschaft der Vergebung der Sünden ist eine zentrale Aussage der neutestamentlichen Theologie (vgl. Mt 1,21), die aber mit Blick auf die matthäische Basileiatheologie zu konkretisieren ist. Sie hat ihren Ursprung in der jüdischen Gottesvorstellung, die die Gerechtigkeit Gottes herausstellt, aber nicht so, als handle es sich bei Gott um einen berechnenden Buchhalter, der einzelne Posten aufeinander addiere. Vielmehr zeigt sie sich im Bild des Vaters (aram.: *Abba*), dessen

---

„spannungsreiche Integration in die Erfahrung" hineingetragen werden, dass „Gott rettet, indem er richtet" (beide Verweise ebd., 77). Gerade mit dem Blick auf den Beter (hier Psalm 150), meint Janowski, könne „die Barmherzigkeit […] erst aus der Perspektive der Gerechtigkeit Gottes angemessen erfasst werden" (ebd., 78). Die Barmherzigkeit ist funktional der Gerechtigkeit zugeordnet, die die Welt zur Ordnungsstruktur der Gerechtigkeit formt. Vgl. auch *ders.*, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, in: ZThK 91 (1994), 245–271, wo die Diskussion um den Tun-Ergehen-Zusammenhang aufgenommen wird.

40 Wie z.B. *Leutzsch/ Crüsemann*, Verschuldung und Überschuldung, Schuldenerlaß und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23–35.

41 Vgl. *Vorholt, Robert*, Vergib uns unsere Schuld, in: Communio 47: Schuld und Vergebung (2018), 19–25, 21: „Grundsätzlich fühlt er [Lukas, A.B.] sich dem Wortlaut Jesu verpflichtet und korrigiert nur das, was in seinen Augen ungenaue Übersetzung ist: Den Terminus ‚Schuld' ersetzt er in der Vergebungsbitte Lk 11,4 durch ‚Sünde', weil dieser Ausdruck im griechischen Kontext brauchbarer erscheinen musste, um eine Beziehung religiösen Charakters zur Sprache zu bringen." Diese Entwicklung liegt allerdings weiter zurück und ist nicht erst im Matthäusevangelium und im Lukasevangelium zu erkennen. Vgl. auch *Philonenko, Marc*, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, Tübingen 2002, 89: „Man sieht also, wie die semantische Verschmelzung von *debitum* und *peccatum* durch den Targum vorbereitet worden ist." Beat Weber und Giovanni Bazzana sehen Synthetisierungen im hellenistischen Raum, ganz konkret in hellenistischen Königsedikt-Vorstellungen (vgl. *Weber, Beat*, Vergeltung oder Vergebung!? Matthäus 18, 21–35 auf dem Hintergrund des „Erlassjahres", in: Theologische Zeitschrift 50/2 (1994), 124–151, 130; *Ders.*, Alltagswelt und Gottesreich. Überlegungen zum Verstehenshintergrund des Gleichnisses vom „Schalksknecht" (Matthäus 18, 23–34), in: Biblische Zeitschrift 37/2 (1993), 161–182, hier 179 und auch *Bazzana, Giovanni Battista*, Basileia and Debt Relief. The Debts' Forgiveness of the Lord's Prayer in Light of Documentary Papyri, in: Catholic Biblical Quaterly 73/3 (2011), 511–525. Gary Anderson ist hier vorsichtiger in der Zuschreibung der Bedeutung der philologischen Basis und meint: „Dieser Wandel kommt sozusagen aus dem Nichts." (*Anderson, Gary A.*, „Vergib uns unsere Schulden", in: ZNT 16/32 (2013), 61–66, 61).

ausgesprochene Liebe zu seinem Volk die Grenzen ökonomischer Logiken ausreizt (Mt 18,21f.) und dessen Finger die Waagschale (der Sünden), zugunsten der Menschen ausreizt, aber dadurch neue Verbindlichkeiten schafft, die Gottes Gerechtigkeit einerseits fundiert, andererseits transzendiert.[42]

Die synoptische Betrachtung zeigt die semantische Verschiebung auf, die die Vergebung der Schulden als Terminologie aufnimmt und in eine Theologie der Sünde einbettet. Die Parallele in der Didache stellt ebenso die Bedeutung des Begriffsstammes ὀφείλ- heraus. Sie korreliert mit dem ökonomischen Verständnis der Schuldenvergebung, was auch durch gleichnishafte Formulierungen an anderen Stellen deutlich wird (vgl. Mt 18,23–35).

Die folgende Untersuchung fokussiert das Matthäusevangelium, weil die ökonomische Terminologie im griechischen Sprachgebrauch hier besonders markant ist, während die lukanische Parallele von der Vergebung der „Sünden" spricht und damit einerseits die Verbindung zu anderen Texten der Sündenvergebung stärkt (Lk 5,20; 7,49), andererseits die ökonomische Metapher theologisch identifiziert.[43]

Ob und inwiefern es sich bei Matthäus hier um reine ökonomische Schuld handelt, ist durch eine historisch-kritische Einordnung nur bedingt zu klären.[44]

---

42 Anderson macht in einem Gedanken die Notwendigkeit der theologischen Einbettung klar, *ders.*, „Vergib uns unsere Schulden", 3: „Die Rede von ‚Sünde' als ‚Schuld' evoziere das Bild eines Gottes, der über seinen himmlischen Büchern sitzt und gewissenhaft jede menschliche Handlung auf der Soll- oder Habenseite verbucht. Dann scheint es kaum mehr Raum zu geben für das göttliche Erbarmen. Man muss dann, um diesen Gott zu verstehen, nicht Theologie studieren. Es genügt auch eine Ausbildung zum Buchhalter".

43 Vgl. *Philonenko*, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, 90: „Folgt […] aber auch, daß die Formulierungen aus Matthäus 6,12 („vergib uns unsere Schulden") und aus Lukas 11,4 („vergib uns unsere Sünden") gleichbedeutend sind? Man kann daran zweifeln. Hält man für die fünfte Bitte des Vaterunsers die lukanische Version fest, dann beraubt man sich der Möglichkeit, diejenige Interpretation auszuloten, welche die matthäische Formulierung nahelegt." Anders *Bazzana*, Basileia and Debt Relief. The Debts' Forgiveness of the Lord's Prayer in Light of Documentary Papyri, 514: „In fact, the two words are almost perfectly interchangeable, since both have the same meaning; consequently, they will be treated together in the following examination."

44 *Leutzsch/ Crüsemann*, Verschuldung und Überschuldung, Schuldenerlaß und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23–35, 130. Leutzschs Darstellungen sind vor allem mit Blick auf die sozio-ökonomische Ebene hilfreich, vor allem die starken Verzahnungen zwischen den einzelnen gesellschaftlichen Phänomenen wie der Schuldhaft, dem Erlassjahr als polit-ökonomischem Moment sowie die Machtverhältnisse und somit auch Wirtschaftsverhältnisse einer Gesellschaft zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Texte. Die theologische Deutung bleibt allerdings in der ekklesialen Dimension nach innen und außen vage, erschöpft sich weitgehend in der Abgrenzung zu theologischen Deutungen von Schulden („Der Schulderlaß in der Krise", ebd., 128), obgleich sie zu einer ethisch starken Konsequenz kommt: „Eine Kirche, der die

Dass es vor allem um Armenfürsorge gehe, würde man unter den Vorzeichen ökonomisch handlungsfähiger Partner, wie hier dargestellt, hinterfragen müssen.[45] Eine Verbindung zum Erlassjahr ist motivgeschichtlich sinnvoll, hat aber ihre Grenzen, wenn eine solche Praxis schon in der Zeit der Urchristen lange nicht mehr – oder überhaupt nie – stattfand und vielmehr als Symbol relevant geblieben ist.[46]

Es ist dabei nicht trivial, weshalb Lukas trotz der Transformation im ersten Teil auf den theologischen, im zweiten Teil auf den ökonomischen Terminus besteht. Mit Blick auf die Frage nach dem Wert des Geldes und einer sozialethischen Orientierung ist der Fokus auf die Metapher der Schuld und deren Nachlass zu legen, die die neutestamentliche Soteriologie kennzeichnet und dem Matthäusevangelium, wenn auch mit einem anderen Begriffsfeld, als theologisches Vorzeichen gegeben ist (Mt 1,21: σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν). Zu klären ist also die Verbindung zwischen dem theologischen Zuspruch, wie ihn der Begriff der Schulden im Blick auf Sünde und Vergebung anmeldet, und der ethischen Konsequenz, die im Kontext der Bergpredigt plastisch wird. Die Verbindung zeigt die Potenziale der Rede von der Schuld für die theologische Theoriebildung auf, die sich als „Bilanzen Gottes" beschreiben lassen. Sie bleibt aber nicht dabei stehen, wenn sie in einem zweiten Schritt den Blick auf eine Ethik des Schuldenerlasses, auch im ökonomisch-materiellen Sinne, wirft.[47] Die Betrachtung des gleichnishaften Paradigmas

---

Sündenvergebung ein zentrales Anliegen ist, wäre deshalb gut beraten, wollte sie sich für die Einrichtung von Maßnahmen zu absehbarer Begrenzung und Beendigung von wirtschaftlichen Schuldverhältnissen einsetzen" (ebd., 131).

45 Vgl. ebd., 121.

46 Vgl. *Crüsemann, Frank*, „… wie wir vergeben unseren Schuldigern". Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, in: Crüsemann, Marlene (Hrg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 90–103, hier 102.

47 Vgl. ebd., 94: „Handelt es sich bei all dem um eine reine Bildrede? Wird das Problem Schuld und Vergebung mit Beispielen aus der Welt der Finanzen verglichen, wobei aber jeder Schluß zurück auf Vorgänge in der Ökonomie, jede Anwendung in diesem Bereich nicht mitgedacht und deshalb methodisch unstatthaft ist? Oder ist umgekehrt eine solche Exegese unstatthaft, weil sie unhistorisch die Traditionen der Autoren und die Welt, in der sie leben, außer acht läßt?". Raschke formuliert eine „Theologie des Lohns im Himmel einschließlich ihrer praktisch-ethischen Handlungskonsequenzen" (ebd., 21), ausgehend von dem ethischen Paradigma einer Verantwortungsethik aufgrund der Gottesebenbildlichkeit. Seine Beobachtungen schließen zwar an Äquivalenzen von göttlichem ökonomischem Handeln an (z.B. über Mt 20,1–16, ebd., 37) und problematisieren den Lohnbegriff, nicht aber biblisch theologisch, sodass eher eine Sozialethik der Lohngerechtigkeit beschrieben wird. Sein Plädoyer gilt aber einer dem ökonomischen Sprachgebrauch aufgeschlossenen Theologie: „Wir brauchen (mehr) solche Theologie, die über den Schlüssel der analogen Gottesrede uns einerseits hilft, Gott näher zu kommen und

vom unbarmherzigen Schuldner (Mt 18,23–36) führt auf dem Weg zu einer Formulierung einer Theologie des Geldes weiter: Wie ist auf die Frage nach dem Wert des Geldes in den Bilanzen Gottes zu antworten? Welche Bilanzierungen ergeben sich hieraus mit Blick auf ethische Entscheidungspotenziale?

3.1.2.1 Kontext

Mt 6,12 gehört zum Vaterunser (Mt 6,9–13), einem Bittgebet innerhalb der Bergpredigt, inmitten einer Gebetskatechese (Mt 6,5–13). Jesus selbst leitet das Gebet an (Mt 6,9), nachdem er das *Wie* des Betens geklärt hat (Mt 6,5–8). In den Versen 5–8 wird das Paradigma der Ausrichtung auf Gott (und den himmlischen Lohn (μισθός), Mt 6,5) sowie die besondere Nähe-Beziehung Gottes zu den Menschen durch den Ausdruck πατήρ („Vater", Mt 6,6) verdeutlicht. Gott-Vater ist Adressat des Gebetes, vor dem „der Beter sogleich ohne hoheitliche Anreden kindlich zu bitten anheben darf."[48] Beide Aspekte bilden die Glaubensachsen ab, die gerade in der Form des Gebetes gezielte Wirkung entfalten[49]: die Nähe zu und die Orientierung auf Gott hin. In dieses Axiom der Glaubensaussagen bettet der Evangelist die Verse Mt 6,9–13 ein und kreiert ein Gottesbild, das sich durch Liebe und Gegenliebe auszeichnet.

Im Vordergrund steht die Gerechtigkeit Gottes, die sich im Handeln der Menschen entfaltet, weil schon die beiden Glaubensachsen vorgeben, dass es sich um persönliche Dimension der Frömmigkeit handelt: die persönliche Beziehung zu Gott und der persönliche Lohn.[50] Innerhalb der matthäischen Gesamtdarstellung wird diese Dimension durch die Völkermission universal geweitet (Mt 28,19–20).

---

besser zu verstehen, und die uns andererseits befähigt, aus solchem Verstehen und Vergleichen heraus unsere christliche Verantwortung in dieser Welt und Gesellschaft wahrzunehmen" (*Raschke, Markus*, Gerechter Lohn. Wie im Himmel, so auf Erden, Würzburg 2011, 141).

48 *Schürmann, Heinz*, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, Freiburg i. Br. ^{4}1998, 34.

49 Vgl. Wilfried Eisele, der auf die Frage „Kann man nach einer Verabschiedung des Bittgebets die konkret gefassten Bitten des Vaterunsers noch aus ganzem Herzen mitbeten?" (als Reaktion auf *Peng-Keller, Simon*, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010, 103) exegetisch begründet antwortet, dass das Vaterunser nichts anderes sei, als ein Bittgebet. Es schließt ein, „dass die Jünger in der Erfahrung und Erwartung des Gottesreiches um alles und jedes bitten dürfen und sollen" (*Eisele, Wilfried*, „Und er ist (nicht) erhört worden" (Hebr 5,7). Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu, in: Eisele, Wilfried (Hrg.), Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet (QD 256), Freiburg/ Basel/ Wien 2013, 42–78, hier 56).

50 Vgl. *Ders.*, „Und er ist (nicht) erhört worden" (Hebr 5,7). Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu, 95.

Im Kontext der neutestamentlichen Überlieferung wird deutlich, dass Gebet und Ethik stark zusammenhängen. Im Matthäusevangelium ist der Rahmen die Bergpredigt mit der Abgrenzung des Gebetes durch eine Warnung vor religiöser Veräußerlichung (vgl. Mt 6,1). In unmittelbarem Umfeld stehen Aussagen über Almosen, Beten und Fasten: Sie werden in Mt 6,1–18 zusammengefasst, was durch den Blick des Evangelisten auf „jüdische Frömmigkeitsübungen“[51] begründet ist (vgl. Tob 12,8).[52] Die Orientierung des wirtschaftsethischen Handelns – die Warnungen vor dem Sammeln irdischer Schätze (Mt 6,19), vor der Verherrlichung des Mammons (Mt 6,24) und vor der Sorge (Mt 6,25–34) – steht im unmittelbaren Anschluss an das Vaterunser-Gebet: „Das Vaterunser als theologisches Zentrum der Bergpredigt“[53] ist durch die Kontextualisierung

51 *Wengst, Klaus*, Das Regierungsprogramm des Himmelreichs. Eine Auslegung der Bergpredigt in ihrem jüdischen Kontext, Stuttgart 2010, 138.

52 Vgl. Textvarianten von Tob 12,8: „Ein Gebet mit Fasten sowie Barmherzigkeit und Gerechtigkeit (=Almosen) – das ist gut. Besser ist wenig mit Gerechtigkeit als viel mit Unrecht. Besser ist es, Barmherzigkeit zu üben (=Almosen zu geben), als Gold zu häufen.“ (GI) „Ein Gebet in Wahrhaftigkeit und Barmherzigkeit in Gerechtigkeit (=Almosen) – das ist um vieles besser als der Reichtum in Unrecht. Viel besser ist es, Barmherzigkeit zu üben (Almosen zu geben), als Gold zu häufen.“ (GII) (Zitiert nach ebd.).

53 *Mell, Ulrich*, Das Vaterunser als theologisches Zentrum der Bergpredigt, in: Langstaff, Beth/ Stuckenbruck, Loren T./ Tilly, Michael (Hrgg.), The Lord's Prayer (WUNT 490), Tübingen 2022, 115–142. Dort wird ebenfalls auf die Kapitallogik hingewiesen, diese aber nicht weiter verfolgt: „Nach dem Vaterunser der matthäischen Bergpredigt ist die Gefährdung des Menschen, der im Angesicht des von Gott erbetenen eschatologischen Finales ethisch korrekt zu leben versucht, fundamental: Das sehnsüchtig erwartete Ziel der Gottesherrschaft vor Augen ist er von jedem Gramm Brot, das sein Schöpfer ihm zum Leben als Getreide auf dem Acker wachsen lässt, abhängig, um als Lebender die göttliche Verwirklichung der Gottesherrschaft auf der Erde zu erreichen (vgl. Mt 6,11). Ist er es gewohnt, sein Gottesverhältnis nach Analogie einer wirtschaftlichen Geschäftsbeziehung von Gläubiger und Schuldner zu verstehen – Gott stellt ihm das Kapital, nämlich zu beachtende Tugenden und Grundsätze zur Verfügung, die er im ethischen Tun unter dem Einsatz der Vernunft anzuwenden hat, kommt er aber seinen Verpflichtungen nicht nach, so verschuldet er sich –, so ist er beim letzten Rechnungsabschluss darauf angewiesen, ein Mehr an Normerfüllung aufzuweisen, es sei denn Gott ist gnädig und erlässt ihm aus lauter Barmherzigkeit seine Schulden (vgl. V. 12)“ (ebd., 139). Allerdings werden keine Korrelationen zwischen Theologie und Ethik gesehen: „Existiert mit dem Vaterunser in der Bergrede der einzige wortwörtlich zu befolgende Vorschlag für die Ausübung wahrer Gerechtigkeit, so ist das Verhältnis des Gebets zur gesamten Jesus-Rede als ein grundsätzliches zu bestimmen: Geht es der Bergrede um ein ethisches Konzept für das menschliche Tun, so klärt das Vaterunser im Gegensatz dazu, was allein und ausschließlich Aufgabe des göttlichen Tuns ist […]. Das vom matthäischen Jesus eingeforderte tugendvolle menschliche Handeln hat damit in all seinen Facetten kein soziales oder humanes und erst recht nicht ein politisches Ziel, sondern strebt eine Gerechtigkeit an, die vor dem richtenden Gott gelten soll, dessen Gottesherrschaft sehnsüchtig erwartet wird“ (ebd., 137).

evident und so trifft die Frage nach dem Schuldenerlassen in das theologische Herz der matthäischen Ethik.

Bei Lukas steht das Vaterunser im Kontext des Reiseberichtes, konkret in der narrativen Rahmung der Konzeptionalisierung von Gottes- und Nächstenliebe als ethischem Paradigma, die vor allem mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,29–37) und zwei weiteren Gleichnissen Mut zum Bitten und Beten machen soll (Lk 11,5–8; 9–13). Mit Maria und Martha baut Lukas die Spannungsbögen auf, die sich aus der Verbindung von Hören und Tun ergeben (Lk 10,38–42).

Die Evangelisten verfolgen ihrerseits aber unterschiedliche Ziele: Wahrscheinlich hat Matthäus das Gebet in den liturgischen Kontext seiner Gemeinde gestellt,[54] während Lukas eher den ursprünglichen Logienquellenteil zu bewahren versuchte oder eine verdichtete Form präsentiert.

3.1.2.2 Story: Die Vergebungsbitte im Vaterunser

Tabelle 8

Mt 6,12	**Lk 11,4**
a καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ **ὀφειλήματα** ἡμῶν,	a καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς **ἁμαρτίας** ἡμῶν,
b ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφήκαμεν τοῖς **ὀφειλέταις** ἡμῶν·	b καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ **ὀφείλοντι** ἡμῖν·

Das Vaterunser-Gebet setzt sich aus drei Teilen zusammen: 1. Anrede, 2. drei bzw. zwei Du-Bitten und 3. vier bzw. drei Wir-Bitten. Vers 12 selbst sticht aber

54 Die starken Übereinstimmungen mit dem Text aus Did 8,2f. können darauf hindeuten, dass sie auf gemeinsame liturgische Traditionen zurückgreifen, vgl. *Niederwimmer, Kurt*, Die Didache. Kommentar zu den Apostolischen Vätern (Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament 1), Göttingen 1989. Der Frage nach den Adressaten stellt sich Ulrich Mell und entwickelt das Modell der gestaffelten Zuhörerschaft: „Die von Matthäus um den lehrenden Jesus gruppierte gestaffelte Zuhörerschaft lässt sich nämlich mit dem Modell der *ecclesiola in ecclesia* interpretieren: Die *ecclesiola* ist die zur (wahren) Gerechtigkeit motivierte Jünger-Gemeinde nahe um Jesus, die *ecclesia* ist die in zweiter Reihe zum Einverständnis aufgerufene (orthodoxe) jüdische Gemeinschaft. Enthält die Bergrede außer dem nicht hoch genug einzuschätzenden Bekenntnis zu dem Kyrios (vgl. Mt 6,21) keine weiteren christologischen Aspekte, so formuliert sie ein Angebot ethischer Gerechtigkeit, das auch heute noch an den Beginn des christlich-jüdischen Dialogs gehört, da beide Religionen den Gottesglauben des Vaterunsers teilen“ (*Mell*, Das Vaterunser als theologisches Zentrum der Bergpredigt, 140).

heraus, weil an dieser Stelle innerhalb der Narration eine Verbindung zwischen dem Adressaten und dem Beter geschaffen wird: Das „Wir" des zweiten Teils korreliert mit dem „Du" des ersten Teils über das gemeinsame Prädikat ἀφίημι. Durch den komparativen Nebensatz wird die dritte Wir-Bitte etwas länger als die vorangegangenen (z.B. Mt 6,11), aber bei Matthäus ähnlich lang wie die oppositionell gebaute letzte Bitte (Mt 6,13). Der Vers ist im Allgemeinen aber stark an metrischen Vorgaben orientiert und, wie das gesamte Gebet, knappgehalten. Matthäus legt in Bezug auf die zweite Wir-Bitte Wert auf den Parallelismus in der Satzstruktur, durch die Aufnahme von Prädikat und Objekt einer Wortgruppe im Besonderen (ἀφίημι, ὀφείλ-, ἡμῶν), was mit dem komparativen Anschluss durch das vergleichende ὡς angezeigt ist. Das Prädikat ἀφίημι ist im ersten Teil im Imperativ Aorist der 2. Prs. Sg. formuliert („vergib"), was den Vers als Bitte auszeichnet (wie auch Mt 6,10 und Mt 6,1). Es ist auf das Objekt ὀφείληματος („Schulden", im Akkusativ und Plural) ausgerichtet. Das „Du" ist durch Mt 6,9 schon geprägt. Parallel aufgebaut ist dazu der zweite Versteil, erneut mit der Prädikatsform ἀφίημι, nun im Indikativ Aorist der 1. Prs. Pl. und dem Dativobjekt („Schuldner", ὀφειλέτης), das mit dem Personalpronomen („unseren", ἡμῶν) verbunden ist. Das „Wir" ist durch die Gemeinschaft der Bittenden und die anleitenden Worte Jesu angezeigt worden (Mt 6,9a). ἀφίημι bildet durch den Wechsel von Imperativ und Indikativ einen spannungsvollen Bezug der beiden Teilsätze aufeinander[55], weil das eine für eine Grundhaltung steht, die befolgt werden soll, und das andere konkretes Handeln meint.

Die Komposition des gesamten Textabschnittes Mt 6,1–18, der mit der Trias 1. Almosengeben (Mt 6,1–2), 2. Beten (Mt 6,5–6 bzw. mit dem Gebet selbst Mt 6,5–15) und 3. Fasten (Mt 6,16–18) auch kontextuell in die jüdische Struktur von Gebetstexten eingebettet ist, zeugt vom matthäischen Gestaltungswillen und der starken inneren Kohärenzbildung, die sich in dieser Form nicht in

55 Ruben Zimmermann macht in seinem ethico-ästhetischen Ansatz mit Blick auf die paulinische Theologie klar, dass eine Ethisierung der Erzählungen durch eine sehr starke Fokussierung auf die grammatikalischen Formen einseitig ist in Bezug auf eine Klärung des Deutungspotenzials der Aussagen. Sie durchbricht einfache Deutungsraster (wie das Indikativ-Imperativ-Schema, vgl. *Zimmermann, Ruben,* Die Ethico-Ästhetik der Gleichnisse Jesu. Ethik durch literarische Ästhetik am Beispiel der Parabeln im Matthäus-Evangelium, in: Horn, Friedrich/ Zimmermann, Ruben (Hrgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ, Band 1 (WUNT 238), Tübingen 2009, 235–266). Der Hauptkritikpunkt an einem Indikativ-Imperativ-Schema ist, vor allem mit Blick auf die paulinische Ethik, die fehlende Flexibilität eines solchen Ansatzes: Sie vermag die Vielfalt und Dynamik der paulinischen Ethik nicht zu erfassen und erweist sich so als reduktionistisch, vgl. *Horn, Friedrich Wilhelm/ Zimmermann, Ruben* (Hrgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik (WUNT 238), Tübingen 2009, 2.

der lukanischen Variante findet: Matthäus bietet im Vergleich zu Lukas etwas mehr (Gebets-)Text. Der unmittelbare Kontext ist der Geltungsanspruch der Bitte (Lk 11,5–13, vgl. Mt 7,7–11).

Lukas verbindet die Bitte um das tägliche Brot und die Sündenvergebung (Lk 11,4: ἁμαρτία) und markiert hierin einen entscheidenden Unterschied zu der matthäischen Variation: Mit der Formulierung der Bitte im Präsens spricht Lukas eine ständige Praxis an (Lk 11,4: wir vergeben/ἀφίομεν), ähnlich wie auch in der Brotbitte (Lk 11,3). Zudem pauschalisiert[56] Lukas das Objekt, in dem er von „jedem (παντὶ), der uns schuldet" (EÜ) spricht. Mit der Konjunktion (γάρ) wird eine Begründung formuliert (denn), die bei Matthäus aber als Entsprechung formuliert ist (Mt 6,12: wie/ὡς).

3.1.2.3 Discourse: Das Gebet

Die Gattung der Bitte ist für das Verständnis des Verses mit Blick auf den Kontext entscheidend, weil klar wird, wie die beiden Teilsätze (Mt 6,12a und 6,12b) aufeinander bezogen sind: Imperativ und Indikativ, Schuldvergebung des „Wir" und Schuldvergebung des „Du" sind Dimensionen, die in dieser Bitte zusammenfallen und deshalb einen soteriologischen *und* ethischen Deutungsrahmen anbieten. Dieser soteriologisch-ethische Bezug muss aber mit der Frage der Freiheit und Souveränität Gottes verbunden werden, weil es keinen „Heilsautomatismus" (Robert Vorholt) geben kann, aber das Bittgebet als Form der Gottesbeziehung auch nicht für unwirksam erklärt werden darf. Entfaltet wird das personale Element der Gottesbeziehung mit der soteriologischen Dimension, die eine Bitte von einem „Wunsch"[57] deutlich unterscheidet. Das Gebet enthält die tiefe Hoffnung auf das Kommen des Reiches der Himmel, was zentrales Anliegen des Evangeliums ist, aber diese Dimension ist elementar mit der Bitte um das Vergeben der Sünden verknüpft, eben „dass Gott x oder y tut oder y verhindert"[58]. In dieser Studie wird klar, wieso es zur „Grammatik"

56 Klaus Haaker meint, Lukas würde hier „individualisieren", was aber mit Blick auf die Verwendung des Partizips eher als eine Ausweitung im Sinne seines theologischen Deutungsprozesses des ökonomischen Terminus zu fassen sein müsste, vgl. *Haacker, Klaus*, Was Jesus lehrte. Die Verkündigung Jesu - vom Vaterunser aus entfaltet, Neukirchen-Vluyn 2010, 191.

57 *Wendel, Saskia*, Der „beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein" (I. Kant). Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft, in: Striet, Magnus (Hrg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2010, 11–30, hier 29.

58 Ebd., 29. Vgl. auch *Striet, Magnus*, Bittgebet – selbstverständlich? Nein und Ja, in: Striet, Magnus (Hrg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2010, 107–124 und *Höhn, Hans-Joachim*, Beim Wort genommen. Über die

des Bittgebets zählt, dass der Beter und die Beterin darauf zählen können, erhört zu werden, und gleichzeitig offengelassen werden muss, wie Gott tatsächlich wirkt.[59]

Zentral ist zunächst, dass es sich um ein Gebet aus der Mitte des Judentums heraus handelt[60], weil es zur neutestamentlichen Christologie gehört, dass Jesus Jude war (Röm 9).[61] Die Merkmale des (matthäischen) Vaterunsers[62] fügen sich in das jüdische Umfeld ein und machen es gleichzeitig zu einem besonderen Text mit enormer Wirkungsgeschichte. Das erste Merkmal betrifft die Sprache: Es ist wahrscheinlich, dass das Vaterunser im Ursprung aramäisch war.[63]

Zwecklosigkeit des Betens, in: Striet, Magnus (Hrg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2010, 59–86, die das Bittgebet streichen.

59 Vgl. *Peng-Keller*, Einführung in die Theologie der Spiritualität, 107.

60 Vgl. dazu: *Söding, Thomas/ Navon, Moshe*, Gemeinsam zu Gott beten. Eine jüdisch-christliche Auslegung des Vaterunsers, Freiburg i. Br. 2019, 29: „Seitdem schlägt das Vaterunser im Herzen des christlichen Gebetes, des öffentlichen wie des privaten, und überschreitet alle interkonfessionellen Grenzen. Warum gerade dieses Gebet? Weil es seine Wurzeln in den Grundgebeten des Judentums hat, die alle unterschiedlichen jüdischen Strömungen überschreiten." Zahlreiche Untersuchungen betrachten die jüdischen Ursprünge des Vaterunser-Gebetes. Den Unterschied zu den jüdischen Gebeten macht die Differenz der eschatologischen Erwartung aus: „Das ‚Gebet Jesu' und der Quaddisch sprechen also recht unterschiedliche eschatologische Erwartungen aus" (vgl. *Philonenko*, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, 32). Manchmal werden Gemeinsamkeiten zum Zweck der Unterscheidung gesucht, um so einen vermeintlichen partikularistischen Sinn des jesuanischen Gebetes herauszustellen (vgl. *Fiebig, Paul*, Das Vaterunser. Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1), Gütersloh 1927, 101). Parallelen zum griechischen Hymnus lassen sich vor allem im Aufbau ebenfalls erkennen (vgl. *Berger, Klaus*, Formen und Gattungen im Neuen Testament (Theologie 2532), Tübingen 2005, 298). Die eschatologische Heilsuniversalität, die mit der Bitte nach dem Kommen des Reiches Gottes verbunden ist, hebt dieses Gebet aber deutlich von den paganen Hymnen ab. Zudem spricht auch der Kontext des Vaterunser-Gebetes eher für eine Einordnung in das jüdische Umfeld.

61 Vgl. *Söding, Thomas*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 2006, 74–76.342 und *Strotmann, Angelika*, Der historische Jesus. eine Einführung, Stuttgart 2014, 67f.

62 Vgl. hierzu die Studie von Hermut Löhr, der die über hundert Jahre alten Betrachtungen von A. von Harnack (Worte) und G. Klein (Gestalt) zusammenfasst, hier vor allem 30–31. Vgl. *Löhr, Hermut*, Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59–61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext (WUNT 160), Tübingen 2003, 30.

63 Vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25) 350 bzw. 347f.

Bei der Vergebungsbitte lässt sich dazu „ein zentrales Thema jüdischen Betens“[64] erkennen: Göttliches Vergeben ist an menschliches Vergeben gebunden. Zu betonen ist allerdings, dass menschliches Handeln hier in besonderer Weise in einen zentralen Gebetstext hineingenommen wird.[65] Bitten ist eine Beziehungserklärung zwischen Mensch und Gott, die auch tief in der Psaltertheologie verankert ist.[66] Der Mensch weiß, dass Gottes Barmherzigkeit verlässlich ist (חֶסֶד, Ps 6,5).

3.1.2.4 Die Bitte um Schuldenerlass

Das Vaterunser unterscheidet sich elementar in einem zentralen Aspekt sowohl von paganen Hymnen als auch von jüdischen und anderen Gebeten des Neuen Testaments, nämlich der „erfahrenen Spannung“[67] zwischen der Erfahrungswelt der Jünger und der Hoffnung der Jünger und damit einhergehend einer „Not im Wort“.[68] Die Transformation christlichen Betens geschieht durch die Vermittlung durch Jesus, der Gottes Nähe in seiner Sohnschaft von der Verheißung seiner Geburt an verkörpert (Mt 1,23) und in dessen Nachfolge die Jünger befähigt werden, Gott ebenso als Vater anzusprechen (Mt 6,9). Das hat eine Transzendierung zur Konsequenz, die sich in die matthäische Basilea-Theologie, die Errichtung des Königreiches Gottes, einfügt: In Jesu Wirken verdichtet sich das Kommen des Reiches der Himmel, vor allem mit Blick auf die Sündenthematik: durch die Vergebung. Denn ähnlich wie die Brot-Bitte können die betenden Jünger hoffen, dass „Gottes (endgültige) Herrschaft in nicht ferner Zukunft kommt. Man kann diesen Horizont nicht auflösen zugunsten einer Gegenwartserfahrung, die besagt, daß der Vater immer das Brot gegeben hat“[69], aber man kann ihn auch nicht darin auflösen, dass diese Hoffnung auch andere Lebensbereiche betreffen kann, dass er dies auch in Zukunft weiter

64 Ebd., 347.

65 Vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), 347f.: „Zwar ist der Gedanke, daß göttliche Vergebung an menschliche Vergebung gebunden ist, im Judentum verbreitet, aber es gibt m.E. keinen Fall, wo menschliches Handeln in dieser Weise in einen zentralen Gebetstext hineingenommen wird.“

66 Vgl. *Kuckhoff Osb, Antonius*, „Gehört hat JHWH mein Flehen um Gnade“, in: Eisele, Wilfried (Hrg.), Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet, Freiburg i. Br. 2013, 18–41.

67 *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 224.

68 Ebd.

69 Ebd. vgl. auch *Schürmann*, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, 102. Auf die Problematik in der Übersetzung weist die Kommentarliteratur hin: „Die *Brotbitte* ist nach wie vor nicht sicher zu deuten, weil der Sinn des in der ganzen nichtchristlichen Antike nur noch einmal in einem späten Hawara-Papyrus (vielleicht!) belegten Wortes ἐπιούσιος nicht festzulegen ist.“ (*Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), 345).

tun möge und dass der Bitte darum immer wieder Ausdruck verliehen werden muss.[70]

> Das Unservater ist also eine *Hilfe zum Beten* und will dem Menschen, der es nachspricht, helfen, die liebende Nähe des Vaters zu entdecken. Es will Gebet ermöglichen. [… und] Menschen beim Beten und beim Entdecken der Liebe Gottes helfen […].[71]

Die Bitte ist dabei eng verbunden mit der Sorge (Mt 6,25),[72] die sich aus der Leiblichkeit des Menschen ergibt und die Jesus selbst ertragen musste (Mt 14,34–38 parr.; vgl. Joh 12,27f.; 17,15). Allerdings sollte die Sorge die Bitte nicht beeinträchtigen: In der Bitte, der Suche nach Gottes Nähe, erkennt der Betende die Grundlage menschlicher Geschöpflichkeit in der Gnade Gottes (vgl. Hebr 5,7) und nimmt die Abhängigkeit von Gott an. Auch hier stehen die Betenden in Jesu Nachfolge: Mit seinen Worten kann der (glaubende) Mensch, nach der matthäischen und lukanischen Variante[73], das Gebet für alles und für jeden sprechen (Mt 21,22) und Gottes Namen in der Vateranrede formulieren.

Diese Einsicht bedeutet keine Einschränkung, sondern eine Befreiung zum Leben in Fülle (vgl. Mt 7,7), sie umschließt die Befreiung von weltlichen Abhängigkeiten (Mt 6,25) und von der Angst, zu wenig zu sagen zu haben (Mt 6,8). In seinem Geschaffensein wendet sich der Mensch an Gott, der um die Bitten weiß (Mt 6,6) und die Sorgen nimmt, indem er die Bitten erhört, wenn nach der Gerechtigkeit Gottes gesucht wird (Mt 6,33) und die

---

70 Vgl. *Eisele*, „Und er ist (nicht) erhört worden" (Hebr 5,7). Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu, 363. „Es geht bei der Vergebungsbitte demnach nicht um die einmalige und endgültige Rettung des Menschen aus der Macht der Sünde oder seine Rechtfertigung trotz aller Schuld, sondern darum, dass der im Glauben bereits von der Sünde und Schuld befreite um die Vergebung seiner alltäglichen Sünden bittet, die seinem Heilsstand als Kind Gottes und Jünger Jesu widerstreiten. Wer als solcher die Vergebung der Sünden, die ihm in der Verkündigung des Evangeliums grundlegend zuteil geworden ist, einmal im Glauben angenommen hat, braucht darum nicht mehr zu bitten, sondern nur noch um die Vergebung der alltäglichen Verfehlungen."

71 *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 351.

72 „Will der betende Mensch sich ganz in diese Beziehung hineingeben, sein Herz ausschütten vor Gott, so kann er nicht anders, als auch seine Wünsche und Sorgen zur Sprache zu bringen." (*Peng-Keller*, Einführung in die Theologie der Spiritualität, 107).

73 Eisele untersucht die Analogien zwischen dem Gebet Jesu im Angesicht des Todes (Mk 14,32–42; Joh 12,27f.) und stellt heraus, dass das Herrengebet in der gesamten synoptischen Tradition (wenigstens implizit) enthalten ist: „Das Markus- und das Johannesevangelium bieten zwar keine zusammenhängende Textfassung des Vaterunsers, sie geben aber deutlich zu erkennen, dass sie es nicht nur gekannt, sondern als Basistext christlichen Betens auch narrativ verarbeitet haben." (*Eisele*, „Und er ist (nicht) erhört worden" (Hebr 5,7). Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu, 76).

Reich-Gottes-Verkündigung im Fokus steht. Der Beter weiß um die Leidenschaft Gottes zu seinen Geschöpfen, weil sie sich sonst nicht in dieser Nähe und diesem Zutrauen an ihn wenden würden; nur ein Glaubender kann Gott als „Vater" anreden. Das Gebet mit seinem Lobpreis ist ein Ort der vollständigen Hingabe in Gottes Verfügung, wenn „sein Wille" geschehen soll: „In Wahrheit ist das Bittgebet in seiner Tiefe als Grundsehnsucht des Menschen nach der Gegenwart Gottes zu begreifen."[74] Diese Gegenwart erbittet er, wenn die Orientierung fehlt, aber die Nähe spürbar ist, weil die Zusage eine ordnende ist: Wie im Himmel, so soll es auch auf Erden sein (Mt 6,10). „Denn wenn Gottes Reich da ist, geschieht Gottes Wille völlig auf der Erde, wie er jetzt im Himmel geschieht umso dringlicher ist die Bitte, dass Gottes Wille heute schon auf der Erde geschehe, bis das Reich kommt."[75] Diese Grundordnung bietet der matthäischen Basileia-Vorstellung das Fundament und realisiert sich in menschlichen Handlungen (vgl. Mt 18,23–35; 7,21). Deshalb steht die Bitte nicht allein: Sie geht mit einer Selbstaussage einher, Schulden zu vergeben. Hier verschränken sich göttlicher Rettungswille und menschliches Handeln. So ist das „Gebet keine Flucht aus der Praxis, sondern ihre Innenseite."[76] Die Jünger schauen zweifach auf sich selbst: erstens über die Erneuerung des eigenen Glaubens[77] durch Zuwendung zu Gott hin und zweitens über die Erneuerung des eigenen Handelns, indem sie das Gebet sprechen.

Im Alten Testament taucht die Wendung des Erlassens (und Lösens) von Schulden im Kontext von Bitten an einigen Stellen auf, allerdings immer mit Blick auf das Handeln Gottes, z.B. in Ex 32,32 („Und nun, löse (LXX ἀφεῖς, נָשָׂא) doch Ihre Schulden und wenn nicht, dann streich mich (מָחָה) aus dem Buch,

74 Und damit nicht die selbstsüchtige Suche nach der Seligkeit des Vergessens (vgl. Feuerbach), aber sehr wohl eine Orientierung auf Gott hin, der aber das nur allzu menschliche im Weg steht: Die Frage nach seiner Erlösung. *Böttigheimer, Christoph*, Die Krise des Bittgebetes. Diagnostische Rückblicke und systematische Reaktionen, in: Hafner, Johann/ Enxing, Julia/ Munzinger, André (Hrgg.), Gebetslogik. Reflexionen aus interkonfessioneller Perspektive (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 103), Leipzig 2016, 13–26, hier 20.

75 *Klein, Hans*, Das Vaterunser, in: Klein, Hans/ Mihoc, Vasile-Octavian/ Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hrg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte Europäische Orthodox-Westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.–8. August 2007 (WUNT 249), Tübingen 2009, 77–114, 108.

76 *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), 353.

77 Vgl. *Eisele*, „Und er ist (nicht) erhört worden" (Hebr 5,7). Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu, 64: „Das Bittgebet als Akt des Glaubens käme durch seinen eigenen Vollzug bereits ans Ziel und fände darin seine Bestimmung. In der Bedeutungsvielfalt dieses Logions zeigt sich wiederum, was wir oben bereits gesehen haben: Die Bitte ist zwar auf Erfüllung aus, aber sie erschöpft sich keineswegs darin; zuvörderst ist sie vielmehr unersetzlicher Ausdruck des gläubigen Vertrauens, dass Gott Vater nicht taub ist für das Rufen seiner Kinder."

das du angelegt hast"), was als Begründungsgrundlage des Jobeljahres gilt[78]. Kains Bitte in Gen 4,13 nimmt die Wendung ebenfalls auf: „Zu groß sind meine Schulden, als daß ich sie tragen könnte, aber vor Dir ist die Macht zu lösen (נָשָׂא)." Auch die Septuagintaübersetzung von Hiob 42,9f. enthält diese Formulierung: „*Und* (*der Herr*) *löste* (*ihre*) *Sünde wegen Hiob*. Und der Herr machte Hiob groß, als er auch für seine Freunde betete, *erließ* (*der Herr*) (ἀφίημι) *ihnen* (*ihre*) *Sünde* (ἁμαρτία) und der Herr gab (Hiob) das Doppelte (dessen), was vor Hiob gewesen war, bis zum Doppelten."

Die Themen „Schuld" und „Sünde" werden in den synoptischen Evangelien immer wieder konkret benannt und situativ eingebunden[79] und meist über den Topos der Vergebung ethisch orientiert. Zentral für diese Arbeit ist eine philologische Spitzfindigkeit, die sich aber theologisch sehr weit auswirkt. Die Vergebung, die bei Matthäus in der Vaterunserbitte wie bei Lukas im Kontext erbeten wird, entstammt dem ökonomischen Raum: ἄφες – von ἄφιεμι – meint ein Nachlassen bzw. Erlassen, wie bei einem Schuldennachlass. Das Neue Testament kennt weitere Metaphern der Vergebung, z.B. das Verhüllen einer Blöße (1Petr 4,8; Jak 5,20; Spr 10,12) oder das Abwaschen von Schmutz (1Kor 6,11; vgl. Eph 5,26). Personalisierte Formen, oft sehr individuell zugeschnitten, finden sich in Therapien bzw. Krankenheilungen (Mk 2,17 parr.).

Sowohl Lukas als auch Matthäus stellen die Vergebung der Schulden ins Zentrum des Gebets. Während die lukanische Version die präsentische Prädikatsform nutzt und damit eher eine Haltung oder andauernde Situation ausdrückt, ist für Matthäus das Vergeben der Schulden überhaupt erst Bedingung, *vor* Gott diese Bitte formulieren zu können (durch die Aorist-Form). Die Handlung ist in Analogie zur Bitte um Vergebung der Schulden *durch* Gott formuliert. Ohne göttliche und menschliche Vergebung auf eine Stufe zu stellen, wird das, was die Beter ihrerseits in ihrer Vergebung realisiert haben, mit der Bitte um das Handeln Gottes korreliert. Sie ist qualitativ und quantitativ voneinander zu unterscheiden, wie das Gleichnis vom ungerechten Gläubiger zeigt. Der imperative Duktus entfaltet sich in einem Bittgebet unter dem Glaubensaspekt in einer eigenen Logik. Beide Aspekte werden unter Rekurs auf die Gleichniserzählung in Mt 18,23–35 zur Deutung des Schuldbegriffs im

78 Vgl. *Philonenko*, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, 88.

79 Vgl. Übersicht nach Sandra Huebenthal, *Huebenthal, Sandra*, Sünde und ihre Loslassung: Ein synoptisches Tryptichon, in: Stinglhammer, Hermann (Hrg.), Sünde – Was ist das? (Passauer Forum Theologie Regensburg) 2017, 27–70, 42: Sünder/ Sünden im Markusevangelium: 1,4.5; 2,5.7.9.10.15.16.17; 8,38; 14,14; Sünder/ Sünden im Matthäusevangelium: 1,21; 3,6; 9,2–8.10–13; 11,19; 12,31; 18,15–18.21; 26,45; 27,4 und Sünder/ Sünden im Lukasevangelium: 1,77; 3,3; 5,8; 5,20–24; 5,27–32; 6,27–36; 7,34; 7,38–50; 11,4; 13,2; 15,1–2.7.10.18.21; 17,3–4; 18, 9–14; 19,7; 24.7.47.

gesamtmatthäischen Kontext paradigmatisch deutlich und werden im Folgenden näher untersucht.

3.1.2.5 Schulden und Sünden

Das zentrale Objekt ist bei Matthäus ὀφειλ-, ein ökonomischer Begriff, der Schulden (bzw. das, was, einem anderen geschuldet wird) bedeutet. Dieser Begriff prägt die matthäische Version des Bittgebets. Eine ähnliche Verwendung des ökonomischen Terminus in der prädikativen Form findet sich auch an anderen Stellen: der Warnung vor der Verschuldung gegenüber dem Schwur (Mt 23,16.18), im Gleichnis vom ungerechten Gläubiger (Mt 18,23ff.) und vom unnützen Knecht (Lk 17,10) sowie im Logion über das Schuldenerlassen in Lk 7,41.[80] In der substantivierten Form kommt es als ὀφειλήμα in der Bedeutung „Schuld" vor oder ὀφειλέτης in der Bedeutung „Schuldner"; in der prädikativen Form bedeutet es „schulden", „verschuldet sein" oder „Schuld eingehen".[81]

Eine klare theologische Deutungsrichtung in seiner Variante des Gebets (Lk 11,4a) durch die Verwendung des Begriffes ἁμαρτία im ersten Teil. Die lukanische Parallele hebt so den Parallelismus zwischen den beiden Versteilen auf, um die Sünden- und Vergebungsthematik direkt anzusprechen. Im zweiten Satzteil nutzt Lukas aber ebenfalls den ökonomischen Terminus, eine Partizipialform von ὀφείλω. Die Verbindung beider Begriffe, ὀφείλω und ἁμαρτία, ist dabei nicht unüblich.[82] Eine frühe „semantische Verschmelzung"[83]

---

80 Das Aramäische unterscheidet nicht zwischen Sünde und Schuld, vgl. *Philonenko*, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, 87. Die aramäische Grundform *hôbâh* deutet trotzdem eher auf die Hauptbedeutung im Sinne des griechischen ὀφείλημα als „Schulden" hin, vgl. *Brown, Raymond Edward*, The Pater Noster as an Eschatological Prayer, in: Theological studies 22/2 (1961), 175–208, hier 200: „[It, A.B.] is a financial and commercial term that has been caught up into the religious vocabulary". Die einfache Übertragungslogik vom Profanen ins Religiöse greift aber zu kurz, weil alles, was mit Geld zu tun hat, in der Antike religiös codiert ist.

81 Vgl. *Liddell, Henry George/ Jones, Henry Stuart*, A Greek-English Lexicon, Liddell-Scott Oxford 1996, Spalte 1277: „debt" und „debtor" bzw. „to owe", „be indebted" und „to incur a bond".

82 Vgl. *Bazzana*, Basileia and Debt Relief. The Debts' Forgiveness of the Lord's Prayer in Light of Documentary Papyri, 524.

83 *Philonenko*, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, 87: „Die Targume geben zahlreiche Beispiele der semantischen Verschmelzung der ‚Schuld' und der ‚Sünde'. In Genesis 20,9 findet man im hebräischen Text: ‚Du hast über mich und mein Reich eine große Sünde gebracht.' Das hebräische Wort *hatâ'âh*, ‚Sünde', ist im Targum Neofiti mit dem aramäischen *hôbîn*, ‚Schulden' übersetzt worden."

beider Begriffe ist nachgewiesen, sodass Lukas diese innere Verbindung letztlich in ein Deutungsangebot durch Übersetzungsleistung für seine griechischen Hörer und so in seine Theologie der Sündenvergebung einbindet.

In Mt 23,16.18 wird die Schuld mit dem Tempel bzw. dem Altar, allgemeiner dem Ritus, verbunden. In der Anklage der Schriftgelehrten, denen Jesus eine falsche Ausrichtung eines Schwurs (ὀμνύω) attestiert, taucht die prädikative Verwendung von ὀφείλω auf. Die Einheitsübersetzung übersetzt in Mt 23,16.18 die Prädikativform mit „der ist an seinen Eid gebunden". Die neue Einheitsübersetzung (EÜ 2016) mildert es ab in dem sie die Wendung „gilt es" nutzt. Sie wurde, so scheint es, eher in syntaktischer Parallelisierung zur vorangegangen Wendung οὐδέν ἐστιν und der Wahrung innerer Kohärenz des Satzes gewählt, verliert aber an Kraft. Anders konnotiert und näher am griechischen Begriff der Schuld ist die LUT 2017 mit der Formulierung „der ist gebunden", was mit dem englischen „to be obligated" (NAS) übereinstimmt. Sehr genau ist die KJV mit der Wendung „is a debtor", weil hier die Schuldthematik wieder den Ursprung herausarbeitet, was Mt 23 als wesentliche Referenzstelle in Bezug auf die Frage, was Schuld im Neuen Testament genau meint, in den Diskurs zurückbringt.

Das Schwören auf das Geld im Tempel stellen die von Jesus kritisierten Pharisäer und Schriftgelehrten als bindend heraus. Demgegenüber kontrastiert Jesus die angebliche Unverbindlichkeit des Schwures auf den Tempel, was mit einer Art rhetorischen Frage im sokratischen Stil (Mt 23,17) deutlich wird. Jesus kritisiert die Pharisäer und Schriftgelehrten, weil sie die Gesetzestreue veräußerlichen. Das macht er daran fest, dass sie die Schuld, den Eid zu halten, bejahen, wenn er an das Gold und an das Opfer gebunden ist, aber verneinen, wenn er an den Tempel und den Altar gebunden ist. Beides ist in den Augen Jesu (nach Matthäus) viel grundlegender: Die Schuldigkeit, einen Schwur zu erfüllen, besteht, so der Vorwurf Jesu, bei den Schriftgelehrten und Pharisäern nicht gegenüber dem Altar, der das Opfer heiligt, sondern nur gegenüber dem Opfer selbst: „wer aber bei dem Opfer schwört, das auf dem Altar liegt, der ist an seinen Eid gebunden." Die Verse 21 und 22 orientieren den Schwur auf Gott durch den Schwur auf den Tempel und auf den, der in ihm wohnt, bzw. dessen Thron und denjenigen, der darauf sitzt. Spätestens dann werden die rhetorischen Fragen aufgelöst. Das passt zu der Gerichtsbotschaft des Täufers Johannes, weil deutlich wird, dass „Schulden" und „Sünden" nicht nur Missachtung von Geboten heißt. Es deutet vielmehr auf die tieferliegenden Probleme hin, die letztlich aus einem verkehrten Gottesbild resultieren und so zu einem falschen Welt- und Selbstbild führen (vgl. Lk 13,1–5).

3.1.2.6 Das Paradigma: Das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,23–35)

In Mt 18,23–35 wird mit einer Gleichniserzählung die Notwendigkeit der Schuldenvergebung in der Gemeinschaft der Jünger begründet, weil das zuvorkommende Versöhnungshandeln Gottes den Glaubenden in die Pflicht nimmt. Die Parabel beschreibt ein Szenario zwischen einem königlichen Herrn (ἄνθρωπος βασιλεύς) und seinem Diener (δοῦλος, Mt 18,23). Das Gleichnis zeichnet sorgfältig eine Szene nach, die in der Umwelt der Zeit absolut nicht unüblich war. Der Vermögende ruft seinen Schuldner zu sich, damit dieser seine Geldschulden begleiche (συναίρω). Die beschriebene Schuld umfasst eine immense Summe von zehntausend Talenten (μυρίων ταλάντων, Mt 18,24)[84]. Eine Bezahlung ist ausgeschlossen und so verlangt der König den Verkauf seiner gesamten Familie und seines Besitzes, um so das Geld beizubringen (Mt 18,25). Der Schuldner reagiert demütig, sichert zu, die Schuld begleichen zu wollen (Mt 18,26), und bittet um Zeit und Geduld (μακροθυμέω). Der König lässt sich von dieser demütigen Reaktion des Schuldners, was durch das Niederwerfen zu seinen Füßen verdeutlicht wird (προσκυνέω), anrühren. Aus Mitleid (σπλαγχνίζομαι) entlässt er den Diener (ἀπολύω) und erlässt ihm dazu seine Schulden (δάνειον ἀφίημι, Mt 18,27).

Die nächste Szene wechselt aus dem Haus des Königs in den Raum der Öffentlichkeit. Neben dem Diener aus der ersten Szene tritt nun ein weiterer Diener (σύνδουλος) auf, der ebenfalls als Schuldner portraitiert wird. Die Situation ist parallel aufgebaut: Der σύνδουλος schuldet dem δοῦλος hundert Denare; ein in der Erzählung vergleichsweise geringer Betrag. Er wird bedrängt, seine Schulden zu bezahlen. Die Szene schildert auch hier wieder mit äußerster Sorgfalt die zwischenmenschlichen Aspekte der Begegnung, die sich nun aber sehr aggressiv darstellt (κρατέω/πνίγω, Mt 18,28). Auch der σύνδουλος zeigt Demut durch Niederfallen auf die Knie und das Flehen um Geduld bis zur

84 Nach einigen sind solche Schuldsummen durchaus denkbar, vgl. *Leutzsch/ Crüsemann*, Verschuldung und Überschuldung, Schuldenerlaß und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23–35. So werden nach Josephus (Bell 1,179; Ant 14,105–109) 3000/2000 Talente dem Tempel entnommen; andere antike Quellen berichten von einem Schuldenerlass der Provinz Asia, die über 120.000 Talente verschuldet war, von 37.500 Talenten. Solche Summen werden auch in Texten zu den Vermögen der Könige bescheinigt: Antigonos' Gesamteinkünfte werden mit Justin 13,1.9 11.000 Talente bescheinigt; Ptolemaios gar 14.800 Talente (vgl. Hieronymos von Kardia bei Diodor 19,69,5). Mit weitem Abstand führt Augustus, der aus Erbschaften 60.000 Talente erhalten haben soll (vgl. Sueton, Aug 101,3). Dagegen hält Weber diese immensen Summen für rein fiktional (vgl. *Weber, Beat* Alltagswelt und Gottesreich. Überlegungen zum Verstehenshintergrund des Gleichnisses vom „Schalksknecht" (Matthäus 18, 23–34), 171).

Rückzahlung (Mt 18,29). Die Reaktion des Gläubigers fällt aber gegenüber der Reaktion des Königs hart aus: Er lässt seinen Schuldner verhaften (Mt 18,30).

Über Dritte erfährt der König von dem unbarmherzigen Verhalten des ersten Schuldners. Die folgenden Verse zeugen von der Enttäuschung des Königs (Mt 18,32.33): Mit einem mahnenden Appell (δοῦλε πονηρέ, Mt 18,32) wendet er sich an den Diener, der selbst Vergebung erfahren hat, und zieht ihn zur Rechenschaft. Die Formulierungen in rhetorischen Fragen zielen auf die eigene Reflexionsfähigkeit (Mt 18,33). Mit Abschluss der Rede in Mt 18,33 verändert sich das Königsbild: Mt 18,34 zeichnet die Folgen, die sich aus dem Verhalten ergeben. Geschildert wird die Sanktion als Folge des unbarmherzigen Verhaltens. Der König korrigiert seinen Kurs: So erfährt der δοῦλος nun eben jene Vergeltungsstrafe, mit der er selbst hantiert hat, um sein Recht auf Rückzahlung brutal durchzusetzen.

Das Gleichnis erklärt in den Bildern antiker Schuldsituationen die Notwendigkeit der Vergebung, die von Petrus zuvor angefragt wurde (vgl. Mt 18,21–22). Petrus fragt nach der Quantität („Wie oft?"); die Parabel zielt eher auf die Qualität und Begründung, durch Transzendierung (vgl. Mt 18,35): „Ebenso wird mein himmlischer Vater jeden von euch behandeln, der seinem Bruder nicht von ganzem Herzen vergibt."

Damit stellt Matthäus die Schuld als ein biographisches Urmoment dar: Ein ungeheurer Schuldenerlass steht am Anfang und soll das eigene Handeln im Erlassen von Schulden motivieren. Dabei zeigt die Parabel nicht nur, wie Vergebung völlig verfehlt werden kann, sondern eben auch, worin das Begründungsmoment einer Ethik der Vergebung von Schulden liegt. „Gott gewährt einen Vorschuss an Vertrauen und Zuneigung, der zwar nicht alles durchgehen lässt, aber der mit ebensolcher Sicherheit auch nicht vorschnell über unser Handeln richtet."[85] Mit welchem Recht nimmt der König die Zusage wieder zurück? Die Schulden, die bereits erlassen wurden, werden wieder eingefordert. Woher kommen die Schulden (δάνειον, Mt 18,27)?

3.1.2.7 Schuldenerlass als Rettungshandeln

Die Aussage der Vaterunser-Bitte ist über das Motiv der Schulden (ὀφείλω) mit der Parabel verschränkt: Schuld ist entstanden, aber sie wird aus den Bilanzen getilgt. Das gilt für den Sprecher in zweifacher Weise: Die Bitte setzt voraus, dass der Beter selbst Schulden vergeben hat und die eigenen Bilanzen reinigt (Mt 6,12b), und er hofft, dass seine Schuld aus den Bilanzen Gottes getilgt wird

85 *Raschke*, Gerechter Lohn, 142.

(Mt 6,12a). Dessen, so zeigt das Gleichnis aus Mt 18,23–35, kann sich der Beter bewusst sein.

Die starke Hoffnung auf göttliches Schuldenvergeben, wie sie in dem Bittgebet formuliert wurde, und die Erfahrung von Gottes Barmherzigkeitshandeln, wie in der Parabel geschildert, sind konstitutive Bestandteile eines gesamtbiblischen Zeugnisses und Gottesbildes: „Weit entfernt davon, den Buchhalter zu spielen, der jeden Verdienst und jede Schuld vermerkt, ist Gott darauf aus, ausstehende Zahlungen zu ignorieren, um sein Volk zu retten."[86] Sie ist die Art von Gnade, die mit dem König in Mt 18,23–35 geschildert und personifiziert wird. Seine Gnade ist unermesslich hoch und wird gewährt, wenn darum gebeten wird, wie der Knecht es in der Proskynese getan hat. In Mt 6,12 bittet der Glaubende, weil die Gerechtigkeit Gottes kein „ungedeckter Scheck" ist: Er kann nicht zurückgenommen werden und wird, wenn nötig, immer und immer wieder neu ausgestellt. Wie aber ist die Korrektur des Kurses des Königs in der Parabel zu verstehen? Die Souveränität des Königs macht deutlich, dass er sich das Recht nimmt, die Bewilligung des Schuldenerlassens wieder zurürckzunehmen. Die Parabel macht klar, dass es ein „zuvorlaufendes Vergeben des Menschen" braucht, das aber in einem „zuvorkommenden Versöhnungshandeln Gottes"[87] begründet, das dem Menschen überhaupt erst ermöglicht, vor Gott zu treten. In der Parabel werden also beide Ebenen miteinander transzendental verschränkt und soteriologisch fundiert: Das Vortreten vor Gott ist dabei nicht erst im Eschaton zu verorten, sondern erfolgt aus der Gewissheit, dass es dieses Wissen um Vergebung bereits gibt. Dieses Ineinander macht die Bitte auf ihre Weise besonders klar.

Sowohl Lukas als auch Matthäus sehen die Bitte um Barmherzigkeit an das Prinzip der Gerechtigkeit gebunden: Gott vergibt nicht nach menschlichem Maß, sondern nach göttlichem. „Gottes Gnade und seine Gerechtigkeit" stehen „nicht im Gegensatz zueinander, sondern in enger Beziehung"[88]: Gnade ist Ausdruck göttlicher Gerechtigkeit, weil sie die Voraussetzung schafft, aus tödlichem Unheil Gutes entstehen zu lassen. Wesentlicher theologischer Aspekt ist das Prinzip der Barmherzigkeit; sie steht als ethisches Prinzip der Gerechtigkeit im Fokus der Betrachtung, die kontextuell aber unterschiedlich ausgefaltet wird. Im Gebet und im Gleichnis wird gerechtes Handeln begründet in der

86 *Anderson*, „Vergib uns unsere Schulden", 64.

87 *Klein*, Das Vaterunser, 109: „Gottes Versöhnung ist auf das Versöhnungshandeln der Menschen aus, und dieses wiederum ermöglicht dem Christen, vor Gott zu treten und um Vergebung zu bitten. Matthäus hat also einen Zyklus vor Augen, wo Versöhnung mit dem Bruder Vergebung bei Gott ermöglicht und diese wieder zur Versöhnung mit dem Bruder führt." Getragen ist dieser Zirkel des Heiles von Gott.

88 *Raschke*, Gerechter Lohn – wie im Himmel, so auf Erden, 36.

Barmherzigkeit[89], weil Gerechtigkeit denen, die schwach und schuldig sind, so widerfährt, dass sie stark im Glauben werden. Der Kontext der Bitte lässt keinen Zweifel, dass der Nachlass der Schulden eine innere Erneuerung des Menschen meint, die nur Gott bewirken kann. Sie wird dem Menschen nicht als fremde Macht auferlegt, sondern als sein Innerstes nahelegt. Die menschliche Vergebung, auf die sich die Bitte bezieht, bedeutet die Kraft eines neuen Anfangs in der Gnade Gottes, die befreit. Der Kontext zeigt auch, dass die Vergebung Gottes möglich, ja sogar konstitutives Moment des Gottesreiches ist, das nahekommt – worum die Beter bitten sollen.

Aber deshalb erübrigt sich durch das Vergangene nicht die Notwendigkeit des Gebetes, weil aus diesen Gebeten eine stets erneuernde Kraft ausgeht, die Gemeinschaft stiftet und selbst im ökonomischen Raum Handeln möglich macht: Um Vergebung kann nur bitten, wer vergeben hat und weiter vergeben wird. Das Gebet ist deshalb nicht nur Doxologie und Lobpreis für Gott, sondern stets erinnerte Ethik, die im Heilsversprechen Gottes begründet ist. Bei Matthäus ist im Anschluss an das Vaterunser genau dieser Punkt, die Vergebung, eigens unterstrichen (Mt 6,14f.).

Das „Wir" der Bitte bekommt durch die Pluralform eine Tiefendimension: Es gibt nicht nur individuelle, sondern auch ekklesiale und universale Dimensionen.

> Gott hat mit Bilanzfälschung kein Problem, wenn sie nur seinem geliebten Volk zugutekommt. Manche Erzählungen des Midrasch lassen jeden kaufmännischen Anstand außer Acht. An seine Stelle tritt eine Findigkeit der Gnade, die unverdiente Verdienste quittiert.[90]

Freilich ist Gnade, nicht Willkür – und ein Gleichnis kein Dogma. Gott ist vielmehr kreativ, um Gerechtigkeit zu schaffen, wo Ungerechtigkeit herrscht; er wirkt für sein Volk, weil er dadurch für alle Völker wirkt. Im Gleichnis kommt zusammen mit der Ähnlichkeit immer die größere Unähnlichkeit zum Ausdruck: die himmlische Gerechtigkeit, die irdische Gerechtigkeit nicht zerstört, aber übersteigt – und dadurch ungerecht erscheinen kann, wie das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) diskutieren lässt.

---

89 *Bazzana*, Basileia and Debt Relief. The Debts' Forgiveness of the Lord's Prayer in Light of Documentary Papyri, 525: „The NT prayer uses the same wording, but it ultimately reverses the ideological value of the terms. The standart of ethical behaviour does not come any more from a patriarchal or kyriarchal figure, but is posited by the living community of believers […]".

90 *Anderson*, „Vergib uns unsere Schulden", 64.

In der matthäischen Theologie ergibt sich der Blick hinaus in die ekklesialen Dimensionen dieser Vergebungsbitte, die nicht hinter einer individuellen Ausrichtung zurücktreten darf, weil Jesus nach der Bergpredigt die Jünger anredet, als Glaubensgemeinschaft (Mt 5,1f.). In der 1. Prs. Pl. ist dies vorgegeben; es eröffnet eine Ethik der Geschwisterlichkeit, die sich in der Gemeinschaft der Glaubenden ausdrückt, die sich in der Orientierung auf den einen Gott sammelt. Die Wirkung des Vaterunsers bleibt nicht am Wirkkreis des Beters und der Beterin stehen, sondern ist in der 1. Prs. Pl. formuliert, sodass die Bitte immer auch Fürbitte für andere ist: „Das Vaterunser ist eine Bitte, die verlogen wäre, würde sie nicht gleichzeitig Fürbitte halten."[91]

Im Kontext der Bergpredigt wird die Vergebung im Gebot der Feindesliebe konkretisiert. Lukas enthält nicht nur wie Matthäus die Verbindung von Feindesliebe, Gewaltverzicht und Fürbitte (Lk 6,27–36), sondern auch den Abschluss mit dem Verbot des Richtens als Gegenstück zur Vergebungsbereitschaft (Lk 6,37–42). Im Gleichnis vom verlorenen Sohn wird dazu am Beispiel des älteren Bruders die Schwierigkeit der Vergebung vor Augen geführt (Lk 15,11–32). Der Primat der Feindesliebe stellt die Vergebungsbereitschaft vor die denkbar schwierigste Aufgabe.

Mit der Sorgfalt der narrativen Darstellung des menschlichen Verhaltens liegt der Fokus nicht auf dem Schicksal des Dieners (und damit der Bestrafung), auch wenn zahlreiche jüdische Gleichnisse Schuld, Schuldeintreibung und Schulderlass als Thema enthalten (vgl. z.B. MidrTanach B, Emor § 30, MTeh 116 § 6, PesR 14,7). „Vielmehr werden zwei Verhaltensweisen dargestellt und durch deren innere Organisation verdeutlicht, daß aufgrund des ersten Falls die Reaktion im zweiten Fall unangemessen ist."[92] Es ist eine Möglichkeit der Vergebung (Mt 18,19f.). Die Vergebung „im Kleinen" wirkt als Kaskaden-Prinzip weiter. Die große Vergebungstat des Königs steht am Beginn; aus ihr ergibt sich die Verantwortung, dieses Prinzip weiterzutragen (Lk 6,33). Aus dem Handeln am Diener, also der Erfahrung des Handelns *an ihm*, ergibt sich umgekehrt eine Verantwortung *für ihn*: Die Erfahrung der Vergebung soll Vergebungshandeln motivieren. Umgekehrt zeigt sich auch: Unbarmherziges Verhalten in der Bewertung anderer führt zu Unbarmherzigkeit gegenüber dem eigenen Verhalten; zentral sind die Beziehungsebenen, die aufeinander bezogen sind und sich bedingen, positiv wie negativ.

---

91 *Söding/ Navon*, Gemeinsam zu Gott beten, 136.

92 *Gnilka*, Das Matthäusevangelium. II. Teil: Kommentar zu Kap. 14,1–28,20 und Einleitungsfragen, 211. *Broer, Ingo*, Die Parabel vom Verzicht auf das Prinzip von Leistung und Gegenleistung (Mt 18,23–35), in: A Cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (FS für J. Dupont) (LD 123), 1985, 145–164, 156.

Es ist eine Hoffnung auf die Vergebung von Sünden in der göttlichen Barmherzigkeit auf der einen Seite und eine dauernde Motivation, der Barmherzigkeit selbst immer wieder Vorrang zu leisten, auf der anderen. Die Barmherzigkeit Gottes, die hier zum Begründungselement wird, entfaltet sich selbst wirksam in Jesu Wirken.

3.1.2.8 Vergebung und Vergeltung

Aber: Wer das, was er „empfangen hat, nicht auch den Mitbrüdern [und Mitschwestern, A.B.] zugesteht, verliert ihn [den Erlass, A.B.] selber wieder und fällt vom Lebensraum der Barmherzigkeit in den des Rechts und Rechnens zurück. Die Alternative lautet: Vergeltung oder Vergebung?!“[93] Eine Dramatisierung eines Endgerichtsszenarios ist deshalb nicht zielführend, weil mit Mt 18,23–35 der Fokus auf das Schulderlassen Gottes zu Beginn als Fundament der folgenden Handlungen gelegt wird. Die Thematisierung des Endgerichts ist mit Blick auf gefordertes Handeln in einer materialethischen Weise konkretisiert, weil sonst jedes barmherzige Handeln unter eschatologischem Vorbehalt zwar grundsätzlich orientiert, aber nicht zwingend begründet wird. Die futurisch-eschatologische Dimension tritt auch mit dem zweiten Teilvers der Vaterunser-Bitte zurück.[94] Sie ist eschatologisch – so sehr die Heilsgegenwart von der Heilszukunft getragen wird. Die Verbindung ist mit Mt 18,10 eingefordert und in besonderer Weise mit Mt 18,12 qualifiziert, eben nicht als politische oder wirtschaftliche Größe, sondern als der Ort der Gerechtigkeit, der grenzenlos und vorbehaltlos wirkt.

Das Vaterunser ist jesuanisch,[95] und entfaltet die Soteriologie im Leben Jesu selbst. Seinem Vorbild der Vergebung der Schulden sollen die Jünger nacheifern. Jesus ist der Grund, weshalb die Jünger annehmen dürfen, dass die Zusage Gottes, seine Zuwendung zu den Menschen echt ist. Sie vertrauen auf seine Lehre (Mt 5,1–2), die die Gerechtigkeit und die Tora nicht als zwei Seiten einer Medaille sieht, sodass man, wenn man die eine hat, im Handumdrehen auch die andere in der Hand hält. Jesus ist der Messias, der die Gebote der

93 *Weber*, Vergeltung oder Vergebung!? Matthäus 18, 21–35 auf dem Hintergrund des „Erlassjahres“, 148.

94 *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 347: „Er schließt die eschatologische Deutung der Vergebungsbitte aus: Blickt man auf die schon geschehene menschliche Vergebung zurück (Aorist!), so kann die Bitte um Gottes Vergebung sich nicht erst auf das Eschaton beziehen.“

95 Weitere Argumente sind die Themen Wille Gottes (vgl. Mk 14,36 parr.), der Himmel und die Erlösung vom Bösen, vgl. *Söding, Thomas*, Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte., in: Ders. (Hrg.), Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2018, 11–28, 11.

Tora auslegt und dadurch die Gerechtigkeit Gottes wirksam werden lässt, in einem unverfügten Geschenk, aber durch die Entscheidung der Nachfolge. Mit Jesus, der hier die Jünger anleitet, seinem persönlichen Gebet zu folgen, ohne es zu kopieren, und sich so in eine enge Beziehung mit Gott zu begeben, ist der Grund für dieses Gebet gegeben. Das „Verkauftsein des Menschen unter der Macht der Sünde [ist, A.B.] eine anthropologische Grundkonstante […], die ihn fesselt".[96] Jesus, dessen Leben im Dienst steht, und auf dessen Lehre die Basileia(-Vorstellung) proklamiert und mit dessen Tod der Sieg über die Sünde des Todes als „Zusage der ihm dann aber gnadenhaft und allein von Gott her zuteil gewordenen Vergebungsakt"[97] ist, ändert sich diese Grundkonstante: durch die Taufe auf Jesus Christus (vgl. Mt 28,18ff.), die eine neue Zusage schafft, nämlich dem Ausgelöst-worden-sein des Menschen aus der Sünde (Mk 10,45). Dabei ist die Funktion Christi der Stellvertretung zu betonen; der Unterschied Jesu zu den Jüngern ist und bleibt ein qualitativer. Mt 6,12 enthält die für diese Arbeit zentralen theologischen Ebenen von Ethik und Soteriologie, die hier in nur einem Satz aufeinander bezogen und durch die Anleitung Jesu christologisch transformiert werden (Mt 6,9).[98]

Mit dem Gebet, eingebettet als Dreh- und Angelpunkt der zentralen ethischen Rede des Matthäusevangeliums, orientiert Jesus seine Aussagen. So nennt Matthäus nicht nur den Verzicht auf Gegengewalt (Mt 5,38–42), sondern fordert sogar dazu auf, für die Feinde und Verfolger zu beten (Mt 5,49). Die Ausrichtung auf den Gottesdienst wird wenige Verse später (Mt 6,9) deutlich formuliert: Diese Ausrichtung – so stellt es Matthäus dar – gelingt über das gemeinsame Gebet innerhalb der Gemeinschaft und ist kein exklusives Gebet, was den Jüngern vorbehalten bleiben soll, wenn es der Errichtung der Basileia dienen soll (Mt 27). Es handelt sich bei dem Gebet aber um einen performativen und zutiefst spirituellen und deshalb persönlichen Akt: Die Formulierung in der Bitte erleichtert eine Orientierung, weil Sorgen abgelegt werden können, die den Blick auf Gott behindern (vgl. Mt 6,25–34). Die zutiefst menschliche Sorge, dass Rettungshandeln Gottes nicht zu erleben, wird in der Bitte *auf*gelöst, indem um die *Er*lösung und *Ein*lösung gebeten wird. Ein Gebet

96 *Vorholt*, Vergib uns unsere Schuld, 22.

97 Ebd.

98 *Müller, Matthias*, Bundesideologie im Matthäusevangelium. Die Vorstellung vom neuen Bund als Grundlage der matthäischen Gesetzesverkündigung, in: New Testament Studies 85 (2012), 23–42, hier 35: „Die Notwendigkeit einer Übereinstimmung zwischen Gottes Geschenk im Evangelium und der Lebensführung der Glaubenden unterliegt auch dem Matthäusevangelium stark betonten Gedanken, dass Gottes Vergebung der Schuld der Menschen ein entsprechendes Handeln unter den Menschen voraussetzt". Vgl. auch *Haacker*, Was Jesus lehrte, 169.

verliert seine spezifische spirituelle Ausdrucksform, wenn diese anthropologische Grundannahme, der absoluten Verwiesenheit, nicht eingefasst würde.

Auch wenn mit Mt 18 ein solch positives Vorzeichen gegeben ist, kann die Aufgabe nur erfüllt werden durch das Gebet, in dankbarer Vergegenwärtigung der vorausgehenden Vergebung durch Gott.

3.1.2.9 Die Funktion des Geldes

Dass es sich beim Vaterunser nicht nur um die Sündenvergebung im übertragenen Sinn handelt, sondern auch um die ökonomische Schuld, ist mit Blick auf Mt 6,12 und dem Kontext der Bergpredigt deutlich zu erkennen.[99] Bei Matthäus ist die Metaphorik ernst zu nehmen, bei Lukas, dass trotz der Formulierung der „Sünden" im ersten Teil im zweiten Teil der ökonomische Terminus steht. Wie ist der (ökonomische) Schuldenerlass auch in materieller Hinsicht zu verstehen?[100]

Wird die Eschatologie ethisch gefasst, ließe sich womöglich sagen: Die „Chiffre Reich-Gottes bezeichnet gewissermaßen einen Raum und ein Realitätsmodell für ein Leben nach den Wert- und Normvorstellungen Gottes."[101] Diese Gerechtigkeit heißt für die Betenden aber nicht die Erschaffung einer alternativen Welt jenseits der sozialen und einer eigenen Wirklichkeit jenseits der Realität, sondern das Leben in Orientierung auf Gott hin – in dieser Welt. Entscheidend ist der Blick auf die eigene Verwiesenheit: Weder ist ein Schuldenerlass möglich, der nicht in der Verfügungsgewalt der Menschen steht, noch lässt sich der Mensch aus den Verflechtungen ökonomischer Handlungen herauslösen.[102] Umso wichtiger ist aber die Möglichkeit, das Gebet sprechen zu können, wenn dieser Tatsachen gedacht wird und die begrenzten Handlungsmöglichkeiten von Menschen mit der unbegrenzten

---

99 Vgl. Konradt, der die Barmherzigkeitsthematik nicht auf Vergebung der Sünden engführen will, sondern auch die physischen Notlagen in den Blick nimmt, vgl. *Konradt, Matthias*, „Glückselig sind die Barmherzigen" (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium, in: Ders. (Hrg.), Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 413–441, hier 428. Anders: *Leutzsch/ Crüsemann*, Verschuldung und Überschuldung, Schuldenerlaß und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23–35, 105: „Die Gleichniserzählung selbst gibt keinen direkten Ratschlag für den Umgang mit Schulden. Sie dient dazu, einen bestimmten Umgang mit Sünde einzuüben, zu bekräftigen und zu verstärken."

100 Vgl. *Haacker*, Was Jesus lehrte, 198.

101 *Raschke*, Gerechter Lohn, 24.

102 Vgl. *Crüsemann*, „... wie wir vergeben unseren Schuldigern". Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, 103: „Weder können wir Schulden erlassen, die wir nicht in der Hand haben, noch können wir uns aus den großen ökonomischen Verflechtungen ausklammern, weder als Einzelne, noch als christliche Gemeinde."

Heilsgnade Gottes vermittelt werden: Wer immer Gott mit dem Vaterunser um Verzeihung bittet, steht im Bann dieses Zusammenhangs. So hat die matthäische Theologie der Schuld die Kraft, jeden Anflug von Sektencharakter aufzusprengen,[103] weil Ethik und Soteriologie hier stark aufeinander bezogen werden und die matthäische Theologie weit über eine ökonomische Relativierung und Relationierung hinausgeht, ohne die Reich-Gottes-Perspektive gegen die Welt-Perspektive auszuspielen. Das zeigt sich auch darin, dass die und der Betende gerade (und trotzdem) mit diesen Worten um Vergebung bitten, wenn sie und er selbst nicht in der Lage ist, Gottes Anspruch zu genügen und zu vergeben; wenn er nicht, wie eben jener Knecht, in der Lage ist, anzuerkennen, dass die Schulden, die an ihm ausstehen, aufgelöst werden sollten. So kann die Bitte auch lauten: „Vergib uns, dass wir unseren Schuldnern nicht vergeben können"[104] oder anders formuliert: „Ich bitte dich um die Vergebung meiner Sünden und verspreche dir, barmherzig zu sein – sei du barmherzig mit meiner Unbarmherzigkeit."[105] In diesem Sinne ist das Vaterunser Befähigung, am Werk Jesu teilzunehmen, und sich so „von Gott auf den Weg des Lebens weisen [zu] lassen",[106] was Auswirkungen auf die Ethik des Schuldennachlasses hat.

Als eine Art *erinnerter Ethik*[107] bildet das Vaterunser darüber soziale Anwendungsfelder, die eine Normativität ausbilden, wenn sie in eine rituelle Regelmäßigkeit eingebettet sind und dann ekklesial ausgeweitet werden, wenn sie in der Gemeinschaft widerhallen.[108]

Eine ähnliche Argumentationsstruktur findet sich auch bei der ersten Vaterunser-Bitte in der 1. Prs. Pl., der Bitte um das tägliche Brot (Mt 6,11). Sie

---

103 Vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 84.

104 *Crüsemann*, „… wie wir vergeben unseren Schuldigern". Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, 103.

105 Vgl. *Söding/Navon*, Gemeinsam zu Gott beten, 160.

106 *Söding*, Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte., 567.

107 Vgl. *Buber, Martin*, Die Erzählungen der Chassidim. Manesse-Bibliothek der Weltliteratur, Zürich [12]1992, 637: „Woran erkennen wir wohl', fragte Rabbi Bunam seine Schüler, ‚in diesem Zeitalter ohne Propheten, wann uns eine Sünde vergeben ist?' Die Schüler gaben mancherlei Antwort, aber keine gefiel dem Rabbi. ‚Wir erkennen es,', sagte er, ‚daran, daß wir die Sünde nicht mehr tun. '"

108 Vgl. Luz, der in Mt 18 ein ethisches Fundament einer ekklesialen Gemeinschaft zu gründen versucht, *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 83: „Dabei bleibt Mt 18 als grundlegender ekklesiologischer Text weiterhin unentdeckt. Er könnte aber Hinweise darauf geben, dass eine Kirche, die sich als Gemeinschaft verstehen will, zur Kirche macht. Denn an der Erfahrung von Gemeinschaft hängt m. E. wesentlich ein richtiges Ergreifen von Gnade und Handeln: In einer Gemeinschaft in der Menschen angenommen werden und (?) Gottes Liebe an menschlicher Liebe erfahrbar wird, ist Gnade etwas Konkretes und Erlebbares. Und zugleich gilt: In einer Gemeinschaft, die gemeinsam handelt und das Handeln der einzelnen trägt, sind die Gebote Jesu etwas anderes als christliche Pflichten für den Einzelnen und das heißt: etwas anderes als ‚Gesetze'."

korreliert mit der Mahnung vor der falschen Sorge (Mt 6,25–34). Der Blick in die Bitte um das tägliche Brot *heute* hat im Forschungsdiskurs die Frage aufgeworfen, wie die paradoxale Doppelstruktur in der temporalen Satzkonstruktion zu verstehen ist.[109] Das Verständnis der Zeitzusammenhänge des *heute* und *täglich* nimmt zwei Dimensionen an: Das Wissen darum, dass das tägliche Brot gegeben ist, und die Bitte, dass es heute geschehen möge, sollen eine Erinnerung reflektieren, Dankbarkeit für diese Zuneigung Gottes zu den Menschen zu zeigen. Die Sorge, ob sich diese Fürsprache Gottes an diesem Tag wirklich bewahrheitet, wird in dem Moment des Aussprechens des Gebetes abgelegt, um sich dann voll auf den Dank zu konzentrieren und Gott zu dienen, wie Jesus es in seiner Sendung getan hat. In diesem Geschehen öffnen sich Räume des Gottesdienstes, indem Türen zu jenen Räumen geschlossen werden, die existenzielle Ängste und Sorgen bergen, um Glaubensdimensionen zu kräftigen: Gleichzeitig wird die Liturgie mit der Ethik verbunden: weil „Wir" die Bitte um das tägliche Brot teilen, dann aber auch das Brot selbst: Es wird zu einem Gebot der Gerechtigkeit, das auch psychische und soziale Blockaden erfasst.[110] Das Gebet ist Ausdruck, erkannt zu haben, was Menschen „in Gottes Augen brauchen und wo sie seiner Hilfe, seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit bedürfen"[111] (vgl. Mt 6,8).

Für Lukas ist diese Frage ebenso relevant, aber weniger problematisch, weil die temporale Bedingtheit keine Rolle spielt. Aber auch für Lukas ist das Gebet eine Möglichkeit der Orientierung und Ausrichtung, die nur im vollständigen Dienst und der Anerkennung absoluter Verwiesenheit geschehen kann, als Warnung vor einer Selbsterhöhung; dem Gebet als Glaubensdemonstration, und zum anderen ist

> Gebet Ausdruck eines großen Vertrauens (Glaubens) auf Gott. Weil Gott auf meiner Seite ist, brauche ich ihn nicht auf meine Seite zu zwingen. Er sorgt für mich besser, als wenn ich Gottes Reaktionen von meinen Aktionen abhängig mache.[112]

109 Vgl. ebd., 345.

110 Vgl. *Schaller, Hans,* Das Bittgebet – Testfall des Glaubens, in: Greshake, Gisbert/ Lohfink, Gerhard (Hrgg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens (Grünewald-Reihe), Mainz 1978, 92–102, 94: „Es verlangt ein Vorwagen, das mit Gott nicht in einer Art Scheindemut umgeht, sondern freimütig den Weg auf die Mitte Gottes, seine geoffenbarte Liebe in Jesus Christus einschlägt. Denn das Reich, um das wir bitten, kommt nicht für die Passiv-Wartenden, sondern für die ungeduldig im Entgegendrängenden. Solche Ungeduld wagt sich in der Bitte vor."

111 *Söding/ Navon*, Gemeinsam zu Gott beten, 101.

112 *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 211.

Mit der Ermahnung zum Friedenschließen mit dem Feind (Mt 5,25–26), um unnötige Prozesskosten zu sparen, wird ein profaner Aspekt des Lebens durch Ökonomie bedeutsam: pragmatische und fast nüchterne Bilanzierungen, die die Rechnungen im Leben erfordern.

3.1.3 *Lösepreis* (*Mk 10,45/ Mt 20,28*)

Der Evangelist Markus verwendet eine Metapher, die aus der Sphäre der Ökonomie entnommen ist, um einen zentralen Aspekt der neutestamentlichen Theologie, der Soteriologie, zu erklären. Das sogenannte Lytronlogion in Mk 10,45, das von Matthäus (Mt 20,28) fast unverändert aufgenommen wird, beschreibt den stellvertretenden Einsatz Jesu und seine Lebenshingabe „für viele".[113] Das Lösegeldlogion wird mit den Worten vom dienenden Menschensohn vorbereitet. Es ist für die hier vorliegende Studie von besonderem Interesse, weil die bisherige Forschung die komplexe Struktur, die sich hinter diesem Motiv sozialethisch verbirgt, weitgehend unterbestimmt hat, aber die Nähe zur Ökonomie entscheidend für das Verständnis des Wortes ist. Seine Logik wird dann deutlich, wenn das Logion aus dem Motiv heraus entwickelt wird, das zum antiken Wirtschaftsleben gehört. Im Lösegeld-Wort zeigt sich die besondere Qualität des Dienstes Jesu, die Ekklesiologie und Christologie miteinander verbindet und mit dem Hoheitstitel Menschensohn (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) soteriologische Perspektiven einspielt.

Für die methodische Vorgehensweise heißt dies, dass sach- und motivanalytische Überlegungen angestellt werden müssen, die das Motiv des Lösegeldes erklären und einordnen. Es wird zunächst die Sachebene des Begriffes ausgelotet, bevor auf der Textebene die Funktion der Metapher und ihr Potenzial für die soteriologische Konzeptbildung herausgearbeitet wird. Der Evangelist Lukas hat das Wort von der Hingabe nicht aufgenommen, aber durch das Wort „Ich aber bin unter euch, wie der, der bedient" (Lk 22,27) ersetzt, was sich aus der lukanischen Profilierung der Soteriologie über die Heilssendung und das Heilswirken Jesu ergibt[114], aber die voranstehende explizite Heilsdeutung des Todes Jesu in der Abendmahlsszene (Lk 22,20f.) nicht übersehen darf. Für die markinische und matthäische Konzeption bildet das Wort vom Lösepreis einen motivanalytischen Aspekt des Geldes in den „Bilanzen Gottes", der die Kreuzesnachfolge in markanter Weise qualifiziert (Mk 8,34) und Gerechtigkeitsfragen begründet (vgl. Mt 9,13; 12,7).

Die theologische These, die sich aus der merkantilen Logik des Geldmediums ergibt, ist die „Aufhebung einer verbindlichen Ordnung (des

113 In Jes 53^{LXX} kommt λύτρον allerdings nicht vor.

114 Vgl. *Konradt*, Ethik im Neuen Testament, 326.

Sühne-Unheil-Zusammenhangs)" über einen „qualifizierten Stellvertreter"[115] formuliert. Diese These ist im Lytronlogion enthalten, wird aber meist nicht aus dem Geldmotiv heraus begründet. In der Funktion des Geldes als Tauschmittel wird das Lösegeld, als das Jesus sich hier anbietet, allerdings zu einem Gegenwert, der Menschen in ihrer Freiheit und Verantwortung anspricht; deshalb muss die Soteriologie ökonomisch aufgeschlüsselt werden. Die metaphorische Logik beider Ebenen lässt sich anhand folgender Fragen untersuchen: Worin liegt der Erklärungsfaktor der Geldmotivik? Im Wert derer, deren Leben verloren scheint, oder im Tausch, also in einer Entsprechungslogik der Gerechtigkeit? Wieso ist es angemessen, dieses Konzept zu verwenden?

Eine weitere Frage betrifft die Grundaxiome biblisch-theologischer Anthropologie: Warum ist Schuldenvergebung überhaupt nötig? Wenn die Evangelien, vor allem das Matthäusevangelium, die Geschichte Jesu so erzählt, dass er die Menschen von ihrer Sünde befreit hat (Mt 1,21), Gerechtigkeit bringt (Mt 3,15) und als „Lösegeld" für viele sein Leben hingibt (Mt 20,28), wozu sind Schätze im Himmel noch nötig, wenn Jesus alle Schuld beglichen hat? Ein zentrales Argument biblischer Anthropologie ist die Notwendigkeit der Metanoia und der Vollkommenheit (Mt 5,48), die sich in der Nachfolge realisieren lässt (Mt 28,20), die immer wieder zu reflektieren aufgegeben ist (Mt 20,1–16) und kein Ende hat.[116] Sie ist bei Matthäus untrennbar mit der Ethik verknüpft, welche wiederum eng mit der Person Jesu verknüpft ist.[117] Für Markus gilt ähnliches: Der Nachfolge gehen Umkehr und Glaube voran, die Weisungen Jesu werden zu Normen des Handelns, die den Willen Gottes bilden.[118] Die

115 *Röhser, Günter*, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, in: Welker, Michael/ Wolter, Michael (Hrgg.), Gott und Geld (Jahrbuch für biblische Theologie 21), Neukirchen-Vluyn 2006, 161–191, 191. Günter Röhser hat in seinem Aufsatz „Erlösung als Kauf" eine gute Übersicht zur Verwendung des Terminus in der paulinischen und synoptischen Literatur, in den Deuteropaulinen, sowie den übrigen Texten des NT gegeben. Auch der bildspendende Bereich wurde sehr genau aufgefächert und zu einer Liste an exegetischen Beobachtungen zusammengefasst. Eine fundierte Exegese und theologische Perspektive, im Sinne einer Verknüpfung christologischer und soteriologischer Elemente der Metapher mit einer ausführlichen Exegese lässt er jedoch vermissen.

116 Vgl. *Eubank*, Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin, 205: „The Matthean Jesus both teaches his followers how to get out of debt and earns their price of release for them, but the Gospel never addresses the question of why Jesus' followers still have debt at all. At the level of a historical description of the narrative one must admit that this remains a loose end."

117 Vgl. *Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, 413.415.

118 Vgl. *Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, 140–146; *Schnackenburg, Rudolf*, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Band II: Die urchristlichen Verkündiger (HThKNT: Suppl. II), Freiburg i. Br. 1988, 110–121; 167–195.

Realisierung des Doppelgebotes, das vor allen anderen Weisungen rangiert, sieht „Markus vor allem im gegenseitigen Dienen (Mk 9,33–37; 10,35–45).“[119] In der aus der Ökonomie gehobenen Lösepreismetapher verdichtet sich sein theologisches Merkmal, das über die Christologie hinausgehen muss, wenn die Exegese die Logik der narrativen Soteriologie ernst nehmen will: Sie betrifft die Frage nach der Ethik in der Nachfolge[120] und lenkt den Blick auf die Theozentrik in der ethischen Begründungslinie. Der markinische Duktus schärft hierfür den Blick, wenn er von der Kreuzesnachfolge spricht.

Der Erklärungsfaktor des Geldmotivs muss daher auf zwei Ebenen betrachtet werden. Die erste Ebene betrifft die metaphorische, die zweite Ebene betrifft die Sachebene des Geldes und seiner hier entfalteten Funktion als Tauschmedium. Beides ist elementar für das theologische Konzept des Rettungshandelns Gottes an den Menschen, von dem das Markus- wie das Matthäusevangelium erzählen will.

3.1.3.1 Kontext

Die Kommunikationsstruktur des Makrokontextes beginnt mit einem Dialog, angeregt durch eine Anfrage der Zebedäussöhne Johannes und Jakobus (Mk 10,35–40 par. Mt 20,20–28); sie ist gerahmt von der Jesusrede (1) über die Leidensankündigung und Ankündigung der Auferstehung des Menschensohnes. Sie bildet den Vorbau und ist mit einem neuen Wegpunkt (nach Jerusalem, Mk 10,32 par. Mt 20,17) narrativ markiert. Den zweiten Teil (2) bildet der Schluss, der die Belehrung der Jünger und den Heilsdienst des Menschensohnes beinhaltet (Mk 10,41–45 par. Mt 20,24–28). Mk 10,41 par. Mt 20,24 enthält eine neue Absatz-Markierung durch die Änderung der Gesprächs- bzw. Reaktionspartner: Während im ersten Teil (Mk 10,32–34 par. Mt 20,17ff.) alle Jünger, die mit auf dem Weg sind, angesprochen sind, treten in Mk 10,35 Johannes und Jakobus vor, während bei Matthäus ihre Mutter das Wort ergreift (Mt 20,28). In Mk 10,41 weitet sich der Kreis wieder: Es sind „die zehn anderen Jünger“, die sich über Johannes und Jakobus „ärgern“.

Ab Mk 10,42 par. Mt 20,24 sind es dann (vermutlich) wieder alle Jünger, mit denen Jesus das (Lehr-)Gespräch aufnimmt: Das Relativpronomen αὐτους lässt im Gegensatz zu den genauen Angaben vorher (Mk 10,35: Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης, und Mk 10,41: οἱ δέκα) keine näheren Schlüsse zu, sodass davon auszugehen

119 Vgl. *Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, 393.

120 Vgl. *Best, Ernest*, Discipleship in mark: Mark 8.22–10.52, in: Scottish Journal of Theology 23/3 (1970), 323–337, vor allem 334f.: „Mark leaves us in no doubt that the Christian disciple cannot imitate Christ. […] The example of Jesus in the pattern for the disciple and yet the disciple cannot really be like Jesus.“

ist, dass den zwölf das Logion in Mk 10,42–45 gilt. Mk 10,45 bildet vorerst den Abschluss der Jüngerbelehrung. Mit der Ankunft in Jericho in Mk 10,46 wird eine neue Ortsmarkierung gesetzt.

Eingebettet ist die Einordnung von Herrschaft und Dienst in die Rede über Ehe und Ehescheidung (Mk 10,2–12), die Stellung von Kindern (Mk 10,13–16) sowie Fragen nach der Rolle von Besitz für das Rettungshandeln Gottes (Mk 10,17–31). In diese Abfolge ethischer Aussagen stellt Jesus nun seine Vorstellung des Dienstes (Mk 10,35–45).

Den matthäischen Kontext bildet das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16), und die Heilung der Blinden in Jericho (Mt 20,29–34).

Initiiert wird die Unterhaltung mit den Jüngern mit einer Leidensankündigung (Mk 10,32f. par. Mt 20,17–19). Zunächst sind es die beiden Brüder, die mit einer Bitte an Jesus reagieren (Mk 10,35), dann ist es wieder Jesus, der spricht. Bei Matthäus sind alle Jünger angesprochen (Mt 20,17).

Jesus wirft den Zebedäussöhnen Unwissenheit vor (Mk 10,38 par. Mt 20,22), stellt aber eine Gegenfrage, ob sie bereit seien, den Kelch zu trinken, den er trinkt, und die Taufe zu empfangen, die er empfangen hat (Mk 10,38 par. Mt 20,23), die die beiden Brüder positiv beantworten (Mk 10,39 par. Mt 20,22). Jesus bestätigt Letzteres, und seine Frage aus Mk 10,38 par. Mt 20,22 wandelt sich in eine Aussage, die den Status der Zebedäussöhne beschreibt (Mk 10,39 par. Mt 20,23). In diesem Wechsel der Perspektiven mit Spiegelungsmomenten innerhalb der Lehrrede, wird eine Aussage über die beiden Brüder getätigt, die zentral für das Verhältnis Jünger – Lehrer und später mit Blick auf das Dienstverständnis vertieft wird. Weil es diese Angleichung gibt (derselbe Kelch – dieselbe Taufe) hängt der Begründungsschluss in Mk 10,45 par. Mt 20,28 nicht frei in der Luft, sondern ist verklammert und vorbereitet. Die Aussage über den Menschensohn wird mit Rekurs auf Mk 10,39 zu einer Aussage über die Jünger selbst. Einzig das Lytronlogion erhält einen Sonderstatus, weil es als Schlusspointe gesetzt und nicht weiter erläutert, dadurch aber besonders betont wird (vgl. Mk 14,22–25). Es trägt christologisch die gesamte Perikope. Nicht nur das strukturelle Argument fordert, das Lytronlogion genauer zu betrachten, sondern auch das ökonomische Bildfeld, das im Kontext vom Heilsdienst des Menschensohnes eröffnet wird.

Im Mikrokontext des Perikopenteils (Mk 10,42–45) lässt der Erzähler über vier Verse die zweite Leidensankündigung durch Jesus selbst in Form einer Belehrung abschließen. Die Lehrrede ist eine Reaktion auf den Unmut der Jünger nach der Anfrage der Zebedäussöhne (Mk 10,41 par. Mt 20,14). Jesus ruft die Jünger zu sich. Diese Aufforderung macht die Exklusivität der Situation klar: Seine Worte gelten den Jüngern im engsten Kreis und seine Wortwahl ist auf sie abgestimmt. Aus seiner Beobachtung des Verhaltens der Jünger untereinander

formuliert Jesus eine Unterweisung, die die Führungsstrategie in seiner Nachfolgegemeinschaft mit den Bildern der weltlichen Herrschaft beschreibt – aber die Verhältnisse umkehrt.

Die matthäische Kontextualisierung ist parallel zu Markus zu sehen, aber Matthäus ergänzt die Besitzthematik durch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–15, vgl. Kapitel 3.1.1) und schaltet Reden zum Leben in der Gemeinde voran, die vor allem das Thema der Vergebung zum Gegenstand haben (vgl. Mt 18,21–22).

3.1.3.2 Story: Der Dienst des Menschensohnes

Die Perikope lässt sich anhand der Wegmarkierungen und der Konstellation der Handlungs- bzw. Kommunikationsträger abgrenzen:[121] Die Wegangabe nach Jerusalem bildet die topologische und zugleich programmatische Ausrichtung für die dritte Leidensankündigung. Die Kommunikationskonstellationen in der Perikope bilden die inneren Strukturmerkmale ab, sodass sich ein dreigliedriger Aufbau ergibt.

Teil I (Mk 10,32–34) enthält die Leidensankündigung und Ankündigung der Auferstehung durch Jesus. Die Jünger (ἀκολουθοῦντες Mk 10,32a korreliert mit τοὺς δώδεκα in Mk 10,32b) folgen Jesus hinauf nach Jerusalem (ἐν τῇ ὁδῷ … εἰς Ἰεροσόλυμα), fürchteten sich aber (ἐφοβοῦντο) (Mk 10,32). In Mk 10,33 beginnt Jesus, zu den Zwölf zu sprechen und sie prospektiv in fünf Schritten auf das Schicksal des Menschensohnes zu führen (Mk 10,33b–34): 1. Auslieferung (παραδίδωμι, passiv) an die Hohepriester und Schriftgelehrten, 2. Verurteilung (κατακρίνω) zum Tode, 3. Übergabe (παραδίδωμι, aktiv) an die Heiden, 4. Verspotten (ἐμπαίζω), Bespucken (ἐμπτύω), Geißeln (μαστιγόω) und Töten (ἀποκτείνω) und 5. Auferstehung (ἀνίστημι) des Menschensohnes am dritten Tage.

Teil II ist durch die einsetzende Äußerung von Johannes und Jakobus vom ersten Abschnitt abgegrenzt. Mk 10,35 enthalten die Unterhaltung der Zebedaïden mit Jesus, sowie die Reaktion der restlichen Jünger auf den Vorstoß der Brüder Johannes und Jakobus. Dieser Teil wird mit der Rede Jesu in Mk 10,42 begrenzt. Mk 10,35–37 enthalten die Bitte der Zebedaïden um die besten Plätze. Jesu Antwort in Mk 10,38 enthält eine Gegenfrage mit dem Bild vom Becher und der Taufe. Die selbstbewusste Beteuerung der Jünger in Mk 10,39a führt jedoch nicht zu einer positiven Aussage Jesu auf die eingangsgestellte Bitte der Jünger, aber beleuchtet die Frage nach der Christologie. Die Prophetie Jesu über die Teilhabe am Kelch und an der Taufe Jesu durch die Jünger steht neben der Klarstellung des Vorrechtes Gottes, über die Bitten der Brüder

121 Vgl. *Kmiecik, Ulrich*, Der Menschensohn im Markusevangelium, Würzburg 1997, 179.

zu entscheiden; dies deutet sich im Bild der Herrschaft schon an. Mk 10,41 endet mit der Reaktion der anderen zehn Jünger, die sich als Unmut über die Zebedaïden äußert. Teil III enthält dann die Begründung Jesu. Die Leidensankündigung und Belehrung Jesu insgesamt ist strukturiert und gestaffelt. So auch der Abschluss der Perikope selbst:

V. 42: Beschreibung Status quo: weltliche politische Mächte
V. 43: Imperativ der Nachfolge: Umkehrung der Verhältnisse
- 43b: wer groß sein will, muss Diener sein
- 44: wer Erster sein will, muss sich zum Sklaven machen

V. 45: Begründung: Menschensohn
- 45a: … nicht bedient zu werden
- 45b: … sondern als Diener
- 45c: … als Lösepreis für viele.

Das Menschensohnmotiv aus Mk 10,33 wird wieder aufgenommen. Der Dienst, den Jesus von seinen Jüngern erwartet, wird im Wort vom Lösegeld soteriologisch motiviert, weil es den Heilsdienst für „viele" öffnet. Während das Menschensohnlogion eine Klammer zwischen Mk 10,33 und Mk 10,45a bildet, steht das Lösegeldlogion isoliert und ohne weitere Erläuterungen ganz am Schluss der Perikope.[122]

Die Rede beginnt in Mk 10,42 mit einer „Bestandsaufnahme" und der Einordnung in das Bildfeld („ihr wisst … als Herrscher gelten …"). Dabei setzt Jesus mit den politischen Verhältnissen ein, in denen sich seine Zuhörer wiederfinden: Herrscher unterdrücken (κατακυριεύω) die Völker und die Mächtigen missbrauchen (κατεξουσιάζω) ihre Macht. Sozialgeschichtlich befinden wir uns in der Zeit des Prinzipates, an dessen Spitze ein Kaiser eingesetzt war und dessen Söhne als designierte Nachfolger an seiner Seite standen.[123] Der Blick richtet sich aber auch auf viele lokale Potentaten, die mit den Römern im Bunde standen; auch die Seleukiden und Ptolemäer können eingeblendet sein, die in der Zeit des Zweiten Tempels den Juden das Leben schwergemacht haben. Der Vorbau dieser Perikope deutet schon auf diese Strukturen hin (Mk 10,37). Die Bitte der Jünger resp. ihrer Mutter ist Ausdruck des Wunsches, an Jesu Seite sein zu dürfen, wie es auch Gefolgsmänner „irdischer" Herrscher tun. Ihre Loyalität bekräftigen sie, nachdem Jesus die Leiden, die ihm in Jerusalem bevorstehen, prophezeit. „Wer links und rechts vom Feldherrn ging, nahm eine

122 *Röhser*, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, 179.
123 Vgl. *Schmidt*, Wege des Heils, 326; *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 103.

hohe Stellung ein, bezeugte aber auch seine Verbundenheit mit dem Schicksal seines Herren."[124] Die Jünger erkennen also die weiten Dimensionen der Leidens- und Sterbensankündigung. Mit keinem anderen Bild hätten die beiden Brüder ihre Loyalität zu Jesus besser ausdrücken können als mit diesem, denn gerade mit diesem Bild werden die Verse Mk 10,37 und Mk 10,39 zum Bekenntnis der beiden Brüder zu Jesus, dem messianischen Herrscher und von Gott gesandten Menschensohn. Allerdings gilt auch: Mit keiner anderen Bitte hätten sie ihr Unverständnis Jesus gegenüber deutlicher zum Ausdruck bringen können, weil sie andere von den Ehrenplätzen verdrängen, wenn sie sie für sich reservieren wollen.

In Mk 10,43 lenkt Jesus wieder den Blick auf seine Zuhörer („Bei euch"). Damit setzt er seine Jünger in eine Reihe mit der Führungsriege der politischen Ebene entgegen, ohne einen Putsch innerhalb der Jüngerschaft, geschweige denn auf politischer Ebene stimulieren zu wollen.[125] Die Platzanweisung hat eine didaktische Funktion für seine Reichgottesverkündigung: Er malt eine Kontrastfolie zu dem, was von den Brüdern Johannes und Jakobus vorgezeichnet wurde (Mk 10,37). Er nimmt die herrschenden politischen Verhältnisse zum Ausgangspunkt der narrativen Ausfaltung seines Dienstverständnisses, um zu sagen: „aber bei euch soll es nicht so sein" (οὐχ οὕτως δέ ἐστιν ἐν ὑμῖν) (Mk 10,43a).

Mit „sondern" (ἀλλά) in Mk 10,43b beginnt die Darstellung, wie Jesus sich „die Arbeit" seiner Jünger mit- und untereinander tatsächlich vorstellt. Er formuliert die Dienstvorstellung in parallelen Antithesen, die mit dem Anspruch des Führens eingeleitet werden. Zeitform und Modus wechseln im Satz zwischen Aorist Imperativ im Hauptsatz (γενέσθαι) bzw. Präsens Imperativ (εἶναι) sowie dem einleitenden θέλῃ im Präsens und Futur Indikativ im Nebensatz (ἔσται).

V. 43b	„wer bei euch groß sein will	soll euer Diener sein"
	ὃς ἂν θέλῃ μέγας γενέσθαι ἐν ὑμῖν	ἔσται ὑμῶν διάκονος,
V. 44	„wer bei euch der erste sein will	soll der Sklave aller sein"
	ὃς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος	ἔσται πάντων δοῦλος

Die Paradoxien, die hier in Antithesen ausformuliert sind, sind eine Reaktion Jesu auf die Querelen innerhalb der Jüngergemeinschaft. Mk 9,35 arbeitet mit einer ganz ähnlichen Struktur:

124 *Schmidt*, Wege des Heils, 326.
125 Vgl. ebd.

„wenn einer der Erste sein will, sei er der Letzte von allen und aller Diener“
εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.

3.1.3.3 Discourse: Der Dienst

Jesus hat klar im Blick, *dass* es Rangfragen gibt und Strukturen, die innerhalb der Jüngergemeinschaft geklärt werden müssen. Der Führungsstil, den Jesus hier vorstellt, ist der „Dienst“, der aus der Perspektive derjenigen gelenkt ist, die sonst die Schwachen und Letzten sind. Die syntaktische Struktur zeigt dies klar an: μέγας und πρῶτος werden zu διάκονος und πάντων δοῦλος. Dass es für Vertreter des μέγας und πρῶτος nicht an „Anschauungsmaterial“[126] fehlt, wird mit „ihr wisst“ (οἴδατε ὅτι, Mt 10,42) deutlich gemacht: Gewarnt wird vor politischen Eliten, Statthaltern und Königen, sowie der religiösen Elite (Mk 13,9–13). Vor ihnen allen sollen die Jünger Zeugnis ablegen.

Die Jünger verstehen nicht, worum es Jesus geht:

> Markus hat wie kein zweiter Evangelist unterstrichen, dass sie wenig bis gar nichts verstehen, solange sie mit ihrem Meister unterwegs sind. Im Kern steht das Unverständnis, dass Jesus, der Messias, den Weg des Dienens geht, den Kreuzweg des Leidens.[127]

Die „Donnersöhne“ dagegen haben die Strategie gewählt, sich *vor* alle anderen zu stellen; sie haben sich sichtbar und präsent, laut und hörbar an die Seite Jesu gestellt, um andere von seiner Seite zu verdrängen. Die anderen Jünger reagieren mit Unmut (Mt 10,41, ἀγανακτέω) – für die Gruppendynamik ist das katastrophal, weil Neid, Missgunst und Unverständnis die Stimmung beherrschen. Doch auch die Jünger sollen verstehen, dass diesen Paradoxien eine eigene Dialektik unterliegt, weil Diener herrschen und Herrscher dienen. Das heißt konkret: Sie sollen als Dienende und aller Untergebene andere auf dem Weg der Nachfolge unterstützen, ihre Schwächen mittragen und ihre Stärken anerkennen.[128]

Es geht in dieser Perikope um das Verhältnis der Jünger untereinander, eingebettet in den Kontext der Verhältnisbestimmung der Jünger zu Jesus. „Das Wort klärt (ebenso wie Mk 9,35), was überhaupt Autorität in der Kirche ist und in welcher Einstellung ein Dienst in der Nachfolge Jesu ausgeübt werden

126 *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 304.

127 *Ders.*, Gottes Sohn unter den Menschen. Zur Christologie des Markusevangeliums, in: Labahn, Michael (Hrg.), Spurensuche zur Einleitung in das Neue Testament. Eine Festschrift im Dialog mit Udo Schnelle (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 271), Göttingen 2017, 181–196, hier 193.

128 Vgl. *ders.*, Das Evangelium nach Markus, 305.

soll."[129] Das Fehlverhalten der Jünger ist immer wieder Thema im Markusevangelium und Anlass für „Metakommunikation",[130] die für das Markusevangelium typisch ist. Sie „deckt ein Grundproblem"[131] innerhalb des Jüngerkreises auf: die Vorstellung, dass die bekannten politischen und gesellschaftlichen Strukturen und Hierarchien auch auf die Gemeinschaft mit Jesus und in der Nachfolge übertragbar seien.

Indem das Bildfeld der Jüngerrede aufgenommen wird, gelingt es Jesus nach Markus, über die Gefahren aufzuklären, die in der Strukturanalogie lauern, die die Jünger aufstellen.[132] Dabei ist sowohl das Gebaren der Zebedäussöhne, als auch die Reaktion der Jünger Ausgangspunkt der Belehrung. Jesus fordert nicht nur von den beiden Initiatoren der Unterredung eine Reflexion, sondern von allen Jüngern.

Damit öffnet sich die nachösterliche Perspektive, was Autorität in der Kirche ist und in welcher Einstellung ein Dienst in der Nachfolge Jesu ausgeübt werden soll.[133] Deutlich wird eine Verschiebung des „Fragehorizontes" von den „Sonderauszeichnungen in der himmlischen Welt" hin zu der „Ordnung in der Gemeinde".[134] Wenn zuvor die himmlische Herrschaft ausführlich im Makrokontext (Mk 10,32–40) der Belehrung (Mk 10,41–45) beschrieben wird, dann dient der narrative Vorbau als hermeneutischer Schlüssel für die Gemeindestrukturen und umgekehrt. Die narrative Darstellung insgesamt zeigt eine Art „Doppelpfeil" an, der horizontal und vertikal in alle Richtungen geht: 1. die himmlischen Herrschaftsstrukturen verstehen die Jünger erst, wenn sie den Dienst nach Jesu Vorbild leben, 2. was die Dienstbereitschaft Jesu auszeichnet, ist die Umkehrung der irdischen Herrschaftsverhältnisse. Damit gelingt es Markus, das Verhältnis der Jünger untereinander mit der Verhältnisbestimmung Jesu zu seinen Jüngern zu verstricken.

Den Begründungsschluss bildet das Menschensohnlogion. Der Führungsstil „von unten", wie ihn sich Jesus vorstellt, wird mit dem Handeln des

129 Ebd.

130 Ebd., 302.

131 Ebd., 304.

132 *Ebner, Martin*, Kreuzestheologie im Markusevangelium, Tübingen 2002, 163: „Schließlich baut der Theologe Markus der Gefahr vor, die jeder Christologie inhärent ist: dass nämlich im Blick auf das ‚Umkehrgeschick' Jesu (Auferweckung) auch seine Anhänger ihren eigenen ‚Kreuzweg' in einem sicheren Überlegenheitsgefühl gehen."

133 Vgl. *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 304.

134 Der Verneinungspartikel „nicht" im Satz: „Nicht mehr Sonderauszeichnungen in der himmlischen Welt stehen zur Debatte, sondern die Ordnung in der Gemeinde", sollte daher nicht im exkludierenden, sondern im inkludierenden Sinne verstanden werden, vgl. Gnilka, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 103.

Menschensohnes selbst begründet: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen“ (Mk 10,45a,b). Das Menschensohnlogion ist „Schlüsselwort neutestamentlicher Theologie des Todes Jesu“.[135] Die antithetische Formulierung mit „nicht-sondern“ (οὐκ-αλλά) ist wie auch Mk 10,43 „mit dem Gedanken der Umkehrung der Verhältnisse [verbunden, A.B.] (der Menschensohn als hoheitliche Gestalt sollte nach Maßstäben, wie sie nicht durch Jesu Sendung gesetzt sind, eigentlich bedient werden; aber beim Menschensohn Jesus *ist es nicht so*)“.[136]

Den Hoheitstitel „Menschensohn“ nimmt Jesus – als einzigen – während seines irdischen Wirkens selbst in den Mund[137]: In Erinnerung an den Propheten des Ezechielbuches wird mit diesem Titel das Menschsein Jesu betont[138], aber eben mit Blick auf die Apokalypse des Daniel auch die ewige Herrschaft, die Gott ihm übertragen hat (Dan 7,13f.).[139] Die Rede vom Menschensohn wird zwar in der 3. Prs. formuliert, doch er „redet immer so, dass nur er selbst gemeint sein kann. Markus ist sicher: Wenn der ‚Menschensohn‘ kommt, trägt er den Namen und zeigt er das Gesicht Jesu“.[140] Mk 13,26 nimmt diese Prophetie auf und bezieht sie auf Jesus.[141] Mk 14,62f. korreliert die Hoheitstitel „Sohn Gottes“ und „Menschensohn“, sodass auch hier eine Verbindung klar wird. In Mk 10,45 wird deutlich, dass Jesus vom Menschensohn spricht, wenn es in Bezug auf Macht- und Rechtsfragen kritisch wird und diese explizit sein Verhältnis zu Gott tangieren (vgl. auch Mt 2,10.28). Damit qualifiziert er seinen Dienst. Ähnliches ist mit Blick auf sein Leiden, sein Sterben und seine Auferstehung zu postulieren (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff.; 14,41; vgl. auch 9,12).[142] Allerdings ist der Titel „Menschensohn“ auch *nur* durch Jesus zu hören; „nie in einer Gottesstimme oder in der Verlautbarung anderer Menschen.“[143]

Durch den Menschensohn wird Gottes Heil vermittelt. Er ist von Gott gesandt (Mk 9,37) und gekommen (Mk 1,38), um die Sünder zu retten (Mk 2,17).

---

135 *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 305.

136 *Pesch*, Das Markusevangelium, 163. (Kursiv im Original).

137 Vgl. *Söding*, Gottes Sohn unter den Menschen. Zur Christologie des Markusevangeliums, 189.

138 Vgl. *Haag, Ernst*, Ezechiel als Menschensohn. Zur Vorgeschichte der Menschensohngestalt im Ezechielbuch, in: Moenikes, Ansgar (Hrg.), Schätze der Schrift (FS für H. F. Fuchs) (PaThSt 47), Paderborn 2007, 69–92.

139 Vgl. *Koch, Klaus*, Der Menschensohn in Daniel, in: ZAW 119 (2007), 369–385.

140 *Söding*, Gottes Sohn unter den Menschen. Zur Christologie des Markusevangeliums, 189.

141 Zum Menschensohntitel vgl. *Schnackenburg, Rudolf*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT: Suppl. 4), Freiburg u. a. 1993, besonders 66–75.

142 Vgl. *Söding*, Gottes Sohn unter den Menschen. Zur Christologie des Markusevangeliums, 309.

143 *Schnackenburg*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, 66.

Der Dienst, der hier zum Begründungsschluss wird, ist der „Heilsdienst", durch den „vollkommene Rettung und das ewige Leben erlangt werden".[144] Wichtig ist für die Begründungslogik, dass zuerst die richtige Herrschaftsform definiert wird (als Dienst) und dann nachträglich durch das Exemplum des dienenden Menschensohnes begründet wird.[145] Die „Präexistenz Jesu, die Kyrios-Würde, die Auferweckung und Erhöhung Jesu"[146] sind dabei vorausgesetzt.

Im Dienst des Menschensohnes sollen die Jünger sich wiederfinden, ihn adaptieren und umsetzen. Der Text zeigt eine „ethisch gefärbte Dienst – Exemplum – Christologie"[147]: Jesu Exempel für das Verhalten der Gemeinde ist hier für die ethische Begründunglinie entscheidend (vgl. Joh 13,1–20). Das Frühjudentum teilt mit der politischen Theologie des Neuen Testaments die Vorstellung, Gott als alleinigen Inhaber der Herrschaft anzuerkennen. „Von daher wird einerseits vor dem Hintergrund alttestamentlicher Theologie heidnischer wie jüdischer Herrschafts- und Machtmißbrauch kritisiert"[148], und es werden Konzepte entwickelt, die Schwäche, Leiden und Tod herrschaftsideologisch transformieren[149]. Andererseits werden aber auch nicht endzeitliche oder apokalyptische Szenarien gemalt, die keinen Raum für politisches Handeln lassen, sondern – gerade in diesem Raum – eigene Logiken entwickeln, die punktuell schon in der Vorstellung des „Herrschen als Dienen" auch außerbiblisch vorkommen.[150]

Die Jünger werden um Jesu willen gehasst werden, aber wer bis zum Ende standhaft bleibt, wird gerettet werden (Mk 13,9–13 par. Mt 10,16–26 par. Lk 21,12–17). Es ist ein Dienst als „Einsatz für andere",[151] um ihrer selbst willen. Das καὶ γάρ weist auf die Verbindung zwischen Dienst des Menschensohnes und Dienst der Jünger hin. Es wird aber in Mk 10,45c parr. Mt 20,28c schon wieder verengt. Denn die Jünger selbst bedürfen des Dienstes Jesu an ihnen, weil für sie auch das gilt, was für alle Menschen gilt: Jesus ist den Weg vorangegangen und ermöglicht damit erst die Existenz der Jünger in der

144 *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 305.

145 Vgl. *Wischmeyer, Oda*, Herrschen als Dienen – Mk 10,41–45, in: ZNW 90/1–2 (1999), 28–44, 34.

146 Vgl. *Söding*, Der Gottessohn aus Nazareth, 328.

147 *Wischmeyer*, Herrschen als Dienen – Mk 10,41–45, 28.

148 Ebd., 35.

149 Vgl. ebd., 34: PsHek 1 Frgt 1, 190–193; 2 Makk 1,16ff.; VitProph pass.; MartJes 11,7 ff.; PsPhilo LibAnt 6,11 ff.; 4 Makk pass. (bes. 1,7–12; 7,4f.).

150 Vgl. ebd.: JosAs 20,1 (Fußwaschung als Dienstleistung); TestHiob 1–5; EpArist 257.263.282; Philo LegGai 49.

151 *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 305. Vgl. auch *Kertelge, Karl*, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45), in: Pesch, Rudolf/ Schnackenburg, Rudolf (Hrgg.), Jesus und der Menschensohn (FS für A. Vögtle), Freiburg/ Basel/ Wien 1975, 225–239.

Nachfolge.[152] Aus der besonderen Rolle Jesu ergibt sich, dass sein Dienst qualitativ anders ist. Das Verbum διακονείν wird hier zu einem zentralen Begriff in Mk 10,45b par. Mt 20,28b., um die Verhältnisbestimmungen zu kennzeichnen, weil es erstens Ekklesiologie und Christologie verbindet und zweitens mit dem Schlüsselbegriff ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου soteriologisch perspektiviert. Mit λύτρον ist es metaphorisch ausgedeutet.

Mit Mk 10,45c par. Mt 20,28c endet die Perikope und damit auch Jesu Jüngerbelehrung; das Lytronlogion trägt dadurch einen theologischen Schlussakzent der gesamten Periode, die nach dem Messiasbekenntnis des Petrus (Mk 8,27ff.) im Markusevangelium durch drei Leidens- und Auferstehungsankündigungen (Mk 8,31; 9,31; 10,32ff.) strukturiert ist. Die Lebenshingabe des Menschensohnes als „Lösegeld für viele" ist innerhalb des zuvor ausgefalteten Dienstverständnisses zu verstehen, muss aber aufgrund seiner appendixartigen Stellung genauer betrachtet werden. Die matthäische Kontextualisierung stellt die Gerechtigkeitsfragen in den Fokus, die sich innerhalb der Gemeinschaft als Solidaritätsprinzip ausweist und durch die Souveränität des Herrn qualifiziert ist (Mt 20,1–19). Die Heilungserzählungen setzen diese Fragen bildlich nochmal anders in Szene: Das Bekenntnis zu Jesus und die Anerkenntnis des Erlösungsbedürfnisses öffnen und weiten den Blick für das Leben in der Nachfolge (Mt 20,29–34).

3.1.3.4 Der Lösepreis und der Loskauf

Das Lytron-Wort gilt oft als (sekundäre) Erweiterung, das als „eigenständiger Traditionssplitter"[153] von Markus hier mit Jesu Vollmachtssendung verbunden wurde.[154] An keiner anderen Stelle werden Menschensohnlogion und Heilstod miteinander korreliert.[155] Aber es hat sich gezeigt, dass mit dem Lösegeld die Logik des Dienens ins Bild gesetzt wird, so dass die literarkritische Trennung unsicher bleibt. Markus und Matthäus fordern eine integrative Exegese.

Loskauf bezeichnet in der hebräischen Terminologie in der einen Form פדה (Lev 19,20; 27,29; Jes 1,27; Ex 21,8) die „Lösung aus einer Verpflichtung", im

152 Vgl. *Schnackenburg*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, 190.

153 *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 109.

154 Vgl. *Hampel, Volker*, Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990, 304–313. Nach Hampel wurde das Logion isoliert tradiert. Anders z.B. *Pesch*, Das Markusevangelium, 162ff. Zur Diskussion um die Echtheit dieses Logions: z.B. *Stuhlmacher, Peter*, Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28), in: Stuhlmacher, Peter (Hrg.), Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 33–37; zur Traditionsgeschichte auch: *Kertelge*, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45), hier 227–237.

155 Vgl. *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 100.

Hinblick auf profane und kultische Handlungen und auch den Loskauf aus Unfreiheit bzw. Abhängigkeit, um ein verwirktes Leben oder die Erstgeburt (Ex 13,2.12–15; Ex 22,29–30; Ex 34,19–20; Num 18,15–18; Neh 10,37; Dtn 15,19) auszulösen. Im Kontext der Befreiung Israels findet sich mit Gott als konkretem Subjekt in diesem Geschehen die soteriologische Dimension wieder, sodass Befreiung von Fremdherrschaft anderer Völker und Befreiung von drohender Vernichtung in den Verstehenskontext Einzug erlangen. Die zweite Form גאל öffnet die Perspektive stärker für das Erlösungshandeln Gottes, weil es in der Bedeutung „Wiederherstellen" das Befreien und Erretten (vornehmlich die Errettung des Volkes Israel aus Ägypten sowie der babylonischen Gefangenschaft) trägt.[156] Deshalb hat das Bild des Lösegeldes einen alttestamentlichen Bezugspunkt im Exodus:

> Und deshalb sag zu den Israeliten: Ich bin Jahwe. Ich führe euch aus dem Frondienst für die Ägypter heraus und rette euch aus der Sklaverei. Ich erlöse euch mit hoch erhobenem Arm und durch ein gewaltiges Strafgericht über sie. (Ex 6,6)

Er wird an nicht wenigen Stellen als Freikauf aus der Sklaverei interpretiert (Dtn 15,15; 21,8; 24,18; 2 Sam 7,23; Mi 6,4; Ps 78,42 u.ö.) und aus der Erinnerung auch mit der eschatologischen Hoffnung verknüpft (Jes 43,3f.). Alttestamentliche und rabbinische Texte (Ex 21,30; 30,12; Num 35,31; bBQ 40a.41b; bMak2b) deuten auf den Zusammenhang von Lösegeld und Sühne hin: „Ein Lösegeld wird zur Sühne für schuldverfallenes Leben auferlegt."[157] Damit wird eine eschatologische Hoffnung verdeutlicht, wo eigentlich keine bestehen zu können scheint.[158] Ohne Jes 53,10–12 ist das Logion nicht greifbar, ist doch das

156 Die Beschreibung des profanen Sklavenfreikaufs findet sich in Lev 25, 39–55. An dieser Stelle wird die Familie in ihrer besonderen Rolle hervorgehoben. Lev 25,47–54 thematisiert das Loskaufrecht israelitischer Sklaven bei Fremden durch Israeliten. Es gibt hier die Möglichkeit der Selbstauslösung. Zum Begriff der Auslösung vgl. auch *Janowski, Bernd*, Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, in: Janowski, Bernd (Hrg.), Gottes Gegenwart in Israel (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1), Neukirchen-Vluyn 1993, 5–39.

157 *Kertelge, Karl*, λύτρον, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), EWNT II, Stuttgart u.a. 1981, Spalten 901–905, hier 902.

158 Ob dieser Aspekt auch für die Deutung des Todes Jesu eine zentrale Rolle spielt, wird von Kertelge bezweifelt. „Es dürfte jedoch genügen, in dem Lytron-Wort eine Anspielung auf den atl. Text zu erkennen, die vor allem auf die universale Heilswirkung des Todes Jesu zielt" (ebd.). Für eine „semitische Urgestalt" sieht Kertelge keinen Anhaltspunkt, „verweist […] Mk 10,45 [doch, A.B.] eher auf Herkunft aus dem griech.-sprachigen Judenchristentum." Viel bedeutsamer scheint, der gemeinsame Hintergrund mit Mk 14,24 und die Abendmahlsthematik und die damit zusammenhängende „Rückfrage nach dem eigenen Verständnis Jesu von seinem Tod als stellvertretender Sühne" (ebd.). Damit steht er

Schicksal des Gottesknechtes und der stellvertretende Sühnetod in „freier Form von dort entlehnt".[159] Der Überblick über den jüdischen Bildspendebereich zeigt an, dass eine terminologische Fassung des Erlösungsbegriffs bereits besteht. Selbsterlösung, also der „Loskauf des Menschen aus seinem Todesgeschick"[160], wird als Unmöglichkeit dargestellt, ebenso wie die Möglichkeit eines wirklichen Loskaufs. Das zentrale Merkmal ist die „Beendigung der Fremdbestimmung oder des rettungslosen Abhängigkeitsverhältnisses."[161] Damit liegen auch die Ursprünge der Deutung des Todes Jesu als Heilstod im semitisch-palästinensischen Raum.[162]

Gleichwohl wirken auch merkantile Faktoren im Hintergrund des Geschehens, wie Transaktion und Investition. In der substantivierten Form bezeichnet λύτρον als Ableitung von λύω mit der Endung -τρον das „Mittel" des Lösens. Es wird in den antiken Texten und der Septuaginta vorwiegend im ökonomischen Sinne gebraucht: Kriegsgefangene, Sklaven und Verschuldete

---

der Auffassung Gnilkas entgegen: „Wir haben es vermutlich mit einem Glaubenssatz zu tun, der bei Markus in einer älteren semitisierenden Form erhalten ist." (*Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 100. Vgl. Auch *Hahn, Ferdinand*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen ^{5}1995, 57ff.) Dieter Vieweger und Annette Böckler können in ihrem Aufsatz durch philologische Betrachtung der Überlieferung in die LXX und im Aufdecken einer fehlenden jüdischen Traditionslinie darstellen, dass es keine signifikante Verbindung zwischen Jes 43 bzw. Jes 53 und Mk 10,45 gibt, vgl. *Vieweger, Dieter/ Böckler, Annette*, Ich gebe Ägypten als Lösegeld für dich, in: ZAW 108/4 (1996), 594–607. Diese Einschätzung wird mit dem Verweis auf die zugrunde liegende Prämisse dieses Ansatzes nicht unterstützt, scheint es doch hermeneutisch gewagt, nicht von Mk 10,45 (λύτρον), sondern von der semantisch Parallelen aber anders formulierten Metapher in Mk 8,37 (ἀντάλλαγμα) auszugehen (vgl. ebd. 589–599, um dann eine Traditionsanalyse zu Ps 49,8f. zu Jes 43,3b.4 zu liefern, vgl. ebd. 604f.). Irmtraut Fischer resümiert mit Blick auf die deuteronomistische Tradition, dass dort keine merkantile Logik zu erkennen sei. „Die entsprechende monetäre Metaphorik wird offensichtlich erst im Zusammenhang mit der Erfahrung der Sklaverei im Zuge der Ereignisse um den Fall Jerusalems und des Reiches Juda in den Motivkomplex eingefügt." (*Fischer, Irmtraud*, Was kostet der Exodus? Monetäre Metaphern für die zentrale Rettungserfahrung Israels in einer Welt der Sklaverei, in: Welker, Michael/ Wolter, Michael (Hrgg.), Gott und Geld (Jahrbuch für biblische Theologie 21), Neukirchen-Vluyn 2006, 25–44, 36).

159 *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 100.

160 *Röhser*, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, 169.

161 Ebd., 168f.

162 *Gnilka*, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20), 100. Einen weiteren Bezugspunkt findet Wolfgang Schenk: λύτρον wird in Jos Ant 14,107 als sachliches Objekt beschrieben, welches der Hohepriester dem Plünderer Crassus anbietet, dass er im Gegenzug die Tempelschätze unversehrt lasse: *Schenk, Wolfgang*, Das biographische Ich-Idiom „Menschensohn" in den frühen Jesus-Biographien. Der Ausdruck, seines Codes und seine Rezeptionen in ihren Kontexten (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 177), Göttingen 1997.

können freigekauft oder (z.B. mit Geld) ausgelöst werden.[163] Erlösung ist ursprünglich ein „Geschäftsakt in rechtmäßiger Form".[164]

Sklaven wurden im antiken Griechenland nicht ohne Gegenleistung freigelassen, sondern mussten freigekauft werden oder sich (selbst) freikaufen. Die Höhe dieser Freikaufsumme war Verhandlungssache.

> Die Summe konnte entweder von Dritten, welche die Sklaven nach dem Freikauf dann freiließen, oder von den Sklaven selbst aufgebracht werden – teilweise erhielten sie dabei Unterstützung von Sklavenvereinen oder sie arbeiteten ihr „Darlehen" dann ab.[165]

Der Kaufvertrag quittierte ihre Freilassung. Dabei gilt gerade für das antike Rom, dass auch Unfreie zu Wohlstand kommen konnten.[166]

Der Begriff ist in der nominativen Form, wie es bei Mk 10,45 auftaucht, neben der Parallele in Mt 20,28, exklusiv in diesem sozialgeschichtlichen Kontext zu finden. Allerdings gibt es weitere neutestamentliche Belege hinsichtlich seiner Derivate, z.B. λυτρόω in Lk 24,21 und 1Petr 1,18, auch λύτρωσις in Lk 1,68 und Hebr 9,12 sowie λυτρωτής in Apg 7,35. Hier herrscht das soteriologische Verständnis.

Die neutestamentlichen Belege setzen mit den jeweiligen Formen unterschiedliche Akzente. Schon Paulus macht klar, dass der Preis, der für die Gläubigen gezahlt wurde, hoch war (1Kor 6,19f.7,23). Dazu passt die paulinische

---

163 Dem Begriff λύτρον wird ein stärkeres theologisches Gewicht zugesprochen als λύω, obwohl der semantische Hintergrund des Freikaufs von Gefangenen und Sklaven und der Entrichtung eines Lösegeldes vermutlich nicht mehr lebendig ist. Eine interessante Dimension mit Blick auf die historischen Lebensumstände von Sklaven und den Begriff des „Loskaufs" ist mit der sogenannten *redemptio suis nummis*, dem Freikauf der Sklaven durch eigenes Geld, zu erkennen. Sklaven, so ist es zumindest mit Blick auf das Römische Reich zu bestimmen, hatten damit die rechtlich gesicherte Möglichkeit, Freiheit zu erlangen, auch ohne Wissen ihres Herren. Dazu beauftragte der Sklave eine dritte Person, ihn bei seinem Herrn – mit eigenem Geld (*peculium*)– zu kaufen und anschließend freizulassen (*mandatum*). Seit der Regierungszeit der Kaiser Marc Aurel und Lucius Verus (2. Jh. n. Chr.) kann der Sklave, der trotz dieser Verabredung und eigener Zahlung nicht freigelassen wird, seine Freiheit sogar juristisch durchsetzen, vgl. *Heinemeyer, Susanne* Der Freikauf des Sklaven mit eigenem Geld. Redemptio suis nummis (Schriften zur Rechtsgeschichte 161), Berlin 2013.

164 *Büchsel, Friedrich*, ἀπολύτρωσις, in: Kittel, Gerhard/ Bauernfeind, Otto/ Friedrich, Gerhard (Hrgg.), ThWNT IV, Stuttgart 1942, 354–359, hier 358.

165 *Fischer, Josef/ Brodersen, Kai*, Sklaverei in der Antike, Darmstadt 2021, 65.

166 Eine Grabinschrift des Arztes Publius Decimius Ero Merula in Assisi Corpus Inscriptionum Latinarum XI 5400 gibt Auskunft: „Publius Decimius Eros Merula, Freigelassener des Publius, klinischer Arzt, Chirurg, Augenarzt, Sevir Augustalis; für seine Freilassung zahlte er 500000 Sesterzen, für das Sevirat 2000 Sesterzen an die Gemeindekasse; für die Aufstellung von Statuen im Tempel des Herkules stiftete er 30000 Sesterzen, für die Pflasterung der Straßen 37000 Sesterzen zugunsten der Gemeindekasse. Am Tage vor seinem Tod hinter-ließ er ein Vermögen von (mehr als) 500000 Sesterzen", vgl. ebd., 121.

Vorstellung aus 1Kor 1,30, von Jesus Christus, als „personifizierte Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung/Freikauf."[167] Dieses christologische Bekenntnis steht im Kontext eines Aufrufes, der strukturell Mk 10,32f ähnelt. Mit Paradoxien und antithetischen Formulierungen stellt Paulus die Dialektik göttlichen Handelns hervor, die eben nicht dem Erwartbaren entspricht: „Da sind nicht viele Weise im irdischen Sinn, nicht viele Mächtige, nicht viele Vornehme, sondern das Törichte in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen" (1Kor 1,26–27). Ziel ist nicht die Selbsterhöhung („damit kein Mensch sich rühmen kann vor Gott" (Mk 10,29, vgl. auch Mk 10,31), sondern das Rühmen des Herren (ἐν κυρίῳ καυχάσθω, vgl. Jer 9,22). Die zweite Generation der Paulusbriefe hält die Universalität der Heilsdimension offen und spricht vom „Lösegeld für alle" (1Tim 2,6).

Mk 10,45 stellt den unbegrenzten Dienst Jesu in den Kontext der Lösegeldmetapher. Seine Gabe ist im umfassenden Einsatz seiner Selbst für andere zu verstehen und erhält durch diese Gesamtperspektive eine innere Dynamik und Weite, weil nicht nur der Tod am Kreuz im Blick ist, sondern das gesamte Leben.

3.1.3.5 Die metaphorische Ebene: Lösegeld an Gott

Mk 10,45 wird „zur Klimax einer passionstheologischen Dreiersequenz",[168] die sich im gesamten Mittelteil des Markusevangeliums wiederholt und aus 1. Leidens- und Auferstehungsankündigungen, 2. Reaktion des Jüngerunverständnisses und 3. Jüngerbelehrung besteht. Letzteres verbindet in paradoxaler Form den Dienst mit der Lebenshingabe, um das eschatologische Heilsmoment zu perspektivieren und dem Ziel der Sendung des Menschensohnes zu motivieren. Mit dem Motiv der Stellvertretung werden Dienst und Lebenshingabe zum Herzstück des Basileia-Wirkens gezählt: „Die Erzählung des Evangeliums erweist sich im ganzen als narrative Soteriologie: Jesus als Bote und Mittler der Basileia ist die persongewordene Heilsbotschaft (vgl. 8,35; 10,29f)."[169] Freilich gilt auch umgekehrt: Das verheißene Heil ist personal; Jesus bringt es, erschließt sich im Glauben an ihn.

Das Markusevangelium ist getragen von einer Paradoxie, die die Leser aushalten müssen und die als „soteriologische Urspannung des Christentums"[170]

167 *Röhser*, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, 176.
168 *Backhaus*, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, 108.
169 Ebd., 107.
170 Ebd.

beschrieben werden kann. Es versucht, „literarisch zu bewältigen“,[171] was die Gemeinde damals bewegt: „Einerseits weiß die Gemeinde ihr endzeitliches und konkret erfahrenes Heil an die Person Jesu Christi gebunden; andererseits weiß sie mit Blick auf das Schicksal Jesu wie auf ihre eigene Not um den Widerstand und das Leiden auf dem von Jesus erschlossenen Heilsweg.“[172] Gleichzeitig ist das wahre Menschsein, das Markus mit seinem christologischen Vorzeichen seiner Jesusgeschichte gibt (Mk 1,1), entscheidender Faktor. Die Einsicht in diese beiden Pole gibt der Evangelist über narrative Elemente, Metaphern und Traditionen, die voraussetzungsreich sind, weil es Klärung bedarf zu den Fragen: 1.Wer ist der Menschensohn? 2.Wieso gibt der Menschensohn sein Leben? 3.Was ist das Verständnis von Lösegeld in diesem Zusammenhang? Wozu wird es gezahlt werden müssen? 4.Wer ist Subjekt und wer ist Objekt in diesem Geschehen?

Erkennbar wird an dieser Stelle eine Tiefenebene der Verwendung ökonomischer Termini, die es freizulegen gilt. Die Frage ist, weshalb gerade von „Lösegeld“ gesprochen wird. Die alttestamentlichen Hintergründe sind von hoher Relevanz, stehen doch der Exodus und die Befreiung des Volkes Israel als Verkündigungsinhalt im Horizont der jesuanischen Rede. Die Sklaverei, der Israel in Ägypten ausgesetzt ist, bündelt Hoffnungen auf eine bessere Zukunft aus der Erinnerung einer Vergangenheit. „In der markinischen Konzeption wird derjenige sein Leben zurückerhalten, der es verloren hat, weil Jesus das Lösegeld, den Preis für das verlorene Leben, mit seinem Leben bezahlt hat.“[173]

Der Menschensohn wird sterben, „als Lösegeld für viele“ (Mk 10,45). Im Hintergrund steht Jesu „umfassender Selbsteinsatz im Sinne des seine gesamte Sendung ausmachenden ‚Dienens‘“.[174] Im Vergleich zu Mk 8,31 wird nicht das „Muss“ betont (das auf der Bejahung des Heilswillens Gottes beruht), sondern die Freiwilligkeit des Selbsteinsatzes, die für Jesus zur Notwendigkeit wird (vgl. Mk 14,32–42).

Der Dienst Jesu ist qualitativ anders als der Dienst, den die Jünger adaptieren sollen.[175] Nicht nur die formal strukturelle „Außenstellung“ des Lytronlogions deutet darauf hin, sondern auch die Logik des Wortes selbst. Die Pointe ist voraussetzungsreich; für Markus ist sie im Bild des Lösegeldes zusammengefasst: Die Jünger können sich „bis zum Äußersten unterwerfen und sogar

171 Ebd.

172 Ebd., 116.

173 *Schmidt*, Wege des Heils, 312.

174 *Röhser*, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, 181.

175 Vgl. *Tödt, Heinz E.*, Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959, 190 (Anm. 62): „Es gilt nicht nur, einem Vorbild zu eifern; das Verhalten Jesu/ des Menschensohnes ermöglicht es vielmehr, diese Umkehr der Ordnung zu vollziehen.“

dem Tod überliefern, weil Jesus den Preis für den Loskauf vom Tod bereits entrichtet hat."[176] Seine Peiniger und Feinde werden mit leeren Händen zurückgelassen:[177] Sie setzen darauf, dass Jesus mit dem Leben bezahlt und dem Tod überführt wird. Aber Jesu Einsatz wirkt inflationär, weil er dem Tod seine Macht nimmt und neues Leben schenkt.

Indem Menschensohn- und Lytronlogion hier zusammengebracht werden, wird eine eschatologische Aussage über den Menschensohn getroffen: Die Vorstellung, dass der Menschensohn stirbt, wird innerhalb einer merkantil-juristischen Logik mit dem Leben derjenigen verbunden, deren Schuldscheine sich bei Gott häufen oder in sonstigen Abhängigkeiten mit anderen Herren, außer Gott, stehen. Die Bezeichnung „Lösegeld" zeigt die Mittlerposition an, in der sich der Menschensohn befindet. Aus der soziokulturellen Einordnung wurde deutlich, was für den Begründungsschluss an Hintergrundinformationen wichtig ist. Ein Diener oder Sklave kann durch einen Verwandten, anderen Herren oder ähnliches freigekauft werden, der das „Lösegeld" zahlt, um einen Diener aus dem Dienst herauszukaufen. Diese Stellvertretung ist für den Dienstgedanken zentral. Die Fokussierung auf den Titel „Menschensohn" an dieser Stelle gilt es, näher zu betrachten, da im Gegensatz zur Verwendung des Titels „Sohn Gottes" eine multidimensionale Perspektive eröffnet wird, die neben dem Todesweg und der Verherrlichung durch die Auferstehung eben auch den im Dienst „gegenwärtig auf Erden Wirkende[n]"[178] sieht.

Der Menschensohn durchbricht die Grenzen zwischen dem Schuldner bzw. dem Abhängigen und dem loskaufwilligen Herren mit seiner Lebenshingabe, die sich als Lebensdienst äußert. Er wird zum Einsatz, der als Gegenwert fungiert für das Leben der „vielen". Dabei sind die Kosten, die er aufbringt, unglaublich, ja unmenschlich, hoch, denn sein eigenes Leben wird zum Preis; am Ende steht die Erlös(-ung) der Menschen aus den Fängen des Todes.

Jesus vertraut in diesem Handel auf Gott und das ewige Leben, das er selbst immer wieder verheißen hat (vgl. Mt 13,10–14). Für diesen Wert ist er, der Menschensohn, gestorben. Der Wert seines Lebens wird investiert zur Rettung „der vielen" aus Sünde und Tod; dieses Geschäft ist einmalig, weshalb es allein Jesus vorbehalten ist, diese vermittelnde Rolle zu spielen. Keiner der Zebedäussöhne kann als „Währung" sein Leben für die Rettung anderer einsetzen, weil die Proexistenz als Merkmal des Messias entscheidend ist; es bedeutet Trost am Ende dieser Leidensankündigung, denn es bedarf keines weiteren

176 *Schmidt*, Wege des Heils, 312.

177 Vgl. *Dowd, Sharyn/ Stuthers Malbon, Elizabeth*, Significance of Jesus' Death in Mark, in: JBL 125, 271–297, 285.

178 *Schnackenburg*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, 71.

solchen *Deals*, weil der Sohn Gottes gestorben und auferstanden ist und die Freiheit des Menschen im Dienst des Glaubens vollkommen sein kann.

3.1.3.6 Ein einmaliges Geschäft

Mk 10,45c par. Mt 20,28c wird zur soteriologischen Pointe und damit zur theologischen Spitze, auf die die Perikope ausgerichtet ist und die letzte Verhältnisbestimmung zwischen Jesus und seinen Jüngern, aber auch zwischen Jesus und den „Vielen": allen Menschen markiert wird. Dem Verhältnis der Jünger untereinander und der Jünger zu Jesus diente die Belehrung (Mk 10,35–44 parr. Mt 20,20–28). In dem Lytronlogion wird eine Aussage über das Verhältnis Jesu zu Gott und Gottes zu den Menschen getroffen, die die Lehre Jesu einschließlich der Ethik des Dienens christologisch begründet. Die Lösegeldmetapher soll diese Verhältnisbestimmungen in narrative Form bringen: Wert und Gegenwert des Lebens in Freiheit, die Höhe des Einsatzes und des Ertrages in diesem Handel sind theozentrisch zu denken, wenn die Logik des Prinzips des Loskaufs offengelegt wird.

Liebe kostet; die Vergebung kostet einen unendlich hohen Preis: den Preis des Lebens. Jesus Christus ist derjenige, der den Preis bezahlt (Mk 10,45 par. Mt 20,28; 1Petr 1,18f). Der bildspende Bereich des Logions zeigt die „Lösung von Menschen aus Fremdherrschaft und Fremdbestimmung"[179] an. Subjekt ist Jesus; Objekt in diesem Handel ist Gott: Er wird bezahlt, weil er der Herr ist, gegenüber dem die Menschen sündigen und schuldhaft geworden sind. Er aber hat nach den Evangelien seinen eigenen Sohn gesandt, um die Schuld der Menschen zu begleichen, was ihn gleichzeitig ebenfalls zum Subjekt in diesem Geschehen macht. Gott versichert mit der Sendung seines eigenen Sohnes, dass er diese Schulden abnimmt.

Der Herr legt auch die Lösegeldregeln fest, nicht der Schuldner selbst. Anderenfalls würden seine Macht und Autorität beschnitten. Der Schuldner muss freigekauft werden, weil er selbst nicht in der Lage ist, die Schulden zu begleichen; zu groß und zu schwerwiegend sind sie. Es ist ein teures Geschäft, denn der eigene Sohn wird mit seinem Leben bezahlen. Der Wert der bedingungslosen Liebe und die Zustimmung Gottes zu den Menschen wird durch diesen Tausch noch höher zu schätzen sein.

Nicht nur das Führungsverständnis steht Kopf: Der Herr wird dienen, deshalb sollen seine Nachfolger ebenfalls im Dienst der Gemeinschaft leben. Die markinische Soteriologie lebt von dieser Dialektik: Gott rettet die Menschen aus den Zwängen ihres Menschseins und ihres schuldbehafteten Lebens nicht

179 *Röhser*, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, 173.

nur, indem er seinen gesandten Sohn möglichst lange auf Erden vollmächtig walten lässt (Mk 2,10f.), der zur Umkehr mahnt und Wunder und Heilungen vollbringt (vgl. Mk 1,15; 1,27.41; 3,10f.; 5,1–20), sondern auch durch seinen Tod am Kreuz, der die Voraussetzung für die heilsbringende Auferstehung schafft und durch den Loskauf den endgültigen Sieg über den Tod bedeutet. Der narrative Kontext des dienenden Menschensohnes dieses Logions zeigt, dass diese Hingabe nicht nur auf das Kreuz enggeführt werden darf.[180] Das gesamte Wirken und die Sendung stehen vor dem Vorzeichen der Hingabe Jesu an die Menschen.[181] „Das Bild des irdisch Wirkenden und des zukünftig Erscheinenden läßt sich für Markus nicht trennen."[182] Es zeigt die Dialektik des Todes Jesu, der nicht das Ende des Lebens ist, sondern Beginn des neuen Lebens für alle Menschen, die an ihn glauben. Alle, die den Weg mit Jesus gehen, haben dieses neue Leben erlangt, schon jetzt und nicht erst mit Jesu Tod (vgl. Mk 10,30). In dieser Ankündigung auf den Tod Jesu wird der Einsatz Jesu Lebens mit dem Dienst an den Menschen korreliert.

Die Paradoxie, die in der narrativen Struktur nachzuzeichnen ist und sich im Dienst des Menschensohnes semantisch ausdeutet, gibt Hoffnung für all diejenigen, die verloren scheinen auf dem Weg in die Nachfolge Jesu. Auch dass Jesus die Umstände nicht kennt, zu denen zur Linken und Rechten die Plätze besetzt werden, erstaunt zunächst. Dass Jesu Vollmacht diese *potestas* nicht einschließt, passt aber in die irdische Niedrigkeit des Menschensohnes (vgl. Mk 9,37).

Ganz ähnlich wie im Mammonlogion (Mt 6,24), in dem die Ermahnung, nur einem Herrn zu dienen, über den Vergleich Gott und Geld aufgebaut wird, wird auch an dieser Stelle das Verständnis des Dienstes eingeschärft und bei Markus qualifiziert: Dieser Dienst bedeutet keine neue Unfreiheit, sondern hundertfachen Gewinn und ewiges Leben (Mk 10,29–30). Dieses neue Leben wird erkauft durch das Lösegeld, das Jesus Christus ist. „Der Mensch wird von

180 Weder die staurologische, noch die hamartologische Engführung finden hier ihre Begründung, vgl. *Backhaus*, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, 117f.

181 Vgl. *Weihs, Alexander*, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (Forschung zur Bibel 99), Würzburg 2003, 594f.: „Dabei zeichnet das markinische παράδιδωμι- Verständnis eine Multiperspektivität aus, die ‚Dahingabe' nicht nur auf die Ebene eines Handelns zwischen Gott und den Menschen reduziert, sondern in besonderer Weise auch die Beziehungsebene von Gott und Jesus in den Blick nimmt und auch das Verhältnis von Jesus und den Menschen nicht ausspart, sondern ausdrücklich im Horizont des Gesamten des Basileia-Wirkens Jesu zur Sprache bringt."

182 *Schnackenburg*, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien, 71.

einer Instanz befreit, die Anspruch auf ihn erhebt und Unheil für ihn bedeutet. In dieser Unheilsverhaftung hat er sein Leben verwirkt und bedarf der ‚Auslösung'."[183] Nur durch den Einsatz des gesamten Lebens, das so als Investition verstanden wird,[184] kann Jesus die Menschen retten und neues Leben ermöglichen. Er kann nur in der vollständigen Hingabe den Menschen das Heil bringen, weil nur die Rückhaltlosigkeit Wahrhaftigkeit bedeutet. Wäre es anders, hätte die Sünde des Todes noch ein Einfallstor, und die Freiheit wäre bedroht. Mit dem Geschäft des Lebens ermöglicht Gott das neue Leben, darin können Menschen aufgehen und die Gnade Gottes, der ihre Schuld tilgt, erfahren.

3.1.3.7 Unendlich teures Leben

Das Motiv des Lösegeldes macht nicht nur eine Aussage über Jesus und die „Vielen", sondern auch über Gott und fängt die Dynamik des Heilsgeschehens ein. In der ökonomischen Logik wird nämlich auch klar, worum es bei diesem Tauschgeschäft auch geht: Der Herr setzt den Preis fest, und der Schuldner ist dieser Bewertung erst einmal ausgeliefert. Mag es in der Antike auch Willkür oder gar völlig unrealistische Forderungen gegeben haben, so ist es bei diesem Handel völlig transparent, wer wie viel fordert. Der Schuldner kann sich bei Gott als dem Herren, in dessen Schuld der Mensch steht, darauf verlassen, was zur Schuldentilgung nötig ist. Es ist jedoch nicht weniger als das Leben selbst, wenn es um das Reich Gottes geht: Dabei setzt Gott sich allerdings selbst ein; durch seinen eigenen Sohn, der mit dem universalen und totalen Dienst die Schulden restlos abträgt. Es ist die „Dahingabe" Jesu, die mit der „Polysemantik des Verbums" παράδιδωμι ausgedrückt wird und den christologischen Aspekt im Markusevangelium akzentuiert. παράδιδωμι ist eine „Leitkategorie neutestamentlicher Soteriologie"[185], die christologisch rückgebunden ist. Die Übersetzungsmöglichkeiten „über-" oder „hin-geben" kommen dem wörtlichen Sinne am nächsten und sind auf das Thema der Passion ausgerichtet. In der semantischen Ordnung wird Gott selbst zum Subjekt: Er selbst ist derjenige, der Jesus (Objekt) „ausliefert" (Röm 8,32; vgl. 4,25). Der

183 Vgl. *Röhser*, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, 166.

184 Vgl. ebd., 175.

185 *Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, 391: „Sowohl im Leben als auch im Sterben tritt er ‚für die Vielen' ein, so dass Jesu *Proexistenz* als *soteriologische Leitkategorie* des ältesten Evangeliums gelten kann." (Kursiv im Original). Eucharistisch gedeutet vgl. *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 421.

> „Aspekt ist dann (nicht etwa, dass Gott seinen Sohn verrät, sondern), dass Gott mit Jesus seinen ureigenen Sohn – und mit ihm sich selbst – hingibt, um durch die Logik der Gabe den Terror der Sünde, die reines Raffen ist, zu beenden."[186]

Die Freiheit Jesu, diesen Weg selbst zu gehen, ist als christologisches Heilsmoment untrennbar mit dem Heilswillen Gottes verbunden. Jesus ist keine „Marionette" göttlichen Willens, sondern wird in seiner Passivität aktiv: Er gibt sich hin. Verstanden als Selbsthingabe, kann auch Jesus Subjekt dieses Geschehens sein (Gal 2,20; vgl. 1,4). Jesus nimmt diese Dahingabe „personal an, so daß aus der Dahingabe durch Gott die Selbsthingabe des Menschensohnes wird (10,45)."[187]

Weil Gottes Zustimmung so groß ist und der Handel von Gott ausgeht, da er selbst seinen Sohn als Medium für dieses Befreiungsmoment einsetzt, wird die menschliche Freiheit nicht obsolet. Diese Freiheit des Menschen hat Gott teuer bezahlt, weil sie das Leben seines einzigen Sohnes kostet.[188] Ohne diesen Tausch wäre die Gnade Gottes „billig". Die Gnade Gottes ist aber nicht nur innerhalb der Beziehung Gott und Menschensohn zu verstehen, sondern „es sind die Glaubenden, die in der Nachfolge Jesus seinen Heilsdienst sich gefallen lassen".[189] Es öffnet sich, in der Verschränkung von Soteriologie und Christologie, der Raum menschlichen Heils. Die Pointe des christologisch geformten παραδίδωμι-Motivs meint: Aus der Schuld von Menschen macht Gott das Heil für alle, indem er Jesus auf eine Weise den Menschen in die Hände gibt, die allen Hass überwindet. Die Auslieferung Jesu ist und bleibt die Schuld derer, die politisch, juristisch, religiös verantwortlich sind. „Aber Gott sanktioniert die Sünde nicht nur, sondern entmachtet sie durch Liebe."[190]

Die Worte von der Lebenshingabe Jesus als Lösegeld für die vielen und vom Blut des Bundes (Mk 14,24) tragen die markinische Soteriologie.[191] Für viele Exegeten stehen Sühne und das Versöhnungsmoment im Hintergrund dieses Geschehens: Der „Sühn(opfer)tod Jesu" ist die „soteriologische *Mitte der Schrift*"[192] und Versöhnung Gottes mit der Welt. Andere betonen, dass Sühne „kein negativer Vorgang einfacher Sündenbeseitigung" sei und

186 Vgl. *Weihs*, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium, 594.
187 *Backhaus*, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, 101.
188 Ebd., vgl. Mk 1,11 und Mk 9,7: ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός.
189 Söding, Das Evangelium nach Markus, 306.
190 Ebd., 272.
191 *Frey*, Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie, 233.
192 *Stuhlmacher, Peter*, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Band 1, Göttingen 1991, 33. (Kursiv im Original).

dementsprechend auch keine „Wiedergutmachung durch Ersatzleistungen“[193] möglich wäre. Es sei Lebensrettung, die nur „Gott ermöglicht“.[194] Allerdings bleibt bei dieser Deutung, die allein auf Gottes Handeln dringt, offen, welchen Sinn die ökonomische Metapher haben soll.

Klar ist: Lebensrettung ist dann möglich, wenn das neue Leben geschenkt wird, weil sonst der Begriff hohl bliebe. Denn die Rettung besteht im ewigen Leben des Reiches Gottes. Als Geschenk ist es unendlich wertvoll, aber es steht Menschen frei, dieses Geschenk anzunehmen (vgl. Mk 10,33). Und es verpflichtet sie auch, das Dienen des Menschensohnes nachzuahmen. Das neue Leben wird in Freiheit gegeben und darf in Freiheit angenommen werden. Mk 10,45 par. Mt 20,28 wird so zur Frohbotschaft für die Jünger:

> Diese Frohbotschaft steht am Ende des Mittelteils, direkt vor der Heilung des Bartimäus, und rahmt so zusammen mit der rhetorischen Frage in Mk 8,3f den in die Irre führenden Weg der Jünger. […] Ihre Verlorenheit ist aufgehoben in Heilshandeln Gottes; Mk 10,27: Alles ist möglich bei Gott. Das, was für den reichen Jüngling gilt, gilt auch für die Jünger.[195]

Die durch Jesus wiederhergestellte Gottesbeziehung ist der positive Ausgang dieses Rettungsgeschehens. Die Pointe ist die Befreiung von der Sünde, als größte scheidende Größe zu Gott, die in ein neues Gottesverhältnis einführt (vgl. Mk 14,24).[196] Es bleibt zu klären, welche Funktion das Geld hat.

3.1.3.8 Die Funktion des Geldes

Nach der theologischen Einordnung des Lytronwortes in seiner Spannung zwischen den Polen „das Heilsgeschehen in Christus ist ein Zahlungsvorgang“ und „das Heilsgeschehen in Christus ist kein Zahlungsvorgang“[197] lässt sich auch im Blick auf das Geld eine Aussage treffen, die zum Kern der Soteriologie führt. Der Menschensohn als „Lösegeld“, der hier als Medium der Gottesbeziehung zwischen den Menschen und dem Vater wird, zeigt auf der Ebene der Strukturanalogie deutlich erkennbar Funktionen des Geldes aus seinem Einsatz in ökonomischen Strukturen auf: Erstens, Werte werden bestimmt, indem Gegenwerte allokiert werden. Zweitens, ökonomische Transaktionen und Investitionen bauen auf Vertrauen auf.

---

193 *Gese, Hartmut*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen ^{3}1989, 86.
194 Ebd.
195 *Schmidt*, Wege des Heils, 88.
196 Vgl. *Schenker, Adrian*, Art. Heilung und Erlösung, TRE 14, Berlin 1985, 605–634.
197 *Röhser*, Erlösung als Kauf, 163.

Der Einsatz des Lebens als Lösegeld trägt auch eine Aussagedimension über das Geld, das hier in seiner Funktion als Zahlungs- oder Tauschmittel eingespielt wird: Bei diesem Handel, bei der der Menschensohn Subjekt und Gott Objekt ist, wird ein Wert eingesetzt. Dieser Wert ist als „Lösegeld" beschrieben, das heißt: Eine wirtschaftliche Transaktion und auch Investition setzen das Erlösungsgeschehen ins Bild. Es handelt sich um einen merkantilen Ablauf, der sich im Feld von Sklaven- oder Gefangenenfreikauf bewegt. In Form von Transaktion und Investition wird Geld, bzw. etwas, das wie Geld funktioniert, eingesetzt. In der metaphorischen Deutung ist Jesus Christus bzw. der Menschensohn derjenige, der das Geld zahlt, und derjenige, der dieses Lösegeld ist: durch den Dienst seines Lebens, der vor dem Tod nicht zurückschreckt und noch die Auferstehung prägt. Aber das Geld darf nicht einfach mit Jesus Christus gleichgesetzt werden oder umgekehrt. Das Leben, das Jesus anbietet, lässt sich nicht kaufen. In der metaphorischen Deutung kann Jesus diese Funktion übernehmen, aber er ist nicht das „Geld", das auch auf dem Markt verwendet wird, um Brot und Lebensmittel zu kaufen, denn das Brot, das von Gott kommt, ist nicht mit Geld zu kaufen (Mt 15,32–39). Er ist aber die Währung, die Gott einsetzt, um die Menschen aus ihrer Schuld freizukaufen.

Die Konnotation von Mk 10,45c parr. Mt 20,28c mit wirtschaftlichen Abläufen im Sklaven- oder Kriegsgefangenenhandel bzw. dem Verhandeln von Schulden mit einem Gläubigen mittels eines Lösegeldes radikalisiert das dem Menschensohnlogion eingezeichnete Dienstverständnis. Jesus setzt sein Leben ein, um die Menschen von ihrer Schuld zu befreien, sowohl von denen, deren Leben schon verloren scheint (wie der traurige Reiche, der Jesus nicht nachfolgen will), als auch von denen, die das neue Leben mit Jesus gerade beginnen (wie die übereifrigen Zebedäussöhne, die Privilegien erbitten). Sie führt in ihrer Erzähllogik konsequent zu der Aussage, dass mit dem Geld – in dieser Funktion wird Jesus hier ja gesehen – das Leben und damit letztlich alles erkauft werden kann: Leben für Leben, weil gilt: Gott für Mensch. Der Dienst Jesu hat diese Heilswirkung, weil Jesus der Menschensohn ist, von Gott gesandt und bevollmächtigt.

Indem *Erlös*-ung als Begriff mit seiner geldlichen Konnotation ernst genommen wird, kann der Leser die theologische Spitze in Mk 10,45 par. Mt 20,28 neu denken. Die soteriologische Ebene der jesuanischen Aussage am Ende der zweiten Leidensansage scheint so plastischer und das „Wozu" des Todes Jesu kann in der ökonomischen Logik nachvollzogen werden. Sie führt in ihrer Erzähllogik dann in letzter Konsequenz zu der Aussage, dass mit dem Geld, in dieser Funktion wird Jesus hier gesehen, das Leben und damit letztlich alles erkauft werden kann. Diese geldliche Konnotation wird nicht ernst genommen, wenn nur christologische Aussagen betrachtet werden, aber sie

ist vorbereitend: Markus bringt das „Sendungsziel Jesu und damit die soteriologischen Finalursachen, das Wozu des Kreuzestodes, zur Sprache“[198].

Die metaphorische Deutung des Logions ist ein wichtiger Aspekt der narrativen Analyse, doch kann sie im Kontext der vielen nicht-metaphorischen Erzählungen über das Geld nicht an dieser Stelle stehen bleiben. Sie kann auch den Schritt zurück in die Sachebene gehen, was eine Aussage über Geld selbst bedeutet. Es muss, wenn es in seiner medientheoretischen Funktion analysiert und reflektiert wird, im Horizont des semantischen Verständnisses liegen, dass mit Geld Leben erkauft werden kann. Für Sklaven ist es dann ein neues Leben – außerhalb des Sklavenhauses und der Unfreiheit. Aus dem Bildspendebereich ist ein zentraler Aspekt herzuleiten, nämlich, dass eine finanzielle Leistung erbracht werden muss, damit das Unheil ein Ende hat; dies ist dem Unrecht des Systems geschuldet und gibt der Großzügigkeit der Freiheit einen Ausdruck. Die Geld-Metapher verweist auf das „Ordnungsdenken“ der Gerechtigkeit, in dem sich die Perikope bewegt. Diese Ebene darf mit dem metaphorischen Verständnis nicht übersehen werden, erhält es doch vor allem im Kontext anderer Erzählungen über das Geld ihre Bestätigung (vgl. Mt 6,24).

Der Gegenwert für das verlorene und verwirkte Leben von „Vielen“, der Einsatz, der gefordert wird, ist unermesslich hoch: weil die Lösung des Menschen aus der selbstverschuldeten Fremdherrschaft und die Hinführung der Menschen in ein neues Leben der gehorsamen Freiheit einen unermesslich hohen Preis hat. Es ist das Leben Jesu, das gegeben wird, und weil es alles ist, was Jesus geben kann, ist es unendlich hoch. Es geht hier nicht um ein Tauschgeschäft, das neue Abhängigkeiten entstehen lässt, sondern um Gaben auf Bitten hin, die freimachen (vgl. Mk 10,33). Hätte die Erlösung nicht diesen Preis, hätte sie keinen Wert. Lösegeld muss bezahlt werden, weil Schuld beglichen sein muss, um vergeben werden zu können. Die Schuldigen können den Preis für ihr Leben nicht entrichten – Jesus tut es für sie: ihnen gegenüber, ihnen zugute (ἀντί).

Auch die dreißig Silberstücke des Judas sind in diesem Kontext zu nennen: Die Perversion des Geldes zeigt sich in der Relationalität. Durch das Konzept des Loskaufs werden die 30 Münzen, die zur Auslieferung Jesu gezahlt wurden, ihres Wertes beraubt; so wird jede Tendenz, einen Preis an das Leben zu setzen (Mt 27,9: „dreißig Silberlinge – das ist der Preis, den er den Israeliten wert

198 *Backhaus*, „Lösepreis für viele“ (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, 106.

war"), relativiert.[199] Die Geldgier versperrt den Blick für den Wert des Lebens, der Glaube öffnet ihn für den Wert, den das Geld im sozialen Kreislauf gewinnt.

Die neutestamentliche Lösegeldmetapher öffnet eine soteriologische Dimension, denn sie enthält auf der Bildfeldebene tatsächlich eine irgendwie zu deutende „geldliche Leistung, die erbracht werden muss, wenn Befreiung gelingen soll".[200] Indem die „geldliche Konnotation"[201] exegetisch aufgedeckt wird, wird zum einen das Dienstverständnis plastischer, zum anderen erhält und das Menschensohnlogion Tiefenschärfe. Damit wird der im Markusevangelium aufgebaute Spannungsbogen zwischen den eschatologischen Erwartungen im Judentum und der Sendung Jesu rekonstruiert, um Jesus als denjenigen, der er „für die Glaubenden in Gottes Namen ist",[202] verstehbar zu machen.

3.1.4 *Zusammenfassung*

Geld gehört wesentlich zum Leben, das ist die unhintergehbare Erkenntnis, die mit Blick auf den ersten Teil dieser Arbeit deutlich wird. Es ist Medium, didaktisches Element, Zahlungsmittel, Wertaufbewahrungsmittel u.v.m. Es dient dem Menschen, wenn es nicht zu einem Gott wird; es dient aber auch der Rede von Gott, weil es in seiner motivlichen Fülle und der starken Symbolik elementarisierend und funktionalisierend insofern Klarheit schafft, als dass Geld selbstverständlicher Teil des Lebens ist. Für die theologische Konzeptbildung ist der Einsatz von Metaphern aus der Sphäre der Ökonomie produktiv, aber voraussetzungsreich. In keiner Weise lässt sich dadurch jene in Verdammnis bringen. Insofern die Rede über das Leben über das Himmelreich

199 Vgl. Nadine Ueberschaer, die einen Vergleich der Figuren Lazarus, Maria und Martha vornimmt, um die Differenz zur Judasfigur einzubauen. Ihre These ist, dass Lazarus zum soteriologischen Herzstück johanneischer Theologie wird und so die Verbindung zwischen Soteriologie und Ethik qualifiziert wird. Sie fragt zum Abschluss mit Blick auf die Aufnahme des Negativbeispiels des Reichen, ob eine Übertragung auf Judas möglich sei, *Ueberschaer, Nadine*, Lk 16,19–31 als Prätext johanneischer Soteriologie: die Rezeption lukanischer Erzählfiguren (Lk 16,19–31; 10,38–42; 7,36–50) und ihrer Konstellationen, in: ZNW 113/1 (2022), 1–25, 25: „Sollte die hier vertretene Deutung der Rezeption lk Erzählfiguren im Dienste joh Soteriologie zutreffen, dann stellt sich die Frage, ob Johannes auch das Negativbeispiel des Reichen übernommen hat. Seine Charakterisierung der Judas-Figur legt dies nahe. Denn in Joh 12,4–6 übernimmt Johannes die Vorstellung, dass das Öl für die Salbung Jesu für 300 Denare hätte verkauft und den Armen gegeben werden können aus der Mk-Vorlage, ergänzt sie dann jedoch um einen Zusatz, der die Geldgier des Judas thematisiert (V.6). Damit erscheint der Verräter Jesu als Paradigma des lk Reichen, was bei Johannes transformiert wird zu einer Judas-Figur als Sinnbild der Gegner Jesu."

200 *Röhser*, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, 191.

201 Ebd., 189.

202 *Söding*, Gottes Sohn unter den Menschen. Zur Christologie des Markusevangeliums, 189.

nicht eine exklusive sein will, sondern sich der Sprache der Menschen bedient und mit ihr arbeitet, bricht und entwickelt sie Motive für die eigene Sache. So können zwei Aspekte festgehalten werden, wie Geld (im weitesten Sinne) für das Leben mit Blick auf das Leben in und mit Gott aussehen kann: gerechter Lohn und Heilsökonomie.

Erstens: gerechter Lohn. Arbeit ist wichtig und soll entlohnt werden – das ist eine wesentliche Aussage des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg. Allen wird das gegeben, was ausgemacht wurde – auch das ist eine zentrale Aussage, die eng mit der geschilderten Figur des Souveräns verbunden ist. Lohn wird gezahlt; und zwar allen das, was ihnen zusteht. Und für die Vermehrung von Geld ist Arbeit wichtig. Matthäus qualifiziert allegorisch die Lohnthematik der Basileia und setzt, ganz auf seiner theologischen Leitlinie, den Fokus auf Gerechtigkeitsfragen, hier am Beispiel der Lohnzahlung. Orientiert ist die Handlung an der Barmherzigkeit des Herren (Mt 20,15), sie bildet den Raum, in dem auch die, die später noch zur Arbeit hinzukommen, ihren Lohn erhalten werden, der das Leben für diesen Tag sichert. Ähnliche Sinnlinien finden sich schon in der Darstellung der Lilien und Vögel (Mt 6,25–31), wo in einer Differenzierungslogik das Leben des Menschen durch Arbeit qualifiziert, aber ihr Wert schöpfungstheologisch begründet wird: Arbeit sichert Auskommen, aber sie ist nicht Voraussetzung für Leben.

Parabolisch wird deutlich, wie Projektionen der Jünger aufgebrochen werden: Prinzipien der irdischen Logiken lassen sich zwar auf die himmlischen Bereiche übertragen, werden aber aufgebrochen, weil sie Gottesrede sind: Die Entkopplung von Geldwert und Arbeitsleistung führt zu einer Theorie des gerechten Lohnes, der sich gewissermaßen vertragsethisch ausdeuten lässt, weil die Souveränität des Herrn elementar ist. Sie ist nicht ungerecht gegenüber den ersten Arbeitern, weil sie Verhandeltes bestätigt und einhält. Nur in einer Logik der Geldakkumulation durch Arbeit und der Prämisse einer Bewertung der Arbeitsleistung an der Arbeitszeit könnte dies so gelten. Aber dies ist nicht der Punkt. Es bildet sogar den spannungsvollen, krisenhaften Moment der Erzählung. Der Punkt ist, dass sich das Handeln des Souveräns gegenüber den anderen als gerecht auszeichnet, mit denen eine Abmachung über den Lohn nicht getroffen wurde. Orientiert an dem Wert des Lohnes der Ersten, was als Tageslohn und somit Auskommen beschrieben werden kann, ist hier das solidarische Moment kennzeichnend.

Der Grund der Empörung liegt in der Begründung der Gerechtigkeitsprinzipien: Während die Arbeiter ein Gerechtigkeitsempfinden aussprechen, das von ihrem eigenen Urteil getragen ist, ist die Gerechtigkeit des Weinbergbesitzers in seiner Güte und durch seinen Besitz begründet. Indem der Denar allen gleichermaßen gezahlt wurde, werden tatsächliche Arbeitsleistung, die nach Zeit bemessen wird, und Entlohnung voneinander entkoppelt. Damit

einher geht eine Aufwertung der individuellen Arbeitsleistung in diesem gemeinsamen Projekt im Sinne der Solidarität. Gleichzeitig wird der Geldwert für die Fragen nach den Verhältnissen in der Basileia relativiert. Die Funktion des Denars dient der Reflexion – über ihn selbst. Der Denar wird von einem Medium der Relationalität zu einem Medium der Solidarität, weil er die Letzten auf eine Stufe mit den Ersten hebt. Er stiftet Beziehungen nicht nur zwischen den Arbeitern untereinander, sondern auch zwischen dem Weinbergbesitzer und den Arbeitern, der nicht umsonst (oder nur gegen Kost und Logis, wie bei Sklaven) arbeiten lässt und freie Entscheidungen des Einsatzes ermöglicht.

Zweitens: Heilsökonomie. Die Paradoxien der Dienststruktur und im Lytronlogion werden in Gott aufgelöst, weil er „in seinem Heilshandeln das, was Vorne und Hinten, Oben und Unten, Mächtig und Ohnmächtig ist, von Grund auf verändert, damit nicht Menschen einander unterdrücken, sondern Gott der Liebe zum Recht verhilft."[203] Die Logik dieser „Ökonomie des Heils" geht nur auf, wenn sie theozentrisch gedacht und christologisch aufgeschlossen wird. In ihr ist Gott kein kleinlicher Buchhalter, sondern gütiger Vater, der sein Teuerstes hergibt, um das Leben und die Freiheit seines geliebten Volkes zu begründen: seinen Sohn, der den Kreuzestod sterben wird. Das Tauschgeschäft wird erst wertvoll, weil Jesus dafür sterben musste. Es begründet aber den Wert des Lebens in der Nachfolge, die durch das Kreuz in entschiedener Weise qualifiziert wird. Für das Markusevangelium ist von Beginn an in die theologische Leitlinie die Trias Umkehr, Glaube und Nachfolge eingefasst (Mk 1,14–20). Persönliche Konsequenzen sind unabweisbar. Das heißt nicht, dass Irdisches verbannt wird, sondern, dass elementare Fragen zum Umgang mit Kindern, Fragen zu Ehe und Ehescheidung, Fragen zum Besitz aus der Tiefe des Glaubens zu beantworten sind, die durch den Weg Jesu selbst vorgezeichnet sind. Eine Konkretion dieses Weges ist z.B. mit dem Gebet formuliert, das sehr wahrscheinlich das Gebet Jesu selbst war. Es markiert die entscheidenden Parameter menschlichen Seins nach biblischer Vorstellung, die den Menschen als einen auf Gott hin orientiertes Wesen definiert. Aus dieser Definition und der paradigmatischen Behandlung des Themas wird klar, dass Fragen nach Schuldenvergebung nicht nur im Sinne einer spiritualisierten Vorstellung zu sehen sind, sondern im (ökonomischen) Handeln selbst eine Rolle spielen sollten. Die philologische Präzision der Analyse begründet diese bemerkenswerten Korrelationen, die das religiöse Leben des Menschen tief hinein in das menschliche Handeln orientieren, zu dem auch das Ökonomische gehört. Sklaverei,

203 *Ders.*, Das Evangelium nach Markus, 107.

Schuldenerlass und vertragsrechtliche Fragen mit Blick z.B. auf Lohnfragen sind Anknüpfungspunkte für diese biblisch-theologischen Erkenntnisse.

3.2 Geld für Gott

Ein weiteres Feld ökonomischer Aspekte betrifft die Organisation und Struktur des Tempels und der Opfergaben, an dem Ort, an dem die religiöse Praxis ganz eng mit Geld verknüpft ist. In der Antike sind Tempel religiöse, aber auch wirtschaftliche Zentren. Dass der Tempel mit seinen Mitarbeitern und seinen Strukturen ebenfalls ein (wirtschaftliches) System ist, das mitten in der Welt auch durch und mit Geld wirkt und als Institution wirtschaftlich handlungsfähig sein muss, ist in der synoptischen Literatur vorausgesetzt: Mit der Zentralisierung des Tempelkultes wird es notwendig, Opfergaben vor Ort zu kaufen (vgl. Dtn 14,24–26), was dem Geld einen entsprechenden Wert als beständiges Tauschmittel zuspricht. Aus den Makkabäerbüchern wird deutlich, dass der Tempel auch Schatzkammer reicher Familien war (vgl. 2Makk 3,10f.15.22; 4Makk 4,7). Aber auch dieser Ort ist ein Ort, um die Gerechtigkeit Gottes zu erfüllen, deshalb hat Jesu Lehre auch Zöllner und Geldwechsler angesprochen. Sie sind Akteure dieses Systems und sollen in der Nachfolge gerecht in diesem System handeln. Desto wichtiger ist es, über die Ethik hinaus auch die heilsökonomischen Fragen zu beantworten, die sich rund um den Tempel stellen.

Nur an wenigen Stellen werden Emotionen Jesu geschildert: Die prominente Stelle der sogenannten Tempelaktion ist eine der eindrücklichsten. Dass bei Geld die Emotionen stark werden, ist schon an anderer Stelle erwähnt (vgl. Mk 10,17–31; Mt 19,16–30; Lk 18,18–30). Weil alle vier Evangelisten sie überliefern, darf man hier einen Einblick in Jesu Leben selbst vermuten.

3.2.1 *Tempelsteuer* (*Mt 17,24–27*)

In der Vielzahl von Erzählungen, die Geld oder Reichtum behandeln, fällt eine Erzählung aus dem Rahmen, weil sie nicht metaphorische Rede verwendet, sondern eine konkrete Verwendung von Geld, die Tempelsteuerabgabe, bespricht (Mt 17,24–27) und von wunderhaften Elementen gerahmt ist.

Sie gibt einen vom Evangelisten gestalteten Einblick in das Leben Jesu, der als Jude von dieser Steuer nicht ausgenommen war. In der Komposition des Matthäus behandelt sie eine praktisch-ethische Frage, ob Steuern an den Tempel zu zahlen sind oder nicht.[204] Die theologische Klärung, die in der „Freiheit

204 Vgl. *Goodchild*, Theology of Money, 3. „Das theologische Zentrum […] liegt in der Gottesbeziehung und dem Gottesverständnis. Daraus ergeben sich ethische, politische, religionssoziologische und sozialgeschichtliche Folgerungen, die im Text angelegt und

der Söhne" grundgelegt ist, gibt dazu Einblick in die Gemeinschaft der ersten Christen, die der Evangelist hier vor Augen hat, aber die aller Wahrscheinlichkeit nach diese Steuer nicht mehr zahlten,[205] weshalb nach der Intention gefragt werden muss, diese Perikope zu überliefern. Gerade die Frage nach dem Sitz im Leben stellt die Exegese vor eine große Herausforderung, ebenso wie die theologischen Schlüsselbegriffe des Logions wie *Freiheit* und *Sohnschaft*, sowie die Gattungsmischform aus Lehrrede und Wundererzählung.[206]

Oft lassen historisch-kritische Ansätze die Tiefe der Argumentationslogik ausgeblendet, die Jesus für die konstruktiv-positive Einordnung der Tempelsteuer liefert. Die Einschätzungen, ob es sich hier um eine Kritik an der Tempelsteuer handelt, gehen dabei auseinander, zeigen sich vor allem bei der Frage nach dem Sitz im Leben der Erzählung und der Relevanz für die Rezipienten des Evangeliums. Exegesen, die den fiscus judaicus hier im Hintergrund sehen[207], verkennen die theologische Tiefe dieses Logions, weil sie die politische Bildwelt der Perikope negativ deuten. Punktuell wird aus dem historischen Moment der Tempelsteuer eine Erklärung zur Weite dieses Logions versucht, die die Sündenthematik aufgreift und damit die Perikope theologisch überstrapaziert,[208] oder ein frühes Indiz für die Trennung der Gemeinden vom

---

als mögliche Deutungsansätze anzuerkennen sind." (*Luther, Susanne*, Steuersünder mit Angellizenz (Die Zahlung der Tempelsteuer). Mt 17,24–27 (EpAp 5,12f.), in: Zimmermann, Ruben (Hrg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 485–494, hier 493).

205 Die aktuelle Abhandlung zur Frage nach der Funktion der Erzählung im Kontext der matthäischen Gemeinde nach der Zerstörung des zweiten Tempels liefert Akiva Cohen, vgl. *Cohen, Akiva*, Matthew and the Mishnah. Redefining Identity and Ethos in the Shadow of the Second Temple's Destruction (WUNT II 418), Tübingen 2016, 261: „In its Second Temple framework, it is a story that locates Jesus squarly within the diversity of contemporary groups and their various halakic perspectives."

206 Vgl. *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 114. Einen Überblick über die bisherigen Deutungsmuster liefert *Luther*, Steuersünder mit Angellizenz (Die Zahlung der Tempelsteuer). Mt 17,24–27 (EpAp 5,12f.), 491f.

207 Vgl. *Dschulnigg, Peter*, Petrus im Neuen Testament, Stuttgart 1996, 47.

208 „Der von ihm erhobene Anspruch, das zur Auslösung der Vielen von Gott gewährte und angenommene *lytron* zu sein trat unweigerlich mit dem Verständnis der Tempelsteuer als Lösegeld in Konkurrenz." (*Ådna, Jostein*, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II 119), Tübingen 2000, 426). Nach dem Bildwort geht die Steuer zwar Gott zurück, aber sie scheint nun überholt zu sein: „Das eschatologische Sohnverhältnis tritt an die Stelle des Tempels und suspendiert das Kultgesetz in seinem Herzstück" (*Vollenweider, Samuel*, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 147), Göttingen 1989, 176).

Judentum („parting the ways“[209]) sehen. Dagegen bleibt das angekündigte Wunder in Mt 17,27 weitestgehend unterbestimmt.

Zentral ist immer der Begriff der Freiheit, wenn theologische Deutungen unternommen werden. Für den hier angebotenen Deutungsansatz werden schon bestehende Ansätze (kerygmatisch-)theologischer und ethischer Ansätze kritisch aufgenommen, und die Kategorie der Gottesbeziehung fokussiert. Die daraus entstehenden „ethische[n, A.B.], politische[n], religionssoziologische[n] und sozialgeschichtliche[n] Folgerungen“[210] werden mit der Funktion der Münze korreliert.

3.2.1.1 Kontext

Die Perikope mit der abschließenden Ankündigung eines Wunders folgt unmittelbar auf die zweite Leidensankündigung Jesu in Galiläa (Mt 17,22–23), in der der Begriff des Menschensohnes (Mt 17,22) zentral ist. Dem vorangegangen ist das Gottessohnbekenntnis des Petrus und die Verheißung Jesu an Petrus (Mt 16,13–20), die ihn zu einer zentralen Schlüsselfigur in der Nachfolgegemeinschaft macht, aber auch der Widerspruch des Petrus (Mt 16,22), das Satanswort (Mt 16,23) und der Ruf in die Kreuzesnachfolge (Mt 16,24–28).

Die Gespräche sind lokalisiert; Kapharnaum als Fischerort und Heimatort Petri wird als Szenenraum genannt. Die Unterhaltungen finden im privaten Raum des Hauses (εἰς τὴν οἰκίαν, Mt 17,25) und außerhalb des Hauses statt.

In Kapharnaum, im Gebiet von Galiläa bei Sebulon und Naftali (Mt 4,13),[211] beginnt Jesu Wirken außerhalb von Nazareth, wo sich viele Heilungen und Wunder (Mt 8,5f.; 8,14f.16f.) ereigneten. Das Haus des Petrus ist für Jesus ein bekannter (Mt 8,14f.) und geschützter Rückzugsort. Gleichzeitig steht Kapharnaum aber in einer Reihe mit verfluchten Orten wie Chorazin, Betsaida, im Unterschied zu den nicht-galiläischen Städten Tyrus und Sidon (Mt 11,22–23), weil sie sich der Umkehr verweigern. Der Assoziationsraum für das Motiv des Fisches, in dessen Maul ein Geldstück steckt, ist hier der Topographie geschuldet. Vor allem aber ist sie der Person des Petrus, der Fischer war, zugeordnet (Mt 4,18). Anhand des Geldwertbegriffes kann zudem ein bestimmter Adressatenkreis mitgedacht werden, der im hellenistischen Raum zu verorten ist.[212]

---

209 Vgl. *Heemstra*, The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways, besonders 190–211.

210 *Luther*, Steuersünder mit Angellizenz (Die Zahlung der Tempelsteuer). Mt 17,24–27 (EpAp 5,12f.), 492.

211 Die Ortsangabe ist vielleicht eine Anlehnung an Mk 9,33, vgl. *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 114.

212 Vgl. *Hoover*, Handbook of Coins of the Southern Levant, Nr. 358.

3.2.1.2 Story: Die Ankündigung des Fischfanges

Die knappe Perikope, die über drei Verse sehr dicht gestaltet ist, gehört zum matthäischen Sondergut. Die vielen Partizipien sind ein typisches Kennzeichen matthäischer Literatur.[213] Die Einleitungsfrage (Mt 17,25) ist ebenfalls typisch matthäisch (vgl. Mt 18,12; 21,28; 22,17.42; 26,6) und ist wie Mt 16,17 mit einer persönlichen Anrede gestaltet. Markant ist die Frage- und Antwortstruktur (Mt 17,25–26a und Conclusio, Mt 17,26b), die den didaktischen Duktus der Lehrrede erkennen lässt und auf eine Entscheidung ausgerichtet ist (Mt 17,25). Die Lehrrede ist in eines der beiden Gespräche zur Zahlung der Tempelsteuer gebettet und bespricht die Zahlung von säkularen, politischen Steuern. Die Rede Jesu bildet den größten Anteil. In der Ankündigung eines Wunders ist das Motiv der Münze eingepflegt, das vor allem mit der Figur des Petrus eng verbunden ist. Petrus ist in beiden Gesprächen reaktiv, ohne seine Reaktion auf die Anfrage des Steuereinnehmers (ναί, Mt 17,24) gelänge aber der Kontrast nicht; zudem wird er zum Teilhaber des Wundergeschehens, wenn der Fisch auch Geld für ihn bereithält.

Auffällig ist, dass der letzte Teil keine Wundererzählung enthält, sondern nur eine Wunder*ankündigung* (Mt 17,27b), die „aus dem Rahmen der Wundergeschichten heraus[fällt]",[214] weil die tatsächliche Handlung unausgesprochen bleibt. Nach Bauckham ist sie als Geschenkwunder[215] zu verstehen, ähnlich wie die Speisungswunder (Mt 14,13–51; 15,32–39), das Weinwunder (Joh 2,1–11) oder der Fischzug (Joh 21,1–14). Es ist ein Geschenkwunder, das den Reichtum

213 Vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 529, Anmerkung 3. Vgl. auch *Dautzenberg, Gerhard*, Jesus und der Tempel. Beobachtungen zur Exegese der Perikope von der Tempelsteuer (Mt 17,24–27), in: Dautzenberg, Gerhard (Hrg.), Studien zur Theologie der Jesustradition, Stuttgart 1995, 263–282, 263.

214 *Lohse, Eduard*, Die Wundertaten Jesu. Die Bedeutung der neutestamentlichen Wunderüberlieferung für Theologie und Kirche, Stuttgart 2015, 110.

215 *Bauckham, Richard*, The Coin in the fish's mouth, in: Wenham, David/ Blomberg, Craig (Hrgg.), The Miracles of Jesus (Gospel Perspectives 6), Sheffield 1986, 219–252, besonders 233–235; vgl. *Theißen, Gerd*, The miracle stories of the early Christian tradition, Edinburgh 1983. Zur Diskussion, ob es sich um eine Wundererzählung handelt, gibt es viele Beiträge. Vor allem die Tatsache, dass es sich hier nicht direkt um eine „Notsituation" handelt, die Bauckham für ein Geschenkwunder als notwendig ansieht, ist doch gerade der Aspekt der Fülle und des Reichtums Gottes ein wesentlicher Denkhorizont. Vgl. *Kollmann, Bernd*, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GTA 43), Göttingen 1990, 204: „Das Motiv der Üppigkeit zur Kennzeichnung himmlischer Freuden basiert auf der Überzeugung, die Endzeit werde der paradiesischen Urzeit gleichen und in weitgehender Analogie zu dieser sämtliche Güter in unermeßlichem Überfluß bereithalten."

und die Fülle Gottes aus seiner Schöpfung her bespricht (vgl. Gen 1,1) und damit gleichzeitig auch als Naturwunder klassifiziert werden kann.[216]

Das umgreifende Thema der drei Teile ist die Zahlung der Steuer: zum einen die Tempelsteuer (δίδραχμον, Mt 17,24) und zum anderen die Steuern, die Könige verlangen (τέλη ἢ κῆνσον, Mt 17,25). In dieser Überlappung der semantischen Felder von „Steuern" liegt eine Problematik der Deutung. Mit der Frage der Steuereintreiber wird das Interesse an Jesu Steuerverhalten signalisiert, was Petrus positiv beantwortet (ναί, Mt 17,25). Die Wundererzählung (Mt 17,27) kommt auf das Steuerverhalten Jesu zurück und bindet Petrus mit ein, wenn er aufgefordert wird, fischen zu gehen, und sein Steuerbeitrag im Fisch enthalten ist. Dazwischen steht eine Lehrrede, die nur über den Begriff der „Steuer" verbunden ist. Ohne dass Jesus mitbekommen hätte, dass Petrus danach gefragt wurde, beginnt Jesus das Gespräch über die Abgabenpolitik der Könige, aus der die Freiheitsbegründung gegenüber der Zahlung in der anthropologischen Grundfrage geklärt wird (Mt 17,26). Jesus formuliert ein Problem, entwickelt ein (unvollständiges) Argument und zieht einen logischen Schluss aus folgenden Prämissen: Erstens: Die Könige nehmen Steuern entweder von den Söhnen oder von den Fremden. Zweitens: Wer keine Steuern zahlt, ist frei. Drittens: Die Könige nehmen Steuern von den Fremden. Es ergibt sich die vierte Prämisse, die Petrus ausspricht: Die Könige nehmen keine Steuern von den Söhnen. Sie führt zur Conclusio aus P2 und P4, die aussagt, dass die Söhne frei sind.

Formal ist die Erzählung in drei Teile geteilt:

1.	V. 24 a	Petrus und die Steuereinnehmer in Kafarnaum
	V. 24 b	Frage der Steuereintreiber
	V. 25 a	positive Antwort durch Petrus
2.	V. 25 b	Jesus und Petrus im Haus
	V. 25 c	Frage Jesu
	V. 26 a	Antwort Petri
	V. 26 b	Folgerung Jesu
3.	V. 27	Wunderankündigung durch Jesus
	V. 27 a	Konformitätsaussage
	V. 27 b	Wunderankündigung

216 Andere sehen die Gesamterzählung als Gleichnis, das den rabbinischen Gleichnissen verwandt ist, vgl. *Vollenweider*, Freiheit als neue Schöpfung, 172f. Die „Fischlegende" muss dafür aber isoliert gesehen werden. Rabbinische Legenden, die das Fischmotiv aufnehmen: Hdt 3,42; bShab 119a (Bill 1, 675); BerR 11,4 (Bill 1, 614), vgl. ebd.

Die Szene wird eröffnet durch an Petrus herantretende Personen, die ihn nach der δίδραχμα (Mt 17,24) seines Lehrers fragen. Mt 17,24 enthält keinen expliziten Begriff für Steuern,[217] wie Vers 25, aber die Doppeldrachme gilt als die typische Steuerabgabe an den Tempel[218], ähnlich wie der Halbschekel,[219] und steht im Gegensatz zu der Bezeichnung τό δηνάριον als dem römischen (Steuer-)Abgabewert (Mt 22,19). Auch in Kombination mit der Anrede Jesu als διδάσκαλος wird deutlich, dass sich das semantische Feld der hier genannten Abgabe eher in die Nähe des religiösen Bereiches des Judentums einzuordnen ist, als in den politischen Bereich und einer Steuer an den Kaiser.[220] Mit der Doppeldrachme wird sicher auf die Tempelsteuer angespielt, weshalb sie auf einen Zustand in Jerusalem vor 70 n. Chr., d.h. vor der Tempelzerstörung Bezug nimmt.[221]

Nach Ex 30,13 galt der Halbschekel als die zu erbringende Tempelsteuer. Nicht nur Juden in Judäa, sondern auch die in der Diaspora lebenden Juden, hatten diese Steuer in der Selbstverwaltung der Diasporagemeinden abzugeben.[222]

---

217 Vgl. *Montefiore, Hugh*, Jesus and the Temple Tax, Cambridge 2009, 69f. Über Differenzen zwischen Sadduzäern und Pharisäern hinsichtlich der gesetzlichen Verpflichtung zur Tempelsteuer; vgl. auch *Schürer, Emil/ Vermes, Geza/ Millar*, Fergus, History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Band II, Edinburgh 1979, 271. Nach 4Q 159 verstand die Qumrangruppe Ex 30,11–16 als eine einmalige Abgabe.

218 Vgl. Josephus, Ant 3,194f. und Ant 18,312, sowie auch die LXX-Übersetzung Ex 30,13^{LXX}; vgl. *Harb, Gertraud*, Die Stellung des historischen Jesus zur Tempelsteuer. Überlegungen zu Mt 17,24–27, in: Senior, Donald (Hrg.), The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity (BEThL 243), Leuven/ Paris/ Walpole 2011, 465–478, 465, Anmerkung 1. Harb fasst den umfassenden Wissensstand zu diesem Thema schon sehr gut in ihren ersten Fußnoten zusammen. Vgl. auch *Dautzenberg*, Jesus und der Tempel. Beobachtungen zur Exegese der Perikope von der Tempelsteuer (Mt 17,24–27), 263–282, hier 274.

219 Vgl. *Koch*, Die Kontroverse über die Steuer (Mt 22,15–22 / Mk 12,13–17 / Lk 20,20–26), 212, Anmerkung 34: „Die Didrachme von Tyros galt als Äquivalent des altorientalischen Halbschekels, der aber faktisch schon lange nicht mehr geprägt wurde", vgl. *Schürer/ Vermes/ Millar*, History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, 272, Anmerkung 5.

220 Vgl. *Vollenweider*, Freiheit als neue Schöpfung, 172. Der fiscus judaicus war als Didrachme und Steuerabgabe an den römischen Staat zur Finanzierung des Kultes zu zahlen, vgl. Bell 7,218.

221 Vgl. *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 114. Viele Exegeten nehmen eine Äquivalenz mit dem Fiscus Judaicus an, z.B. Frankemölle, der die „Fixierung der meisten Exegeten auf die jüdische Tempelsteuer" nicht teilt, vgl. *Frankemölle, Hubert*, Matthäus. Kommentar, Band 2 (Kommentar zu den Evangelien), Düsseldorf 1994, 247.

222 Vgl. *Ådna, Jostein*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr. (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 25), Wiesbaden 1999, 112. Tyrische Schekel waren zwar in den Gesetzesvorschriften als Zahlungsmittel vorgeschrieben, doch in der Praxis wurde „mit regional geprägten Tetradrachmen" gezahlt (vgl. *Alkier*, Der Fluss des Geldes – Münzen und Steuern, 81).

Der (tyrische) Schekel war die (Währungs-)Einheit[223], in der die Tempelsteuer gezahlt wurde, unabhängig von den regionalen Währungen.[224] Die Didrachme, der geforderte Halbschekel, hat zur Zeit Jesu ungefähr den Wert von zwei Denaren.[225] Die Höhe der Abgabe konnte lokal divergieren, wurde aber in Jerusalem in den Schekel überführt, um sie im Tempel einzusetzen.[226] Umtauschwerte wurden als Leitkurse bei allen Geldwechselgeschäften von den Hohepriestern und deren Räten festgelegt, weshalb die Geldwechsler ihre Dienste nicht nur im Tempel, sondern auch zur Steuereintreibung in den Diasporagemeinden anboten.[227] Vor allem mit dem Wiederaufbau des Tempels und der Einweihung im Jahre 164 v. Chr. unter Judas Makkabäus (nach der Umwidmung zu einem Heiligtum des Zeus Olympios) wurde die Steueraufwendung für den Tempel stark aufgewertet. Sie hängt mit dem Bedeutungszuwachs des Tempels als „hasmonäische Innovation"[228] zusammen.

Die Einnahmen aus der Tempelsteuer bildeten den Tempelschatz.[229] Ausgaben zum Betrieb des Tempels, z.B. zur Entlohnung von Handwerkern, Geldwechslern, Zulieferern u.a. wurden aus dem Tempelschatz bestritten. „Seit Nehemia unterstützte das Volk den Tempel durch die Steuer eines Drittel-Schekels und führte dort ihre Zehnten […], Erstlingsfrüchte und sonstigen Gaben an die Priesterschaft ab (Neh 10,33–40)."[230] Jeder Einzelne hatte Anteil daran, wenn er seine Steuer bezahlte.[231] Während bei Neh 10,33 noch von einem Drittelschekel die Rede ist, handelt es sich in Mt 17,24–27, angelehnt an Ex 30, um einen Halbschekel, was der erwähnten Di- oder Doppeldrachme entsprach.[232] Ob die bei Nehemia eingeführte Steuer regelmäßig entrichtet

223 „Als Grundeinheit gilt der Schekel (hebr. שֶׁקֶל/šæqæl, griech. σίκλος/síklos) = ca.11,4g. Archäologisch sind Gewichte zu 1, 2, 4, 8, 16, 40 und 400 Schekel belegt." (*Karl, Jaroš*, Art. Maße/Gewichte, RGG, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_13694).

224 Vgl. *Alkier*, Das Wirtschaftsleben, 185.

225 *Ders.*, Der Fluss des Geldes – Münzen und Steuern, 90.

226 Vgl. *Ådna*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr., 113.

227 Vgl. ebd., 110.

228 *Frevel, Christian*, Geschichte Israels (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2), Stuttgart ^{2}2018, 553. Christian Frevel lieferte kürzlich aktuelle Forschung zur Tempelsteuer, die er als eine Art Giralgeld deutet, vgl. *ders.*, The Function of the Biblical ‚Holy Sheqel': An Essay on Parallel Standards and their Conversion after the Introduction of Coinage, in: Israel Numismatic Research 18 (2023), 29–54.

229 vgl. *Alkier*, Das Wirtschaftsleben, 185.

230 *Döpp, Heinz-Martin*, Der Jerusalemer Tempel, in: Zangenberg, Jürgen (Hrg.), Weltauffassung – Kult – Ethos (NTAK 3), Neukirchen-Vluyn 2011, 187–199, 192.

231 Die Tempelsteuer war „a means of participating in the daily sacrificial worship", *Bauckham*, The Coin in the fish's mouth, 219–252, 224.

232 Ådna verweist in seiner Fußnote Nr. 30 darauf, dass es sich bei Ex 30,11–16 um eine sekundäre Hinzufügung zur Priesterschrift handele, die sich mit dem Hinweis auf die erhöhte

wurde, ist nicht bekannt. „Dafür hat aber die königlicher Finanzierung des Tempelkultes (vgl. Ez 45,17ff.; 1Kön 8,62ff.; 2 Chr 31,3; 35,7) eine nachexilische Entsprechung in den Beiträgen der persischen und seleukidischen Könige an den Jerusalemer Tempelbetrieb […] gefunden".[233] Die Verstetigung dieser Kopfsteuer, die zunächst nur einmalig wegen der Musterung erhoben wurde, ist in der chronistischen Rezeption bezeugt (2Chr 24,4–14).

Die theologische Begründung ist mit der „mosaischen Kopfsteuer" (Ex 30,11–16 P^{s}) gegeben, was sich als *crux interpretum*[234] erwiesen hat. Es handelt sich nach manchen Stimmen vielmehr um die nachexilisch laufende Kultsteuer, die als „*Löse*geld" (כֹּפֶר), zur „[Aus-]lösung des individuellen Lebens aus der Todesverfallenheit"[235] für die Musterung an Gott gezahlt werde (vgl. 2Sam 24). Zentral ist für diese Deutung daher die Begründung des כפר, „damit unter ihnen keine Plage entstehe, wenn man sie mustert" (Ex 30,12).[236] Dahinter steht die Vorstellung, dass Musterung/Zählung etwas Gefährliches sei, da sie den Zorn Gottes und dessen Manifestation als „Plage über die Gezählten hinaufbeschwören konnte"[237] erfahren würden.

Die Zuordnung als „*Sühne*geld" ist jedoch sekundär und nicht der ursprüngliche Zweck der Tempelsteuer, auch wenn sie dazu dient, für (einzelne) Personen „Sühne zu schaffen".[238] Nirgends meint כֹּפֶר ein „Versöhnen, Gnädigstimmen oder Beschwichtigen Gottes".[239] Die Aufhebung des

---

Steuerabgabe begründet, vgl. *Ådna*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr., 103f. und *Janowski, Bernd*, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn ^{2}2000, 161. Seine Sühnetheologie passt er an diese exegetische Erkenntnis allerdings nicht an.

233 *Ådna*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr. 103; vgl. König Darius (Es 6,9) und König Artaxerxes (Es 7,11–24); vgl. auch Josephus Ant 12,140; 2Makk 3,3; 1Makk 10,39–44.

234 Nach Janowski stellt Ex 30,11–16 P^{s} ein „besonderes Interpretationsproblem" dar, vgl. *Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen, 161.

235 Ebd., 173. Vgl. auch Ex 21,30 und Num 35,31f. Erst später wurde diese Kopfsteuer dann zur Begründungsgrundlage in 2Chr 24,6, wo die jährliche Abgabe zum Zwecke der Renovierung des Tempels gefordert wurde.

236 *Dohmen, Christoph*, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg 2004, 276: „Beim ersten Abschnitt (V11–16), der einer ‚Kopfsteuer' gewidmet ist, gehen viele Ausleger von einer assoziativen Verbindung zum Vorausgehenden über das Stichwort Sühne (כפר) aus (vgl. V. 10 und V. 15). Doch stärker scheint der Zusammenhang, die die Einleitungsformel markiert, zum Nachfolgenden zu sein, denn nun wird der Blick vom Heiligtum und seinem Kult auf die Gemeinde der Israeliten gewendet."

237 *Janowski*, Sühne als Heilsgeschehen, 162.

238 *Ders.*, Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, 44.

239 *Ders.*, Sühne als Heilsgeschehen, 358.

Sünde-Unheil-Zusammenhangs betrifft das Sein des Menschen selbst und nie nur einen Teil.[240]

„Der über eine offizielle Tempelsteuer (HTAT Nr. 288) finanzierte Yhw/*Yah- Tempel bildete das Zentrum des politischen wie religiösen Lebens der ‚Juden'/Judäer […]."[241] Somit hat die Tempelsteuer funktionalen und auch identitätsstiftenden Charakter.[242] Der Tempel war zum wirtschaftlichen Kulminationspunkt geworden, weil die Tempelschatzkammer nicht nur Handelsort, sondern, z.T. auch mit Depots von Privatleuten bestückt war.

Um die völlige wirtschaftliche Abhängigkeit von Rom zu demonstrieren, wurde bei der Besetzung Judäas durch die Römer die Tempelsteuer als Gabe an Jupiter Capitolinus nach Rom abgeführt.[243] Die Aufhebung dieser Abgabe erfolgte erst 20–30 Jahre später, als sich die Lage in dem Gebiet Palästinas wieder entspannte.[244]

Es gab einige Gruppen, die eine Abgabe in Form einer Tempelsteuer nicht unterstützten, so z.B. die Essener, die in einer allgemeinen Ablehnung gegenüber dem hasmonäisch geführten Tempel in Jerusalem auch der Steuer sehr skeptisch entgegenstanden.[245] Einige denken, die Frage der Eintreiber der Tempelsteuer an Petrus sei als Reflex zu lesen: Die Eintreiber der Tempelsteuer hätten wissen wollen, wie Jesus sich zu dieser Frage verhielt und ob er zu einer dieser Randgruppen gehören könnte.[246] Dazu passt, dass die Frage der Männer negativ formuliert ist (Mt 17,24b, οὐ), sodass auch eine negative Antwort von ihnen suggeriert wird.

Die Eintreiber dieser Tempelsteuer waren oftmals Geldwechsler, die im Tempel auch für die Einhaltung der Wechselkurse zuständig waren.[247] Ihr Verdienst bemaß sich an dem „Agio", das sie als Gebühr für den Tausch von Fremdwährung in die Währung des Tempels verlangen konnten.[248] Offensichtlich konnten sie aber auch als Beamte in den umliegenden Provinzen

240 Vgl. ebd.

241 *Frevel*, Geschichte Israels, 285.

242 Vgl. *Stevens, Marty E.*, Temples, Tithes, and Taxes. The Temple and the Economic Life of Ancient Israel, Peabody 2006, 172: „The collection site of tithes and taxes, the Jerusalem temple stored commodities and precious meals for use in the internal temple economy in the cultic rituals associated with the ‚house of JHWH' and in the housing feeding and clothing of the ‚household of JHWH' the temple personnel."

243 Vgl. Josephus, Bell 7.218; Cassius Dio, Hist Rom 65.7.2.

244 Vgl. *Frevel*, Geschichte Israels, 377.

245 Vgl. *Ådna*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr., 108.

246 Vgl. ebd., 109 und auch *Bauckham*, The Coin in the fish's mouth, 220.

247 Ådna führt rabbinische Spätschriften als Begründungsgrundlage an (mSheq 3,4), vgl. *Ådna*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr., 111.

248 *Förster*, Jesus und die Steuerfrage, 163.

Jerusalems zur Eintreibung der Steuer eingesetzt werden. Sie hatten extrem regulierende und kontrollierende Macht, nicht weil die Münzen „kultisch einwandfrei“[249] zu sein hatten, sondern weil ihr Wert gesichert sein musste, was über den Silbergehalt entschieden wurde.[250] Diese Männer hatten einen hohen Status und waren die Schnittstelle zur Tempelverwaltung, weshalb Loyalität und Integrität vorausgesetzt sind. Aus anderen antiken Quellen geht eine Persönlichkeits- und Arbeitsbeschreibung hervor. Sie sprechen von „trefflichen Männern“, den „angesehensten aus jeder Stadt, um die hoffnungsvollen Gaben aller unversehrt zu überbringen“.[251]

Die petrinische Antwort auf die Frage der Zahlungswilligkeit Jesu kommt prompt und bestimmt: ναί.[252] Seine Aussage ist das positive Vorzeichen des anschließenden Gespräches mit Jesus und – wenn die Zahlung der Steuer als Identitätsmarker gilt – unbedingte Zustimmung zum Tempel und Verbindung zum Judentum, die Matthäus hier über das Medium der Tempelsteuer ausformuliert. Der folgende Szenenwechsel erfolgt abrupt (Mt 17,25). Petrus ist unmittelbar nach seiner Antwort auf dem Weg nach Hause, wo Jesus ihm entgegenkommt.

Er spricht Petrus unvermittelt an. Als Prophet weiß er, was Petrus erlebt hat,[253] worüber eine innere Verbindung der beiden Gespräche angezeigt ist. Jesus stellt Petrus eine Frage, die dem sozio-kulturellen Leben der Zeit entnommen ist und auf die politischen und ökonomischen Verhältnisse abzielt; nicht um sie zu verurteilen, sondern um sie produktiv aufzunehmen. Jesus

249 Vgl. *Söding, Thomas*, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, in: TThZ 101 (1992), 36–64, 61: „Die Geldwechsler werden benötigt, damit in der Schatzkammer des Tempels nur kultisch einwandfreie, d.h. bilderlose Münzen liegen.“ Vgl. auch *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 128. Ebenso *Wilckens, Ulrich*, Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden (Teilband 2), Band I: Geschichte der urchristlichen Theologie (Theologie des Neuen Testaments I/2), Neukirchen-Vluyn 2017, 61.

250 Das Umstürzen der Tische gilt auch nicht als Reflex Jesu auf die Zeichen des Unmutes der Bevölkerung gegen die Tempelaristokratie, die die Nutzung der tyrischen Münze als Tempelsteuermünze zu verhindern versuchten, vgl. *Metzdorf, Christina*, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich, in: European Journal of Theology 13/2 (2004), 129–132, vgl. auch *Ders.*, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT 168), Tübingen 2003, 207.

251 Philo, SpeqLeg 1,78.

252 Die deutsche Einheitsübersetzung und die französische Übersetzung übersetzen interpretierend mit „Doch.“ (EIN) oder „Si.“ (BFC), weil sie damit eine Accusation grundlegen. Das Münchener Neue Testament und die Neue Luther Bibel bleibt philologisch genau bei „Ja.“ (MNT), ebenso wie die englischsprachige KJV: „Yes.“

253 Vgl. *Dautzenberg*, Jesus und der Tempel. Beobachtungen zur Exegese der Perikope von der Tempelsteuer (Mt 17,24–27), 269.

geht in seinem Logion von der Praxis aus, dass die Söhne (υἱός) der Könige (οἱ βασιλεῖς) keine Steuern zu zahlen haben, weil die Könige keine Abgaben von ihnen verlangen (Mt 17,25c), während von den Fremden (ἀλλότριος), die den Söhnen entgegengestellt werden (ἤ), eben jene verlangt werden (Mt 17,26). Die Freiheit, die Steuern nicht zu zahlen, ist in ihrem Status als „Königssöhne" begründet. Dabei sind sie passiv; die Forderung geht von den Königen aus, die syntaktisch als handelnde Subjekte markiert sind. Aus ihrer verwandtschaftlichen Zugehörigkeit zum Königshaus ergibt sich die Freiheit, die Steuer (nicht) zu zahlen (Mt 17,26b), die Jesus positiv deutet. Mit dem an dieser Stelle in den synoptischen Evangelien exklusiv verwendeten Begriff ἐλεύθερος ist die Sinnspitze der jesuanischen Lehrrede formuliert.

An dieser Stelle steht eine semantische Leerstelle (Mt 17,26), die den Transfer auf Jesus bzw. Petrus ermöglicht und mit der Anfrage an Petrus über die „Zahlungsmoral" Jesu von Mt 17,24 verklammert ist, weil sie eine Zahlung an die Männer (αὐτοῖς, Mt 17,27) wieder aufnimmt. Weil Jesus keine Aufregung will (σκανδαλίζω, Mt 17,27), gibt er Petrus den Auftrag zum Fischen, was das nötige Geld bringen soll, um zu zahlen.

Alle Perikopen mit dem Begriffsfeld σκανδαλίζω, die die markinische Vorlage anbietet, werden von Matthäus aufgenommen und noch erweitert. In den Seligpreisungen bei Matthäus und Lukas werden diejenigen eigens erwähnt, die an Jesu Lehre keinen Anstoß nehmen (Mt 11,6 parr. Lk 7,32). Der Prophet, an dem seine Heimatstadt Anstoß nimmt (Mt 13,54), ist eine eigenständige matthäische Markierung des Lemmas. Im weiteren Kontext verweist es auf die ethische Dimension, die Verführung zum Bösen, z.B. über Gliedmaßen (Mt 5,29.30; 18,8.9). Für die Verwendung von σκάνδαλον in der Septuaginta wird oft die Übersetzung „zu Fall kommen" verwendet, verstanden als ein Hindernis auf dem Weg zu Gott (Lev 19,14; Jes 8,14; 57,14; Jer 6,21; Ez 3,20). Mit „straucheln" oder „stolpern" wird die Beziehung zu Gott beschrieben, die gestört ist.

Mit der Wendung, die auf Zustimmung zu denen ausgerichtet ist, die die Steuer angefragt haben, wird die Wunderankündigung eingeleitet. Die Gattungsänderung zieht eine Änderung der Motive und des Duktus der Erzählung nach sich. Ein Wunder bleibt in der Erzählung selbst unrealisiert. Angekündigt wird aber, dass Petrus beim Angeln im Maul des ersten Fisches, den er fängt, ein Münzstück (στατῆρα) finden wird, das zur Tilgung der Steuerschuld im Tempel reichen wird. Und zwar nicht nur für Jesus, dessen Steuern eingefordert werden, sondern auch für die Steuern des Petrus, um den es an dieser Stelle gar nicht ging. Das angekündigte Wunder entspricht also der geldwerten Steuerabgabe in doppelter Höhe, was auch genau zu den numismatischen Erkenntnissen passt. Ein Stater war eine Tetradrachme und damit vier

Silberdrachmen wert[254]. Ein Schekel war äquivalent zu einer Doppeldrachme, sodass ein Stater zweimal die Doppeldrachme tilgen konnte. Vermutlich wurde die Tetradrachme als Stater in Silber geprägt, während alle anderen Münzen des Gebietes, wie der Drachme, aus Bronze bestanden.[255]

Bei dem verwendeten Begriff στατήρ (Mt 17,27) handelt es sich aber nicht nur um einen Geldwertbegriff im engeren Sinne, ein Nominal, sondern (ähnlich wie der Schekel auch) auch um eine Gewichtseinheit, konkret aber um einen Münzfuß.[256] Ein Münzfuß bestimmt den Richtwert auf der einen Seite der Waage, weil er die Feinmenge, also die Menge eines Edelmetalls einer Münze, festlegt. Der Stater ist im Prinzip ein Richtwert für Nominale aller Art; er kommt im gesamten Neuen Testament nur an dieser Stelle vor, weshalb nach der Intention der Verwendung hier im Speziellen gefragt werden kann.[257]

3.2.1.3 Discourse: Jesu Zahlungsmoral und Ethik der Steuerzahlung

Die Frage, ob Jesus die Tempelsteuer zahlte oder nicht, ist im Grunde mit der Reaktion Simons auf die Anfrage der Männer geklärt. Das knappe „Ja" ist das (positive) Vorzeichen, vor dem der Rest der Erzählung gelesen und gedeutet werden muss. Deshalb ist die Begründung, die Jesus im Anschluss liefert, auch keine Apologie oder Kritik, weil es keinen kritischen Ausgangspunkt gibt, sondern eine Einordnung der Tempelsteuer, die auf Anfragen der matthäischen Gemeinde reagiert.

Dabei unterscheidet die Exegese zwischen dem biblischen Zeugnis über den historischen Jesus und der Erinnerung in der Reflexion des Evangelisten.

---

254 Vgl. *Alkier*, Der Fluss des Geldes – Münzen und Steuern, 80: „Denn der Wert einer Münze im antiken Geldsystem bemisst sich nach dem Feingehalt und dem Gewichtsanteil des verarbeiteten Edelmetalls." Aktuellere numismatische Geldwerttheorien relativieren dies, vgl. *Howgego*, Geld in der antiken Welt, 142. Gerade für den Shekel ist eine virtuelle Form plausibel, vgl. Frevel, *The Function of the Biblical 'Holy Sheqel'*.

255 Beim Silbergeld waren nur die Tetradrachmen von Bedeutung, vgl. *Maresch, Klaus*, Bronze und Silber. Papyrologische Beiträge zur Geschichte der Währung im ptolemäischen und römischen Ägypten bis zum 2. Jahrhundert n. Chr., Opladen 1996, 2.

256 Vgl. *Hitzl, Konrad/ Klose, Dietrich*, Art. Stater, in: Cancik, Hubert/ Schneider, Helmuth/ Landfester, Manfred (Hrgg.), DNP 2006, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1121160. Vgl. auch der Begriff „Nomos", der den Charakter eines Einheitsstücks besser verkörpert: *Stumpf, Gerd*, Art. Münzfüße, in: Cancik, Hubert/ Schneider, Helmuth/ Landfester, Manfred (Hrgg.), DNP 2006, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1121160. Vgl. auch *Schmidt*, Wege des Heils, 348.

257 Diese Tatsache führt dazu, die Exegese auch in den Bereich der rabbinischen und hellenistischen Erzählungen zu erweitern. Dort gibt es zahlreiche Erzählungen von kleinen, glitzernden Steinen in Fischmäulern oder dem „Ring des Polykrates", der zunächst verloren und dann in einem Fisch wiedergefunden wird. vgl. *Luther*, Steuersünder mit Angellizenz (Die Zahlung der Tempelsteuer). Mt 17,24–27 (EpAp 5,12f.), 491.

Somit kann zum einen die Figur Jesu selbst besprochen sein und die soziopolitischen Zuordnungen, die er an dieser Stelle selbst vornimmt. Die Anfrage der Steuereintreiber trägt den Duktus einer Accusatio, die an anderen Stellen vornimmt. Sie passt zu den anderen Vorwürfen, dass Jesus mit dem Judentum gebrochen habe, wenn er am Sabbat heilte (Mt 12,9–14), oder seine Jünger die Fastenregeln (Mt 10,14–17) oder Regeln der Reinheit (Mt 15,2) nicht einhielten.

Aus den Quellen lässt sich keine prinzipielle Ablehnung des Tempels durch Jesus ablesen, vielmehr sind Lehre im Tempel und die Tempelfrömmigkeit Jesu und seiner Nachfolger zentrale Inhalte der Überlieferung,[258] nicht ohne kritische Anfragen zu stellen.

An vielen Stellen des Neuen Testaments wird berichtet, dass Jesus im Tempel die Schrift auslegte (Mt 21,23; 26,55; Mk 11,18; 14,49; Lk 19,47; 20,1; 21,37). Nach Jesu Tod versammelte sich die Gemeinde täglich im Tempel und lebte auch den Tempelkult (vgl. Lk 24,53; Apg 21,23–26). Auch die Aufforderung an den geheilten Aussätzigen in Mt 8,1–4 ist als dezidiert „tempelfreundlich" einzustufen: Die kultischen Bestimmungen sind für Jesus zentral für den Genesungsprozess des Kranken, weil sie der in Lev 13–14 vorgeschriebenen Prozedur entspricht und die Heilung offen zu Tage fördert.[259] Ebenso ist Mt 5,23f. einzustufen, weil die Aussage mit der Opferdarbringung die Teilnahme am Tempelkult „voraussetzt und gerade nicht problematisiert".[260]

Die petrinische Aussage (die die Neue Lutherbibel besser übersetzt, als die Einheitsübersetzung: ναί als „Ja." (NLB) bzw. „Doch" (EIN)) bringt eindeutige Klarheit, zu der der Prophet und Lehrer Jesus in eine ethische Begründung.[261] Das Wunder bestätigt die Tatsache der Steuerzahlung, und zwar nicht nur für

258 Vgl. *Witherington, Ben III*, The Christology of Jesus, Minneapolis 1990, 113.

259 Vgl. *Ådna*, Jesu Stellung zum Tempel, 434.

260 *Söding*, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, 57.

261 Vgl. *Theißen/ Merz*, Der historische Jesus, 168: „Deutlich läßt sich den Quellen eine ausgeprägte Tempelfrömmigkeit der Galiläer entnehmen, eine enge Bindung der Bewohner der Peripherie an das Zentrum des jüdischen Kultes und die ihm angegliederten Institutionen. […] Äußerer Ausdruck [einer ausgeprägten Tempelfrömmigkeit, A.B.] waren die Zahlung der jährlichen Tempelsteuer von einem halben Shekel, der in galiläischen Ortschaften zentral eingesammelt wurde, offensichtlich allerdings, wie es sadduzäischer Halacha gegen die pharisäische Überlieferung entsprach, auf freiwilliger Basis." Die Überzeugung von Theißen und Merz, dass Jesus sadduzäisches Verhalten übernommen hat, weil „aristokratische Züge" erkannt werden, führt dazu, dass Mt 17,24ff dem ambivalenten Verhalten der Sadduzäer in der Öffentlichkeit gegenüber dem im privaten Raum parallelisiert wird (vgl. Josephus Ant 18,17). Dabei ist an dieser Stelle kein solches Verhalten zu erkennen, weil Jesus doch die Steuer zahlt und sie begründet, aber sich nicht in „private Frömmigkeit" (ebd.) zurückzieht.

Jesus, sondern auch für Petrus, für den der wertvolle Fund im Maul des Fisches ebenso gedacht ist.

3.2.1.4 Die Logik der Lehre

Jesus fragt Petrus nach den ökonomischen Abhängigkeiten von Königssöhnen zu den Königen und geht dabei von realen politischen Verhältnissen seiner Zeit aus. Die soziale, politische und ökonomische Umwelt dient, wie an vielen anderen Stellen, als narrative Folie der Lehre Jesu, die deshalb besonders eindrücklich wird, aber aufgrund der Verschränkung von Bildwelt und Thema sorgsam entschlüsselt werden muss. Denn gerade in der Entschlüsselung der Analogie[262] erreicht das Logion theologische Tiefe (vgl. Mt 16,7–12), die eine Antwort auf die externe Anfrage liefert.

Die Klärung der Terminologien βασιλεῖς τῆς γῆς, υἱος und ἐλεύθερος ist zentral für das Verständnis der Perikope, die aber nicht eine Gegenhaltung Jesu zu den weltlichen Mächten ausdrückt, sondern seinen produktiven Einsatz für die Lehre der Gottesgerechtigkeit. Dem Verständnis liegt die negative Haltung gegenüber der politischen Elite zugrunde, die auch aus der Jüngerbelehrung vor dem Lösegeldwort spricht (Mt 20,25). Aber während dort der Kontrast herrscht, geht es hier um die Analogie.

3.2.1.5 Könige

Die Begriffsklärung von βασιλεῖς τῆς γῆς ist mit dem Alten Testament zu beginnen[263] und zielt auf die klare theozentrische Orientierung an der Politik und nicht auf ein Ersetzen jener durch göttliche Macht. Ez 27,33 ruft in Erinnerung, dass die Könige der Erde nur durch den Reichtum Gottes bestehen können. Sie sind auf Gott bezogen, weil er von ihnen Rechenschaft für ihr Handeln einfordern wird (Jes 24,21). Die Grundunterscheidung bleibt: Die Könige der Erde dienen dem Sohn, der auf die höchsten Throne gesetzt wird (Ps 2,11).

Aber die Analogie Gottes zu einem König ist auch Grundlage des Herrschaftsverständnisses des Evangelisten (vgl. Mt 10,18; 11,8; 17,25, sowie die Königsgleichnisse, Mt 18,23; 22,1–14; vgl. auch Verkündigung des „Evangeliums von

262 Anders sieht es Balázs Csernai: „Nach W. Carter steht die Herrschaft der Könige der Erde im Gegensatz zum Reich Gottes. Er sieht im Ausdruck ein Zitat aus Ps 2 und weist darauf hin, dass alles was die Könige machen, ein Spiegelbild für das Reich Gottes ist. Wenn die Söhne der Könige der Erde also frei sind von der Steuer, bedeutet es gerade nicht, dass der Sohn Gottes frei von der Tempelsteuer sein muss" (*Csernai, Balázs*, Jesus und die Tempelsteuer, in: Benyik, György (Hrg.), The bible and economics, Szeged 2014, 111–117, hier 113). Die alttestamentliche Bezugsstelle (Ps 2,2), die Carter aufnimmt und auf dessen Argumentation Csernai sich stützt, ist aber keine Gegensatzdarstellung, sondern vielmehr eine Verhältnisbestimmung im Sinne einer Messgröße.

263 βασιλεῖς τῆς γῆς begegnet in anderen Schriften des NT: Apg 4,26; Offb 6,15; 17,2; 18,3.9; 21,24.

der Königsherrschaft", Mt 4,23; 9,35; 24,14; Mt 11,5; 26,13; vgl. Mk 1,14; 13,10; 14,9). Vor dem Hintergrund dieser Prämisse erweist sich die Qualität der Beziehung Gottes aber in einer signifikant anderen Form als die der weltlichen Herrscher, weil sie nicht exklusiv ist, sondern für alle offensteht. Die Fokussierung liegt auf dem Zueinander von Söhnen zu Königen, also der väterlichen Beziehung. Sie zeichnet sich durch Nähe und enge Verbundenheit aus (Mt 6,6), die Matthäus für sein Evangelium besonders im Vaterunser-Gebet ausgeführt hat (Mt 6,9–13 par. Lk 11,2–4). Jesu inniges Verhältnis wird in der schwierigsten Lebenssituation, am Wendepunkt seiner Passion, mit der „Abba"-Formel (Mt 26,39 par. Mk 14,36) beschrieben. Der Evangelist rückt das elementare Beziehungsmoment zwischen den Menschen und dem (himmlischen) Vater in den Vordergrund seines theologischen Programms („im Reich des Vaters", Mt 26,29).[264] Sie ist das schöpfungstheologische Fundament, die eine hierarchische Ordnung und Abhängigkeit denkt, in der die Kinder auf ihren Vater angewiesen sind, die aber befähigen und nicht lähmen soll. Deshalb baut Jesu Lehre darauf auf und enthält Aussagen über ökonomische Ethik: Weil es Gott ist, dessen Macht das Wunder bewirken wird, und weil es Gott ist, von dem alles Lebensnotwendige kommt. Die Hoffnung, die mit dem στατήρ verbunden ist, ist eine eschatologische, die in der Logik einer himmlischen Fülle aufgeht: Der himmlische Vater macht alle satt (Mt 15,37) und gibt das, was nötig ist (Mt 17,27), weil er das Leben gewinnen lässt (Mt 17,26), das frei macht. Gut denkbar ist, dass gerade an dieser Stelle der Begriff στατήρ, der auch als Richtwert bzw. als Nominal zu verstehen ist, auf der syntaktischen Ebene Ausdruck dieser Fülle sein will.

Durch Zugehörigkeit zum Königshaus sind die Söhne „frei". Im Kontext des Logions meint es die Befreiung von Abgaben, also die Steuer zu zahlen (oder auch nicht). Diejenigen, die fremd sind, verbleiben in Abhängigkeit. Die Herrschaftsstrukturen des Bildfeldes werden nicht aufgelöst, aber genutzt, weil sie produktiv eingesetzt werden können, für eine Ethik des Geldes, die von Beginn an eine Zustimmung zur Zahlung der Tempelsteuer ist und darin theologisch

264 Die Wendung „Dein Vater" bzw. „dein himmlischer Vater" taucht fast 60 Mal bei Matthäus auf, vierzehn mal allein in der Bergpredigt, vgl. auch *Frankemölle, Hubert*, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus (Neutestamentliche Abhandlungen 10), Münster 1974, 159: „Wie es keine Jüngerschaft gibt ohne Jesus als den, der beruft, belehrt und sendet, so setzt auch die Vorstellung von den υἱοί die Aussage vom πατήρ unabdingbar voraus. Beides hat Mt redaktionell stark herausgestellt, so daß hier weitere Konkretionen der mt Ekklesiologie vermutet werden können." Dass Mt 17,24–27 genau diese Reflexionsstelle sein könnte, ist Frankemölle aber nicht klar, weil er die Tempelsteuer mit dem Fiscus Judaicus vergleicht, vgl. *ders.*, Das Matthäusevangelium, 145.

begründet wird. Die Erzählung verwehrt sich aber der Vorstellung einer Abhängigkeit von Gott durch geldwerte Abgaben, weil die Freiheit Grundlage für die Zahlung ist, nicht die Zahlung die Grundlage für Freiheit. Hierin geht die Komposition von Logion und Szenerie auf, die mit dem Primat Gottes und seiner Herrschaft rechnet.

3.2.1.6 Die Söhne und die Rolle des Petrus

Der „Sohn"-Titel ist schon früh mit Jesu Taufe („Sohn Gottes", Mt 3,13–17) angelegt, er wird bei der Verklärung (Mt 17,1–8) wiederholt und durch den Ausruf des Centurio unter dem Kreuz bestätigt (Mt 27,54), weshalb hier eine Analogisierung schnell erkennbar ist.

Mit Petrus schimmert die christologische Dimension durch, weil es sein Messias-Bekenntnis ist, das zur Hintergrundfolie des Begriffes υἱός gereicht (Mt 16,16). Gerade der petrinische Glaubensweg zeichnet sich im Kontext dieser Erzählung als qualifizierter Glaube aus, der hart angefochten ist, aber von Jesus ins Ziel geführt wird. Die besondere Vertrauensbeziehung für die hier vorliegende Gesprächssituation ist mit dem Felsenwort (Mt 16,18) grundgelegt und weitet die Deutung dann in die ekklesiale Richtung, weil Petrus selbst mit „Sohn" gemeint ist (vgl. die Bezeichnung der Jünger in Mt 5,9.45; 13,38). Die Wunderankündigung zeichnet ihn als Teilhaber an dieser einen und freien Sohnschaft aus; das Geld wird zum zentralen Medium dieses Geschehens. Die Anrede mit dem (bürgerlichen) Namen „Simon", den Kephas vor seiner Berufung getragen hat, als er noch Fischer war, stellt eine persönliche Verbindung zu seiner Biographie als Fischer her, die das abschließende Wunder auch sozio-ökonomisch einbettet.

Petrus ist intelligenter Gesprächspartner Jesu und Sprachrohr der Jünger (vgl. Mt 16,16, Mk 8,27–30; Lk 9,18–21). Er ist an vielen Stellen als Redeführer der Jünger gekennzeichnet, der immer wieder das Wort ergreift (Mt 15,5; 17,4), was ihn zu einer zentralen Figur in der Jüngerschaft und Ansprechperson für Fragen macht, nicht nur für Außenstehende, sondern auch innerhalb der Gemeinschaft. Seine Position als Schlüsselfigur und Verbindungselement ist besonderes Kennzeichen des matthäischen Sondergutes. Er dient dem Evangelisten als Mittler zwischen „innen" und „außen", zwischen der Jüngerschaft und Jesus, z.B. wenn er um die Deutung von Gleichnissen bittet (Mt 15,15) oder Fragen der Barmherzigkeit bespricht, die innerhalb der Gemeinschaft thematisiert werden (Mt 18,21). Er ist „Paradebeispiel" des Kleinglaubens, den Jesus allen Jüngern attestiert, aber dessen konkrete Darstellung eng mit Petrus verbunden ist, z.B. im petrinischen Seewandel (vgl. Mt 14,28–31).

So kann neben der topographischen Anzeige über „Haus/Privates" vs. „Straße/Öffentlichkeit" (Mt 17,24) mit der Figur des Petrus deutlich werden,

dass es sich um eine Frage handelt, die die frühe christliche Gemeinde geklärt wissen will. Sie verstärkt den Eindruck, der über die Gattung angezeigt ist. Mit der Einordnung der Erzählung in die Klasse der Geschenkwunder,[265] kann diskutiert werden, ob hier eine Notsituation im Hintergrund steht, die mit der „fatherly provision"[266] gelöst wird. Möglicherweise stand sie öffentlich unter Druck, sich zu positionieren.

3.2.1.7 Freiheit

Die Tatsache, dass durch ökonomische Motive eine Aussage über Freiheit getroffen wird, die dann als Grundlage für Entscheidungen in ökonomischen Prozessen wieder eingesetzt wird, löst in der Forschung Fragen aus. Sie werden verstärkt mit der argumentativen Spannung, dass Jesu Anrede („Was meinst Du, Simon?", Mt 17,25b) in den Ohren einiger Exegeten wie eine Anfrage der petrinischen Aussage klingt, die Jesus als Zahlenden ausweist[267], und durch die Aussage, dass kein Ärgernis geboten werden soll, als Pragmatismus in der Frage der Zahlung angesehen wird.[268]

In der Beziehung zwischen König und Söhnen liegt die Pointe der Lehrrede (Mt 17,26). Der hier verwendete ἐλεύθερος-Begriff tritt an keiner anderen Stelle in den synoptischen Evangelien auf. Über die Figur Petri wird die Sukzession der Freiheit personal gefasst und im Wunder eschatologisch gefüllt. Die Lehre richtet sich (ganz persönlich) an Simon (Petrus) im Rahmen einer Gesamtkomposition von Lehren zur Nachfolge an alle Jünger (Mt 16,24–28), der Verklärung, die wiederum nur Petrus, Johannes und Jakobus erleben (Mt 17,1–8), und der Klärung von Rangstreitigkeiten, die alle Jünger betreffen (Mt 18,1–5). In diesem Kontext lassen sich die erste und zweite Leidensankündigung als Klärungen von Christologie und Messianität verstehen, und damit als Glaubenslehren für alle, die als Brüder und Schwestern in die Nachfolge treten. In der Sukzessionsfolge steht Jesus als Gottes Sohn. Es ist ein Skandal (vgl. Mt 27,54), dass sich die Schriftgelehrten in der Person Jesu irren, und es ist ein Skandal, dass Petrus Jesus als solchen verleugnen wird (Mt 26,33–34.69–74). Aber

265 Vgl. *Theißen*, The miracle stories of the early Christian tradition, 103–106.

266 *Bauckham*, The Coin in the fish's mouth, 233: „Once the miracle has been recognized as one of divine provision, it can be seen to be, not a unique kind of miracle in the Gospel tradition, but one of a recognizable class of miracles. Other miracles of divine provision are the feeding miracles, the miraculous draughts of fish, and the turning of water into wine. Theissen correctly groups these others together as ‚gift miracles' and has much to say that illuminates them as a class […]".

267 Vgl. *Luther*, Steuersünder mit Angellizenz (Die Zahlung der Tempelsteuer). Mt 17,24–27 (EpAp 5,12f.), 486.

268 *Frankemölle*, Das Matthäusevangelium, 145.

Petrus, der überzeugt wurde (Mt 17,1f.), nimmt Anteil an der Sohnschaft, weil er nicht nur das „Heilsangebot Gottes" über Jesus angenommen hat, sondern „eine Einladung, sich im Lernen der Lehre Jesu auf die heilvolle Beziehung zu Gott einzulassen."[269] Petrus gilt als Bruder, weil Jesus ihm Gottes Liebe und Zuwendung offenbart (Mt 11,27) und Petrus selbst „Vater" (Mt 6,9) sagen kann. Das Bekenntnis zu Jesus bedeutet die Anerkennung Jesu als sein Sohn und Eintreten in seine Familie (vgl. Mt 10,37).

Diese ekklesiale Weitung manifestiert sich durch die Münze, auch wenn sie durch die Steuereintreiber nicht von Petrus angefragt war. Im Logion verankert Jesus die Gottesbeziehung über die gemeinsame Sohnschaft. Durch den Stater, der für Jesus und Petrus zur Steuertilgung reicht, zeigt sich diese Teilhabe und Sukzessionsfolge medial.[270] Die elementare Aussage ist nicht, dass die Gotteskindschaft eine Freiheit *von* der Zahlung[271], sondern eine Freiheit *zur* Zahlung begründet.

> Neither he himself nor his disciples could serve God in a way that at the same time they become part of the machinery of financial manipulation, i.e. serve money or the mammon. Furthermore, he was also convinced that religious leaders should not do so either. Thus his critique against the method of collecting the temple tax led to a tragic clash with the Jerusalem religious leaders and the chief priest.[272]

In dieser Logik unterscheidet sie sich fundamental zur Zahlung der staatlichen Steuer.

3.2.1.8 Die Funktion des Geldes

Die Münze ist Dreh- und Angelpunkt, weil sie metaphorisch den Ort der Gottesbeziehung beschreibt. Sie wird durch die Freiheit der Kinder Gottes

---

269 *Schreiber, Stefan*, Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015, 171.

270 Das Verbindungsmoment, das die Steuer bildet, zeigt sich auch darüber, dass auch Diasporajuden die regelmäßig erhobene Tempelsteuer zahlten. Vor 70 n. Chr. führte dies zu einer Rückwanderung aus der Diaspora nach Jerusalem, vgl. *Koch, Dietrich-Alex*, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{2}2014, 130. Vgl. auch *Barclay, John M. G.*, Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE), Edinburgh 1996, 410–423.

271 Vgl. *Ådna*, Jesu Stellung zum Tempel, 437: „Jesu prinzipielle Stellungnahme ist folglich, daß ihm und seinen Jüngern, denen er die Gotteskindschaft und das Vorrecht, Gott *Abba* zu nennen, vermittelte, von der Tempelsteuer frei sind; sie beteiligen sich nur daran, um keinen unnötigen Anstoß zu erregen (V.27)."

272 *Benyik, Gyorgy*, Jesus and Money, in: Estrada, Bernardo/ Puig I Tàrrech, Armand (Hrgg.), The Gospels: History and Christology, Rome 2013, 195–210, 210.

geprägt, die in der Verantwortung stehen, die Münze zu nutzen, um ihrer Verantwortung gegenüber dem Tempel und gegenüber den anderen Kindern Israels gerecht zu werden.

Wenn in der Exegese eine Kritik an der Steuer oder am Tempel herausgelesen wird, dann mit dem Fokus auf das Ärgernis, den eine Nichtzahlung bedeutet hätte. „Wir wollen keinen Anstoß geben" (σκανδαλίζω, Mt 17,27) wird meist auf der soziokulturellen Ebene gedeutet. Vielmehr ist zu sehen, dass, wenn eine Kritik an der Steuer geübt wird, sie ausschließlich auf der Ebene der Begründung zu suchen ist.[273] Klarer wird das Verständnis als Darstellung und Selbstbeschreibung Jesu und der Jünger, die sich an anderen Stellen klar positiv zur Steuer bzw. dem Tempel positionieren.[274] Es ist nicht Jesu Intention, eine Gemeinschaft außerhalb der jüdischen zu bilden, weder theologisch noch sozio-kulturell. Gleichzeitig nutzt er aber diesen Moment mit Petrus, um die Stellung zum Tempel über die Tempelsteuer zu definieren. Sie beruht auf der freiheitstheologischen Grundprämisse des Wesens der Gotteskinder, das durch die matthäische Komposition[275] ekklesiale Orientierung in der Figur des Petrus erhält und deshalb freie Verfügung und die Verwendung von Geld ermöglicht, hier für die Organisationseinheit des Tempels. Dabei bindet er seine Aussagen schöpfungstheologisch zurück, wenn er die Wunderankündigung formuliert. Sie orientiert die Abgabe des Geldes, die nicht aus Zwang passieren soll.

Die Steuer, die in aller Freiheit für den Tempel an Gott gezahlt wird, steht nicht im Konflikt zur Steuer, die an den Kaiser in Rom geht (Mk 12,13–17); die Steuer an Rom, steht aber auch nicht im Konflikt zur Steuer, die an den Tempel gezahlt wird. Wäre das so, dann stünde Jesus für einen theokratischen Staat ein. Es gibt wenig Grund anzunehmen, dass die Juden-Christen eine Abwendung von der Synagoge vollzogen und die Zahlung der Tempelsteuer auf Grund ihres christlichen Bekenntnisses auch die Tempelsteuer ablehnten.[276] Wie aber ist

273 vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 534: „Der Galiläer Jesus vertrat in der Praxis vielleicht die alte Position der Sadduzäer, daß die Spenden an den Tempel freiwillig sein sollten, aber seine Gründe waren andere."

274 *Söding*, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, 57; *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), 250.

275 Vgl. *Feneberg, Rupert*, Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium (HBS 58), Freiburg i. Br. 2009, 278: „Seine Gründung einer heidenchristlichen Gemeinde soll kein Konkurrenzunternehmen zur Synagoge und erst recht keine Alternative zur Tora des Mose werden. Dies ist und bleibt unverändert das Wort Gottes, das Mose am Sinai für Israel empfangen und weiterverkündet hat. Jesu Weg hat in seinem Verständnis seine Basis in der Tora selbst."

276 Vgl. *Heemstra*, The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways, 62: „With regard to the pre-70 temple tax there is little reason to believe that they would have withdrawn themselves as taxpayers or would have been precluded by the synagogue because of their Christian

der Sitz im Leben und die Funktion der Erzählung zu verstehen, wenn die matthäische Gemeinde gar nicht von der Steuerzahlung an den Tempel betroffen war? Neuere Exegesen weiten den Blick in Richtung Sozialpolitik und sehen innergemeindliche Klärungen im Hintergrund, die im Zuge der Entwicklung der Gemeinde und Aufnahme der Heiden aufkommen, aber nicht exkludierend sein wollen.[277] Die dieser Deutung zugrundeliegende theologische Klärung des Verhältnisses Gottes zu den Menschen ist hier Argumentationsschwerpunkt. Die Heiden, die nicht als Juden gelten und die Steuer nicht zahlen mussten, werden hier in den Kreis derer aufgenommen, die zu Gott gehören, weil auch sie sich „Söhne" nennen können. Über das Geld werden sie eingebunden. Gleichzeitig wird die Tempelsteuer als Abgabe relativiert, weil sie in Freiheit gezahlt und nicht zwingend verlangt werden soll.

Gerade die Figur des Petrus, die Grundkonstante der matthäischen ekklesialen Theoriebildung, bietet dem Evangelisten eine Projektionsfläche für eine Antwort auf diese spannungsreichen Fragen der Urgemeinde.[278] Petrus verbindet die Mission aller Jünger (Mt 20,19) als Mission von Juden und Heiden. Durch Unterweisung in der Lehre, die als didaktisches und kerygmatisches Wort (Mt 7,16f.) auf die Taufe zielt und sie ausdeutet, wird eine starke Verbindung zur Mission nicht nur unter den „verlorenen Schafen des Hauses Israels" (Mt 10,5f.), sondern auch der Heiden aufgebaut.[279] Und Matthäus ist

beliefs." Heemstra meint, dass die Treue zu diesem Brauch im Diasporajudentum vor 70 v. Chr. abnahm. Im Gegensatz zu anderen ist er nicht der Ansicht, dass diese Perikope eine Verbindung zum Fiscus Judaicus hat: „Den Heyer 1994 (Dutch), is of the opinion that there must have been a close link between this pericope and the *fiscus Judaicus*, which I find unlikely" (ebd., 63).

277 Vgl. *Cohen*, Matthew and the Mishnah. Redefining Identity and Ethos in the Shadow of the Second Temple's Destruction, 264: „First, in a post-Destruction context, Matthew's readers would understand that they were still being viewed by the wider Jewish community […]. Just as Jesus included himself and Peter (representing the disciples) with *Israel* as the *sons of the king*, so too, Matthew's community was now grouped together with Israel in her post-Destruction context. […]: as Gentiles came into the Matthean community, a point of contention arose concerning those in the community who were Jews by birth (and thus circumcised) and subject to the Imperial δίδραχμον tax, and those of a Gentile backround *who had not been circumcised*, but have nonetheless been accepted (begrudgingly by some Jewish Mattheans?) into the Matthean community *as full standing members*". (Kursiv im Original).

278 *Pesch, Rudolf*, Die biblischen Grundlagen des Primats (QD 187), Freiburg i. Br. 2001, 34: „Gerade anhand der Person des Petrus schärft Matthäus die Bindung der Kirche an die Lehre Jesu ein."

279 Vgl. *Luz, Ulrich*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28) (EKK I/4), Zürich ^{5}2002, 447–453. Luz macht auf die Begriffs- und Übersetzungsproblematik aufmerksam, die sich aus πάντα τὰ ἔθνη ergibt. Der Begriff ἔθνη umfasst im damaligen Judengriechisch sowohl

es, dessen Evangelium sich hier theologisch positioniert[280] und mit seinem Ethos der Bergpredigt einen starken Orientierungspunkt liefert, wodurch er figurales Vorbild mit ekkesialen Wellenschlägen wird.[281]

Der wundersame Abschluss ist wirkungsvoller Höhepunkt[282] in ethischer Ausrichtung: Die Steuer soll gezahlt werden. Das Geld kommt von Gott. Durch die Logik des Geldes wird der anthropologische Impetus der Tempelsteuer aufgedeckt, der freiheitstheologisch begründet ist. Sie wird gezahlt, sowohl von Jesus als auch von Petrus. Geschenkt ist sie von Gott. Nicht als ob Gott eine Münzschlagestätte wäre, sondern weil Petrus Fischer ist und seinen Lebensunterhalt, zu dem eben auch die Tempelsteuer gehört, mit dem Fischen bestreitet und weil alles von Gott kommt. Wenn sie bestand, dann wird „[…d]urch das Wunder […] die Zahlung der Tempelsteuer ihres Charakters als der Erfüllung einer religiösen Pflicht entkleidet"[283] und damit in bestimmter Weise relativiert. Die märchenhafte Lösung scheint ökonomisch gesehen absurd, macht aber unter Annahme einer solidarisch geführten Gemeindekasse aber wieder Sinn. Der Bezug zu den Menschenfischern macht unter diesen Umständen ebenfalls Sinn, auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass Petrus selbst nicht mehr als Fischer gearbeitet hat. Die Ressourcen der Gemeinde sind angesprochen. Die besondere Verbindung Petri zum Naturraum des Sees machen den Fund im Wasser zu einem personalen Ereignis; genauso wie seine Entscheidung zur Nachfolge, die hier Grundlage zur Antwort auf ganz konkrete Fragen liefert. Wer wie Petrus glaubt, wird die Fülle des Reiches Gottes erleben, die von Gott gegeben ist und die das Einkommen bringt, um zu leben und Rechnungen zu zahlen.

3.2.2 *Gebetshaus* (*Mt 21,10–17; Mk 11,15–17; Lk 19,45; Joh 2,13–16*)

Die Tempelkritik wird desto deutlicher, je weiter das Wirken Jesu fortschreitet und je näher die Erzählung der Passion kommt. Diese Feststellung ist zwar eher

---

die Bedeutung „Völker" als auch „Heiden" (ebd., 449.). Der Auftrag, die Völker „zu Jüngern zu machen (V.19b), meint einen „Taufbefehl" (ebd., 452) in Bezug auf alle.

280 Vgl. *Kertelge, Karl*, Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament, in: Conzemius, Victor (Hrg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. 3 Traktat: Kirche, Freiburg i. Br. 1986, 97–121, 115: „Sein Evangelium ist der Niederschlag apostolischer Überlieferung, für deren Zuverlässigkeit in besonderer Weise der Erstapostel Petrus bürgt." Vgl. auch *Schweizer, Eduard*, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1986, 242.

281 Vgl. *Schnackenburg, Rudolf*, Petrus im Matthäusevangelium, in: À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (FS für J. Dupont), Paris 1985, 107–125, 125: „Petrus ist der Interpret der Worte und Absichten Jesu".

282 Für Dautzenberg wirkt sie sogar spielerisch und leicht: *Dautzenberg*, Jesus und der Tempel. Beobachtungen zur Exegese der Perikope von der Tempelsteuer (Mt 17,24–27), 269.

283 Vgl. ebd.

auf Grundlage der Narration getroffen, die dem Erzählfortgang und der topographischen Orientierung nach Jerusalem folgt, aber sie kann die Wirkung der theologischen Kritik nachzeichnen.

Nach dem Einzug in Jerusalem ist die Tempelaktion (Mt 21,10–17; Mk 11,15–17; Lk 19,45; Joh 2,13–16) die erste Aktion in Jerusalem (vgl. Mt 19,3–9): Jesus geht in den Tempel und treibt Händler und Geldwechsler aus dem Tempel hinaus. Dass seine Taten prophetischen Zeichencharakter haben, wird mit Mt 21,11 vorausgesetzt: „Aber die Leute sagten: Dieser ist der Prophet Jesus aus Nazaret in Galiläa."

Das Thema Geld ist im zweiten Teil des Matthäusevangeliums wiederkehrendes Motiv: Von der Zahlung der Tempelsteuer über das Gleichnis vom unbarmherzigen Gläubiger (Mt 18,21–35), von der Frage nach Reichtum und Nachfolge (Mt 19,16–26) sowie dem Lohn der Nachfolge (Mt 19,27–30) bis zum anschließenden Gleichnis der Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1–16) wird das Geld vor allem in allegorischer Form eingesetzt. Hier schildert der Evangelist die Stringenz der Lehre Jesu, ausgedrückt in Worten und Taten, die konsequent sind, weil die Gefahren des Geldes mit Blick auf den Dienst an Gott erkannt (vgl. Mt 6,24), aber vermieden und die Chancen genutzt, aber nicht überschätzt werden.

Die Verbindung zum Tempel ist über Mt 17,24–27 gegeben, wo die Tempelsteuer thematisiert wird. Mit der Tempelaktion, die den Auftakt der erweiterten Passionsgeschichte bildet, wird die Kritik an der Verbindung des ökonomischen und des religiösen Systems im Topos des Tempels deutlicher und im wahrsten Sinne – handfester. Begründet wird die Aktion mit Schriftworten, die Jesu Handeln und Reden begründen. Die Theologie hinter dem Marktgeschehen am Tempel zu erkennen, ist das, was oft „Verfilzung von Gottesdienst und finanzielle(m) Vorteil"[284] genannt wird. Ob diese Diagnose richtig ist, bleibt zu prüfen. Weshalb für Jesus „der Tempelbetrieb den Stein des Anstoßes bildet"[285], ist zu klären, indem die Tempelreinigung in ihrer eschatologischen Dimension eingeordnet wird. Damit wird erst klar, dass der bisherige Tempelbetrieb

> mit der eigentlichen Bestimmung des Heiligtums, Haus des Gebetes für alle Völker zu sein, unvereinbar [ist, A.B.]. Damit der Tempel zum eschatologischen Pilgerziel der Völker werden kann, muß er von einer Opferstätte zu einem ‚Haus des Gebetes' umfunktioniert werden.[286]

284 *Gnilka*, Das Matthäusevangelium, 207.

285 *Söding*, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, 46.

286 Ebd.

Auch hier ist die Prominenz ein starker Faktor für die Untersuchung: Die Erwähnung dieser Passage in allen vier Evangelien prägt das Jesusbild, oft so verzerrt, als sei Jesus ein zelotischer Revolutionär, womit allerdings die Tiefe der Handlung verkannt und auf eine oberflächliche Markt- oder Tempelkritik enggeführt. Die Akzentuierung des Matthäus liegt in der Bestimmung des Tempels als „Heilsort" über das vollmächtige Handeln Jesu.[287]

3.2.2.1 Kontext

Der Kontext der Erzählung ist entscheidend für die Einordnung des gezeichneten Jesusbildes und die Relevanz der Handlung Jesu, die eschatologische Kraft hat, ohne die die Perikope an Brisanz verliert. Die Kontextualisierung hat für diese Studie sogar Schlüsselbedeutung, da sie die Ereignisse verklammert, und zwar über das Thema der Opfergabe.

Die Perikope ist Teil eines Dreiklangs, vorangegangen war der Einzug nach Jerusalem begleitet von Jubelrufen der Menge (Mt 21,1–11). Auf die Aktion im Tempel folgt die Erzählung vom verdorrten Feigenbaum (Mt 21,18–27). Der Fluch ist Folge des Zornes Jesu im Tempel. Er symbolisiert die Macht des Gerichtes, das Jesus ankündigt, und ist eine Weiterführung seines machtvollen Handelns im Tempelhof. Jesus zeigt im Tempel seine Kraft, die seinen Zorn umfasst (z.B. Mt 17,27b).

Schon in der Beschreibung des Einzugs finden sich Schriftverweise (Mt 21,5 und Sach 9,9; Jes 62,11), die den Messias an seinem Reittier ausweisen. Der messianische König (ὁ βασιλεύς, Mt 21,5) als dezidiert sanftmütiger (πραΰς) König, auf einem Esel, einem ebenfalls sanftmütigen Tier, ist das Bild, das Jesus bei seinem Einzug verkörpert, aber im Folgenden mit Jesu Verhalten im Tempel und am Feigenbaum (Mt 21,18–22) kontrastiert wird.

Zu Mt 21,12f. gibt es neben den synoptischen Parallelen (Mk 11,15–19; Lk 19,45–48), auch eine johanneische Referenz (Joh 2,13–16).[288] Bei Markus ist die Szene kontextuell etwas anders eingeordnet und enthält eine dezidierte Tötungsabsicht gegenüber Jesus. Lukas komprimiert die Erzählung, ebenfalls mit Formulierung einer Tötungsabsicht und den Schriftverweisen. Matthäus erweitert die Figurenkonstellation durch Kinder (Mt 21,15b) und Blinde und Lahme (Mt 21,14), die die Vollmacht Jesu anzeigen und seine Aktion theologisch deutlicher einordnen als die anderen Evangelisten. Das Heilen im Tempelareal ist als Hinzufügung und besonderer Akzent erkennbar (Mt 21,14), ebenso wie der

287 Vgl. *Theobald, Michael*, Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen, Tübingen 2022, 254.

288 Vgl. *Schnelle, Udo*, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, in: New Testament Studies 42/3 (1996), 359–373.

Dialog mit der Tempelelite. Die johanneische Parallele ist in der Darstellung ähnlich farbig. Der schrifttheologische Bezug (Ps 69,10) ist christologisch einzuordnen und bezieht sich auf den Heilsdienst in der Lebenshingabe Jesu.

3.2.2.2 Story: Die Tempelaktion Jesu

Die erste Handlung Jesu in Jerusalem ist eine bedeutende und zeichenhafte: Er geht in den Tempel und vertreibt dort die Händler aus dem Tempel. Vorangegangen war sein Einzug in Stadt, der von vielen Menschen begleitet und in dem Jesus als Sohn Davids bejubelt wurde (Mt 21,9). Der Evangelist zeichnet hier das Bild des Propheten Jesus, der in der Stadt für Aufsehen sorgt (vgl. Mt 21,10). Die Tempelreinigung ist das Erste, was die Menschen von Jesus in Jerusalem erleben werden.

Teil 1

Mt 21,12	Die Aktion Jesu	
	12	Vertreibung der Käufer und Verkäufer Umstürzen der Tische der Geldwechsler und der Taubenhändler

Teil 2

Mt 21,13	Die Lehre Jesu	
	13a	Der Verweis auf das „Haus des Gebetes“ (Jes 56,7)
	13b	Die Kritik an der „Räuberhöhle“ (Jer 7,11)
Mt 21,14	Die Wundertaten Jesu	
	14	Heilung von Lahmen und Blinden im Tempel
Mt 21,15–16a	Entrüstung der Hohepriester und Schriftgelehrten über Jesus	
	15b	Grund für die Entrüstung: Lobpreis der Kinder
	16a	Jesus wird zur Rede gestellt: „Hörst Du, was sie rufen?“
Mt 21,16bf	Reaktion Jesu	
	16b	Antwort Jesu mit Schriftverweis „Lob der Unmündigen“ (Ps 8,3)
	17	Jesu Abgang; Verlassen der Stadt; Übernachtung in Betanien

Er „geht hinein“, „treibt hinaus“, „stößt um“ und „sagt“ (Mt 21,12–13). Die Prädikate zeigen programmatisches Handeln an. Die Formulierung im Aorist treibt die Dynamik auf der syntaktischen Ebene voran. Das griechische ἐκβάλλω

(hinaustreiben) ist genau das Prädikat der Übersetzung der Genesis, das die Vertreibung aus dem Paradies beschreibt (Gen 3,24; 4,14^{LXX}). Bei Matthäus tritt es vor allem in Bezug auf die Vertreibung von Dämonen auf (vgl. Mt 7,22; 8,16). Das Recht wird zum Sieg „getrieben" (Mt 12,20) und Jesus bittet den Herrn für Helfer in der Ernte, dass er weitere Arbeiter „heraustreiben" (Mt 9,38) möge. Gutes und Böses kann gleichsam „herausgetrieben" werden (Mt 12,35), was im Gericht vor Gott verhandelt wird. In Gleichnissen mit Gerichtsszenen wird ἐκβάλλω ebenfalls gezielt eingesetzt (vgl. Mt 22,13; Mt 25,30). Auffällig ist in der Zusammenschau des zentralen Prädikates ἐκβάλλω also die Gerichtsthematik, die mit dem Kontext der Erzählung zusammenpasst: Die Verfluchung des Feigenbaums (Mt 21,18–22), direkt im Anschluss an die Perikope, zeigt in voller Härte die Konsequenzen des Gerichtes, ohne das es kein Heil geben wird. Der Tempel wird zum „Sturmzentrum des Heilsdramas"[289] und zwar über die machtvolle Trennung von Ökonomie und Liturgie.

Das Umstürzen (καταστρέφω) der Tische der Geldwechsler und der Stühle der Taubenhändler hat in dieser Perikope erst einmal eine starke symbolische Wirkung. In der sonstigen Verwendung des Verbums, vor allem aber in der Septuaginta, entwickelt es eine weitaus stärkere Kraft im Sinne von Vernichtung und Zerstörung durch Gott (vgl. Gen 19,25; Jer 20,16) und ganz besonders mit der Vernichtung Sodoms und Gomorras zusammenhängt (vgl. Gen 13,10; Dtn 29,22; Amos 4,11; Jes 1,7; Jer 27,40). Matthäus verwendet an anderen Stellen die Grundform στρέφω im Sinne von Konversion (Mt 9,22), aber auch für die Rückgabe des Geldes, das Judas für den Verrat an Jesus erhalten hatte (Mt 27,3). Dieses aggressive Handeln steht in Spannung zu der Sanftmut während der Einzugserzählung und der Zuwendung zu Kranken (ab Mt 21,14). Aber die Friedfertigkeit ist nicht Kraftlosigkeit, sondern messianische Königsherrschaft; die Heilungen setzen die Macht Jesu voraus – und sein Zorn dient der Heilsvermittlung.

Wer von der Aktion Jesu betroffen ist, ist wesentlich für die Tempelkritik; es liefert den Schlüssel für das Verständnis der jesuanischen Alternative: alle Verkäufer (τοὺς πάντας τοὺς πωλοῦντας; τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς, Mt 21,12). Es sind die Menschen, die den ökonomischen Sektor verkörpern, ebenso wie die Geldwechsler (τῶν κολλυβιστῶν), die einen Handel erst ermöglichen, und die Käufer (ἀγοράζοντας), ohne die das System nicht funktioniert.

„Im Tempel" (ἐν τῷ ἱερῷ) markiert den Ort der ganzen Aktion und der ökonomischen Prozesse, die von Jesus an diesem Ort abgelehnt werden. Der Geldwechsel ist gerade in einer so pulsierenden Stadt wie Jerusalem elementar und

289 *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 321.

befand sich dort, wo sich viele Menschen begegneten. Das Handelszentrum der Stadt im antiken Jerusalem war der Tempel. Es wurden Währungen getauscht, Waren veräußert, Werte bestimmt. Die Kontrollinstanz war der Tempel mit der religiösen und gesellschaftlichen Elite, die damit gleichzeitig die wirtschaftliche Elite war. Der Geldwechsel war vor allem für diejenigen von Interesse, die gereist sind und sich in Jerusalem aus geschäftlichen und auch aus religiösen Gründen aufhielten. Demnach waren also nicht nur Pilgerreisende betroffen, sondern alle, die in Palästina wirtschaftliche Interessen verfolgten. Weil für die Geschäfte im Tempel nur der Schekel als Tempelwährung zugelassen war, waren Geldwechsler elementar im Kreislauf der Tempelwirtschaft. Mit den Taubenhändlern ist angedeutet, dass die Opferung von Tieren ein wichtiger Wirtschaftszweig war. Die kleinen Tauben waren kostengünstige Opfertiere, die für diejenigen erschwinglich waren, die nicht viel Geld hatten (Lev 1,14; 5,7–10; 12,8). Geldwechsler ermöglichten Menschen aus aller Welt, den Schekel auch als Opfergabe an den Tempel zu übergeben (Ex 30,13–16).

3.2.2.3 Discourse: Die Ordnung des Gebetshauses

Jesus erklärt sein Handeln, indem er lehrt; dabei ist er wieder ganz auf der Linie von Mt 21,10 (ὁ προφήτης, Mt 21,11). Seine Referenzen sind die Prophetenbücher, Jesaja und Jeremia (Jes 56,7; Jer 7,11), die den Tempel als Gebetshaus sehen, frei von räuberischem Handelsgebahren. Mit der höchsten Autorität, der Heiligen Schrift, kontert er auch am Ende gegen seine Gegner (Ps 8), die aber laut Matthäus nichts verstanden haben und nichts verstehen wollen.

Zwei Seiten des Tempels werden im jesuanischen Logion vereint. *Erstens:* eine Tempelorientierung. Jes 56,7 ist eine Verheißung, die an die „Fremden" adressiert ist. Es ist die Verheißung, eine Heimat im Tempel in Jerusalem zu finden, mit allen Israeliten, die zerstreut sind. Die unbeschnittenen Gottesfürchtigen, die nicht genuin jüdisch sind, sollen nicht befürchten müssen, zurückgestoßen zu werden (Jes 56,1–8).[290] Diese universale Weite nimmt Jesus mit dem Terminus „Haus des Gebetes" auf. Der Tempel ist Zentrum des Gottesdienstes, in dem nichts anderes getan werden soll, „als Gott die Ehre zu geben" (vgl. Jes 56,1). Die jesajanische Vision ist konzentriert auf die Stadt Jerusalem; für Matthäus, ebenso wie für Markus, öffnet sie sich für alle, die auf der ganzen Welt glauben.

Zweitens: die Tempelkritik. Das Bild der Räuberhöhle aus Jer 7,11 richtet sich gegen die Verantwortlichen und „beschreibt die Weise, wie sie den Tempel sehen […] und benützen: nämlich als Versteck, um darin ihre unrecht

290 Ebd., 326.

erworbenen Schätze zu sichern".[291] Mit dem Schatz ist Gott gemeint, der isoliert und elitär behandelt und verhandelt wird; deshalb wird er nicht adäquat geheiligt, so dass auch der Tempel nicht seine genuine Funktion erhält.[292] Schon Mt 7,6 geht in eine ähnliche Richtung: „Gebt das Heilige nicht den Hunden, und werft eure Perlen nicht den Schweinen vor, denn sie könnten sie mit ihren Füßen zertreten und sich umwenden und euch zerreißen." Über das Verb στρέφω kann eine Verbindungslinie gezogen werden, die in der Aussage genau Jesu Forderung trifft. Die Perlen stehen für den Glauben, die Gebete, für die Hoffnung, die die Menschen vor Gott bringen, mit anderen Worten, kostbar anvertrautes Gut, das nicht preisgegeben werden darf. Das ist der Schatz, den auch Jeremia beschreibt.

Die Alternative setzt Matthäus gekonnt in Szene, wenn er beschreibt, wie Menschen zu Jesus kommen, die z.B. aufgrund von Krankheit sonst vom Tempel ausgeschlossen waren (Mt 21,14a, vgl. auch Apg 3,2.4), und wie Jesus im Tempel an ihnen Heilungen vollzieht (Mt 21,14b) und so seine Davidssohnschaft proklamiert wird (Mt 21,15b). Es ist der zweite Teil der Aktion im Tempel. Sie ist gekennzeichnet durch einen Dialog mit den Hohepriestern und den Schriftgelehrten und Jesu Reaktionen auf die Menschen, die zu ihm kommen und damit bestätigen, was die Schriftgelehrten nicht zu glauben vermögen. Das Heilungshandeln an Blinden und Lahmen im Tempel, sowie, als Reaktion, die lauten Rufe der Kinder, die Jesus als den Davidssohn bekennen, sind Aspekte, die Jesus als messianischen Propheten ausweisen (vgl. Ps 8,3.16).

Deutungen, die die Tempelkritik auf eine sühnetheologische Ersetzung beziehen, sind zu eng gefasst. Wenn das Resümee stimmen sollte, dass die Tempelaktion Jesu „die einer Zeichenhandlung ist, die auf den Sühneopfertod des messianischen Menschensohnes Jesus Christus als definitive Ersetzung des Sühneopferkultes im Jerusalemer Tempel […] hinweist"[293] und „der gewaltsame Opfertod […] keine Ergänzung oder gleichberechtigte Alternative zum Sühneopferkult im Tempel, sondern […] definitive Ablösung"[294] ist, dann bräuchte Matthäus nicht bis zu den Heilungen und Kinderrufen weiterzuerzählen; es erübrigte sich auch die gesamte Lehre des Lohnes, die aber in der synoptischen Literatur ein wesentliches (soteriologisch-ethisches) Motiv ist (vgl. Kap. 3.1.1 und auch Kap. 2.2.2 in dieser Arbeit).

Die Vorstellung einer Schuldverstricktheit, die mit dem Tod Jesu, dem Dienst des Menschensohnes, ultimativ abgegolten ist, ist zwar auch für

291 *Fischer, Georg*, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg i. Br. u.a. 2005, 301.
292 *Söding*, Das Evangelium nach Markus, 325.
293 *Ådna*, Jesu Stellung zum Tempel, 444.
294 Ebd. 427.

Matthäus wesentlich, führt aber nicht zu theologischen Tempelzerstörung. Aus der Topographie und Figurenstellung wird vielmehr deutlich, dass eine Ablehnung des Tempels nicht im Hintergrund steht, denn Jesus selbst bringt die Menschen in den Tempel und führt sie nicht heraus. Der Tempel wird als zentraler Raum für Jesus weiter wichtig bleiben (vgl. Mt 21,23).[295] Alle Opfergaben, die im Tempel verrichtet wurden, würden ad absurdum geführt, wenn Jesus ihn abgeschrieben hätte und es eine Ersetzung gäbe (vgl. Mk 12,35).

Zentral ist jedoch die Reorientierung auf den Tempel als Ort der Nähe zu Gott. Mit Jesus als demjenigen, der sein Leben im Dienst an Gott vollständig ausgerichtet hat, ist das Ethos zentral. Hier verschmelzen die vollständige Hingabe seines Lebens, die Gottes Opfer ist, um die Menschen zu befreien, mit der monetären Opfergabe der Menschen, die als Dankopfer im Tempel dargebracht wird. Der Dank wird auf die Münze übertragen, stiftet aber keine *Freiheit von*, sondern eine Beziehung *zu Gott*, die auf der Nachahmung Jesu beruht. Die imitatio würde durch Liquidität korrumpiert, wenn sie Voraussetzung für praktizierte Gottesliebe wäre. Das Medium des Geldes darf und soll aber ethisch genutzt werden.

Zielführender für die Deutung der Perikope ist daher die Frage nach dem freien Zugang angesichts der Kontrolle, die über Steuerungselemente der Eliten bestimmte Gruppen ausschließen kann. Diese Perspektive passt zu den differenzierten Aussagen zum Geld in der synoptischen Literatur im Allgemeinen und zum Bild Jesu, der den Tempel als Gebetsort und Ort der Lehre aufgesucht hat.

3.2.2.4 Die Reaktionen

Die Reaktion der Tempelelite folgt erst auf die Wunderhandlungen und die Proklamationen im Tempelareal (Mt 21,15), nicht aber schon auf die Aktion mit den Händlern zuvor. Erst in den Reaktionen der Menschen auf Jesus wird ihnen die Dringlichkeit der Causa klar, sodass sie mit Entrüstung an Jesus herantreten und sich erkundigen, wie er sich zu den Bekenntnissen der Kinder verhält, die eindeutig auf die Messianität Jesu ausgerichtet sind (Mt 21,16). Eine positive Haltung Jesu zum Sohn-Davids-Titel bedeutet für die Schriftgelehrten eine Provokation auf theologischer Ebene, die schwerwiegend wäre, wie die synoptischen Parallelen zeigen (Mk 11,18). Vor allem die Auseinandersetzung mit den Pharisäern ist eine matthäische Akzentuierung gegenüber Markus, dessen Blick auf den Davidssohn der Evangelist Matthäus weitestgehend übernommen hat. Die Perikope verarbeitet in ihren Kontexten zentrale

295 Vgl. *Theobald*, Der Prozess Jesu, 249.

Hoheitstitel (König, Davids Sohn), die in dieser Dichte bis zu diesem Punkt bei Matthäus nicht vorkommen.[296] Der Davidssohntitel ist vor allem eine Anrede von Kranken, vornehmlich Blinden.[297] „Die davidische Würde ist bei Matthäus genealogisch grundgelegt"[298] und prägt das matthäische Jesusbild elementar. Die Verknüpfung von ὁ βασιλεύς, ὁ υἱὸς Δαυίδ und ὁ προφήτης steckt den theologischen Rahmen ab, dessen Vermessung mit dem Einzug Jesu in Jerusalem beginnt. Die Zuschreibungen durch andere korrespondiert mit Jesu aktivem Handeln und seiner Lehre, aber offensichtlich akzentuiert, wenn nicht nur Sanftmut, sondern auch Zorn sein Handeln lenkt, beides verbunden in der Orientierung an Gott.

Jesus antwortet auf die Frage der Schriftgelehrten mit „Ja" und spricht die Referenz aus, die jeder Leserin und jedem Leser mit Schriftkenntnis in den Sinn kommen muss, weil sie eine Erfüllung des Ps 8,3 ist: „Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du dir Lob bereitet". Diese Referenz ordnet die gesamte Tempelaktion rückblickend ein, nun aber auch für die Gelehrten hörbar. Der Hosanna-Ruf (Mt 21,11.15) wird zum Erfüllungszitat, der die Ereignisse des Tages in Jerusalem rahmt. Er hallt im Tempel aber noch lauter, weil er den genuinen Resonanzraum der jüdischen Theologie erfüllt.

Die Kinder werden hier zu Gegenspielern der Schriftgelehrten. Sie sind diejenigen, die Jesus erkannt und sich zu ihm bekannt haben. Über νήπιος liegt die Verbindung zu Mt 11,25 nahe, wo νήπιος die Unmündigen sind, „denen das Geheimnis des Vaters und des Sohnes offenbart worden ist."[299] Die Hierarchen aber werden vorgeführt, weil sogar die Kinder, aus ihrer Unmündigkeit herausgeführt werden und Bekenntnisse sprechen. Die Schriftgelehrten aber verharren in ihrer Naivität und in ihren Fragen. Die, die sehen müssten, weil sie die Situation doch am besten einordnen könnten, wollen nicht erkennen. Die Blinden, denen das Augenlicht geschenkt wird, stehen ebenfalls als Gegenpole zu den Schriftgelehrten, die blind bleiben. Im Kontext von Ps 8 öffnet sich mit νήπιος zweierlei: erstens, dass die Voraussetzung gerade im Kleinsten dafür geschaffen werden, „dass sich das Heil Gottes für seine Schöpfung […] entfalten kann",[300] zweitens, dass gerade im Kleinsten die machtvolle Wirkkraft Gottes durchschlägt, aufgehend im Überraschungsmoment: „Mit Kindern und

296 Das Matthäusevangelium verwendet den Davidssohntitel häufiger als das Markusevangelium, neben der Kindheitsgeschichte an sieben weiteren Stellen, in denen es oft um Krankenheilungen geht: Mt 15,21–28; 20,9–34; 21,1–11.4–16; Mt 22,41–46.

297 Vgl. *Brünenberg-Bußwolder, Esther*, Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (Forschung zur Bibel 119), Würzburg 2009, 147.

298 Ebd.

299 Ebd., 135.

300 Ebd., 151.

Säuglingen wird in diesem Kontext am wenigsten gerechnet. Ihre [vermeintliche, AB] Schwachheit wird zur Stärke gegen die Feinde."[301]

Weil sich die Schriftgelehrten durch nichts überzeugen lassen, wendet sich Jesus ab und lässt sie stehen. Nimmt man den (emotionalen) Kontext hinzu, wirkt er fast resigniert, wenn er am Ende die Unterhaltung mit den Hohepriestern und Schriftgelehrten abrupt abbricht und der Stadt den Rücken kehrt (Mt 21,17). Das Jesusbild ist die gesamte Perikope hindurch ein sehr menschliches. Jesus zeigt Aggressionen, die sonst kaum beschrieben werden, und Resignation ob der Verstockung der Schriftgelehrten (Jes 6,9f.). Damit zeigt sich Jesus engagiert und kraftvoll, aber er weiß auch, wo seine Kraft vergebens wäre. Jesus, König und Davidssohn, als Mensch, wütend und energisch, der sich einsetzt für das, was ihm heilig ist: Es ist erstaunlich, dass gerade in Verbindung mit Geld Jesu Emotionen so ausschlagen.

3.2.2.5 Die Funktion des Geldes

Für die hier vorliegende Studie ist vor allem die Verbindung von Handelstreiben und Ungerechtigkeit elementar. Die Frage lautet: Wieso musste Jesus die Geldwechsler und Händler aus dem Tempel verbannen? Als erste und wegweisende Handlung ist es zentral, den Blick auf diejenigen zu richten, gegen die sich Jesu programmatische Aktion richtet.

In Mt 17 klingt eine Tempelkritik an; auch dort geht es um das Geld für den Tempel, allerdings ist der christologische Impetus dadurch deutlich, dass es um den Begriff der Sohnschaft geht. Elementarer ist an dieser Stelle der soteriologische Rahmen mit dem Motiv des Handels im Raum des Tempels, weil diejenigen Größen vertrieben werden, die den Zugang zum Tempel nach ökonomischen Richtlinien beherrschen oder eben versperren. Jesus macht den Weg „frei" für alle diejenigen, die den Ort zum Beten und Opfern suchen. Er stellt sich als die heilsbringende Alternative mitten in den Tempel – und mit ihm stehen diejenigen, die sonst ausgeschlossen waren.

Die Gefahr für den Gottesdienst im Tempel sieht Jesus in der Verbindung von Gebets- und ökonomischen Raum. Die Perikope wirft ein negatives Licht auf die Regulationen des Zugangs zum Tempel, denn es geht nicht um den Tempelschatz selbst, sondern um den Tempelmarkt, der andere Funktionen hatte (aber dessen Erlös teilweise auch in den Tempelschatz floss). Im und um den Tempel herum wurde mit allen möglichen Waren gehandelt. Für Geschäfte, die speziell mit dem Tempeldienst zusammenhingen, diente der „Royal Portico" höchstwahrscheinlich als wirtschaftlicher Knotenpunkt. Die

301 Ebd.

Juden aus der Diaspora tauschten hier ihre Devisen in tyrische Münzen um und kauften Tiere und Getreide für die Opferung.[302]

Der Tempel war das Zentrum der antiken Stadt. Die topographische Markierung ist ein wesentlicher Aspekt dieser Aktion, denn was in Kapharnaum noch im Verborgenen bleiben sollte, wird hier sehr deutlich verfolgt: Diejenigen, gegen die er sich wendet, sind eben auch Menschen, die dem ökonomischen Sektor angehören oder ihn nutzen und damit die Verquickung von Ökonomie und Heiligtum vorantreiben.

Der Ort ist der Tempel, der mit Jesu Aktion seine genuine Bestimmung zurückbekommt. Was Jesus tut, ist kein blinder Aktionismus, sondern eine prophetische Provokation, weil der konkrete Bezug auf den alttestamentlichen Grundlagen fußt. Das Tempelbild der Perikope ist grundlegend für die christliche Erinnerung an Jesus, aber es steht nicht im Gegensatz zu einer Opferstätte, die jetzt ausgedient hätte.[303] Vielmehr wird eine Kritik an der falschen Orientierung überliefert; sie ist verstellt durch geschäftiges Treiben und händlerisches Kalkül. Jesus räumt die „Räuberhöhle" frei und bringt das in den Tempel zurück, was des Gebetshauses würdig ist: „die Offenbarung der Herrlichkeit des Namens Gottes auf der Erde".[304] Die Schriftverweise betten seine Handlungen in Axiome von Schöpfung und Neu-Schöpfung, Einsatz göttlicher Gerechtigkeit in eine Welt von Ungerechtigkeit, dem Kleinen gegen das Große ein. Dem gewaltvollen folgt ein friedvolles Handeln.[305]

Eine Sozialreform strebt Jesus hier nicht an. Unterstützung der Armen wird an anderen Stellen deutlicher, die die caritative Dimension des Handelns Jesu aufzeigen. Durch die Vertreibung der Taubenhändler als Kleinstopfer

302 Vgl. *Wardle, Timothy*, The Jerusalem Temple and Early Christian Identity, Tübingen 2010, 25 mit Verweisen auf Mk 11,15–17; Mt 21,12–13; Lk 19,45–46; Joh 2,13–16. Vgl. Auch *Sanders, Ed Parish*, Jesus and Judaism, Philadelphia 1985, 61–76; *Bauckham, Richard*, Jesus' Demonstration in the Temple, in: Lindars, Barnabas (Hrg.), Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity, Cambridge 1988, 75–79; *Ådna*, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr. 96–118.

303 Vgl. *Eckey, Wilfried*, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn ^{2}2008, 365. Dieser sieht ein „Ende des Opferkultes" an dieser Stelle proklamiert.

304 *Hossfeld, Frank-Lothar/Zenger, Erich*, Das Matthäusevangelium im Lichte der Psalmen, in: Kampling, Rainer (Hrg.), „Dies ist das Buch …": das Matthäusevangelium; Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS für H. Frankemölle), Paderborn/München/Wien/Zürich 2004, 129–140, 134.

305 Vgl. *Söding*, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, 42.

könnte man dies vermuten;[306] wahrscheinlicher ist aber, dass die allgemeine Signalwirkung stärker zu gewichten ist. Die theologische Begründung ist hier umso kraftvoller, weil sie die Gerechtigkeit Gottes (friedvoll) aufbaut, in dem sie Ungerechtigkeiten (gewaltvoll) beseitigt, die dadurch den Einsatz ökonomischer Strukturen im Heiligtum schaffen: Sie schließen aus, wer nicht genug hat; sie bestimmen, wer am Opfer teilnimmt und wer nicht; sie definieren Werte und Wertigkeiten und bestimmen machtvoll über das, was die Menschen vor Gott bringen. Das widerstrebt Jesu Freiheitsverständnis und seinem Gottesbild, der allen Menschen zugänglich sein soll. Deshalb ist zwar richtig, dass der Tempelkult für die matthäische Gemeinde keine Bedeutung mehr hat, weil die Tempelzerstörung historisches Faktum ist,[307] aber im Gedächtnis Israels, das der Evangelist teilt, lebt der Tempel weiter. Es braucht theologische Begründungen, die Jesus liefert und die Matthäus seiner Gemeinde mitgibt, wenn sie ohne Tempel lebt.

Gerade die Bedeutung der Tempelaktion für die Verurteilung Jesu (vgl. Mk 11,18), die nach der synoptischen Tradition eine entscheidende ist, wirkt nach.

3.2.3 *Opferkasten (Mk 12,41–44 par. Lk 21,1–4)*

Die dezidiert positive Stellung zur Opfergabe im Tempel findet sich in Mk 12,41–44/Lk 21,1–4. Die Abgabe in der Höhe von zwei Lepta, dem geringsten Nominalwert, wird in der Erzählung von der Witwe zum Medium des Gottesdienstes. Die Paradoxie, dass die Frau etwas gibt, obwohl sie selbst berechtigt wäre, Almosen zu erhalten, irritiert.

Die Witwe steht in einer Linie mit der salbenden Frau (Mk 14,3–9), die sich durch ihr Verhalten als besonders gottesfürchtig auszeichnet. Die Performanz der Akteure im Lebensraum ist auch eine Performanz im Wirtschaftsraum. Hier wird ihr Verhalten nicht vor dem Hintergrund der theologischen Parameter des Sühneverständnisses positiv gedeutet, sondern in ihrer Aktion als fromme und selbstbestimmte Person, die auch aus ihrer Armut heraus in der Lage ist, zu handeln und am (kultischen) Leben teilzunehmen. Indem Jesus den Wert ihrer Lepta als so viel höher bewertet, inkludiert er sie nicht nur, sondern stellt sie sogar über die anderen.

---

306 Vgl. *Konradt*, Das Evangelium nach Matthäus, 324: „Die Erwählung speziell der Tische der Taubenverkäufer […] lässt Ausbeutung der Armen durch überteuerte Preise für Opfertiere (vgl. mKer 1,7) als spezifischen Kritikpunkt erkennen, denn die Tauben sind die den Armen konzedierten Opfertiere (Lev 5,7; 12,8 u. ö.)."

307 Vgl. *Gnilka, Joachim*, Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kapitel 1,1–13,58 (HThKNT 1), Freiburg i. Br. 1988, 207.

Bei diesen vier Versen handelt es ist um ein Aphorisma, das sich in drei Teile gliedert: (1) Beobachtung Jesu (Mk 12,41), (2) Auftritt der Witwe (Mk 12,42) und (3) Bewertung (Mk 12,43–44).

3.2.3.1 Kontext

Die Erzählung vom Opfer der Witwe steht im Kontext dreier Tempelbesuche Jesu, die auch die Ankündigung der Zerstörung des Tempels beinhalten.[308] Erzählt wird, dass Jesus und die Jünger wieder in Jerusalem sind und Jesus im Tempel umhergeht (Mk 11,27). Es ist der zweite Tempelgang (Mk 11,12–19), in dem nun die Lehre Jesu im Vordergrund steht. Der Aphorismus bildet den Abschluss, bevor Jesus wieder aus dem Tempel heraustritt (Mk 13,1) und dessen Zerstörung ankündigt (Mk 13,2).

Dieser Abschnitt gliedert sich wie folgt:[309]

A. Der Disput mit den Schriftgelehrten
   Die Vollmachtfrage (Mk 11,27–33) Adressaten: Pharisäer und Schriftgelehrte
   Die Weinbergparabel (Mk 12,1–9) Adressaten: Pharisäer und Schriftgelehrte
   Das Ecksteinwort (Mk 12,10) Adressaten: Pharisäer und Schriftgelehrte
B. Die Streitgespräche
   Die Steuer (Mk 12,13–17) Adressaten: Pharisäer/Herodianer
   Die Auferstehung (Mk 12,18–27) Adressaten: Sadduzäer
   Das erste Gebot (Mk 12,28–34) Adressat: Schriftgelehrter
C. Lehre
   David und der Messias (Mk 12,35–37) Adressaten: Menge
   Über die Schriftgelehrten (Mk 12,38–40) Adressaten: Menge
   Das Opfer der Witwe (Mk 12,41–44) Adressaten: Jünger
D. Ankündigung der Tempelzerstörung (Mk 13,1f.) und Rede über Endzeit (Mk 13,2–37)
   Adressaten: Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas

In Mk 12,40 spricht Jesus die Warnung vor den Schriftgelehrten aus, die „die Häuser der Witwen auffressen" (τὰς οἰκίας τῶν χηρῶν) und „zum Schein beten" (προφάσει μακρὰ προσευχόμενοι). In diesem Licht erreicht die Erzählung von der Witwe eine höhere Dramatik und eine sozialpolitische Dimension.

308 vgl. *Schmidt*, Wege des Heils, 343. Das Markusevangelium ist in einer Zeit entstanden, in der der Tempel wahrscheinlich schon nicht mehr existierte.

309 In Anlehnung an ebd., 361.

Die Ankündigung der Zerstörung des Tempels in den ersten Versen des 13. Kapitels stößt erst einmal auf Unverständnis: Wenn der Tempel nicht mehr besteht, was soll dann dieses Opfer?

Die Adressaten der Erzählung variieren mit Blick auf den zweiten Tempelgang: Es sind zunächst die Würdenträger, dann die Eliten im Tempel und zuletzt die Menge bzw. die Jünger, an die sich Jesus wendet. Während die ersten beiden deutlich machen, dass Jesu Lehre im Disput mit den Eliten Profil bekommt und Themen wie politische Loyalität und der Dienst an Gott voneinander getrennt betrachtet werden (Mk 12,13–17), sind die Lehrvorträge Zeichen der Nähe zur Gemeinde und ihren Sorgen (Mk 12,38–40). Auffällig ist die Häufigkeit von (ökonomischen) Themen wie Steuern, Arbeit und Habsucht, Ausbeutung und (Opfer-)Gabe.

Zusammenfassend lassen sich drei Erklärungshürden für die Geschichte erkennen, die die größten Schwierigkeiten für die Exegese bilden und oft nicht bis zum Schluss aufgelöst werden. *Erstens:* Der Tempel wird untergehen und das Geld wird geraubt. *Zweitens*: Die Frau handelt, trotz gesellschaftlicher Randlage[310] und obwohl sie nicht viel zu geben hat. Und *drittens*: Sie gibt, nach Jesu Wertung, mehr als die vielen Reichen.

Beantwortet werden meist die ersten zwei Fragen. Den Ausgangspunkt bildet die Klassifizierung der Geldgabe der Witwe und der Reichen als Gabe oder Spende oder, wie zuletzt, als Geldeinlage.

Freilich ist in den hier untersuchten vier Versen kein direkter Aspekt des Gottesdienstes zu finden. Liest man die Geschichte aber lediglich als profanen Gang zum Depot des Tempels, dann müsste vor allem im Licht von Mk 13,1 nach der Sinnhaftigkeit dieser Tat gefragt werden. Wie höhnisch wäre Jesu Schilderung gerade vor dem Hintergrund der Zerstörung des Tempels? Wie niederschmetternd wäre dann ein Tempelraub, bei dem auch die Armen, die ihr Weniges gegeben haben, alles verlieren? Erkannt werden ein sozialkritischer Ansatz und ein narratives Spotlight auf die Armen: Nicht nur die Reichen verlieren beim Tempelraub, auch die Armen verlieren ihr Hab und Gut – Letztere sogar alles. Diese Deutung nimmt sehr wichtige Perspektiven ein, aber die Pointe nicht auf: das „Mehr" wird nicht erklärt.[311] Die Frage, ob die Witwe ein positives Beispiel ist, wird in der neueren Forschung bestritten.

---

310 Frauen wurden nicht vom Gottesdienst ausgeschlossen, aber ihre „Andersartigkeit" dadurch markiert, dass es einen eigenen Eingang für den Gottesdienst der Frauen gegeben hat (Josephus, Bell 5,198–200), vgl. *Shepard Kraemer, Ross*, Jewish Women and Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity, in: Shepard Kreamer, Ross/ D'Angelo, Mary Rose (Hrgg.), Woman and Christian Origins, New York 1999, 50–79, besonders 62–65.

311 vgl. *Lau, Markus*, Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe" (Mk 12,41–44), in: ZNW 107/2 (2016), 186–205, 203.

> Es soll nicht als vorbildlich hingestellt werden, daß die Witwe ihren ganzen täglichen Lebensunterhalt hingibt. Vielmehr wird an einem extremen Beispiel verdeutlicht, wie relativ die Höhe der Gabe für den Wert der Gabe ist, schaut man auf den Geber.[312]

Der Mehr-Wert der Gabe der Witwe bezieht sich aber nicht auf den Nominalwert, weil dieser die kleinste Einheit bildet. Es hat einen Mehr-Wert, weil die Frau im Dienst Gottes steht. Um diese Theorie zu erklären, müssen im Kontext die Leitmotive näher untersucht werden. Über die syntaktischen Bestimmungen wird der Blick auf den Text gelenkt und seine Tiefenstruktur aufgezeigt, die über ökonomische Fragen, ob die Frau Almosen gibt oder ihre Einzahlungen weiterhin ihr Besitz bleiben, hinausgeht. Entscheidend sind die Wertrelationen.

3.2.3.2 Story: Das Opfer der Witwe

Der Evangelist Markus erzählt von einer Beobachtung Jesu im Tempel (Mk 12,41). Jesus sitzt gegenüber einem Opferkasten (γαζοφυλακίου) und sieht viele reiche Menschen (πολλοὶ πλούσιοι), die Geld (χαλκὸν) in den Opferstock werfen. Daraufhin tritt eine arme Witwe (μία χήρα πτωχὴ) an diesen heran und wirft zwei Lepta hinein (Mk 12,42). Im Anschluss an diese Beobachtung ruft Jesus seine Jünger herbei und urteilt über das, was in den Schatzkasten geworfen wurde, ohne jedoch zu schildern, dass er auch die Reichen beobachtet hat (Mk 12,43). Die (Be-)Wertung dessen, was hineingeworfen wurde, kommt zum Schluss: Eine arme Frau hat mehr (πλεῖον) hineingeworfen als die vielen Reichen, weil das, was sie gegeben hat, ihr gesamter Lebensunterhalt (ὅλον τὸν βίον) war und damit alles, was sie hatte (Mk 12,44, πάντα ὅσα εἶχεν).

Lukas übernimmt die Erzählung von der armen Witwe fast vollständig. Auch hier kann eine Gliederung der Perikope in Beobachtung und Bewertung vorgenommen werden. Obwohl es bei Markus schon so scheint, als sei die Erzählung auf das Wesentliche reduziert, verkürzt Lukas die Erzählung noch weiter. Für Lukas ist keine Übersetzung des Geldwertes nötig; ebenfalls scheint die Verortung der Szenerie für den Evangelisten unerheblich. Unterschiede finden sich im Original v.a. in Lk 21,1.4, das mit dem Begriff τὰ δῶρα die Geldgaben der Witwe und der Reichen an den Tempel meint, während Markus keine explizite Klassifizierung vornimmt. Damit interpretiert Lukas die Perikope auf eine

312 *Schmithals, Walter*, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2–16,18 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 2), Gütersloh 1979, 554.

ekklesiologische Dimension hin, die eine „Banalisation“[313] des markinischen Textes von Beginn an nicht vorsieht. Matthäus lässt diese Perikope aus.[314]

Eine Zusammenschau der exegetischen Zugänge zeichnet ein unstetes Bild mit unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen: Es wird in Frage gestellt, ob es tatsächlich um die Gottesbeziehung gehe, und nach dem Inhalt des Vorbildcharakters gefragt.[315] Historische Einordnungen der Motive geben Auskunft darüber, was mit γαζοφυλακίου genau gemeint ist.[316] Gefragt wird auch nach der Stellung der Gabe als „Spendenvorgang“ und ob es sich nicht eher um Investment handle.[317] Soziokulturelle Deutungen fokussieren die Stellung der Frau in ihrer Randposition:[318] Weil die Witwe Unterdrückungen durch die Eliten ausgesetzt sei, erreiche ihre Handlung auch eine gesellschaftspolitische Dimension. Die Tatsache, dass hier offenbar keine Institution Erfolg hatte, die Frau daran zu hindern, Gott ein Ganzopfer in Form von zwei Münzen zu geben, beeinflusse auch den Mehr-Wert dessen, was die Frau gibt. Manchmal wird Mk 12,40 zum hermeneutischen Schlüssel für die Perikope, was allerdings die Wertthematik und die sensible Darstellung dieser Frau untergräbt: χήρα sei zwar „more than a catchword“[319] und erkannt wird auch die offenbar kontraintuitive Aussage über Arme. Aber die Frau geht in diesen Mustern nicht auf.[320]

Die Kraft der Perikope entwickelt sich, trotz dieser sehr knappen Passage, durch das Einholen der Motive und die Fokussierung der Frage, was der Mehr-Wert tatsächlich ist. Deutungen der Gabe als Zuführung zu einem Tempelschatz*depot*, bei dem das eingezahlte Geld weiterhin „Eigentum der Einzahlenden“[321] bleibt, werfen Fragen auf – in den Exegesen selbst und

313 Vgl. *Simon, Louis*, Le sou de la veuve. Marc 12.41–44, in: ETR 44 (1969), 115–126, 117.

314 Der Grund dafür ist nicht hinreichend geklärt, vgl. *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25), 377; *Bovon, François*, Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28–24,53) (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn 2009, 150 Anmerkung 6.

315 *Theißen, Gerd*, Die Witwe als Wohltäterin. Beobachtungen zum urchsristlichen Sozialethos anhand von Mk 12,41–44, in: Küchler, Max/ Reinl, Peter (Hrgg.), Randfiguren in der Mitte (FS für H.-J. Venetz), Luzern/ Freiburg i. Br. 2003, 171–182, 171.

316 *Lau*, Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41–44). Auf seine sehr ausführliche Skizzierung der exegetischen Forschungsgeschichte soll an dieser Stelle besonders verwiesen werden.

317 Vgl. ebd., 196–197.

318 *Horsley, Richard A.*, Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel, Louisville 2001, 216.

319 *Wright, Addison G.*, The widow's mites: praise or lament? A matter of context, in: The Catholic Biblical Quaterly 44/2 (1982), 256–265, 260.

320 Ebd.: „The statement is simply one of those observations on life that needs to be said from time to time, and when it is said one would expect that virtually all would agree with it.“

321 *Lau*, Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41–44), 196. Die Tatsache, dass die lukanische Parallele

letztlich auch in der Logik der Erzählung. Denn, so das historische Szenario, die Frau hat auf das falsche Pferd gesetzt: Der Tempel wird zerstört und die Schatzkammer wird geplündert werden. Damit wäre klar, dass das Vertrauen der Witwe auf die Institution „Tempelbank" umsonst war.[322] Diese Deutung aber nimmt die konkrete Bewertung Jesu nicht ernst, und auch die Narration in ihrer prinzipiell erstmal unkritischen Haltung zur Institution des Tempels selbst.

Die Tendenz ist deutlich: die Rolle des Geldes ist zentral. Erkennbar wird, dass die Gelddimension eine entscheidende narrative Rolle spielt und mit einer sehr sensiblen Darstellung von Menschen am Rande der Gesellschaft zusammenkommt.[323] Der wichtige Aspekt für die hier vorliegende Arbeit ist mit Blick auf das Motiv des Geldes, dass die arme Witwe Erspartes hat, das sie anlegen kann und in das System einbringt. Sie wird dabei Teil des Systems und nutzt es auch. In einer Tradition, in der Pauperismus als *das* Schlagwort für die Sozialkritik des Alten und Neuen Testaments dominant war, ist diese Tatsache äußerst bemerkenswert. Der Wert ihrer Gabe wird qualifiziert und die Bewertung dessen durchbricht Erwartungen.

3.2.3.3 Discourse: Geldgespräche

Es handelt sich bei dieser sehr kurzen Erzählung um eine Schilderung, wie Jesus eine Szene von Spendenvorgängen an einem Opferstock beobachtet. Jesus setzt sich dem Opferstock gegenüber und „sieht" nur, bevor er seine Jünger zu sich ruft und zu ihnen spricht. Vier Personen(-gruppen) werden hier erwähnt: 1. Jesus, 2. die Reichen, 3. die Witwe und 4. die Jünger Jesu.

Die Erzählung lebt von starken Kontrasten, die mit der Verwendung von Numeralen (μία), Adjektiven (πτωχή) und Demonstrativpronomen (αὕτη) erzielt werden. In der Dichte der Verse zeichnen sie das Bild der Witwe, die als einzelne Person handelt,[324] die wenig gibt und arm ist. Sie steht im Gegensatz zu den vielen, die viel geben und reich sind. Dieses Bild dreht sich in der

---

eine Klassifizierung als τὰ δῶρα vornimmt und damit eine Opfergabe im Sinne eines Opfers an Gott meint, beachtet Lau allerdings nicht.

322 Vgl. ebd., 197: „Sie [sc. Die Römer, M.L.] zündeten auch die Schatzkammern (τα γαζοφυλακία) an, in denen eine zahllose Menge Geld, Gewänder und andere Kostbarkeiten, kurz der ganze Reichtum der Juden angehäuft war, da dorthin die Wohlhabenden ihren Besitz geschafft hatten […]."

323 Vgl. *Sedláček*, Die Ökonomie von Gut und Böse, 179.

324 Dazu: *Jochum-Bortfeld, Carsten*, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 178), Stuttgart 2008, 193: Sie ist „nicht als Individuum von Interesse."

Wertung der Gabe durch Jesus. Im Narrativ äußert sich dies durch die Verwendung von Adjektiven und Nominativen, die dem Begriff des Übermaßes zusammengefasst werden können und sowohl für die Reichen (Mk 12,41: πολλοὶ, πλούσιοι, πολλά) als auch – dann im Spruch Jesu – für die Witwe (Mk 12,43: πλεῖον, πάντων) eingesetzt werden. Über die Figurenkonstellation der Szene wird der Spannungsbogen der Handlung noch deutlicher. Die Witwe wird als zweite Figur in der Beobachtung genannt und tritt erst im zweiten Vers der Perikope auf (Mk 12,42). In den darauffolgenden Versen kehrt sich die Erwähnung der Agenten jeweils um: Im Spruch Jesu wird dann die Frau zuerst genannt (Mk 12,43c), um sie den vielen anderen (Mk 12,43d) entgegenzustellen. In diesem Vers werden jedoch keine Begriffe aus der genannten Wortgruppe πολλά verwendet, sondern es wird eine neutralere Bezeichnung gewählt (Mk 12,43: τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον). Diese Genitivkonstruktion ist abhängig vom vorangegangenen πλεῖον und definiert das Adjektiv näher, sodass klar wird, was das *mehr* der χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ ist.

Die Spitze der Aussage findet sich im letzten Vers. Mk 12,44a kontrastiert nochmals die Reichen mit der Witwe, nun allerdings wieder in der Satzstellung, die die ersten beiden Verse als Reihenfolge vorgeben. Zunächst werden πάντες (Mk 12,44a) genannt, dann αὕτη (Mk 12,44b). Das Demonstrativpronomen bezieht sich auf das Subjekt im vorangegangenen Satz, die Witwe, die trotz ihrer Armut (ἐκ τῆς ὑστερήσεως αὐτῆς) alles (πάντα) gab. Damit konstruiert der Erzähler einen Fluchtpunkt, der auf die Begriffe ὅλον τὸν βίον αὐτῆς zuläuft. Sie stehen im Gegensatz zu Mk 12,44a (ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς). Die Satzkonstruktion mit der Präposition ἐκ ist dieselbe. Das Kapitel 12 endet zugleich mit diesem Vers.

Interessant ist auch der Blick auf die verwendeten Prädikate. Das Verb βάλλω[325] fungiert als das verbindende Glied zwischen der Personengruppe und der einen Frau: ἔβαλλον (Mk 12,41) und ἔβαλεν (Mk 12,42). Ausschließlich der Begriff βάλλω steht in unterschiedlichen Formen (sechsmal in prädikativer Form, einmal als Genitivform; Mk 12,43d) in Bezug auf γαζοφυλακίον. Demgegenüber stehen sechs weitere Prädikate, die sich jedoch fast ausschließlich auf Jesus beziehen (ἐθεώρει, καθίσας, ἐλθοῦσα, προσκαλεσάμενος, εἶπεν, λέγω). Die Dominanz eines Verbs in der Handlungsschilderung der Erzählung ist

325 Auf die Semantik des Begriffes βάλλειν geht auch Lau ein, vgl. *Lau*, Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe" (Mk 12,41–44), 190. Er resümiert, dass mit dem Verständnis des Gesamtvorgangs als Geldspende die Übersetzung „werfen/ hineinwerfen/ geben/ spenden" einleuchtend ist. Darüber hinaus lässt sich aus Mk 2,22 ein Vorgang des „Schüttens/ Gießens/ Einfüllens" für βάλλειν herleiten. In Mk 7,33 bedeutet es „stecken/ legen", sodass durchaus ein variabler Gebrauch angenommen werden kann.

auffällig. Es bringt auf der narratologischen Ebene beide Handlungsgruppen zusammen, während die Wertigkeiten der jeweiligen Subjekte in Jesu Wort umgekehrt werden. Werden die Gaben der Reichen auf der deskriptiven Ebene als „vielmehr" beschrieben, dreht Jesus die Wertigkeit um und sagt, dass das Opfer der Witwe *viel mehr* sei. Die Umkehrung der Verhältnisse geschieht über die Neuqualifizierung der Gabe der Witwe durch Jesus, die über eine chiastische Struktur im Narrativ angezeigt wird.[326]

Tabelle 9

Beobachtung	Wertung
Die vielen Reichen	Die eine Witwe
ὁ ὄχλος βάλλει χαλκὸν (41)	ἡ χήρα αὕτη ἡ πτωχὴ πλεῖον πάντων ἔβαλεν (43c)
πολλοὶ πλούσιοι ἔβαλλον πολλά (41c)	αὕτη ἔβαλεν ὅλον τὸν βίον αὐτῆς (44d)
Die eine Witwe	τῶν βαλλόντων εἰς τὸ γαζοφυλάκιον
μία χήρα πτωχὴ ἔβαλεν λεπτὰ δύο (42)	πάντες ἔβαλον (43d)

3.2.3.4 Das Geld

In dieser markinischen Perikope werden drei Münzen erwähnt: (1) χαλκός, (2) λεπτὸν, (3) κοδράντης. (1) χαλκός ist die griechische Bezeichnung für Bronzemünzen bzw. Bronze als Material. (2) λεπτός ist die volkstümliche griechische Bezeichnung für die kleinste Bronzemünze.[327]

> Die zwei Lepta der Witwe entsprechen einem Quadrans des römischen Systems. Mit dieser Angabe stimmt die mischnische überein, die eine Peruta zu 1/8 As rechnet (also 1 As = 4 Quadranten = 8 Lepta/Perutot). Ein Denar entspricht zur Zeit des Evangelisten somit 128 Lepta/Perutot. Das Lepton hatte einen Durchmesser von ca. 16 mm und ein Gewicht von ca. 2 g. Für ein Lepton bekam man bereits eine Zitrone. Diese Münze wurde als einziges Erznominal von den

326 Ebenfalls chiastisch ist auch die Erzählung vom armen Lazarus im Schoße Abrahams (Lk 16,19–31) aufgebaut.

327 Vgl. *Reiser, Marius*, Numismatik und Neues Testament, in: Biblica 81 (2000), 457–488, 464: „Unter den Hasmonäern wurden nur kleine Nominale, zumeist Bronzemünzen, geprägt. Das kleinste Nominal war der Chalkus. Sein volkstümlicher Name lautete griechisch wohl ‚Lepton', aramäisch ‚Peruta'. Hasmonäische Silbermünzen sind nicht bekannt." Und ebd.: „Als kleinste Münze nennen Markus und Lukas das Lepton (Mk 12,42 / Lk 21,2; Lk 12,59). Als λεπτὸν wird griechisch jeweils das kleinste Nominal eines Währungssystems bezeichnet. Dies war in hasmonäischer und herodianischer Zeit der Chalkus (‚Füllhornkreuzler')".

> römischen Statthaltern in großen Mengen ausgeprägt. Dass sie in einem literarischen Text wie dem Neuen Testament überhaupt erwähnt wird, ist bemerkenswert. Es ist ein weiterer Beweis dafür, dass die Evangelien im Unterschied zur paganen Hochliteratur weniger die Welt der Oberschicht als die Welt der kleinen Leute schildern.[328]

(3) Die Erwähnung von κοδράντης deutet darauf hin, dass die erstgenannten Münzwerte den Lesern nicht geläufig waren und deshalb erklärt werden müssten.

Für einige Forscher handelt es sich bei der Einlage hierbei nicht um ein Opfer, da die typischen Wendungen fehlten, eher Konnotationen zu sozialen Gaben entständen, wie sie bei Paulus zu finden sind („angenehme Opfergabe", Phil 4,18), und schließlich auch nicht Gott die Bewertung der Gabe vornehme, sondern Jesus.[329] Jesu Bewertung zeichne sich zudem durch eine Profanität aus, die wieder über paulinische Belege festgelegt werden könnten. Im Gegensatz zur salbenden Frau von Bethanien tut die Witwe hier nicht direkt etwas an Jesus; aber sie handelt vor seinen Augen. Das Beharren auf der Tatsache, dass es sich um eine soziale Gabe handelt, wirkt aber unterbestimmt, denn die vollmächtige Rede, die mit dem Amen-Wort angezeigt ist, und auch der Aspekt, dass die Witwe als Vorbild in der Nachfolge im Spiegel des Palmsonntags in einer nachösterlichen Perspektive porträtiert wird, deuten auf stärkere Ausschläge hin.

3.2.3.5 Die Witwe

Witwen im Markusevangelium finden als literarische Figuren (χήρα) nur in unmittelbarer Nähe der hier untersuchten Perikope Erwähnung.[330] Witwen galten im Allgemeinen als schutzbedürftige und zu unterstützende Bevölkerungsgruppe. Mit Waisen bilden sie einen „sozial, wirtschaftlich und rechtlich benachteiligten Stand".[331] Die antike Gesellschaft des Nahen Ostens sah für Frauen die Einbindung in familiäre Strukturen vor, was für eine Frau ohne Mann entweder die Rückkehr zu ihren Eltern (vgl. Dtn 38,11) oder, so sie kinderlos war, die Schwagerehe bedeutete (vgl. Dtn 25,5–10; Gen 38,6–30; Rut 1–4). Unter Umständen blieb eine Frau allein, war dann jedoch „ohne

328 Ebd., 478.

329 *Theißen*, Die Witwe als Wohltäterin. Beobachtungen zum urchsristlichen Sozialethos anhand von Mk 12,41–44, 178.

330 Bei Lukas an weiteren Stellen: χήρα (2,37; 7,12; 18,3; 20,47; 21,3), χῆραι (4,25; Apg 6,1 und 9,39).

331 *Urban, Christina*, Hochzeit, Ehe und Witwenschaft, in: Erlemann, Kurt/ Noethlichs, Karl Leo/ Scherberich, Klaus, u. a. (Hrgg.), Neues Testament und Antike Kultur: Familie-Gesellschaft-Wirtschaft, Band 2, Neukirchen-Vluyn 2005, 25–30, hier 30.

Rechtsbeistand und den Mitmenschen ausgeliefert“[332], aber gleichzeitig selbstbestimmt hinsichtlich neuer Eheschließung, Berufsausübung oder Besitzverwaltung. Witwen standen unter göttlichem Schutz (Dtn 10,18; 24,17; 27,19; Ex 22,21), was sich auch in den Idealen eines gerechten Richters und idealen Königs widerspiegelte. Ihnen wurden Vergünstigungen zur Linderung elementarer Not gewährt (z.B. Erntenachlese, Rut 2) und bekamen Speise- und Weinspenden (Dtn 16,11.14).[333] Auch in der synoptischen Literatur gilt der Status der Witwen als schutzbedürftig. Ihnen beizustehen gilt als gottgefällig (Lk 7,11ff): Die Witwen „von Jerusalem sind die ersten bekannten Empfänger gemeindlich organisierter Sozialfürsorge (Apg 6,1ff).“[334]

Die Perikope schließt mit einem Jesuswort, das das Opfer der Witwe näher beschreibt. Geschildert wird, dass sie ihren gesamten Lebensunterhalt hineingeworfen hat. In Anbetracht der Tatsache, dass zu Beginn geschildert wurde, dass es sich um ein Opfer von zwei Lepta bzw. einem Quadrans handelte, wird spätestens jetzt klar welchen wirtschaftlichen Status die Frau hat.

3.2.3.6 Der Opferkasten

Unklar ist, was mit dem Begriff γαζοφυλακίον gemeint sein kann. Nach Markus Lau ist der Begriff im Hinblick auf Josephus (Bell 6,282) kein Opferkasten.[335] Es war ein Depot im Tempel, in dem die Frau ihr Gespartes aufbewahren konnte.[336] Die Menschen vertrauten ihr Geld diesem System an.

> Der Begriff bezeichnet […] die Schatzkammern des Tempels, in die u.a. die finanziellen Überschüsse des Tempelbetriebs durch die Verantwortlichen des Tempels eingelagert werden, in die aber auch – und das ist für unseren Kontext entscheidend – Jüdinnen und Juden Vermögenswerte einzahlen können, die

332 *Berlejung, Angelika/ Merz, Annette*, Art. Witwe (AT/NT), in: Berlejung, Angelika/ Frevel, Christian (Hrgg.), HGANT, Darmstadt 2015, 462–464, hier 462.

333 Vgl. ebd.

334 Ebd., 463.

335 Vgl. *Lau*, Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41–44), 196. Marty Stevens kritisiert den Begriff der Tempel*bank*, weil er viele moderne Konnotationen enthält. Stattdessen plädiert er für den Begriff der „Finanzdienstleistung“ („financial intermediary“, *Stevens*, Temples, Tithes, and Taxes, 136–144, hier 137). Antike Tempel dienten demnach als Institutionen, in denen Menschen privates Geld deponieren konnten, aber dieses Geld wurde nicht an andere verliehen, sondern blieb so lange hinterlegt, bis der Einleger es abzog oder bestimmte Anweisungen für seine Verwendung gab.

336 *Lau*, Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe“ (Mk 12,41–44), 195.

> dann im γαζοφυλακίον deponiert werden, aber offenkundig Eigentum der Einzahlenden bleiben.[337]

Er beruft sich auf Kommentarliteratur, die den Ursprung des Begriffes im persischen Lehnwort γάζα (Schatz) sieht und sowohl „Schatzkammer" als auch „Opferkasten" als Übersetzung für möglich hält. Aufbewahrt wurde das Geld im Inneren der Tempelanlage (vgl. Josephus, Bell 5,200; 6,282; mSheq 3,1f.; 5,6).

Andere Deutungen gehen von Opferkästen aus, bei denen das Geld nicht ausgezahlt wird. Nach den rabbinischen Belegen mSheq 6,5 und tSheq 3,2 befanden sich in der Schatzkammer dreizehn „Geldbehälter bzw. Büchsen, die im Frauenvorhof aufgestellt waren".[338] Von diesen posaunenförmigen Kästen gab es zwei, „in die das Geld für das individuelle Vogelopfer gelegt werden sollte. Die Priester haben dann im Namen der Opfernden die betreffenden Opfer entsprechend dem Wert des in die Behälter eingeworfenen Geldes dargebracht."[339]

Unklar ist auch die Position Jesu, denn weshalb er sich an diesem Ort befand, wird nicht geschildert. Offensichtlich scheint es aber nicht unüblich, schließlich ruft er seine Jünger herbei, die dann ebenfalls dort sind.[340] Außerdem sitzt er *gegenüber* (κατέναντι) und nicht *in* der Schatzkammer.[341]

Der Jerusalemer Tempel galt, wie viele andere Tempel auch, als religiöses, politisches und wirtschaftliches Zentrum der Stadt und des gesamten Reiches.[342] Er war Amtssitz der Könige des jüdischen Staates bis hin zum Beginn

---

337 Ebd., 196.

338 *Ådna*, Jesu Stellung zum Tempel, 255. Zur Architektur des Jerusalemer Tempels mit Hinweis auf Zugangsbeschränkungen vgl. *Ebner, Martin*, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I. Grundrisse zum Neuen Testament, Göttingen 2012, 110–115.

339 Ebd. Sechs davon waren für freiwillige Abgaben.

340 Die Tatsache, dass Jesus nicht nochmal schildert, was er gesehen hat, lässt zwei Deutungen zu: 1. Die Jünger waren in unmittelbarer Nähe. 2. Die Frage nach den Details, was Jesus gesehen hat bzw. wie hoch die Spende der Witwe genau war, ist irrelevant, da klar ist: Eine arme Frau *kann* nicht viel in den Opferkasten gegeben haben. In jedem Falle ist das, was die ihr gegenübergestellten Vielen gegeben haben, relational im ökonomischen Sinne wertvoller.

341 Ein nicht unwesentlicher Aspekt, der hier nicht weiter ausgeführt werden kann, ist der „Nachruf" des Centurio, der ebenfalls gegenüber Jesus steht, als er sieht, dass Jesus stirbt. Es handelt sich nach Backhaus um „das entscheidende Deutewort […] und „den christologischen – und damit zugleich soteriologischen – Höhepunkt seines Werkes" (*Backhaus*, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, 113).

342 Vgl. *Kartveit, Magnar*, State and Temple Economy in the Levant in the Persian and Hellenistic Periods, in: Hallvard, Hagiela/ Zehnder, Markus (Hrgg.), The Bible and money, Sheffield 2020, 129–143, 142.

des Babylonischen Exils (587–538 v. Chr.).[343] Gleichzeitig war der Tempel auch der Ort, an dem das Herrscherhaus wichtige kultische Ereignisse feierte und an dem Münzen geprägt, gesammelt, vergeben und aufbewahrt wurden. Letzteres ist ebenso für die Zeit nach dem Babylonischen Exil nachgewiesen (vgl. Sach 11,13).[344]

In Israel war der Priesterdienst Männern vorbehalten. Priester hatten eine herausragende Position in der antiken Gesellschaft und nahmen eine Mittlerrolle zwischen Gott und den Menschen ein. Sie brachten stellvertretend für die Menschen Bitte und Dank in Gestalt von Opfern und Gebeten dar. Umgekehrt vermittelten sie Weisung und Gnade der Gottheit an die Menschen. Die Grundfunktion von Opfern war im antiken Religionssystem das „Erfreuen und Besänftigen der Götter, Erfahrung ihrer Gegenwart, Sühne und Dank, Anerkennung ihrer Überlegenheit und ihres Vorrangs".[345] Dazu haben die Priester eine „sozialkommunikative und -integrative"[346] Dimension. Als Verwalter des Tempels und Vorgesetzter der Schatzmeister und Verwalter überwachte der Hohepriester die enormen Geldbeträge, die kontinuierlich in die Kassen des Tempels flossen. In dieser Verantwortung spielte die priesterliche Aristokratie eine wichtige Rolle. Elementar ist dabei, dass der kultische Dienst der Priester im Jerusalemer Tempel nicht als ein Versuch des Menschen gewertet werden darf,

> sich selbst zu erlösen oder die Gottheit zu zwingen oder zu bestechen, sondern in jedem Falle als eine gnädige Einrichtung der Gottheit zur Regelung, Aufrechterhaltung und ggf. Wiederherstellung intakter Beziehungen zwischen ihr und den Menschen" zu sehen ist.[347]

Als zentrale biblische „Deutungsbegriffe" fungieren hebräisch קרבן oder griechisch δῶρον (Mt 5,23f., Mk 7,11, Hebr 5,1; 11,4). In Dtn 14,22–29 findet כֶּסֶף in der Grundbedeutung „Gold/ Silber" Eingang in den Opfer-Kreislauf. Die Abgabe des Zehnten konnte neben der üblichen Form von Agrarprodukten auch als Geld geschehen. Der Wert kultischer Abgaben am Jerusalemer Tempel wurde

343 vgl. *Weidemann, Hans-Ulrich*, Die Mähler der ersten Christen und das letzte Mahl Jesu. „Tut dies zu meinem Gedächtnis", Zu Tisch mit Göttern. Heiliges Mahl; WUB 1/2017, 40–45, 29.

344 *Torrey, Charles C.*, The Foundry of the Second Temple, in: Journal of Biblical Literature 55/4 (1936), 247–260, 258.

345 *Röhser, Günter*, Tempel und Opferkult in der antiken Welt, in: Zangenberg, Jürgen (Hrg.), Weltauffassung – Kult – Ethos (NTAK 3), Neukirchen-Vluyn 2011, 181–186, 185.

346 Ebd., 180.

347 Ebd., 185.

ab einem gewissen Zeitpunkt mit Hilfe von Edelmetallen standardisiert.[348] Doch nicht nur die Abgabe des Zehnten wurde im Tempel geregelt, auch die Herstellung von Münzen ist im Tempel von Jerusalem angesiedelt. 2Kön 12,11–12a erwähnt die tempeleigene Gießerei.[349]

Als Geschenke oder Gaben hatten Opfer eine kultische Funktion. Feuer- oder Wohlgeruchsopfer sollten mit den aufsteigenden gut riechenden Düften die Gottheit besänftigen. Im duftenden Rauch stiegen die Gebete der Menschen zu Gott hinauf (vgl. Ps 141,2; Offb 8,3), sodass Opfer den Übergang zwischen dem Heiligen und dem Profanen bildeten.

Das Räucheropfer wurde als wertvoller erachtet, da es im Gegensatz zu den Tieropfern, unblutig war. Die paulinische Reflexion erachtet das Selbstopfer eines gerechten und tugendhaften Lebens als wertvoll. In Röm 12,1 wird als „wahrer und angemessener Gottesdienst" gefordert, sich selbst als „lebendiges und heiliges Opfer" darzubringen.[350] Eucharistiegebete wurden schon in früher Zeit in Anlehnung an Mal 1,11 als Opfer verstanden. Auch im Hebräerbrief (Hebr 13,15 und 13,10) findet sich die Vorstellung, dass Gebete als Opfergaben dienen.[351]

Dennoch erzählen die Evangelien vom regen Handel in der Tempelanlage: Geldwechsler tauschten im Auftrag der Tempelverwaltung auswärtige Münzen in die wertbeständigeren tyrischen Schekel, und Händler boten Opfertiere an (vgl. Mt 21,12; Mk 11,15; Lk 19,45; Joh 2,14). „In der Spätzeit des Zweiten Tempels wurde dieses geschäftige Treiben durch die Einrichtung von Opferkästen eingeschränkt (mSheq 5,5; tSheq 3,2f)", an dem sich auch die hier beschriebene Szene abspielte.[352]

3.2.3.7 Wert, Werte und Investitionen

Der griechische Begriff ἱκανός wird an vielen Stellen mit „wert/Wert" übersetzt. Dem semantischen Gehalt wird aber auch die Übersetzung „Würde" gerecht. Im Kontext stehen Statusbeschreibungen mit Glaubensbekenntnissen und Reinheitskonzepte.

„Herr, ich bin es nicht wert, dass du unter mein Dach hineingehst, sondern sprich nur, so wird mein Knecht geheilt werden": So spricht ein römischer

348 Vgl. *Schaper, Joachim*, Schatzhaus, Bank und Prägeanstalt, in: WUB /1 (2008), 28–33, 30.
349 Vgl. ebd., 31.
350 *Röhser*, Tempel und Opferkult in der antiken Welt, 186: In orphischer und pythagoreischer Tradition (vgl. Apollonios von Tyana) wird das blutige Opfer ganz abgelehnt (Philo str. Ap. 1,1; 8,7,12).
351 *Weidemann*, Die Mähler der ersten Christen und das letzte Mahl Jesu. „Tut dies zu meinem Gedächtnis", 44.
352 *Röhser*, Tempel und Opferkult in der antiken Welt, 187.

Soldat das Glaubensbekenntnis zu Jesus (Mt 8,8; Lk 7,6; Joh 8,46–53) und fokussiert damit nicht nur die Macht der Worte, sondern formuliert auch demütig, dass er keinen Anspruch auf Jesu Zuwendung hat. Neben dem Centurio von Kapharnaum sagt Ähnliches Johannes der Täufer von sich und formuliert ein indirektes Messiasbekenntnis (Mt 3,11 parr. Mk 1,7 parr. Lk 3,16). Für das lukanische Doppelwerk ist die Verwendung von ἱκανός markant: Neben den jeweiligen Parallelen bei Markus und Matthäus wird in Lk 7,12 die Stadt Nain als „wert/würdig" beschrieben. In der Stadt ereignet sich die Auferweckung des Sohnes einer Witwe. In der substantivierten Form werden τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας (Apg 20,17) in Ephesus als Ἱκανὸς (Apg 20,37) beschrieben. Barnabas kann ὄχλος ἱκανὸς für die Kirche in Antiochia gewinnen (Apg 11,24). Auch Paulus verwendet das Adjektiv für eine Selbstbeschreibung als „unwürdiger unter den Aposteln" (1Kor 15,9), während 2Kor 3,6 fragt, wer als Nachfolger Christi „würdig" ist. Als Alternative für „Wert/e" hat das Neue Testament einen Begriff wie διαφέρω, der vor allem dann eigesetzt wird, wenn Vergleiche angestellt werden und eine signifikante Differenz, konkret aber ein Mehr-Wert ausgedrückt werden soll (vgl. Mt 6,26; 10,31; 12,12) oder eine Korrumption der Sakralität droht (Mk 11,16). In einer ähnlichen Weise, und oft ebenfalls mit dem deutschen Begriff „wert" übersetzt, wird ἄξιος verwendet. In Mt 10,11.13 werden Häuser bzw. Hausgemeinschaften als ἄξιος beschrieben, die die Jünger aufnehmen und sie unterstützen. Das Adjektiv wird zum Konditional: Die Jünger sollen sich nur in den Häusern aufnehmen lassen, die auch ἄξιος sind. Ihnen sollen sie dann ihren Frieden (ἡ εἰρήνη ὑμῶν, Mt 10,13) schenken. Die Beschreibung als „wert" entsteht durch eine Do-ut-des-Situation. Nur den „Wertigen" schenken die Apostel ihren Frieden. Diese Situation wird mit marktlogischen Termini beschrieben, weil sie das eine (Frieden) durch das andere (Wert sein) erhalten. Etymologisch hängt ἄξιος mit „wiegen" oder „Waage" zusammen; der Waagebalken muss heraufgeführt werden[353]. Unschwer zu erkennen ist daher der marktlogische Bedeutungshintergrund: Es stehen Relationen im Hintergrund, wie Waagen auf dem Markt, um das Gewicht der Lebensmittel zu bestimmen, die dann wieder entsprechende Preise bestimmen. Das bedeutet, dass dem Adjektiv „wert" immer ein relationales Objekt inhärent ist. Auch in Gleichnissen begegnet ἄξιος: Im Gleichnis vom Gastmahl in Mt 22,8 werden die Geladenen der Hochzeit des Königssohnes (οἱ κεκλημένοι) als „nicht wert" beschrieben. Im Vergleich zu den Geldwerten sind umgekehrte Werteskalen

353 Vgl. *Trummer, Peter*, ἄξιος, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), EWNT I, Stuttgart u.a. 1980, Spalten 271–272, hier 271.

erkennbar: der Hauptmann von Kapharnaum nennt sich selbst „nicht-wertig", aber sein Knecht wird geheilt (Mt 8,5–13). Der Hauptmann wird in seiner Demut zu einem Mann, der deutlich macht, dass ihm sein Knecht viel bedeutet und dass für ihn das Leben seines Knechtes wertvoll ist. Den Wert sprechen also andere zu. Analog gilt dies für das Geld, dessen Wert durch gegenseitiges Vertrauen und Beglaubigungen bestimmt ist.

3.2.3.8 Die Hingabe der Witwe

Die Tempelaktion wird in der neueren Forschung als theologisches Moment gedeutet und zwar als „messianische Zeichenhandlung"[354], die nicht nur die Tische der Geldwechsler umstößt, sondern einen neuen Tisch aufstellt: den Tisch der Mahlgemeinschaft.[355] Jesus, der nach Markus und Matthäus sein Leben als Lösegeld gibt, verwirklicht eschatologisch, was der Tempel mit einem Zeitindex nur immer wieder neu bewirkt, die Vergebung der Sünden. Die tempelkritische Perikope steht aber nicht im Widerspruch zur Opfergabe der Witwe: Das Lob Jesu zielt auf das Verhalten der Frau ab, weil im Verhalten der Frau die völlige Hingabe zu Gott erkennbar ist. Durch diese Hingabe wird ihre Geldgabe qualifiziert; dadurch wird sie größer als die der Reichen.[356] Dabei ist der Ort des Tempels im Kontext des Evangeliums entscheidend,[357] aber nicht so, als wäre der Tempel von nun an obsolet.[358] Es geht nicht um die Frage des Gottesdienstes im Tempel per se, sondern um die Bewertung dessen, hier anhand irdischer Nominale, wie Münzwerten. In der markinischen Komposition wird mit Mk 12,40–44 die Zerstörungsweissagung konkretisiert, nicht relativiert.

354 *Ådna*, Jesu Stellung zum Tempel, 429.

355 Vgl. *Theißen/ Merz*, Der historische Jesus, 382: „Jesus bietet den Jüngern einen Ersatz für den offiziellen Kult, an dem sie entweder nicht teilnehmen können oder dessen Teilnahme kein Heil vermitteln kann – bis ein neuer Tempel kommt. Dieser ‚Ersatz' ist ein schlichtes Essen. Das letzte Mahl wird durch eine neue Deutung zum Ersatz für den Tempelkult – ein Vorgriff auf das Essen und Trinken im bald hereinbrechenden Gottesreich."

356 Vgl. *Ådna*, Jesu Stellung zum Tempel, 438.

357 Anders *Hahn, Ferdinand*, Der urchristliche Gottesdienst, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 12 (1967), 1–44, 10: „[…] hier geht es allein um die Bereitschaft dieser Frau, ihre letzte Habe herzugeben, und der Ort, an dem sich das abspielt, ist gleichgültig."

358 *Ådna*, Jesu Stellung zum Tempel, 439.

Die Frau vollzieht den Gottesdienst, weil sie selbstlos alles gibt:[359] „Vollkommenheit heißt Ganzhingabe".[360] Es geht bei ihrem Opfer daher um die Darstellung der Gottesbeziehung über das Ethos des Vorgangs der Geldabgabe. Vor dem Hintergrund der Annahme, dass das Geld in der Perikope die Darstellung der Gabe einfängt, erhält das Medium mehr als bloße Tauschrelationen. Bedeutet das Geldopfer auch Selbstopfer, dann wirft es ein neues Licht auf das Medium Geld. Es bildet als gesamter Lebensunterhalt auch das Ganze der Person ab. Das Kommunikationsmedium Geld gilt auch für die Kommunikation mit Gott, ohne jedoch auf realökonomisch geltende Aspekte angewiesen sein zu müssen. Entscheidend ist die Ausdruckshandlung, die an der Intention der Person hängt, die Geld in die Hand nimmt. Die Umkehrung der Werte ist das, worauf es ankommt, und diese Perspektive öffnet Jesus an dieser Stelle. Denn die Witwe agiert im sozio-ökonomischen Raum, der gleichzeitig kultischer Raum ist.

Drei zusammenlaufende Stränge lassen sich abschließend für die Deutung der Perikope identifizieren: Zum einen handelt die Frau aus Gottesliebe, zum zweiten handelt sie trotz ihrer gesellschaftlichen Randstellung und systematischen Unterdrückung, zum dritten handelt sie, obwohl sie augenscheinlich nicht viel zu geben hat.

In dieser Trias fungiert Geld als Handlungsmedium. Es wird zum Mittel, um aktiv zu handeln und am System teilhaben zu können. Es gibt keine Anhaltspunkte für ein Hinterfragen oder Bezweifeln, kein Stigmatisieren oder Verteufeln des Geldes, geschweige denn der Frau oder des Opfers. Als neutrales

359 Vgl. *Theißen, Gerd*, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ^{4}2008, 221: „Erinnert sei hier an ein Ergebnis, das wir aus den allgemeinen Opfertheorien abgeleitet haben: Opfer sind symbolische Darstellungen des Kampfes um Lebenschancen. Die drei Opferfunktionen der Gabe, der Kommunion und der Aggressionsbearbeitung bringen zum Ausdruck: Das Schwächere sucht die Hilfe des stärkeren Lebens, das Stärkere wälzt Lasten auf schwächeres Leben ab, gleichrangiges Leben versucht, die Lebensgüter zu teilen. Durch die Riten und Überzeugungen des Urchristentums – also durch die Sakramente und den Glauben – verbündeten sich die Menschen mit einer Lebensmacht, die stärker war als der Tod. Diese Macht nahm ihnen die schwerste Last ab, Sünde und Tod. Und sie wollte jedem seinen Anteil am Leben geben. Wenn das eine Opfer Christi die vielen sich wiederholenden Opfer ersetzen konnte, so könnte damit die Botschaft zum Ausdruck gebracht werden: Lebenssteigerung geschieht nicht nur durch Hingabe anderen Lebens und nicht auf Kosten anderen Lebens. Lebensgewinn kann auch in der Hingabe des eigenen Lebens als ‚lebendiges Opfer' liegen, was in der Taufe symbolisiert wird. Und solche Hingabe führt nicht zur Benachteiligung, sondern zur fairen Aufteilung der Lebensgüter für alle, was im Abendmahl symbolisch dargestellt wird."

360 *Söding*, Auf leisen Sohlen, auf Engelsflügeln. Die Friedensmission der Armen in der Nachfolge Jesu, 53.

Mittel zum Zweck des Gottesdienstes findet Geld seinen unhinterfragten Einsatz. Die Tatsache, dass auch die arme Witwe am Wirtschaftsleben und am Kult teilnimmt, macht klar, dass die soziokulturellen Hintergründe nicht eindimensional sind. Die Sorge um den Verlust von Geld und Reichtum betrifft auch Arme; auch ihnen ist gerechtes Handeln in der (Wirtschafts-)Welt aufgetragen. Doch ist es für Reiche weitaus schwerer, diesem Anspruch zu genügen: Es ist unmöglich, wenn Gott es nicht ermöglichte.

Die Witwe ist Beispiel für eine gerechte Frau; sie zeigt, dass Teilhabe an der Gesellschaft auch denen möglich ist, die so gut wie nichts haben. Unabhängig vom realen ökonomischen Wert des Geldes hat sie eine Gabe gegeben – obwohl sie selbst berechtigt ist, Gaben zu empfangen: eine Paradoxie, die sich nur dadurch auflösen lässt, dass sich die Werte auf der soteriologischen Ebene beschreiben lassen und dass das Ethos nicht nur am effektiven Nutzen für Andere, sondern auch an der eigenen Einstellung bestimmt lässt.

3.2.3.9 Die Funktion des Geldes

Die Erzählung erscheint paradox: Dieses Opfer, zwei Lepta bzw. ein Quadrans, arbeitet mit dem geringsten Geldwert im Münzensystem. Es soll aber mehr sein als „das viele" (πλεῖον πάντων), was die vielen anderen zum Tempel gebracht haben. Auch aus ökonomischer Perspektive scheint das, was die Frau tut, völlig unsinnig: Den gesamten Lebensunterhalt (ὅλον τὸν βίον αὐτῆς) in den Tempel zu bringen, bedeutet im Zweifel, den Tag über nichts mehr zu haben – es sei denn, sie verfügt über angespartes Geld. Um sich jedoch Mahlzeiten leisten zu können und allgemeine menschliche Bedürfnisse stillen zu können, müsste sie die Münzen zur Bezahlung aufheben. Vielleicht würde dafür sogar eine Münze reichen, aber die Witwe gibt *beide* Münzen und damit alles, was sie bei sich hat. Zwei Lepta sind so wenig, dass ein Tempel damit nicht ansatzweise arbeiten könnte, würde jeder solch eine geringe Gabe in den Opferkasten werfen.[361]

Damit sind Fragen der Verhältnismäßigkeiten angestoßen. Was aber macht den Mehr-Wert aus?

Die Erzählkomposition lenkt den Blick auf eine *Option aus der Armut heraus*: Armut kann lähmen und untätig machen. Sich allein auf Almosen zu verlassen, verengt die Perspektive des Lebens. Die Teilhabe am Wirtschaftsleben, das elementar zum Leben – auch in der Antike – dazugehört, ist eine Möglichkeit, um der Unsichtbarkeit der Fremdbestimmtheit zu entkommen. Dazu gehören Kraft und Zuversicht, die Gott geben kann. Aus der Erfahrung der Fülle heraus ist diese Zuversicht möglich.

361 Üblich waren wohl Opfergaben in der Höhe wertbeständiger Tetra- und Didrachmen aus Tyros. Vgl. *Ådna*, Jesu Stellung zum Tempel, 344.

Eine negative Wertung des Vorbildes der Frau ist dagegen nicht zu erkennen. Zentral ist nämlich die Deutung der Gabe, die Wertrelationen umkehrt, aber mit dem Medium arbeitet, das zur Realität der Menschen gehört. Es wird nicht gesagt, dass sie nun als moralisches Vorbild für alle gilt.[362] Ihre Bereitschaft, in dieser Gottesbeziehung alles zu geben, ist erstaunlich, steht sie doch im Kontrast zu dem, was der reiche Jüngling (Mk 10,17–31; Mt 19,16–21; Lk 18,18–27) nicht konnte. Gleichzeitig kann sie mit der salbenden Frau von Bethanien zusammen als Prototyp dessen stehen, was vollständige Hingabe bedeuten kann: eine Hin-Gabe, die das ganze Leben betrifft und sich nicht zurückzieht aus dem gesellschaftlichen Leben. Die Witwe ist sichtbar und handelt im Raum des ihr Möglichen. Damit wird sie aus der Sphäre des Mitleids gezogen und mitten in das gesellschaftliche Leben integriert. Für einige reiht sich die arme Witwe in die markinische Erzählung anderer Figuren am Rande der Gesellschaft ein.[363]

> Die Witwe und ihre Gabe zeigen die Handlungsfähigkeit und -bereitschaft. Eine Witwe ist in den Augen vieler – wie der Bettler Bartimäus – eben nur eine Empfängerin von Hilfeleistungen. Ihre Handlung wird von Jesus als vorbildhaft hingestellt.[364]

Andere sehen hier einen „Anflug von ‚Gesinnungsethik'".[365] Es handle sich hier um eine Bewertung als subjektives Opfer und objektiver Zweck der Gabe. Während rein objektiv betrachtet die Gabe der Witwe gering erscheint, so ist das, was sie tut, auf subjektiver Ebene als totaler Gehorsam des Glaubens und als Praxis der Gottesliebe im Dienst am Nächsten zu verstehen. So müsse das Opfer der Frau als Dienst der Nächstenliebe verstanden werden: Die Geschichte ziele nicht auf die Quantität des Opfers, sondern auf die Qualität des Glaubens. So interpretiert wird das Geld zum

> Zeichen dessen, daß sie – als Liebende – aus der Gnade Gottes lebt (hat sie nicht an dem von Jesus gehaltenen Gottesdienst im ‚Haus des Gebets' teilgenommen?), und erst diese Voraussetzung macht auch die Gabe derer, die von ihrem Überfluß abgeben – sie werden keineswegs kritisiert! – wohlgefällig vor Gott.[366]

---

362 Vorstellbar wäre im Sinne einer Beispielerzählung eine Wendung wie bei Lk 10,37: „Geh hin und handle auch du so."

363 Vgl. *Jochum-Bortfeld*, Die Verachteten stehen auf, 195: vier Frauen (die blutflüssige Frau Mk 5,34; die Syrophönizierin; die salbende Frau von Bethanien 14,3–9) und ein Bettler (Bartimäus, Mk 10,46–52).

364 Ebd., 196.

365 *Schmithals, Walter*, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2–16,20, Band 2, Gütersloh 1986, 554.

366 Ebd.

Im Urteil Jesu übertraf die Witwe mit ihrer armseligen Gabe alle Reichen, weil jene aus Überfluss spendeten und diese aus Mangel gab. „The story reminds Mark's audience that even the poorest among them can make a worthy offering to God."[367] In dieser Handlung drückt sich der Dank gegenüber Gott aus. Der Geber gibt ein Stück dessen, was ihm von Gott gegeben ist, zurück. „Die Opfergabe zeigt somit die Witwe als eine Frau, die aktiv ihre Gottesbeziehung im Rahmen des Kultes gestaltet."[368] Und zwar über das Medium Geld.

3.2.4 *Zusammenfassung*

Der zweite große Abschnitt dieser Arbeit zielt auf die theologische Matrix, in der sich das Geld im Spannungsboden der Soteriologie beschreiben lässt. In dieser theologischen Matrix ist die Verwendung des Geldes im Kontext religiöser Praxis, durch Tempelsteuer, die Rolle des Marktes im Umfeld des Tempels und Opfergaben, ein wichtiges Element.

Dass der Tempel selbst Zentrum wirtschaftlicher Interessen war, ist der historische Ausgangspunkt. Die Tempelsteuer finanzierte die Priester, den Opferritus und das gesamte Tempelsystem. Sie wurde zum Identifikationsmoment: Das Medium des Geldes in Form der Tempelsteuer war Verbindungselement für die Juden in der Diaspora. Der Geldwechsel war eine wichtige Einnahmequelle, die aber auch korrumpiert werden konnte. Der emotionale Ausschlag Jesu mit Blick auf die Händler und Verkäufer am Tempel macht deutlich, wie stark Jesus in die „Sache Gottes" investieren will. Er „räumt auf" mit einer Zeichenhandlung, die ordnet und damit den Blick frei macht. Das Gebetshaus wird von Jesus als Räuberhöhle bezeichnet, die Alternative dazu schafft er selbst, durch die „Tempelaktion" und durch das Hineinbringen von Menschen in den Tempel hinein. Markant ist auch, dass die Verkäufer der Turteltauben erwähnt werden, also diejenigen, die die Opfergaben auch an die Menschen mit wenig Einkommen verkauft haben. Eine allgemeine Sozialkritik, die auf die Abschaffung von Geld und Besitz hinausliefe, ist daher schwer zu begründen; wohl aber eine Kritik an dem, was rund um das Gebetshaus wirtschaftlich vorgeht. Es braucht Entschiedenheit, die Abkehr der religiösen Praxis vom Prinzip des Geldes zu proklamieren, es braucht aber auch ein Wunder, wie es Mt 17,24–27 nicht ohne Ironie beschreibt, die auf die verborgenen Möglichkeiten des Alltages verweist. Die Gattung des Wunders kommt an einer weiteren Stelle vor, um den Wert des Geldes und seinen Tauschwert zu beschreiben. Die Speisung

367 *Witherington, Ben III*, The Gospel of Mark. A socio-rhetorical commentary, Grand Rapids/Cambridge 2001, 196. In Anlehnung an *Hooker, Morna D.*, The Son of Man in Mark. A study of the background of the term „Son of Man" and its use in St Mark's Gospel, Montreal 1967, 296.

368 *Jochum-Bortfeld*, Die Verachteten stehen auf, 194.

der 5000 erwähnt einen Geldwert von 200 Denaren (Mk 6,34). Dieser Geldwert dient zur Darstellung, dass die Jünger nicht genug Geld haben, um die Menschen, die ihnen gefolgt sind, um Jesus zu hören, etwas zu essen kaufen zu können. Die Jünger haben 200 Denare und fragen, ob sie davon etwas zu essen kaufen sollen. Jesus stellt eine Gegenfrage: „Wie viel Brot habt ihr?" Darüber wird klar: Nicht jenes Brot, das käuflich zu erwerben ist, ist das, was die Menschen brauchen, sondern das Brot des Lebens, das Jesus und seine Jünger in der Gemeinschaft teilen. Damit wird keine Aussage darüber getroffen, dass die Menschen wirklich nichts zu essen brauchen. Im Gegenteil: alle essen und werden satt. Es bleibt auch viel mehr übrig. Das Geldmaß wird über alle Maße gesprengt. Theologisch gedeutet: Das Brot des Lebens, das Jesus anbietet, ist nicht zu kaufen und dadurch unendlich kostbar.

Eine entscheidende Um-Wertung nimmt Jesus bei der Bewertung der Gabe der Witwe vor. Diese Umwertung zielt auf die Fokussierung des Dienst als Wert in der Nachfolge, jenseits des Nominalwertes des Geldes. Die Erhöhung der Frau über die Reichen setzt einen markanten sozio-kulturellen Punkt: Eine Witwe agiert im wirtschaftlichen Raum, zu dem der Tempel mit den Opfergaben gehört, selbstständig, und dient Gott, weil sie durch ihre zwei Lepta, die all ihr Hab und Gut symbolisieren, alles gibt. Ihre persönliche Form des Dienstes ist gekennzeichnet durch ihre marginalisierte Stellung, ihre prekäre wirtschaftliche Lage und ihre Randstellung als Frau im Tempelsystem. Auch deswegen stellt sie Jesus in ihrem Dienst über die anderen, was typisch markinisch ist. Ihre Performanz im sakralen Raum, der auch ökonomische Aspekte enthält, dient Jesus zur Personifikation seiner Werttheorie des Geldes. Geld hat einen sehr großen Wert, der nicht in dem des Finanzmarktes aufgeht – wenn es in der Haltung der Hingabe gegeben wird und weil Gott das Kleine groß macht.

KAPITEL 4

Auswertung

Die Auswahl von Perikopen unterschiedlicher Gattungen aus allen synoptischen Evangelien zeigt die Pluralität der Perspektiven auf den Wert des Geldes. Es wird intensiv als Medium der sozialen Beziehungen und des Gottesbeziehung genutzt. Die exegetische Analyse der Rede von und über Geld und Geldwerte ermöglicht einen neutestamentlichen Beitrag zur Sozialethik. Sie ermöglicht auch die Klärung der oft von systematischen Konzepten durchtränkten Rede über Soteriologie.[1]

Mit Blick auf Geld wird die Sachlogik der neutestamentlichen Aussagen im Spannungsfeld von Sozialethik und Soteriologie geklärt, weil in den synoptischen Evangelien erstens eine textliche Signifikanz von Geldmotiven und Geldbegriffen festzustellen ist, zweitens eine thematische Virulenz ethischer Fragen, die sich den aktuellen Forschungsdebatten vermittelt, ersichtlich ist und drittens die begriffliche Prägnanz der Geldwerte erkannt wird, vor allem in der allegorischen Rede über das Himmelreich, aber auch im Handeln und Wirken Jesu und der Menschen um ihn herum. Das setzt einen starken ökonomischen Raum voraus. Geld ist in den synoptischen Evangelien als Medium der Sozialbeziehungen wichtig, was in sorgfältiger narrativer Ausgestaltung an Typisierungen, Beispielen und Konkretionen deutlich wird. Es dient auch als Metapher für die Klärung der Gottesbeziehung, verbunden über das Ethos der Gerechtigkeit und die Soteriologie der Gnade, die nicht nach menschlichen Verrechnungslogiken wirkt, aber auch nicht willkürlich ist, sondern gerecht. Gerade die „traditionellen Theologumena vom ‚fröhlichen Wechsel' oder ‚seligen Tausch'"[2] wurden in dieser Arbeit aufgebrochen und neu orientiert, weil auch die funktionalen Ebenen des Geldes betrachtet wurden.

Die methodischen Schritte konnten nicht von einem schon (vor-)konstruierten „Modell" von Sozialethik einschließlich der Geldwerttheorie und von Soteriologie ausgehen, das lediglich überprüft und abgeglichen wird. Vielmehr sollte es darum gehen, aus den Texten selbst die soteriologische Dimension herauszuarbeiten. Die theologische Relevanz dieser Arbeit erhält ihren eigenen Charakter durch die Entwicklung der soteriologischen Dimension, die

1 Das hat Hans-Jörg Sellner für das lukanische Doppelwerk festgehalten, vgl. *Sellner, Hans-Jörg*, Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks, Berlin/ New York 2007, 4.

2 *Frey*, Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie, 260.

© ALEKSANDRA BRAND, 2025 | DOI:10.30965/9783657797127_005
This is an open access chapter distributed under the terms of the CC BY-NC-ND 4.0 license.

gerade die „Unverwechselbarkeit", aber auch der Gerechtigkeit Gottes auszeichnet. Die Ethik entwickelt sich in diesem soteriologischen Kontext; die Heilsvermittlung ist ethisch relevant.

Im Zentrum neutestamentlicher Soteriologie und Ethik steht Jesus, weil sein Leben vom Rettungshandeln Gottes in entscheidender Weise geprägt ist: In der Verkündigung des Evangeliums, in der Auslegung der Schrift und in der Ausrichtung seines gesamten Handelns, bis hinein in den Tod. Es hat sich gezeigt, dass die neutestamentlichen Terminologien, in dieser konkreten Untersuchung die synoptische Literatur, die Konzepte von Wert, Lohn und Gewinn produktiv aufnehmen und weiterentwickeln. Die ethische Performanz geht so als Sachbasis für die Bedeutung von Geld „in den Bilanzen Gottes" auf, während die soteriologische das „Geld im Kreislauf des Lebens" mitbestimmt. Die Antwort auf die Frage, welchen Wert Geld hat (wenn man nicht daran glaubt), konnte mit dieser exegetischen Studie beantwortet werden.

Während die relationalen Aspekte auch in der Philosophie und Ökonomie, vor allem bei Klärungen des Wertbegriffes, aufgegriffen werden, ist es die genuine Leistung der Theologie, die transzendentale Ebene von Person und Dimension einzubinden. Was geleistet wurde, ist eine biblisch-theologische Werttheorie des Geldes, die von der Unmöglichkeit der Berechenbarkeit des Wertes des Lebens ausgeht (Mk 8,35–37). Die thematische Orientierung der Studie erklärt sich aus den starken Verbindungen der Textfelder und einer hohen Kohärenz der sozialethischen wie der soteriologischen Perspektiven in den synoptischen Evangelien. Sie dürfen allerdings nicht harmonisiert werden. Deshalb gilt es, in drei Längsschnitten die jeweiligen Voraussetzungen, Kontexte, Leitperspektiven und Konkretisierungsakzente der synoptischen Evangelien differenziert zu erfassen. Auf dieser Basis kann dann abschließend eine Zusammenschau gelingen, die die Vielfalt der Themen mit der Dreiheit der synoptischen Evangelien vermittelt, ohne ihre Profile zu unterminieren.

4.1 Literarische Differenzierung: Der Wert des Geldes in der synoptischen Literatur

Ausgehend von der Zwei-Quellen-Theorie, ist grundlegend, dass den Evangelien ein eigener Gestaltungswille zugesprochen werden muss. Das hier fokussierte Thema „Geld" ist dabei vom theologischen Rahmen her zu bestimmen. Methodisch elementar ist, dass keine systematische Darstellung einer Geldethik zu erkennen ist, sondern eine Dramatik, die dem narrativen Charakter der Sachbasis entspricht. Die Evangelien gelten nicht als direkte Handlungsanweisungen, sondern werden als Erinnerungen an Jesus verstanden, die

Transformationsleistungen erfordern, wenn es um konkrete Ethik gehen soll. Deshalb lässt sich die entwickelte Soteriologie nicht auf Formeln reduzieren, sondern muss von den Bildern und Motiven her erschlossen werden.

Diese Studie versteht sich nicht als umfassende Darstellung der Soteriologie und Ethik, aber als Beitrag zu einer genaueren Darstellung auf einem oft entweder vernachlässigten oder zu schnell besetzten Forschungsfeld.

4.1.1 *Der Wert des Geldes bei Markus*

Zentraler Aspekt der markinischen Theologie ist die Verkündung der heilvollen Nähe der Herrschaft Gottes durch die Darstellung des Weges Jesu Christi mit seinem Gott, wobei ihre unscheinbaren Anfänge (vgl. Mk 4,26–29.30–32) bereits in der Gegenwart eine heilschaffende Dynamik entwickeln. Markus verbindet Gattung und Person, wenn er dort, wo es um den Wert, den Verlust und Gewinn des Lebens in der Nachfolge geht, die Repräsentanz des Evangeliums durch Jesus und die Repräsentanz Jesu im Evangelium durch die Anfügung von „um des Evangeliums willen" an „um meinetwillen" bindet (Mk 8,35 parr., 10,29 parr.).

Heil ist damit nicht auf innergeschichtliche Befreiungsprozesse reduzierbar, sondern bezeichnet den Wert des Lebens in und mit Gott als „ein unendliches qualitatives Plus: neues, unerschöpfliches Leben, das durch den kommenden Menschensohn erschlossen wird".[3] Zu erkennen ist bei Markus eine „Übertragung zentraler soteriologischer Funktionen Gottes auf den Menschensohn"[4]. In dieser narrativen Soteriologie erweist sich die mediale Funktion Jesu. Bilder und Metaphern geben Aufschluss über die Tiefen und Schattierungen der theologischen Reflexionen:

> Das Markusevangelium ist der Versuch, die soteriologische Urspannung des Christentums literarisch zu bewältigen: Einerseits weiß die Gemeinde ihr endzeitliches und konkret erfahrenes Heil an die Person Jesu Christi gebunden; andererseits weiß sie mit Blick auf das Schicksal Jesu wie auf ihre eigene Not um den Widerstand und das Leiden auf dem von Jesus erschlossenen Heilsweg.[5]

Im Kontext der Erzählung vom reichen Jüngling und der Reaktion der Jünger, die einerseits nachfolgen, andererseits aber Privilegien sichern wollen, rückt die christologische Dimension der Soteriologie in den Vordergrund (Mk 10,45). „Sowohl im Leben als auch im Sterben tritt er ‚für die Vielen' ein, so dass Jesu

3 *Theobald*, Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium, 66f.

4 Ebd., 66f.

5 *Backhaus*, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus.

Proexistenz als *soteriologische Leitkategorie* des ältesten Evangeliums gelten kann."[6] Seine Proexistenz umfasst „Dienst, Hingabe und Stellvertretung."[7] In diese theologischen Axiome ist das Ethos Jesu gefasst; hier ist es begründet (vgl. Mk 1,1). Umgekehrt zeigt sich im Dienst Jesu, dass die Heilsvermittlung nicht nur ethische Konsequenzen zeitigt, sondern ihrerseits ethisch geprägt ist.

Jesu Heilsvermittlung und Lehre konfigurieren eine zeitliche Neu-Orientierung: die Wende der Zeiten (Mk 1,15: Καιρός). Der Gegenwartscharakter der Gottesnähe ist deutlich akzentuiert und Grund der Umkehrforderung (Mk 1,14f.), auch wenn an, die noch ausstehende, Zukunft des Gottesreiches festgehalten wird. Diese Zeitenwende ist mit der Person Jesu aufs Engste verbunden: Er verkündet sie und setzt damit ihre Wirkung frei. Auch ethische Partien sind deutlich an der Person Jesu und dem Reich Gottes interessiert[8], aus der Umkehrforderung wird Nachfolge abgeleitet, die motiviert ist aus dem Glauben an die Sohnschaft Jesu und seine Verheißung.

Der Nachfolge inhärent ist eine Logik des Gewinnens und Belohntwerdens (Mk 4). Der eschatologische Aspekt des Lohnes (Mk 8,35; 9,41; 10,21.29f.) ist auf Nachhaltigkeit ausgerichtet (Mk 8,34ff.). „Als große Gefahr sieht Markus den Reichtum an, er kann das Eingehen in das Reich Gottes verhindern (Mk 10,17–27)."[9] Diese Gefahr wird anhand von Einzelberufungen thematisiert und problematisiert: die Berufung des Levi (Mk 2,13f.) enthält einen Passus zum Einsatz des Besitzes für die Gemeinschaft; die Einzelberufung des reichen Mannes (Mk 10,17f.) enthält ebenfalls eine Reflexion des Umgangs mit Besitz in der Nachfolge. Die Konkretisierung anhand von Typisierung, dient der Vorstellung, dass das Evangelium nicht „Relikt einer Vergangenheit, sondern in ihrer heilsamen Wirkung gegenwärtig wird"[10], weil sie Menschen zu Entscheidungen ermutigt.

Der ökonomische Sektor ist für Markus als Motivfeld hoch produktiv. Im Markusevangelium wird die caritative Verpflichtung der Christen mit Christus selbst verbunden: Mk 10,45 erhellt, zusammen mit Mk 14,22–25, die Innenseite der Sendung des geliebten Sohnes. Die Diakonie wird dann die Außenseite. Die Mahnung der Jünger zum wechselseitigen Dienen (Mk 9,35; 10,43) gewinnt vor dem Hintergrund sozialer Heterogenität einer heidenchristlichen Gemeinde besondere Brisanz. Das Leben in der Nachfolge bedeutet, Altes verlassen zu

6 *Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, 391. (Kursiv im Original).
7 Ebd., 390.
8 *Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, 140.
9 *Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, 373.
10 Ebd., 391.

können, um Neues zu gewinnen. Qualifiziert ist diese Konsequenz durch das Kreuz im Besonderen (Mk 8,34–38; 13,9–13).

Mit Blick auf das Geld heißt das nicht, es zu verdammen oder zu verbrennen. Wenn das geringe Opfer der Witwe (Mk 12,41–44) thematisiert wird, geht es nicht um die Glorifizierung einer unsinnigen Handlung, sondern um die Wertschätzung der Armen und die Klärung von Relationen: Gottes Bilanzen unterscheiden sich von denen der Handels- und Finanzmärkte qualitativ, weil Gott nicht auf menschliche Spenden angewiesen ist und den unbezahlbaren Wert von Menschen mit der unermesslichen Hoffnung des Gottesreiches in Beziehung setzt. In der Anrede stehen die Reichen, die sich vor dem, was die Frau geben konnte, anfragen lassen sollen. Die neutestamentliche Reflexion sieht klar die Notwendigkeit der Armenfürsorge und Witwenversorgung (vgl. Mk 12,40), aber über die paradigmatische Einbindung von Beispielhandlungen wird auch der Unwille oder das Unvermögen von Menschen geschildert, diese Konsequenzen zu ziehen. Das gelingt auch, indem (allegorisch) aufgedeckt wird, welche List dem Reichtum innewohnt (Mk 4,19). Im Geld kommen die Zeitebenen zusammen: Die Zukunft kann sichergestellt werden, indem in der Gegenwart auf bestimmte Werte gesetzt wird. Dass dieser Wert jedoch eine transzendente Ebene erreichen kann, weil sie eben auch letztgültige Fragen betrifft, führt der reiche Jüngling vor. Deshalb kulminieren Zeitebenen in diesem Medium. Das Geld suggeriert Leben, aber es ist nicht das, worauf es ankommt. Nur wenn diese Einschränkung klar ist, kann Geld sinnvoll investiert werden.

Für die markinische Verbindung von Evangelium und Person Jesu Christi ist die Lösepreismetapher ein produktives Motiv (Mk 10,45). Sie steht für die Freiheitsbegründung des Menschen. Die Grunddynamik des Rettungsgeschehens ist theozentrisch zu deuten: Das menschliche Unheilshandeln wird unterfangen und verändert von der Heilsfügung Gottes.[11] Sie lässt sich erstens als endzeitliche Lebensmacht ausdrücken, die durch Jesus angesagt und vermittelt wird, und ist Gottes Heilsgabe schlechthin. Und sie ist zweitens der Weg Jesu mit seinen Jüngern und den Menschen. So wird der Wert des Lebens nicht durch Preisschilder oder die Sammlung von möglichst viel Nahrung oder Besitz determiniert, sondern allein durch Gott geschaffen und erlangt durch die eschatologische Vorstellung einen Wert durch zeitliche Bedingtheit. Das Leben ist kostbar, weil es begrenzt ist. Das hat Konsequenzen für eine Ethik, die das Leben nicht nivelliert, sondern hochschätzt; das hat Konsequenzen für die Soteriologie, die nicht nur theologisches Abstraktum, sondern Wirkung für

11 *Roloff, Jürgen*, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. X. 45 und Lk. XXII. 27), in: New Testament Studies 19/1 (1972), 38–64, 41ff.

das Leben entfalten soll; das hat Konsequenzen für einen Glauben, der seinen Platz in der Welt sucht und so Verantwortung einschließen kann.

Das Geschäft mit dem Tod hat Gott selbst abgewickelt, und der Preis dafür war immens: Jesus hat sein eigenes Leben gegeben (Mk 10,45). Das macht den Einsatz um ein Vielfaches wertvoller und begründet Freiheit, die ewig währt und durch nichts zu bezahlen ist. Die soziale Verantwortung ist die Grundlage: Für Markus ist sie begründet in Jesu Proexistenz, weil er im Leben und Sterben „für die Vielen" eintritt.

Das Markusevangelium schildert den Weg Gottes, der durch Jesu Weg *zu* den Menschen gekennzeichnet ist. Es wird zu einem Weg *mit* den Menschen. Weil Ökonomie Teil der menschlichen Lebenswelt ist, müssen Logiken der Ökonomie mitgedacht werden, wenn dieser Weg zielgerichtet sein soll. So ist auch Gottesdienst qualifiziert, weil zwar Tempel wirtschaftlich agieren, Priester bezahlt und Opfergaben gekauft werden müssen. Es soll aber nicht so sein, als wäre die Wertakkumulation das Ziel des Ortes und als dürfte die Finanzierungsfrage den Zutritt regulieren. Vielmehr stehen die Einbindung und Sammlung der Menschen in Israel auf Gott hin im Fokus. Deshalb ist die Höhe der Gabe nicht entscheidend, sondern ihre Art, nämlich als Lebenshingabe (Mk 12,41–44). Wie die arme Witwe zeigt, lässt sie sich durch Geld symbolisch ausdrücken, weil es Lebensunterhalt ist, das dem Leben dient; aber die Höhe der Beträge ist nicht entscheidend, sondern die Absicht derer, die sie im Verhältnis zu ihrem Besitz einsetzen. Das Leben der Jünger in der Nachfolge bedeutet das Verlassen, nicht um allein zu sein, sondern für einen vielfachen Gewinn von Besitz und Gemeinschaft (Mk 10,28ff.); niemand geht leer aus, sondern ist hundertfacher Gewinner. Die Rettung zeichnet sich durch das Zeugnis aus, das Werte in Frage stellen wird (Mk 13,9–13); sie wird denen entsagt, die wirtschaftlich ausbeuten, und dort zugesagt, wo Schutzmaßnahmen getroffen werden müssten (Mk 12,38ff.).

Diese Symbolkraft ist funktional zu verstehen, weil sie Identität schafft und Zuständigkeiten benennt. Die Eingrenzung kaiserlicher Macht gelingt etwa durch die Einbindung der Steuermünze als didaktischem Element. Sie weist dem Kaiser eine funktionale Bedeutung zu. Dass Idiolatrie aber problematisch ist, weiß die synoptische Literatur auch, weshalb sie eine Münze wählt, die die Qualität der Götterverehrung in sich zu tragen vermag. Weitere Konkretisierungen ethischen Handelns finden sich beim Umgang mit Kindern und im Umgang in der Ehe (Mk 10,1–12).

Dem allen liegt das Bekenntnis zu Christus zugrunde, das sich in der Kreuzesnachfolge auch für die Jünger im Ethos erweisen soll (Mk 8,34–9,1). Diese Rolle des Kreuzes prägt die christologische Ethik, die Dienst für andere bedeutet, aber sichtbar wird – auch mit und durch Geld: „Er bindet seine Weisungen an

das Grundgeschehen von Sendung, Wirken und Leiden Jesu Christi, in dem Gottes Nähe und Gegenwart in seiner Basileia offenbar wurde."[12] Die Nachfolge ist die, die, wenn sie bis zum Ende durchgehalten wird, Rettung bedeutet (Mk 13,13b).

4.1.2 *Der Wert des Geldes bei Matthäus*

Das Matthäusevangelium tariert unter dem Einfluss des hellenistischen Judentums die Spannung zwischen Partikularem und Universalem auch auf dem Gebiet theologisch-ethischer Ansprüche aus. Als besondere Prägung weist sich der Gottesname „Vater" aus, der zu einer zentralen Kategorie der soteriologischen wie auch der ethischen Ausrichtung wird. Der Vater ist barmherzig und gerecht; er ist kosmisch machtvoll (Mt 5,45), er sieht das Verborgene (Mt 6,4.6.18); er kennt die irdischen Bedürfnisse seiner Kinder (Mt 6,8.26.32) und koppelt seine Vergebungsbereitschaft an das Verhalten der Menschen, gerade mit Blick auf ökonomisches Verhalten, das ein wichtiger Ort menschlicher Handlung ist. Im Zentrum ethischer Unterweisung, der Bergpredigt, die den Weg zur besseren Gerechtigkeit weist (Mt 5,17–20), wird deshalb nicht zuletzt das Verhältnis zum Besitz geklärt (Mt 6,19–34)[13]. Es ist im Vaterunser vorbereitet (Mt 6,9–13): Das Gebet ist eine angewandte Form ethischer Reflexion, an der sich die matthäische Verschränkung von Theologie und Ethik zeigt, die durch Jesus Christus Raum auf Erden gewinnt.

Das Matthäusevangelium ist von der Zusage gerahmt, dass Jesus für die Menschen gekommen ist, um sie von den Sünden zu befreien (Mt 1,21f.; 28,16–20). Gerade die Berufung des Zöllners Matthäus in die Nachfolge Jesu markiert den Anspruch: Die Lehre von der Gerechtigkeit soll zu den Sündern getragen werden (Mt 9,9); markant ist die Wahl auf ganz basaler Ebene: ausgerechnet ein Zöllner, ein Beruf aus dem ökonomischen Sektor. Dass die kirchliche Tradition in diesem Zöllner den Evangelisten sieht, ist – jenseits der historisch-kritischen Differenzierung – eine durchaus passende Pointe.

Die Taufe „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes" ist eschatologische – dogmatisch lässt sich sagen: sakramentale – Heilszusage; das Halten der Gebote Jesu, in das die missionierenden Jünger alle Völker einführen sollen, weist den Weg der Nachfolge in der Einheit von Ethik und Glaube. Im Begriff der Barmherzigkeit wird, verbunden mit Gerechtigkeit, ein Grundaxiom matthäischer Soteriologie beschrieben, das ethisch virulent ist; die Angewiesenheit auf Gottes Gnade wird durch die Stellung des Gebetes in der Bergpredigt (Mt 5,1–7,29) deutlich – und zwar so, dass diejenigen, die

12 *Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, 395.

13 *Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), 363.

dem Ruf Jesu folgen, ihren Glauben ausstrahlen, auf dass Menschen an ihren guten Werken den Willen und das Handeln des lebendigen Gottes erkennen können (Mt 5,13–16).

Für die matthäische Soteriologie und Ethik wird der Begriff der Gerechtigkeit zentral, ohne dass der Bezug zur Barmherzigkeit verlorenginge. Gefragt wird nach der Zuordnung von Himmelreich und Gerechtigkeit. Matthäus bindet das menschliche Verhalten an Jesus zurück. Das Tun der „besseren" Gerechtigkeit (Mt 5,20) ist in einer Qualifizierung zu verstehen, die sich in konkreter Handlung und Aktivität ausweisen muss, aber durch die Orientierung auf die Herrschaft der Himmel ausgezeichnet ist.

> Matthäus schreibt dem Tun der ‚besseren' Gerechtigkeit aber nicht allein unter individual-soteriologischem Betrachtungswinkel eine existentielle Höchstbedeutung zu, sondern weist ihm zudem überindividuell-gegenwärtig eine enorme Relevanz zu, und zwar für die irdische Gestaltwerdung der Gottesherrschaft.[14]

Darin lässt sich der sozialethische Anspruch beschreiben, der sich durch den Universalisierungsanspruch des Evangeliums (Mt 28,19f.) biblisch-theologisch begründen lässt. Das individuelle Handeln zeigt sich gerade durch die ekklesiale Weitung als Akt der Solidarität, die mit der göttlichen Gerechtigkeit jenen ökonomischen Logiken zuwiderläuft, die nur dem Eigennutz huldigen, aber Ausweis der umfassenden und reichen Güte wird, die sich langfristig auch ökonomisch weit besser rechnet (Mt 20,1–16). In der Frage des Schuldenerlasses wird diese Verbindung von Soteriologie und Sozialethik besonders deutlich (Mt 6,12; Mt 18,23–35). Die starke Verbindung von menschlichem und göttlichem Verhalten ist im Vaterunser-Gebet formuliert. Es gewinnt performative Kraft durch die Orientierung und Konsequenz auf eine auf Zukunft ausgerichtete Perspektive, die in der Gegenwart Orientierung schafft. Das Gebet, als religiöse Praxis, hat deshalb Berechtigung, weil es auf Gottes Zusage fußt; sonst wäre das Bitten leerer Wunsch oder Selbstgespräch. Lohn- und Gerichtsgedanken motivieren die Eschatologie (Mt 5,12.46; 6,1.2.5.16; 7,2ff., 10,41a.42; 13, 41ff., 22,11ff.), aber sie gehen von einer gnadenhaften Generösität aus (Mt 25,29).

Im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16) bekennt sich der Herr gar zu seinem Willen, der aber nicht Willkür, sondern Heilswillen ist. Seine Souveränität ist Güte, die nicht Chaos schafft, sondern Gerechtigkeit: „Darf ich mit dem, was mir gehört, nicht tun, was ich will?" (Mt 20,15). Weil der Weinbergbesitzer metaphorisch – also analog – für Gott steht, macht

14 *Blumenthal, Christian*, Basileia im Matthäusevangelium (WUNT 416), Tübingen 2019, 282.

die kapitalistische Begründung einigen Deutern theologische Probleme, weil nicht das Recht auf Gnade begründet werde, sondern die Freiheit.

> Zwar handle Gott sozial, aber es gäbe keine plausiblen Gründe für diese Großzügigkeit. Den Einspruch, er handle ungerecht, widerlegt er nicht. Problematisch ist nicht die Güte, sondern die ungleiche Behandlung.[15]

Aber diese Kritik überzeugt nicht. Freiheit ist selbst ein Recht – das der Besitzer durch seine Bezahlung garantiert: Sie erlaubt es, den Arbeitern, die zwar willens waren, sich anwerben zu lassen, aber nicht gefragt worden waren, sich und die Ihren für diesen Tag zu ernähren. Deshalb liegt auch nur scheinbar eine ungleiche Behandlung vor: Alle bekommen, was recht ist – nämlich das, was sie brauchen.

Geldwerte werden also einerseits allegorisch genutzt, um von Gott zu sprechen, und andererseits ethisch, um konkrete Handlungen zu beeinflussen und das Streben zu fördern, die bessere Gerechtigkeit damit aufzubauen (vgl. Mt 5,17–20). Dabei ist ein entscheidender Marker, dass die matthäische Konzeption durch ein qualifiziertes „Mehr" (Mt 5,19) auf das Überwinden von selbstgerechtem Reden und Tun hinauswill (Mt 7,2ff.). Die Auslegung der Tora wird als elementarer Bestandteil verstanden, um die eigentliche Intention Gottes freizulegen: seinen Willen.[16]

> Fragt man im Horizont dieser Beobachtungen zur Basileiabitte nach dem organisierendem [sic] Zentrum der matthäischen Basileiakonzeption, zeichnet sich folgende Annahme ab: Das Herzstück des gesamten Entwurfes bildet die Grundgewissheit, dass die Gottesherrschaft genau dort verwirklicht ist, wo der in der Tora offenbarte göttliche Wille umgesetzt wird. Während dieser Zustand im Himmelsraum ewig besteht, schafft der matthäische Jesus mit seiner maßgeblichen und verbindlichen Toraauslegung auf Erden die notwendigen Voraussetzungen, dass ein solcher ‚himmlischer' Zustand der vollumfänglichen Heiligung des Gottesnamens, der vollständigen Verwirklichung der Gottesherrschaft und der umfassenden Umsetzung des Gotteswillens auch auf Erden schrittweise erreicht werden kann.[17]

---

15 *Zehetbauer, Markus*, Befristete Barmherzigkeit: die scheinbar willkürliche Ungerechtigkeit der Handlungssouveräne in drei großen Parabeln Jesu Mt 18,23–35, Mt 20,1–16 und Lk 15,11–32 und ihre Konsequenzen für die Eschatologie, in: Münchener theologische Zeitschrift 64/3 (2013), 232–251, hier 235: „Es gibt kein Gnadenrecht, aber ein Recht auf Gnade."

16 *Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, 151.

17 *Blumenthal*, Basileia im Matthäusevangelium, 281.

Das Reich der Himmel lässt sich zeitlich und räumlich ausdrücken; es ist die Grundbestimmung der matthäischen Theologie und Ethik. Die Qualifizierung der Gerechtigkeit der Jünger ist über das Tun gegeben, das über das Tun der Schriftgelehrten und Pharisäer hinausgeht (Mt 5,20). Während jene „das Recht, die Barmherzigkeit und den Glauben" (Mt 23,23) außer Acht lassen und so die Himmelsherrschaft für die Menschen verschließen, deutet Jesus alle Forderungen mit Blick auf diese Trias. Diese Gerechtigkeit ist für die Jünger herausfordernd, aber sie ist heilsschaffend, weil sie dem Willen des Vaters entspricht (Mt 3,15; 7,21; 12,50; 18,14; 21,31). So ist sie als Orientierung entscheidend, wenn nicht nur die matthäische Ethik qualifiziert, sondern auch die matthäische Soteriologie beschrieben werden soll (Mt 6,33). Gerade die Rede von der Heilsvollendung ist auch bei Matthäus mit Begriffen wie (Er-)erben (vgl. Mt 19,29; 25,34) und Gewinnen (Mt 10,39; 16,25f.) ausgezeichnet.

> Dabei geht es nicht um eine selbsterworbene, wohlverdiente Entschädigung, sondern um eine Anerkennung des Menschen, die die gesuchte und empfangene Gerechtigkeit Gottes in ihrem Handeln bewahrt haben.[18]

Dass dieser Gerechtigkeit gerade widergöttliche Momente entgegenstehen, fokussiert Matthäus, indem er z.B. die Personifikation des Besitzes und des Geldes, den Mammon, ohne positives Korrelat (anders als Lukas) ins Zentrum der Bergpredigt, seiner zentralen ethischen Rede, stellt (Mt 6,24). Es stimmt nicht ganz, dass es eines Wunders bedarf, um an Geld zu kommen (Mt 17,24–27), aber wundersam ist das Handeln Jesu in der Welt, weil er die Nähe des Himmelreiches verkörpert. Für Matthäus sind, wie auch schon bei Markus, Wunder in christologischer Deutung zu lesen: Die Fähigkeit Jesu, des Wundertäters, wird dadurch hervorgehoben, und als von Jesus gespendete „Partizipation an der Schöpferkraft Gottes als Heilung, Rettung aus der Gefahr und Überwindung des Mangels sichtbar"[19] gemacht. Sie kann das nur aus einer Perspektive der Über-Fülle heraus, in der auch Verschwendung und Luxus vernünftig sein können (Mt 22,1–14).

Diese Verheißung befähigt, sich vom Prinzip des Geldes zu befreien[20], in einer Welt, die weit mehr ist, als vom Geld beherrscht, weil Gott sie in einer Ästhetik geschaffen hat, vor der gestaunt werden darf (Mt 6,25f.).

---

18 *Hahn, Ferdinand*, Theologie des Neuen Testaments, Band 1 (UTB 3500), Tübingen ^{3}2011, 545.

19 *Schnelle*, Theologie des Neuen Testaments, 384.

20 Vgl. *Stenschke*, Geld in Neuen Testament, in: Kessler, Volker/ Ebeling, Rainer/ Meier, Elke (Hrgg.), Geld und Geist in Gemeinde und Gesellschaft (GBFE Jahrbuch 2), Marburg 2010,

Auch und gerade angesichts der Parusie ist wirtschaftliches Handeln nicht obsolet, sondern mutiges Investment konsequent erforderlich (Mt 25,14–30). Mit dem Bild vom anvertrauten Geld, das ein Herr seinen Knechten hinterlassen hat, wird eine weitere Dimension des verantwortungsvollen Umgangs mit Geld angesprochen: die Investition und der Gewinn (Mt 25,14–31). Im Handel lassen sich Gewinne erzielen; Investitionen vermehren das Geld. Die Prinzipien des Marktes als irdische Handlungsparameter, die als erfolgreich gekennzeichnet werden, werden hier gleichnishaft auf das Himmlische übertragen. Dieses Gleichnis 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; Matthäus formuliert es in Mt 5,16 als Auftrag: die Jünger sollen das „Licht der Welt" sein), weil sie in der Welt wirken sollen.

Dass das Leben in dieser Welt mit menschlichen Sorgen verbunden ist, die Arme wie Reiche betreffen, weiß Jesus – und weiß Gott, das macht Matthäus besonders durch die Redaktion des Sämanngleichnisses deutlich (vgl. Mt 13,22): „wo Matthäus durch die Streichung der Rede von ‚den Begierden nach den übrigen Dingen' aus Mk 4,19 den Fokus ganz auf die weltliche Sorge und den betrügerischen Reichtum gelegt hat."[21]

Aber um Gottes Fürsorge wissend, lassen sich die Orientierungen im Leben finden, die schöpfungstheologisch fundiert sind und vor Augen führen, was sonst verloren geht: der Wert des menschlichen Lebens, das Verantwortung bedeutet, weil es geschenkt ist und sich in der Schönheit der Natur und Kultur spiegelt (Mt 17,24–27). Durch diese „Sehschule"[22] göttlicher Fürsorge wird das Leben auf Erden nicht nivelliert, sondern aufgewertet, damit sinnerfülltes und aktives Leben möglich sein kann (Mt 6,33), das auch die Sorge um die Notleidenden entschieden mitdenkt (Mt 25,31–46).

Die Grundlage matthäischer Ethik liegt im Wissen um die Vergebung der Schulden (Mt 6,12), die erbeten, aber nicht eingefordert werden kann. Als Bitte ist auch die Fähigkeit formuliert, selbst Schulden vergeben zu können (Mt 6,12). Das Gebet, das geldethische Aspekte enthält, ist ein besonderes Merkmal synoptischer Geldethik. Die (Un-)Fähigkeit, richtig zu handeln und zu tun, was (wirtschaftsethisch) gefordert ist, nämlich Schulden zu vergeben, wird im Moment tiefster religiöser Praxis reflektiert (Mt 6,9–13): Im Gebet, das

87–120, 98: „Es bedarf eines Wunders, dass sich Menschen vom Geld lösen und sich ganz auf Gott einlassen können."

21 *Konradt*, Ethik im Neuen Testament, 283.

22 Ebd.

das Moment engster Verbindung zu Gott darstellt und von Jesus selbst gelehrt wird, steht der Schuldenerlass neben der Nahrungsversorgung und der Rettung vor dem Bösen, was eine entscheidende anthropologische Form erhält. Es markiert eine theologische Geldethik, die nicht losgelöst vor religiösen Praktiken funktioniert und dadurch ihren spezifischen Ausdruck gewinnt.

4.1.3 *Der Wert des Geldes bei Lukas*

Das Lukasevangelium thematisiert wie kein anderes Evangelium ökonomische Fragen und verwendet sehr häufig Metaphern und Motive aus dem Bereich der Wirtschaft. Dabei ist das Bild plural: Man soll sich vor dem Dienst am Dämon Mammon hüten (Lk 16,13), aber sich mit seiner Hilfe Freunde machen (Lk 16,9), und ohne finanzielle Unterstützung ist Mission nicht möglich (Lk 8,1–3). Diese unterschiedlichen Aussagen wurden lange Zeit als inkonsistent gesehen. Die neuere Lukasforschung setzt aber auf die Erschließung des lukanischen Doppelwerks als komplexes Narrativ[23], und stellt die Besonderheit der lukanischen Theologie mit Blick auf das Geschichtsbewusstsein heraus. Die Geschichten, die Gleichnisse und die Reden im Evangelium machen deutlich: Jesus nimmt sich der Armen an (Lk 6,20), ist bei Menschen zu Gast, die sonst durch ihren Beruf eine Randstellung haben (Lk 7,36–50), und gibt denen einen Platz in seiner eigenen Geschichte, die wirtschaftlich ruiniert sind (Lk 18,35). Lukas fügt dies in seine Geschichtsschreibung ein: Wen sonst niemand sehen will, wo sonst niemand hingeht, den beschreibt und von dort berichtet das Evangelium. Dieser Aspekt der Caritas prägt das Lukasevangelium: Das Evangelium vom Reich Gottes verkündet Jesus in Erfüllung der Verheißung von Jes 61,1f. (Lk 4,16–30). „Als Geistgesalbter ist Jesus das Medium des Wirkens Gottes (vgl. Lk 5,17; 7,16; 8,39)“[24]. Die heilstiftende Kraft der Gottesherrschaft ist inmitten der Menschen (Lk 17,21), auch wenn es nicht durch von außen beobachtbare Zeichen sichtbar ist (Lk 17,20f.). Wenn sie als „nahe“ gekennzeichnet ist (Lk 21,31), dann ist die Verbindung zu Mk 13,29 deutlich zu erkennen („vor der Tür“) und damit das Bild des armen Lazarus bildhaft vor Augen (Lk 16,19–31). Mit der titularen Bezeichnung „Retter“ für Jesus in Lk 2,11 ist ein entscheidendes Vorzeichen gegeben, das das irdische Jesusbild charakterisiert. Mit einer einseitigen Betrachtungsweise, die lediglich Reichtumskritik als *benchmark* der Lehre Jesu gelten lässt, wird man weder der gesellschaftlichen Realität des Geldes – auch schon zur damaligen Zeit – gerecht noch seiner

23 Vgl. *Tannehill, Robert C.*, The narrative unity of Luke-Acts. A literary interpretation. 1. The Gospel according to Luke, Philadelphia 1991.

24 *Konradt*, Ethik im Neuen Testament, 325.

biblischen Bestimmung, wenn man sich die Texte genauer ansieht.[25] Doch Jesus ist auch kein „Sozialrevolutionär", der auf einen sozialen Umsturz aus wäre oder Ungerechtigkeiten als Strafe Gottes kategorisiert. Er fragt nicht nach dem „Warum?" oder „Woher?" der Armut oder des Reichtums, aber er verspricht und verheißt Gerechtigkeit (vgl. Lk 6,20–49). Den Armen wird kein Reichtum im Sinne eines materiellen Wertes zugesagt, aber ihr Hunger wird gestillt werden (vgl. Lk 11,39f.); ihr Leid und Weinen finden ein Ende (vgl. Lk 6,21). Damit werden menschliche Grundbedürfnisse angesprochen, es wird aber auch die soziale Lage der Armen, die sich in Unterdrückung und einer prekären Lage befinden, vor Gott sichtbar gemacht und im Namen Gottes nicht gutgeheißen, sondern eschatologisch konterkariert. Jesu Sendung und sein Wirken ist von diesem Ethos der Zuwendung zu den Armen gekennzeichnet (Lk 4,18f.). Die Jüngergemeinde soll der Ort werden, Armut nachhaltig zu bekämpfen.

Lukas hat eine klare Option für die Armen. Aber er schreibt die Reichen nicht ab, auch wenn ihnen das Wehe der Feldrede gilt (Lk 6,24ff.). Sie können – und sollen deshalb auch – Subjekte barmherzigen Handelns sein. Die Reichen müssen Unterdrückung und Anhäufung ihres Reichtums auf Kosten der Armen unterlassen, denn sie allein haben durch ihren (Wohl-)Stand die Möglichkeit, in der Gesellschaft aktiv zu handeln (Lk 19,1–27). Schon bei Johannes dem Täufer ist dieser Aspekt wesentlich (Lk 3,10–17). Die Aufforderung, Gutes zu tun und Geld zu verleihen, steht neben der ethischen Spitze der Feindesliebe im Kontext der Feldrede (vgl. Lk 6,35). Der Lohn im Himmel und die Zugehörigkeit zur Familie Gottes ist dann sicher – weil der Gotteslohn nicht gesteigerter irdischer, sondern himmlischer Lohn ist, der Gottes Barmherzigkeit vollendet, und weil die Familie Gottes auch eine Solidargemeinschaft ist, über Generationen hinweg.

> Die Barmherzigkeit Gottes ist das Fundament, auf dem die Leitthemen der lk Ethik, die Zuwendung zu den Sündern und zu den Bedürftigen, ruhen. Mit dem dritten Hymnus, dem Nunc dimittis des Simeon in 2,29–32, wird nicht nur bekräftigt, dass in Jesus, dem Heiland/Retter (σωτήρ, 2,11, vgl. Apg 5,31; 13,23), Gottes Heil (τὸ σωτήριον) auf Erden epiphan wird (V. 30, vgl. 3,6; Apg 28,28), sondern zugleich auch bereits dessen universale Dimension eingeführt (V. 32, vgl. 4,25–27), die sich in der Apg in der durch Apg 10f programmatisch eröffneten Einbeziehung der Völker in die Heilszuwendung manifestiert.[26]

Der Kreislauf der Unterdrückung kann in dieser eschatologischen Hoffnung durchbrochen werden. Jesus selbst steht als leibhaftig gewordener Mensch für

25 Vgl. ebd., 324.
26 Ebd., 327.

den Anbruch eines neuen Äons. Da das Gottesreich jetzt schon nahegekommen ist (Lk 10,9.11), gibt Jesus auch schon jetzt neue Anweisungen und stellt sein Prinzip der neu interpretierten Ethik vor und wendet sich gerade an „Sünder", auch im ökonomischen Raum (Lk 19,1–10). Er ruft sie zur Umkehr. Dass sich dies gerade auch in Handlungen ausweisen muss, macht den entscheidenden Mehr-Wert zu einer reinen von Gott gewirkten Rettung aus (Lk 11,32; 16,30).

In Lk 16,13–18 zeigt sich die Erfüllung des Gesetzes, die sich in der Zeit der Verkündigung des Gottesreiches im Verhalten zum Besitz realisiert. Die Konsequenz des Gesetzes durch Besitzverzicht und Erbarmen eröffnet einen Weg zum ewigen Leben. Als Kritik am Gesetz missgedeutet oder von Gegnern nicht anerkannt, weisen sich das Gesetzesverständnis und die Ethik Jesu im Lukasevangelium in besonderer Weise als „Evangelium der Armen" aus, weil die Zuwendung zu den Armen so oft erwähnt wird und die Kritik an den Reichen nicht abebbt (Lk 6,20–26; 11,40–42; 12,13–34; 16, (1–9)10–13; 16,14–31). In diesem Spannungsfeld werden zentrale theologische und ethische Fragen aufgenommen, die nicht nur auf grundlegende Orientierungen ausgerichtet sind, sondern auch paradigmatische Konkretisierungen vorschlagen (vgl. Lk 3,10; 10,25; 16,3; 18,18; Apg 2,37; 16,30).

Nicht abstreitbar ist, dass in der Jesusüberlieferung mehrfach die Wahrnehmung und Kritik einer „Ökonomisierung" des Lebens, im Sinne einer Verengung der Perspektive auf das Geld und Leben (vgl. Lk 12,16–21: Produktion und Distribution, Lk 16,19–31: Konsumption), gibt, die noch nicht einmal Zeit zur Unterbrechung des Alltags im Fest lässt (Lk 14,16–24, bes. 18f.). Diese Perspektive wird aber auch auf die Armen übertragen werden. Auch bei ihnen ist diese Form der Ökonomisierung des Lebens, hier in der Form der alles bestimmenden Sorge um Nahrung und Kleidung, zu erkennen. Doch Jesus tritt mit einer ungeheuren Aufforderung an den Hörer und die Hörerin heran: In Lk 12,22 wird dazu aufgefordert, die Sorge um Nahrung und Kleidung zu unterlassen. Mit der Negation „Sorget euch nicht" wird ein Lebensentwurf eingeleitet, der über die vorfindliche gesellschaftliche Wirklichkeit hinausweist.

Die Aufforderung, auf diese materielle Sicherung zu verzichten, sie in Relation zu setzen zu einem Dienst an Gott, greift tief in den Alltag der Menschen ein (Lk 14,33). Jesus fordert allerdings weder zu Laissez-faire im Ökonomischen auf noch zu einer Spiritualisierung der Alltagssorgen. Er zielt auf die Prioritäten. Matthäus bestimmt sie theologisch: Gottes Reich und seine Gerechtigkeit (Mt 6,34). Lukas rückt die Anthropologie ins Bild: das Herz, die Personmitte des Menschen: „Wo euer Schatz ist, da ist euer Herz" (Lk 12,34).

> Treue im Kleinen begründet Vertrauen für Großes, Untreue zerstört es. Das Kleine mag das Irdische, vielleicht aber auch nur das weniger Wichtige, das

> ‚Große' kann das Bedeutende, aber auch das Ewige sein. Das Wort Jesu ist gezielt so offen, dass es verschiedene Sinne annehmen kann. Das ‚Wahre' ist das Gute, das von Gott kommt, am meisten das ewige Heil: Es ist mit Geld nicht zu bezahlen (9,24–25). Aber auch mit Geld soll sorgfältig umgegangen werden; dass es zu einem ungerechten Wirtschaftssystem gehört, rechtfertigt weder Betrug noch Verschwendung. Wer Geld veruntreut, taugt nicht für das ‚Wahre', also nicht für das Reich Gottes und auch nicht für die Verbreitung des Wortes Gottes. Das ‚Fremde' ist der Besitz anderer, der gut verwaltet sein will; wer hier versagt, wird nichts zum Eigentum überschrieben bekommen; wer sich aber als Treuhänder bewährt, wie die klugen Investoren im Gleichnis von den Minen (19,11–27); wird belohnt werden und nicht von Almosen leben müssen, sondern Eigentum erwerben.[27]

Die Menschen in der Nachfolge Christi leben ihren Alltag, wie das Evangelium an vielen Stellen deutlich macht. In ihrer freiwilligen Armut zeigen die Jünger stellvertretend, dass nicht die Armen, sondern die Reichen missioniert werden müssen und dass von den Armen der Frieden ausgeht, den die Gottesherrschaft bringt. Aber auch hier fragt sich, was Armut in der Nachfolge Jesu heißt und wie sie gelebt wird. Lk 18,18–30 mit der Erzählung vom reichen Mann zeigt auch, dass der Verzicht auf Reichtum für diesen einen und bestimmten Mann Voraussetzung zur Erlangung des ewigen Lebens ist. Die Frage „Was muss ich tun, um das Leben zu erlangen?" (Lk 18,18) ist ein Wunsch nach dem (wirklichen) Leben und der Suche nach den Hindernissen, die ihn von diesem Leben abhalten, damit sie überwunden würden. Hier wird die Spannung besonders deutlich: Es gehört auf der einen Seite zum Wesen der jesuanischen Ethik, dass das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus dem Menschen eindringlich vor Augen geführt wird und ihm ein vertieftes Verständnis dafür vermittelt, dass er alle irdischen Güter und Werte der Person Jesu hintenanstellen muss. Die Kumulation der Beispielerzählungen im Lukasevangelium bestätigt diese Perspektive (Lk 10,29ff.; 12,16ff.; 16,19ff.; 18,19ff.). Jesu Gehorsam und sein Verhalten selbst sind vorbildlich für alle in seiner Nachfolge (Lk 9,58). Auf der anderen Seite fordert Jesus an vielen Stellen das vernunftgemäße, vom Glauben erleuchtete Überprüfen der konkreten Situation. Dabei „steht das *christliche* Verständnis des Gesetzes in Kontinuität mit dem alttestamentlichen Gesetz" (vgl. Lk 16,16f),[28] jedenfalls in der Perspektive des Lukas.

Die vielen Referenzen zum Raum der Wirtschaft, zu Fragen zum Besitz und Reichtum, zum Umgang mit Geld in der Gemeinschaft etc. sind auch für die Apostelgeschichte zu verzeichnen. Die Richtung weist das Sprichwort: „Geben

27 *Söding, Thomas*, Das Evangelium nach Lukas. Lk 13,22–24,53, Band 2 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen 2023, 67.

28 *Hahn*, Theologie des Neuen Testaments, 573. (Kursiv im Original).

ist seliger als nehmen" (Apg 20,35c) – von Lukas als paulinisches Jesuswort eingeführt. Die für die Urgemeinde kennzeichnende Gütergemeinschaft, wie sie in Apg 2,45 und Apg 4,32.36f. dargestellt ist, ist eine vorbildliche Lebensform: Es ist nicht für alle verpflichtend, alles zu geben (vgl. Apg 5,1–11), aber die Solidarität soll groß sein. Die modellhafte Charakterisierung ist unter dem Begriff der Wohltätigkeit kennzeichnend (Apg 9,36;10,2.4.31;24,17). Die programmatische Aufnahme der Geldethik Jesu in der Apostelgeschichte zeichnet sich als das Bild einer Gemeinschaft aus, die Solidarität wirtschaftlich zu (über-)leben versucht (Apg 11,29) und jede Einzelne dazu auch (wirtschaftlich) beiträgt (vgl. der Tod der „Gazelle", deren Schneiderkunst herausgestellt wird, Apg 9,39). Durch Portraits biblischer Figuren wird exemplifiziert, wie mit Geld umgegangen wurde: z.B. mit Josef, einem Leviten aus Zypern (Apg 4,36). Er verkaufte einen Acker, der ihm gehörte, brachte das Geld und legte es den Aposteln „zu Füßen". Oder Hananias, der einen Teil des Erlöses aus dem Verkauf des Ackers für sich behielt, und Saphira, die betrogen hatte, die beide eine harte Strafe erfahren, die ihr Leben kostet (vgl. Apg 5,1–10), was Eindruck auf die übrigen Gemeindemitglieder macht (Apg 5,11). Erwähnt wird auch, dass das Grab für Jakob und seine Väter für Geld gekauft wurde (Apg 7,16). Trugschlüsse werden ausgeräumt: Simon glaubt, die Gabe der Heilung kaufen zu können (Apg 8,20), wird aber von Petrus zurechtgewiesen („Simonie"). Wirtschaftliche Unterstützung gelingt durch Geldtransfer durch Gemeindemitglieder an Orte, die von besonderen Herausforderungen betroffen sind (Apg 11,27–30). Die Perspektive wird in der Apostelgeschichte nachösterlich auf die Werke durch die Ausgießung des Geistes (Apg 2,33) gelenkt: „Jesu Wirken inauguriert in Lukas' Sicht der Wirklichkeit ein Befreiungs- und Transformationsgeschehen, in das die Christusgläubigen mit ihrem Verhalten einstimmen sollen."[29]

Der Evangelist Lukas ist stark an einer Besitzethik interessiert, die der Caritas dient;[30] sein Evangelium ist wohl am stärksten von ökonomischen Motiven geprägt, einschließlich der Erwähnung von Geld, und ist nicht nur in der zentralen ethischen Unterweisung der Feldrede enthalten (Lk 6,20–49). Lukanische Texte fanden vor allem im ersten Abschnitt dieser Arbeit Erwähnung, weil der ethische Spannungsbogen sich hier besonders deutlich nachweisen lässt. Die Erzählungen haben Muster- und Modellcharakter. Lukas zeichnet auch ein Jesusportrait mit einem Mann, der in Gelddingen kompetent ist. Das ethische Investment ist im Blick auf die Gefahren, die vom Geld ausgehen, zu tätigen. Sie sind aber aus einer Positionierung her motiviert: „in der Orientierung an Gott und am Nächsten, in der Übereinstimmung zwischen Reden

29 Vgl. *Konradt*, Ethik im Neuen Testament, 326.
30 Vgl. *Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, 166.

und Tun, in der Verbindung von Solidarität und Identität."[31] Jesus gebraucht Geld und propagiert den gezielten Einsatz von Geld, wo es der Freiheit und Gerechtigkeit des Reiches Gottes dient: Radikale Kritik übt er dort aus, wo das Geld die wahren Ressourcen des Lebens zerstört und den Blick für die Dinge jenseits ihres ökonomischen Wertes verstellt. Dass der Blick aber klar sein muss, ist für Lukas und seine Gemeinde für die Heilsvollendung wichtig (vgl. Lk 19,11; 12–27). Die lukanische Zeitvorstellung rechnet mit der Vollendung der Gottesherrschaft zu einem späteren Zeitpunkt: „Es folgt jetzt erst die Zeit des Weggehens und der später zu erwartenden Wiederkunft".[32] In dieser Zeit sind Investitionen möglich und nötig; Zachäus' Wohltätigkeit wird deshalb als „rettend" qualifiziert (Lk 19,10).

So wird im Kontext jesuanischer Verteidigungslehre ein Logion eingebracht, das mit diesen Relationen arbeitet (Lk 11,21–22): Ein Mann bewacht bewaffnet Hof und Besitz. Es kommt aber ein Stärkerer und nimmt den Besitz als Beute, weil seine Waffen stärker und größer sind. Die Erzählung ist eine Variante der Erzählung des Schicksals des reichen Kornbauern in Lk 12,16–21. Beide Perikopen knüpfen an die Frage an, welchen Wert das Besitz im Leben, speziell mit Blick auf die Verlängerung des Lebens, hat; beide Male fällt die Antwort negativ aus. Aber auch wenn Lukas sehr sensible Portraits von Menschen herausstellt, starke Kritik übt oder positive Beispiele exemplarisch hervorhebt, liegt es ihm nicht an individualethischen Aussagen (Lk 12,15; 3,11–13; 16,14), sondern an sozialethischen. Denn auch wenn Lukas das für die markinische und matthäische zentrale Wort von der Lebenshingabe des Menschensohns als Lösegeld für die Vielen aus Mk 10,45 und Mt 20,28 durch das Wort „ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende" (Lk 22,27) ersetzt, so gilt für die lukanische Soteriologie, dass die Erhöhung des Auferweckten zum „Anführer und Retter" von Lukas mit der Vergebung der Sünden verbunden (Apg 5,31; 13,38f.) ist.[33] Deshalb verbindet Lukas die Vergebung der Schulden (Mt 6,12) mit der Vergebung der Sünden (Lk 11,4).

4.2 Thematische Fokussierung: Textliche Signifikanz von Geldmotiven und Geldbegriffen

Die Geschichte vom Leben und Sterben Jesu ist nach den Evangelien eng mit Geld und Geldwerten verbunden. Die Zählung der Bevölkerung zur

31 *Söding, Thomas*, Der liebe Gott und das liebe Geld: das Beispiel Jesu, in: Ökumenische Rundschau 68/1 (2019), 5–18, hier 9.

32 *Hahn*, Theologie des Neuen Testaments, 581.

33 Vgl. *Konradt*, Ethik im Neuen Testament, 326.

Erhebung der Steuer führt zur Reise, auf der Maria Jesus gebären wird. Das vorgeschriebene Reinigungsopfer im Jerusalemer Tempel nach seiner Geburt ist ein Paar Turteltauben, was auf die einfache Herkunft seiner Eltern hindeutet (Lk 2,22). Die Gaben der Weisen (Mt 2,11–15) stehen in einem Spannungsbogen zu der Salbung kurz vor seinem Tod (Mt 26,12f. par.), die pure Verschwendung ist, aber die Messianität des Menschensohnes ausweisen soll. Qualifiziert ist sein Tod durch Verrat gegen Bezahlung, die einer seiner engsten Verbündeten für seine Auslieferung erhält. Er wird das eigene Leben einsetzen, als Lösepreis (Mk 10,45 par.), um den Wert des Lebens vollends als Geschenk Gottes von der Sünde des Todes zu begründen. Das sogenannte „Blutgeld" wird zur Perversion dieses Lösepreises (Mt 26,15; 27,9) und so als reine Gier desavouiert.

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

Die Grundlage der Überlegungen bildet also die Annahme, dass sich Jesus in ökonomischen und sozialen Fragestellungen im jüdisch-hellenistischen Denk- und Erwartungshorizont seiner Zeit bewegte. Die Radikalität bestimmter Äußerungen (vgl. Lk 12,33f., Mt 6,19–21) mit dem deutlich sanfteren, ja pragmatischen Ton anderer Kontexte (vgl. Lk 16,9), lässt sich als Zeichen einer Gemeinschaft erkennen, die auf der Suche nach vernünftiger Lebenserhaltung ist, bei gleichzeitiger Infragestellung der ursprünglichen lebensweltlichen Bedürfnisse, die durch Katastrophen der Zeit und Unfreiheiten gekennzeichnet sind. Wirtschaftshistorisch spielt die Tempelzerstörung sicherlich eine wichtige Rolle, weil der Tempel auch wirtschaftliches Zentrum Jerusalems war, aber er war für die Heidenchristen in Korinth nie so zentral.[34] Politisch gesehen sind Spannungen mit dem römischen Prinzipat und soziale Unruhen, vor allem mit Zeloten, Unsicherheitsfaktoren, die letztlich auch wirtschaftliche Konsequenzen haben.

Weltliche Entfaltung und engagierte Bewältigung sind Aspekte menschlichen Lebens, wie die Texte sie schildern (vgl. Mt 5,13.14; 6,13; 7,13–14; 20,20f.; vgl. auch die Bitten um Heilungen in Mt 8,2.6 par.). Für eine Ethik des Neuen

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

Testaments, oder besser eine Ethik *im* Neuen Testament, geht es dabei um Orientierung für Menschen in der Nachfolge Christi.

Dass das Geld ebenfalls Orientierung zu stiften vermag, ist auch Jesus klar. Indem er das Geld in der Personifikation des Mammons als eine Alternative zu Gott darstellt (vgl. Mt 6,24; Lk 16,13), kann er aber den Gottesdienst qualifizieren, um den es ihm eigentlich geht und den er selbst lebt. Er stellt dem Dienst am Mammon einen entscheidenden Gegenpart entgegen, sodass die Orientierung klar ist. Geld ist nicht Gott, sondern *Medium der Ethik* und *Metapher des Heils*.

In der synoptischen Literatur zeigt sich ein Entsakralisierungsprozess und eine Profanisierung des Geldes[35], bei gleichzeitiger Ethisierung der Verwendung von Geld im Sinne von Produktion, Konsumption, Distribution und Investition (vgl. Mk 12,14 parr., 14,3; Mt 6,24; 13,46; 25,14–39; Lk 12,16–21; 14,16–24, bes. 18f.; 16,19–31).[36] Die Konkretionen, mit denen die synoptische Literatur arbeitet, die Verwendung des Geldes in caritativem (Lk 10,25–37; Lk 16,19–31), politischem (Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26), juristischem (Lk 12,13–15; Mt 5,26), wirtschaftlichem Sektor (Lk 16,1–13) und mit den Figurenportraits im Kontext der Jesuserzählungen, die in Verbindung gebracht werden mit ökonomischen Handlungen oder ökonomischem Status (Witwen und Kinder, Frauen und Männer, Gesunde und Kranke, Israeliten und Nicht-Israeliten, Jüngerinnen und Jünger, Politiker und Beamte, Priester und Schriftgelehrte, Verwalter und Lohnarbeiter, Sklaven und Freie) und die Erwähnung jeder noch so kleinen Münze (Mk 12,40–44; Mt 10,29 par. Lk 15,9), aber auch unvorstellbarer Geldsummen (Mt 18,24) dienen der Ausfaltung neutestamentlicher Sozialethik und Soteriologie. Als „Schatz" (Mk 10,21; Mt 19,21; Lk 13,44.46) wird das Reich-Gottes beschrieben; das Bild deutet auf den narrativen Fundus hin, der sich aus der Semantik und Symbolik des Geldes für die Rede vom Reich-Gottes ergibt. Die „ökonomischen Erzählgeschichten", die Bilder und Details aus dem ökonomisch-pekuniären Sprachbereich aufnehmen, zeigen neue Horizonte neutestamentlicher Ethik auf, die im Verständnis einer eschatologischen Naherwartung und befristeter Zeitkontingente trotzdem Verantwortung und Nachhaltigkeit denken können (Mt 6,19–21). Der entscheidende Begriff ist hier der „Wert" (Mt 6,26; Lk 12,7.24), weil dieser in seiner schillernden Bedeutungsvielfalt die ökonomische, aber auch die nicht-ökonomische Ebene beschreiben

35 Vgl. Lk 11,24–25.

36 Vgl. *Leutzsch, Martin*, Zeit und Geld im Neuen Testament, in: Ebach, Jürgen (Hrg.), „Leget Anmut in das Geben": zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh 2001, 44–104, 76f.

kann. Er dient in seiner Logik der Relationalität der Ausfaltung einer biblisch-theologischen Theorie des Geldes.

4.2.1 *Soteriologische Virulenz von Geld im Kreislauf des Lebens*

Geld hat Wert. Es nützt als Steuermittel, sowohl im politischen als auch im religiösen Raum; als Mittel zur Sicherstellung langfristiger Hilfe durch Bezahlung von Pflege und Unterkunft und zur Stiftung solidarischer Gemeinschaften. Somit taugt es als Heilmittel gegen Ausbeutung und Unterdrückung – so sehr es dazu dienen kann und eingesetzt wird, beides zu verschärfen. Dem Geld selbst ist die Logik der Reziprozität inhärent, die metaphorisch ausgedrückt wird. Verheißung und Vertrauen sind theologische Begriffe, die diese Reziprozität biblisch ausdrücken. Sie werden in den Evangelien narrativ entfaltet durch Konzepte des Schuldenerlasses und Loskaufs, durch Lohn und Gewinn, Investition und Verschwendung. Geld dient einmal als Metapher, die wirkungsvoll ist, und als Anschauungsmittel, woran man sich „abarbeiten" soll, und dann als konkrete Handlungsanweisung. Damit ist ein dezidiert produktiver und konsumptioneller Umgang mit dem Geld markiert.

Geld dient Jesus in seiner Rede über Gott als Differenzierungsmerkmal. Er setzt dabei bestimmte Mechanismen des Geldes voraus, die er kritisch reflektiert. So erhält der Monotheismus über den Dienst zum Mammon eine qualifizierende Ebene: Als Form des „angewandten Monotheismus", der mit dem moralischen Universalismus korreliert, findet die Unterscheidung von Gottes- und Mammondienst Eingang in Fragen zur himmlischen Gerechtigkeit und zum Aufbau der Basileia, weil der Mammon trügerisch ist, während Gottes Treue durch Verheißung so qualifiziert ist, dass es gelingen kann, sich mit dem Mammon Freunde zu machen. Der Gottesdienst steht dem Mammondienst entgegen, aber im Modus der motivierten Entscheidung: Wenn ich Gott diene, dann ist der Dienst am Mammon unmöglich. Dieses Verhältnis ist nicht in einer kausalen Logik zu verstehen, sondern in einer konsekutiven, die sich aus der Perspektive des Glaubens heraus ergibt. Der Glaube ist aber kein „Rüstpanzer" gegen die Versuchungen der Welt. In einer Kritik des Geldes lässt sich das verführerische und betrügerische Moment des Geldes deutlich erkennen. Auch hier lässt sich wieder über konkrete Darstellungen eine Präzisierung der Ethik erkennen. Entscheidend ist dabei, dass das Verständnis theologischer Konzepte ohne Kenntnisse wirtschaftlicher Abläufe nicht verständlich ist.

Ökonomie gehört zum grundlegenden Bestandteil christlicher Lebenswelt – heute und vor 2000 Jahren. Die Texte zeichnen Bilder dieser Lebenswelten; so entwickeln sich Positionen zu den Themen Arbeit, Sklaverei, Reichtum und Armut, Geld und Luxus. Als Varianten blieben sie aber Teil ihrer geographisch und kulturell geprägten Umwelt und nehmen die Konzepte produktiv auf. Die textliche Signifikanz ergibt sich durch die thematische Virulenz.

Eine differenzierte Betrachtung der Besitzthematik in der Exegese und die Prüfung dieses pluralistischen Ansatzes fördert deshalb den Dialog mit der Sozialethik und der systematischen Soteriologie. Überschneidungen und Unterschiedlichkeiten der Evangelien zu den zeitgenössischen hellenistischen, römischen oder jüdischen Aussagen zu Reichtum liefern ebenfalls Aufschluss über Fragen der Virulenz. Ethische Traditionen des zeitgenössischen Judentums oder der paganen Umwelt prägen natürlich auch die synoptischen Texte. So ist aus der Gemeinde von Qumran überliefert, dass die Gemeinde von ihren Mitgliedern Besitzlosigkeit forderte (1QS 6,19f; 7,6f.24f; 9,8). Der Verzicht persönlichen Eigentums ging jedoch nicht mit einer generellen Absage an Besitz einher: Die Mitglieder übergaben ihren Besitz der Gemeinschaft, die sich selbst als die „wahre Gemeinschaft" verstand. Die Rabbinen standen im Vergleich zu Qumran dem Besitz sehr positiv gegenüber. Es gehört zur Frömmigkeit eines Rabbi wohltätig zu sein.[37] Im Rahmen eines ausgeklügelten Reglements zur Berechnung von Almosen entwickelten die jüdischen Gemeinden eine für die Antike enorm wirksame und ihrerseits einzigartige Armenhilfe.[38] Und in der Didache wird auch hier das Geldverbot für Missionare deutlich eingeschärft (Did 11,6.12).

Die Kontexte, in denen die ökonomischen Geldgeschichten platziert werden, sind oft mit Fragen verbunden, die für die Lehre Jesu typisch sind. So werden entscheidende Fragen nach dem Leben in der Nachfolge über ökonomische Erzählungen stimuliert und orientiert: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter, dessen Hilfshandeln durch den Einsatz von Geld nachhaltig wird, findet sich im Kontext der Frage nach dem Nächsten (Lk 10,29); die Frage nach der Zahlung der Steuer an den römischen Kaiser (Mk 12,14 par. Mt 22,17), die Jesu Loyalitäten anfragen soll, wird über eine qualifizierte politische Geldtheorie beantwortet, die über die Prägung auf der Steuermünze entwickelt wird. Die Frage nach dem Verhalten einer ökonomischen Krise (Lk 16,3: „Was soll ich tun?") wird mit dem Gleichnis vom ungerechten Verwalter beantwortet, dessen egoistisches ökonomisches Geschick, auch wenn es dem Besitzer wirtschaftlich schadet, gelobt wird, weil die Schläue auch diejenigen etwas lehren kann, die in der Nachfolge Jesu nicht ungerecht handeln, sondern Gerechtigkeit fördern.

Auf die grundlegenden Fragen menschlicher Bedürfnisse nach Nahrung und Kleidung (Mt 6,31) antwortet Jesus mit einem Blick in die Schöpfung, an deren Wertigkeit sich der Mensch messen kann, weil er Gottes Schöpfermacht

37 Vgl. *Stevens*, Temples, Tithes, and Taxes, besonders 131–135.

38 Vgl. *Kessler, Rainer*, Armenfürsorge als Aufgabe der Gemeinde: die Anfänge in Tempel und Synagoge, in: Crüsemann, Frank (Hrg.), Dem Tod nicht glauben (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, 91–102.

trauen und so Abhängigkeiten in Relationen verwandeln kann. Die Frage nach der neuen Familie in der Gemeinschaft Jesu (Mk 3,31–35 parr.) beantwortet Jesus mit dem Gleichnis vom Sämann, in dessen parabolischer Ausgestaltung die neue Familie in der Gemeinschaft mit Jesus als hundertfacher Gewinn ausgezeichnet ist (Mk 4,3–9.13–20 parr.). In diesem Kontext steht auch der trügerische Reichtum, der dem reichen Mann den Eintritt in diese Gemeinschaft verunmöglicht (Mk 10,17–31 parr.). Mit einer Tradition aus der Logienquelle wird geklärt, dass ein Dienst an Gott den Dienst am Mammon ausschließt (Mt 6,24 par. Lk 16,13) und dass die Fähigkeit der Besitzabgabe und caritativen Verwendung des Erlöses zur Bedingung ewigen Lebens werden kann, wie die Frage des Mannes selbst suggeriert. Das Erbe des Himmelsreiches, so die klare Perspektive, steht also selbst denen zur Verfügung, die ihren Erben nichts mehr werden geben können, als diese Hoffnung auf das ewige Leben.

Ob Geld nicht nur im Leben, sondern auch für Gott eine Rolle spielen kann, steht ebenfalls zur Debatte: Die petrinische Frage nach Lohn für Entbehrungen in der Nachfolge (Mt 19,25) beantwortet Jesus im Matthäusevangelium mit dem Gleichnis der Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1–16), was die entscheidende Dimension neutestamentlicher Lohndebatten prägt und Lohn von Leistung trennt, um ihn auf Bereitschaft und Bedürfnis zu gründen. Die Lohnfrage wird durch den performativen Akt religiöser Praxis, das Gebet, aufgebrochen und, wie das Vaterunser zeigt, mit einer weiteren zentralen ökonomischen Dimension verknüpft: dem Schuldenerlassen (Mt 6,9–13 par. Lk 11,1–4). Das Lytronlogion nennt den zentralen soteriologischen Aspekt, dass Jesus sich als Lösegeld in den Dienst für die Menschen stellt, der von Jesus selbst gestellten Frage danach, was er für die Zebedäussöhne tun soll und ob sie in der Lage seien, den Kelch zu trinken, den er selbst trinkt, also nach der Einzigartigkeit seines Dienstes für die Jünger (Mk 10,35–45 parr.). Die Jünger werden nach der Zahlungsmoral Jesu in Bezug auf die Tempelsteuer gefragt. Mit einer Wundererzählung vom Geldstück im Fischmaul wird auf diese Frage schöpfungstheologisch und indirekt kulturtheologisch geantwortet (Mt 17,24–27), weil die Tempelsteuer einen identitätsstiftenden und gruppenethischen Impetus hat, der für die positiven Beziehungen der Jünger Jesu zum Judentum signifikant ist. Die Neu-Ordnung des Tempelvorhofs durch die Vertreibung der Händler ist eine Reaktion Jesu, die auf die Frage der Menschen in Jerusalem, wer Jesus sei, eine indirekte Antwort gibt: der Prophet der Gottesherrschaft, der das „Haus des Gebetes“ wiedererrichtet (Mk 11,15–19 parr.). Dass die religiöse Praxis und die Formen wirtschaftlicher Organisationen deutlich voneinander getrennt werden müssen, ist Ausdruck prophetischer Religionskritik und entspricht dem weisheitlichen Ethos Israels. Die Opfergabe der Witwe steht im Kontext der Frage nach dem größten Gebot, das im Doppelliebesgebot kulminiert

(Mk 12,28–34 parr.), und der Frage nach dem Messias (Mk 12,35ff.), die Autorität dessen klärt, der spricht. Die Frau praktiziert radikale Gottesliebe; der Kontrast zu den habgierigen Schriftgelehrten ist deutlich.

Über die Fragen wird Jesu Autorität deutlich und sein Portrait als Lehrer gezeichnet. In der Akoluthie lässt sich erkennen, dass sich genuin ethische Fragen zu theologischen Anfragen entwickeln. Die Anfragenden haben eigene Interessen, mal sind es Auswärtige, mal sind es Jesu engste Begleiter. Aber sie markieren eine Öffentlichkeit, die die Antworten nicht als situationsbezogene Gruppenethik im Raum von Privatheit stehen lässt. Über die Fragen wird Jesus als Figur und Person abgegrenzt (z.B. gegen das Zelotentum), und durch Konkretionen wird seine Lehre profiliert, weil sie Gesetzesauslegungen sind. Den kanonisch gewordenen Texten sind auch die Interessen derjenigen eingeschrieben, die bestimmte Jesusportraits verfolgen; über form-, traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen müssen und können diese Perspektiven und Interessen aufgedeckt werden. Dadurch entsteht die Möglichkeit methodisch kontrollierter Transponierungen der Worte Jesu.[39] Sie führen zu einer hohen Komplexität, in der die Aufgabe, eine Theologie des Geldes zu formulieren, die Sozialethik und Soteriologie einerseits unterscheidet, andererseits verbindet, erfüllt werden kann.

4.2.2 *Theologische Reflexion: Geld als Thema der Ethik und Bild des Heils – im Vertrauen auf Gott*

In den synoptischen Evangelien werden die Menschen und ihre Handlungsfähigkeit ernst genommen. Narratologisch gelingt dies durch die Umkehrung von Beschreibung und Deutung der jeweiligen Gaben der unterschiedlichen beteiligten Personen(-gruppen).

Bei den zwei Lepta als Opfer der Witwe im Dienst an Gott geht erst die volle Bedeutung des Mehr-Wertes auf: ein Mehr-Wert, der nicht von Motten zerfressen bzw. durch Raub entwendet werden kann (Lk 12,33); ein Mehr-Wert der sich auszeichnet durch die Ganzheit des Opfers, die auch die Ganzheit des Gottesglaubens zeigt – ähnlich wie beim reichen Jüngling, der es jedoch nicht bis zum Schluss durchhält. Somit ist die topographische Verortung nicht linear zu sehen, sondern anabatisch – von der Hand der Witwe zu Gott: Dort ist ihr Schatz (ὁ θησαυρὸς), und deshalb ist ihr Herz bei Gott (Lk 12,34), ausgedrückt mit Geld. Diese völlige Selbsthingabe ist deshalb so viel mehr-wert, als die Opfer der Reichen, weil Gott ihre Referenzgröße ist: Es ist ihr Gottesdienst; sie lässt die Sorgen der Welt hinter sich – sie „lässt sie" in dem Opferstock, um im

39 *Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, 128.

Bild der Erzählung zu bleiben, und bietet damit den „fruchtbaren Nährboden" für das Wort, im „Vertrauen auf Gott und seine Fürsorge".[40] Die (symbolische) Handlung ist elementar für die Nachfolge.

„Soweit sich diese Kritik der totalen Ökonomisierung des Lebens auf Wohlhabende bezieht, zielt sie nicht auf die Begrenzung der Habgier, sondern auf eine Solidarisierung des Vermögens."[41] Sozialer Stand und entsprechendes Vermögen ermöglichen es den Mitgliedern einer Gesellschaft, aktiv zu handeln und Missstände aufzuheben, Übervorteilungen der Armen zu unterlassen und die Unterdrückung zu überwinden. Mit dem jesuanischen „Sorget euch nicht" (vgl. Lk 12,13–21) wird ein neuer Lebensentwurf proklamiert, der Orientierung schafft. Im Dienst ist dies theologisch gefasst.[42] Die Aufforderung, auf diese Sicherung zu verzichten, greift tief in den Alltag der Menschen. Die Beschaffung von Nahrung und Kleidung fordert Tag für Tag ein hohes Maß an Energie. Durch die eschatologische Verheißung Jesu wird den Menschen aber (ein neuer) Alltag ermöglicht, weil es Gottes Nähe zu den Menschen verdeutlichen soll und nicht Ankündigung eines Weltenendes ist.[43] Vor allem das Gleichnis vom reichen Kornbauern (Lk 12,13–21) zeigt auf, wie dringlich die μετάνοια ist, weil der Wert des Lebens nicht in Form von Akkumulation irdischer Reichtümer geschehen kann (vgl. Mk 8,35–37; Lk 12,13–15), sondern durch Gott bestimmt ist. In einer Form des Pragmatismus, im Sinne eines Relationismus, werden selbst „ökonomische Dispositionen"[44] deutlich und deshalb (weisheitlich motivierte) Entscheidungen[45] getroffen.

---

40 *Stählin, Gustav*, χήρα, in: Kittel, Gerhard/ Bauernfeind, Otto/ Friedrich, Gerhard (Hrgg.), ThWNT IX, Stuttgart 1973, 428–454, 438.

41 Vgl. *Leutzsch*, Zeit und Geld im Neuen Testament, 76f.

42 Vgl. *Jabbarian, Tina*, Die Niedrigkeit Jesu und seiner Jüngerschaft. Eine Studie zur Korrelation von Ethik und Christologie in Mt 16,21–20, 34, Tübingen 2021.

43 *Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, 41.

44 Ebd., 42.

45 Die Eruptionen der Wirtschaftswelt führten in den vergangenen Jahren vor allem auch im Bereich des Managements nach neuen Konzepten zu suchen, vgl. *Bachmann, Claudius*, Praktische Weisheit als Leitbild eines integralen Verständnisses von moderner Führungs- und Entscheidungspraxis in der Wirtschaft, in: Zeitschrift für Marktwirtschaft und Ethik = Journal for markets and ethics 1/3 (2015), 76–100: „Im Sinne des Leitbilds der Praktischen Weisheit gilt es deshalb, ökonomischen Imperialismus ebenso zu vermeiden wie ethische Hegemonialansprüche, um die inhärenten Probleme und die prinzipielle Begrenztheit von wissenschaftstheoretischen ‚Dominanzmodellen' zu überwinden. Insbesondere kann ein solches Unterfangen dazu beitragen, breitere und realistischere Definitionen von wirtschaftlichem Erfolg in der Führungs- und Entscheidungspraxis zu entwickeln als Voraussetzung für den wechselseitigen Wirkzusammenhang von quantitativen Berechnungen und qualitativen Bewertungen, von monetären Zielgrößen und gesellschaftlichen Anliegen." (Ebd., 91).

Aus der alttestamentlichen Zusammenschau, besonders bei den Psalmen, lässt sich beobachten, dass die Armen oft mit den Frommen, die Reichen dagegen häufig mit den Sündern gleichgestellt werden. Eine genauere Analyse ergibt aber, dass dies keineswegs impliziert, dass ein Leben in Armut favorisiert wird. Ganz im Gegenteil geht es JHWH letztlich um die Überwindung der Armut. Der Fromme muss keineswegs arm sein, aber er muss im Konfliktfall Gottes Willen mehr lieben (Mt 22,37). Konkret heißt das: Güte, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sind die Parameter des irdischen Handelns, nicht zuletzt im Hinblick auf ökonomisches Handeln. „Den Armen und Elenden Recht zu verschaffen, nicht nur ihr Leben zu sichern, sondern Wirtschaft und Staat so zu gestalten, dass Unterdrückung und Ausbeutung verhindert werden, ist zentraler Teil der Tora und diese Ausgangspunkt der Kanonwerdung".[46] Jesus steht mit seiner Lehre auch hinsichtlich der Reichen ganz in der Tradition der Tora:

> [Jesu] Seligpreisungen der Armen, seine Umkehrung der Wertmaßstäbe und seine Liebe zu den marginalen Gruppen stehen in der Tradition der atl. Gottesauffassung, nach der Gott die Schreie der Armen hört und sich der Witwen und Waisen annimmt (s. besonders Ps 82).[47]

Eine „Ethik des Geldes" als Reflexion der Moral bietet Orientierungslinien, die bei der Entscheidung dieser Umkehr helfen. Eine neutestamentliche Ethik kann nicht systematisch sein, weil sie Zeugnischarakter einer Gemeinschaft hat. Sie zeichnet sich durch Konkretionen, Modellhaftigkeit und Situationsbezogenheit aus, sie ist zeitlich determiniert, aber deshalb nicht beliebig oder unverbindlich.[48] Darin liegt ihre materiale Konstitution.[49] Als „Salz der Erde" und „Licht der Welt" (Mt 5,13f. vgl. auch Phil 2,15) sind sie auch an ihren „guten Werken" zu erkennen und bleiben damit nicht in der Abstraktion. Die salbende Frau von Bethanien (Mk 14,3–9) ist eine Figur in den Evangelien, von deren gutem Werk der gesamte Erdkreis erfahren soll (Mk 14,9). Der Wert des Geldes spielt eine relationale Rolle; die Frau steht in der Kritik, weil es auch den Einsatz für Menschen in Not bedeuten könnte und nicht zur Salbung Jesu (Mk 14,5). Aber Jesus bewertet ihre Tat positiv: Sie ist mit ihrem

---

46 *Crüsemann, Frank*, Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie, in: Strohm, Theodor/ Schäfer, Gerhard (Hrgg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch (Veröffentlichungen des diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 2), Heidelberg ^{3}1998, 67–93, 70.

47 *Benedict, Hans-Jürgen*, Barmherzigkeit und Diakonie. Von der rettenden Liebe zum gelingenden Leben (Diakonie 7), Stuttgart 2008, 31.

48 *Schrage*, Ethik des Neuen Testaments, 16.

49 Ebd., 18.

verschwenderischen Verhalten im Dienst an Jesus als Beispiel portraitiert und von ihrer Tat soll die ganze Erde erfahren. Ihre Handlung steht in einem deutlichen Spannungsverhältnis, das aber nur eschatologisch aufzulösen ist: Es macht deutlich, dass das Leben kostbar ist, weil es begrenzt ist, so auch Jesu Leben (Mk 14,7). Ihr gutes Werk soll bekannt werden, obwohl es unvernünftig scheint. Doch die Perspektive des Glaubens kann auch Raum für Pragmatismus ermöglichen: Es ist *nur* Geld (Mk 14,5).

Die Spannung der Ethik Jesu liegt in dem Nebeneinander des Heilshandelns Gottes, das den Menschen in der Person Jesus Christi eindringlich vor Augen geführt wird, und in der Forderung Jesu selbst, einer vernunftgemäßen, vom Glauben erleuchteten Überprüfung der konkreten Situation.[50] Als wirtschaftliche Erkenntnis steht am Ende: „Es ist um der irdischen Geschäfte willen notwendig, aber keine Währung für den Himmel; es gibt Gelegenheit, Gutes zu tun, ist aber eine Versuchung, wenn sich das Herz dran hängt."[51] Das ist heute so und galt auch in der Antike.[52] „Eher geht ein Kamel durch ein Nadelöhr, als dass ein Reicher in den Himmel kommt" (Mt 19,24) oder „Verschafft Euch einen Schatz, der nicht abnimmt, droben im Himmel, wo kein Dieb ihn findet und keine Motte ihn frisst" (Lk 12,56) sind prägnante Sätze aus der Lehre Jesu machen deutlich, dass Jesus das Motiv Geld bzw. Reichtum und Besitz nutzt, um das Reich Gottes zu erklären. Die *Basileia*-Vorstellung hängt für die Synoptiker – wie gezeigt – sehr viel enger mit dem rechten Umgang von Geld zusammen als bisher angenommen. Die neutestamentliche Rede von Geld korreliert mit ihr und spannt einen Spannungsbogen zwischen dem Nutzen und der Gefahr von Geld. Diese Gerechtigkeit muss, wie im Himmel, auf Erden

50 Vgl. *Benedict*, Barmherzigkeit und Diakonie, 122.

51 *Söding*, Auf leisen Sohlen, auf Engelsflügeln. Die Friedensmission der Armen in der Nachfolge Jesu, 54.

52 *Ruffing, Kai*, Von der Macht des Geldes, in: Eckhardt, Benedikt/ Martin, Katharina (Hrgg.), Eine neue Prägung. Innovationspotentiale von Münzen in der griechisch-römischen Antike (Philippika 102), Wiesbaden 2016, 177–197, hier 197: „Diese literarische Kritik bzw. die in der Philosophie formulierten Alternativen zur problematisch perzipierten eigenen Realität bzw. den offenkundig als problematisch wahrgenommenen Zeitläufen sind damit als im höchsten Maße den Intentionen des jeweiligen Autors und als normativen Anliegen verhaftete Texte zu verstehen. Sie spiegeln strukturgeschichtliche Realien und geben Brechungen derselben wider, sind aber eben literarischen und belehrenden Anliegen verhaftet. Dabei demonstrieren sie auch, welch innovatives Potential auf dem Gebiet von Gesellschaft und Politik dem Geld bzw. dem Reichtum in einer Gesellschaft wie der athenischen zu eigen war. Dieses innovative Potential wurde freilich alles andere als positiv wahrgenommen und vor allem um die Wende vom 5. zum 4. vorchristlichen Jahrhundert einer vehementen Kritik unterzogen. Freilich sollte diese Kritik in der realen Welt letztlich wirkungslos bleiben, denn die Macht des Geldes blieb in der Folgezeit ungebrochen, wenn sie nicht sogar noch stärker wurde."

geschaffen werden, dafür muss investiert werden (Mt 25,14–39); es zahlt sich aber um ein Hundertfaches aus (Mk 4,20). Wer auf dieses Pferd setzt, muss spekulieren (Mt 13,44–46), weil die Folgen nicht vom Anleger selbst bestimmt werden können. Die Renditen sind aber unermesslich hoch, weil sie ewiges Heil stiften. Die Abkehr vom Prinzip Geld ist dafür genauso nötig wie das gerechte Handeln in der Familie oder die Einbeziehung von Marginalisierten und steht unter dem Vorzeichen der Verantwortung in der Welt.

Die moderne Sozialethik sieht den entscheidenden Einfluss des biblischen Ethos für heutige Ethik:

> Zusammenfassend wird man deshalb fragen müssen, inwieweit nicht […] von einem eigenen, teils mittelbaren, teils unmittelbaren Einfluss eben dieses jesuanischen Ethos gerade auf das neuzeitliche Grundkonzept von Verantwortungsethik auszugehen ist, einem Einfluss, der nicht zuletzt einem keineswegs harmlosen, bevorzugt pragmatisch über Gesetz oder Erfolg agierenden und auf diese Weise von der Tendenz zur ethischer Einebnung bedrohten ‚säkularisierten' Verständnis von Verantwortungsethik nachhaltig entgegenwirkt und ihm so zum stetigen, am Anspruch des Humanen ausgerichteten Korrektiv wird.[53]

Der Begriff des Glaubens ist, wie es die kulturwissenschaftliche Reflexion deutlich gemacht hat, mit Blick auf das Geld schon benannt. Die Ausgangsfrage dieser biblisch-theologischen Studie ergänzt die werttheoretischen (philosophischen) Fragen mit Blick auf die transversalen Potenziale des Begriffes in folgender Hinsicht: Welchen Wert hat das Geld, wenn man nicht dran glaubt? Oder etwas anders formuliert: „Es geht [nicht, A.B.] darum, Gott ohne den Mammon zu dienen, sondern es ist viel schwieriger: Wie kann man mit dem Instrument des Mammons Gott dienen?"[54]

Die theologische Antwort umfasst die folgenden drei Dimensionen: 1. das Vertrauen auf Gott, 2. das Geld als Symbol und 3. den Raum der Ökonomie.

Aus theologischer Sicht wird der Begriff des Vertrauens in diesem Kontext wichtig, weil gilt, dass volles Vertrauen Gott allein gebührt. Menschen, gerade wenn sie herrschen, stehen in großer Versuchung, die Orientierung zu verlieren. Aber sie müssen vor Gott Rechenschaft ablegen – auch für das, was sie mit Geld machen, von Prägungen bis zu Einnahmen und Ausnahmen. Figuren wie der reiche Kornbauer (Lk 12,16–21) haben jene Distanz zum Geld verloren,

---

53 *Korff, Wilhelm*, Bleibende Elemente und neue Perspektiven: Versuch eines Resümees, in: Korff, Wilhelm/ Vogt, Markus (Hrgg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch, Freiburg i. Br. 2016, 739–756, hier 755.

54 *Müller, Matthias*, „… damit der Mammon Freu[n]de macht": eine Annäherung an die Parabel vom cleveren Verwalter in Lk 16, in: Küchler, Max/ Reinl, Peter (Hrgg.), Randfiguren in der Mitte (FS für H.-J. Venetz), Freiburg (Schweiz) 2003, 193–204, 203.

ohne die es keinen rationalen und ethischen Gebrauch gibt. An dieser Vertrauensfrage nicht zu scheitern, dem stellt sich Jesus in seiner Verkündigung und mit seinem eigenen Handeln.

Es gibt auch einen theologischen Blick auf die Symbolik des Geldes: Geld hat das Potenzial, sämtliche Werte zu beschreiben, aber die religiöse Aufladung durch sakralisierte Herrschaftssymbole wird durchkreuzt, wenn das Geld profaniert wird (vgl. Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; Lk 20,20–26 und Mt 6,24/Lk 16,13). Das ist eine Voraussetzung dafür, es nicht zu vergöttern, sondern ethisch einzusetzen.

Die Unterscheidung zur Soteriologie ist für eine theologische Sicht auf Ökonomie essenziell, weil Gott allein rettet. Aber deshalb ist Ökonomie im Raum des Lebens zu denken und zu gestalten, weil sie in ihrer Verfügung und ihrem Einfluss begrenzt ist. Bereiche des Lebens müssen ausgeschlossen werden, weil ökonomische Logiken hier nicht nur inflationär (Mk 8,35f.), sondern sogar zerstörerisch wirken können (Lk 16). Die Bereiche des Lebens werden aber auch aufgeschlossen, wenn die ökonomische Logik des Gewinnes für die Verlorenen der Gesellschaft (Mk 12,41–44; Lk 15) entscheidend mitgedacht wird.

Dass sich die Wertrelationen bei Gott nicht allein durch Nominale ausdrücken lassen, dafür stehen die zwei Lepta der Witwe (Mk 12,42): Sie werden zum Medium, in religiöser Praxis und in wirtschaftlichen Prozessen. Die ökonomischen Geldgeschichten werden so theologisch produktiv: Die Umwertung des Lebens in der Nachfolge wird für die Evangelisten in ihren sehr sensiblen Darstellungen des Kleinen und Außenstehenden verdeutlicht, auch – aber freilich nicht nur – durch Geldwerte. Die Gleichbehandlung, die sonst durch pure Geldwertrelationen unmöglich ist, wird jetzt durch Verwendung von Geldwerten ermöglicht, weil die Logik der Solidarisierung mit dem, was sonst keine Beachtung findet und im wahrsten Sinne aus dem Bildfeld verschwindet, weil es verloren scheint, Vorrang hat. Die Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1–16), die lange nicht eingestellt werden, scheinen selbst nichts mehr zu erwarten und verloren, und auch die Gleichnisse vom Verlorenen (Lk 15) bringen genau diese ins Blickfeld. Indem die Gleichnisse sich explizit der Bild- und Sprachwelt der Finanzwelt bedienen, können sie einen Zugang zur soteriologischen Dimension der Reich-Gottes-Verkündigung (u.a. Mt 25,14–31; Lk 16,1–8) ermöglichen: Das Gericht hat Heilsbedeutung und wird verglichen mit einem Schatz, mit einem verschwenderischen Festmahl oder einer festlichen Hochzeit, weil es vielfaches Gewinnen und Erben für die bedeutet, die der Einladung folgen. Dass hier Reiche wie Arme angesprochen sind, wird in den synoptischen Reflexionen an zahlreichen Stellen durch Aufforderung caritativen Handelns, aber auch in der Transzendenz deutlich: Kein Besitz der Welt verlängert das Leben

(Lk 12,15–20); und dass Armut mit Krankheit zusammenhängen und so Leben beeinträchtigt (Mk 5,25–34) oder sogar zum Tod führen kann (Lk 16,19–22) ist Teil der menschlichen Realität, der sich das Ethos in der Nachfolge Christi annehmen muss.

Der Wert des Lebens ist nach der synoptischen Überlieferung dadurch qualifiziert, dass durch den Kreuzestod Jesu von der Sünde des Todes befreit ist und so unendlich wertvoll wird (Mk 10,45 par. Mt 20,28).

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

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

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

Bibliographie

Die Abkürzungen biblischer Bücher und die Schreibweisen biblischer Namen erfolgen nach dem Ökumenischen Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien, Stuttgart 1981. Abkürzungen von Zeitschriften und Reihen richten sich nach Schwertner, Siegfried M. (IATG.), Berlin[3] 2014.

Textausgaben und Übersetzungen

Die Bibel, Revidierte Einheitsübersetzung Altes und Neues Testament, Stuttgart 2016.

Die Bibel, Elberfelder Übersetzung, revidierte Fassung, Wuppertal [9]2003.

Die Bibel, Nach der Übersetzung Martin Luthers. Revidiert 2017 mit Apokryphen, Stuttgart 2017.

Novum Testamentum Graece, hg. v. Aland, Barbara/ Aland, Bernd u.a. [28]2013.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, hg. v. Elliger, Karl/ Rudolph, Wilhelm, Stuttgart [4]1990.

Münchener Neues Testament, hg. von Hainz, Josef, Düsseldorf [5]2016.

Septuaginta Deutsch, Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung, hg. v. Karrer, Martin/ Kraus, Wolfgang, Stuttgart [2]2010.

Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, hg. v. Rahlfs, Alfred, Stuttgart 1982.

Zürcher Bibel 2007, hg. v. Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich [2]2008.

Digitale Hilfsmittel und Konkordanzen

Bible Works 10, Software for biblical exegesis & research, Norfolk 2016.

Perseus, Online Datenbank, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/.

Schmoller, Alfred, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Nach dem Text des Nestle-Aland Novum Testamentum Graece (28. Auflage) und des Greek New Testament (5. Auflage), überarbeitet von B. von Tschischwitz im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen, Stuttgart [9]2014.

Thesaurus Linguae Graecae, A Digital Library of Greek Literature, The TLG Project, Unversity of California Irvine.

Außerbiblische Literatur

Aristoteles, Nikomachische Ethik. Übers. und hrsg. von Ursula Wolf. 5. Aufl., Reinbek bei Hamburg 2015.

Becker, Jürgen, Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1), Gütersloh 1974.

Berger, Klaus, Das Buch der Jubiläen (JSHRZ II/3), Gütersloh 1981.

Beyer, Klaus, Die aramäischen Texte vom Toten Meer samt Inschriften aus Palästina, dem Testament Levis aus der Kairoer Genisa, der Fastenrolle und den alten talmudischen Zitaten, 2 Bde., Göttingen 2004.

Cassius Dio, Römische Geschichte. Hg. von Otto Veh (Bibliothek der alten Welt), Berlin 2012.

Cicero, Laelius. Über die Freundschaft, Stuttgart 1986.

Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch L. Goldschmidt, Frankfurt a. M. 1996.

Didache (*Apostellehre*), *Barnabasbrief, Zweiter Clemensbrief, Schrift an Diognet*, eingeleitet, herausgegeben und übertragen von Klaus Wengst (SUC 2), Darmstadt 1984.

Die Apostolischen Väter, griechisch – deutsche Parallelausgabe neu übersetzt und herausgegeben von Lindemann, Andreas und Paulsen, Henning, Tübingen 1992.

Die Mischna, Textkritische Ausgabe mit deutscher Übersetzung und Kommentar, hg. v. M. Krupp, Jerusalem 2002.

Epictetus, The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and Fragments, übers. und hrsg. von William Abbott Oldfather (mit griechischem Text), Bd. 2: Discourses, Books III–IV. Fragments. Encheiridion (= Loeb Classical Library Nr. 218), Cambridge/Massachusetts und London 1928 (Nachdruck 1985).

Flavius Josephus, De Bello Judaico. Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch, herausgegeben und mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind, 3 Bde., Darmstadt 1959–1969.

—, A Complete Concordance to Flavius Josephus, hg. v. K. H. Rengstorf, Leiden 1973–1983.

Holm-Nielsen, Sven, Die Psalmen Salomos (JSHRZ IV/2), Gütersloh 1977.

Homer, Die Ilias. Übersetzt v. Wolfgang Schadewaldt (Bibliothek der alten Welt) Düsseldorf 2004.

—, Die Odysse. Übersetzt v. Wolfang Schadewaldt (Bibliothek der alten Welt), Berlin 2012.

Josephus, with an English Translation by Henry St. J. Thackeray u.a. (LCL), 9 Bde., Cambridge/ London 1926–1965.

Lohse, Eduard, Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, Darmstadt ^{4}1986.

Martin Luthers Werke, Schriften Bd. 30, Abt. 2, Weimar 1909.

Neusner, Jacob, The Mishna. A new translation, New Haven 1988.

Philo von Alexandria, Die Werke in deutscher Übersetzung, hg. v. Cohn, Leopold u.a., 7 Bde., Berlin u.a. ^{2}1969 [Bde. 1–6]–1964 [Bd. 7].

Schenke, Hans-Martin/ Bethge, Hans-Gebhard/ Kaiser, Ursula Ulrike (Hgg.), Nag Hammadi Deutsch. Eingeleitet und übersetzt von Mitgliedern des Berliner Arbeitskreises für koptisch-gnostische Schriften (Koptisch-Gnostische Schriften II), Berlin/ New York 2001.

Schreiner, Josef, Das 4. Buch Esra (JSHRZ V/4), Gütersloh 1981.

Kommentare, Lexika und weitere Literatur

Ådna, Jostein, Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr. (Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins 25), Wiesbaden 1999.

—, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung (WUNT II 119), Tübingen 2000.

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.

Alkier, Stefan, Das Wirtschaftsleben, in: Scherberich, Klaus (Hrg.), Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (NTAK 2), Neukirchen-Vluyn 2011, 181–186.

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

—, „Geld" im Neuen Testament – der Beitrag der Numismatik zu einer Enzyklopädie des Frühen Christentums, in: Alkier, Stefan/ Zangenberg, Jürgen/ Dronsch, Kristina u. a. (Hrgg.), Zeichen aus Text und Stein. Studien auf dem Weg zu einer Archäologie des Neuen Testaments (TANZ 42), Tübingen/ Basel 2003, 308–335.

—, Himmel und Hölle: zur Kontextualität und Referenz gleichnishafter Rede unter besonderer Berücksichtigung des Gleichnisses vom Fischnetz (Mt 13,47–50), in: Zimmermann, Ruben (Hrg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu (WUNT 231), 2008, 588–602.

—, Wirtschaftsleben in der Antike. Die Verflechtung von Politik, Theologie, Ökonomie und Recht, in: BiKi 62 (2007), 2–9.

Altmann, Peter, Economics in Persian-Period Biblical Texts. Their Interactions with Economic Developments in the Persian Period and Earlier Biblical Traditions, Tübingen 2016.

Anderson, Gary A., „Vergib uns unsere Schulden", in: ZNT 16/32 (2013), 61–66.

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

Asjoma, Maxim, Kritik der mythischen Ökonomie (Volkswirtschaftliche Schriften 568), Berlin 2015.

Aus, Roger David, Weihnachtsgeschichte, Barmherziger Samariter, Verlorener Sohn. Studien zu ihrem jüdischen Hintergrund (Arbeiten zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte 2), Berlin 1988.

Avemarie, Friedrich, Jedem das Seine? Allen das Volle! (Von den Arbeitern im Weinberg) Mt 20,1–16, in: Zimmermann, Ruben (Hrg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 461–472.

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

Bachmann, Claudius, Praktische Weisheit als Leitbild eines integralen Verständnisses von moderner Führungs- und Entscheidungspraxis in der Wirtschaft, in: Zeitschrift für Marktwirtschaft und Ethik = Journal for markets and ethics 1/3 (2015), 76–100.

Backhaus, Knut, „Lösepreis für viele" (Mk 10,45). Zur Heilsbedeutung des Todes Jesu bei Markus, in: Söding, Thomas (Hrg.), Der Evangelist als Theologe. Studien zum Markusevangelium (Stuttgarter Bibelstudien 163), Stuttgart 1995, 91–118.

Balz, Horst, Μαμωνάς, EWNT II, Stuttgart u.a. 1981, Spalten 941–942.

Bammé, Arno, Fetisch „Geld", in: Kellermann, Paul (Hrg.), Geld und Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven, Wiesbaden ^{2}2006, 9–81.

Barclay, John M. G., Jews in the Mediterranean Diaspora. From Alexander to Trajan (323 BCE–117 CE), Edinburgh 1996.

Barton, Stephen, Money Matters: Economic Relations and the Transformation of Value in Early Christianity, in: Longenecker, Bruce W./ Liebengood, Kelly D. (Hrgg.), Engaging economics: New Testament scenarios and early Christian reception, Grand Rapids/ Cambridge 2009, 37–59.

Bauckham, Richard, The Coin in the fish's mouth, in: Wenham, David/ Blomberg, Craig (Hrgg.), The Miracles of Jesus (Gospel Perspectives 6), Sheffield 1986, 219–252.

—, Jesus' Demonstration in the Temple, in: Lindars, Barnabas (Hrg.), Law and Religion: Essays on the Place of the Law in Israel and Early Christianity, Cambridge 1988, 75–79.

—, The New Testament teaching on the environment. A response to Ernest Lucas, in: Transformation 16/3 (1999), 99–101.

—, The Throne of God and the Worship of Jesus, in: Newman, Carey C./ Davila, James R./ Lewis, Gladys S. (Hrgg.), 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.

Bauer, Walter, ἄξιος, in: Aland, Kurt/ Aland, Barbara (Hrgg.), Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, Berlin/ New York ^{6}1988, Spalten 154–155.

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

Bazzana, Giovanni Battista, Basileia and Debt Relief. The Debts' Forgiveness of the Lord's Prayer in Light of Documentary Papyri, in: Catholic Biblical Quaterly 73/3 (2011), 511–525.

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.

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.

Bendlin, Andreas, Art. Moneta, in: Cancik, Hubert/ Schneider, Helmuth/ Landfester, Manfred (Hrgg.), DNP 2006, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e808930.

Benedict, Hans-Jürgen, Barmherzigkeit und Diakonie. Von der rettenden Liebe zum gelingenden Leben (Diakonie 7), Stuttgart 2008.

Benyik, Gyorgy, Jesus and Money, in: Estrada, Bernardo/ Puig I Tàrrech, Armand (Hrgg.), The Gospels: History and Christology, Rome 2013, 195–210.

Berger, Klaus, Anstoß, Ärgernis, Zumutung – Wer ist Jesus von Nazaret?, in: Zimmermann, Béatrice Acklin/ Annen, Frans/ Schmitt, Hanspeter (Hrgg.), Anstoß, Ärgernis, Zumutung: wer ist Jesus von Nazaret?, Zürich 2013, 43–58.

—, Formen und Gattungen im Neuen Testament (Theologie 2532), Tübingen 2005.

Berges, Ulrich, Arm und reich (Die Neue Echter-Bibel / Themen 10), Würzburg 2009.

—, Die dunklen Texte der Prophetie als Herausforderung für eine alttestamentliche Ethik, in: Frevel, Christian (Hrg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br. 2015, 345–373.

Berlejung, Angelika/ Merz, Annette, Art. Witwe (AT/NT), in: Berlejung, Angelika/ Frevel, Christian (Hrgg.), HGANT, Darmstadt 2015, 462–464.

Best, Ernest, Discipleship in mark: Mark 8.22–10.52, in: Scottish Journal of Theology 23/3 (1970), 323–337.

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

Birnbaum, Elisabeth, „Er ist wie du!" Nächsten- und Fremdenliebe im Alten Testament. Das Liebesgebot in Levitikus 19, Nächstenliebe; WUB 2/2018, 12–19.

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

Blumenthal, Christian, Basileia im Matthäusevangelium (WUNT 416), Tübingen 2019.

Bogaert, Raymond, Art. Geld (Geldwirtschaft), RAC 9, Stuttgart 1975, Spalten 798–907.

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.

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

—, Der Lohngedanke im Neuen Testament, in: Bornkamm, Günther (Hrg.), Studien zum Neuen Testament, München 1985, 72–95.

Böttigheimer, Christoph, Die Krise des Bittgebetes. Diagnostische Rückblicke und systematische Reaktionen, in: Hafner, Johann/ Enxing, Julia/ Munzinger, André (Hrgg.), Gebetslogik. Reflexionen aus interkonfessioneller Perspektive (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 103), Leipzig 2016, 13–26.

Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas (Lk 15,1–19,27) (EKK III/3), Neukirchen-Vluyn 2001.

—, Das Evangelium nach Lukas (Lk 19,28–24,53) (EKK III/4), Neukirchen-Vluyn 2009.

Brandl, Felix, Von der Entstehung des Geldes zur Sicherung der Währung. Die Theorien von Bernhard Laum und Wilhelm Gerloff zur Genese des Geldes, Wiesbaden 2015.

Brandon, Samuel George Frederick, Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity, New York 1967.

Breitsameter, Christof, Nur zehn Worte. Moral und Gesellschaft des Dekalogs (Studien zur theologischen Ethik 134), Freiburg, Schweiz 2012.

Broer, Ingo, Die Parabel vom Verzicht auf das Prinzip von Leistung und Gegenleistung (Mt 18,23–35), in: A Cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (FS für J. Dupont) (LD 123), 1985, 145–164.

Brookins, Timothy A., Corinthian Wisdom, Stoic Philosophy, and the Ancient Economy, Cambridge 2014.

Brown, Raymond Edward, The Pater Noster as an Eschatological Prayer, in: Theological studies 22/2 (1961), 175–208.

Brünenberg-Bußwolder, Esther, Der Mensch in Gottes Herrlichkeit. Psalm 8 und seine Rezeption im Neuen Testament (Forschung zur Bibel 119), Würzburg 2009.

Buber, Martin, Die Erzählungen der Chassidim. Manesse-Bibliothek der Weltliteratur, Zürich ^{12}1992.

Büchsel, Friedrich, ἀπολύτρωσις, in: Kittel, Gerhard/ Bauernfeind, Otto/ Friedrich, Gerhard (Hrgg.), ThWNT IV, Stuttgart 1942, 354–359.

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.

Burz-Tropper, Veronika, Jesus Didáskalos. Studien zu Jesus als Lehrer bei den Synoptikern und im Rahmen der antiken Kultur- und Sozialgeschichte (ÖBS 42), Frankfurt am Main/ Berlin/ Bern/ Wien 2012.

Busche, Hubertus, Das Geld als Zeichen – Orientierung an einem Medium von undefinierbarer Bedeutung, in: Stegmaier, Wolfgang (Hrg.), Kultur der Zeichen (Zeichen und Interpretation VI), Frankfurt a. M. 2000, 198–233.

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. Gnilka), Freiburg i. Br. 1989, 68–81.

Busse, Ulrich/ Gabriel, Karl, Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche (QD 215), Freiburg i. Br. 2005.

Cassidy, Richard A., Jesus, Politics, and Society. A Study of Luke's Gospel, New York ^{8}1994.

Cohen, Akiva, Matthew and the Mishnah. Redefining Identity and Ethos in the Shadow of the Second Temple's Destruction (WUNT II 418), Tübingen 2016.

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.

Crüsemann, Frank, Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie, in: Strohm, Theodor/ Schäfer, Gerhard (Hrgg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch (Veröffentlichungen des diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg 2), Heidelberg ^{3}1998, 67–93.

—, „...wie wir vergeben unseren Schuldigern". Schulden und Schuld in der biblischen Tradition, in: Crüsemann, Marlene (Hrg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 90–103.

Csernai, Balázs, Jesus und die Tempelsteuer, in: Benyik, György (Hrg.), The bible and economics, Szeged 2014, 111–117.

Cullmann, Oscar, Der Staat im Neuen Testament (Hewett Lectures 1955), Tübingen 1956.

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

Dautzenberg, Gerhard, Jesus und der Tempel. Beobachtungen zur Exegese der Perikope von der Tempelsteuer (Mt 17,24–27), in: Dautzenberg, Gerhard (Hrg.), Studien zur Theologie der Jesustradition, Stuttgart 1995, 263–282.

De Neeve, Pieter Willem, Remissio Mercedis, in: ZSRG: Romanistische Abteilung 100/1 (1983), 296–339.

Deines, Roland, God or mammon. The danger of wealth in the Jesus tradition and in the epistle of James, in: Konradt, Matthias/ Schläpfer, Esther (Hrgg.), Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen. Internationales Symposium in Verbindung mit dem Projekt Corpus Judaeo-Hellenisticum Novi Testamenti (CJHNT) 17.–20. Mai 2012, Heidelberg (WUNT 322), Tübingen 2014, 327–285.

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.

—, Law in the New Testament, Eugene, Oregon 1970.

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.

Dodd, Charles H., The Parables of the Kingdom, London ^{2}1961.

Doering, Lutz, Das wichtigste Gebot. Was ist christlich am Nächstenliebegebot?, Nächstenliebe; WUB 2/2018, 32–39.

Dohmen, Christoph, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg 2004.

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

Döpp, Heinz-Martin, Der Jerusalemer Tempel, in: Zangenberg, Jürgen (Hrg.), Weltauffassung – Kult – Ethos (NTAK 3), Neukirchen-Vluyn 2011, 187–199.

Dowd, Sharyn/ Stuthers Malbon, Elizabeth, Significance of Jesus' Death in Mark, in: JBL 125 (2006), 271–297.

Dronsch, Klaus, 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), in: Zimmermann, Ruben (Hrg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 297–312.

Dschulnigg, Peter, Petrus im Neuen Testament, Stuttgart 1996.

—, 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.

Ebner, Martin, Kreuzestheologie im Markusevangelium, Tübingen 2002.

Eckey, Wilfried, Das Markusevangelium. Orientierung am Weg Jesu. Ein Kommentar, Neukirchen-Vluyn ^{2}2008.

Eckhardt, Benedikt/ Martin, Katharina, Geld als Medium in der Antike, Berlin 2011.

Eisele, Wilfried, „Und er ist (nicht) erhört worden“ (Hebr 5,7). Das Vaterunser und seine Bewährung im Getsemani-Gebet Jesu, in: Eisele, Wilfried (Hrg.), Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet (QD 256), Freiburg/ Basel/ Wien 2013, 42–78.

Emunds, Bernhard, Kritik der theologischen Geldkritik, in: Becka, Michelle/ Emunds, Bernhard/ Eurich, Johannes u. a. (Hrgg.), Sozialethik als Kritik (Ethik und Gesellschaft 1), Wiesbaden 2020, 241–285.

Emunds, Bernhard/ Reichert, Wolf-Gero, Den Geldschleier lüften! Perspektiven auf die monetäre Ordnung in der Krise (Die Wirtschaft der Gesellschaft 1), Marburg 2013.

Engels, Friedrich, Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie (MEW 1), Berlin 1844.

Ernst, Josef, Das Evangelium nach Lukas. Übersetzt und erklärt (Regensburger Neues Testament), Regensburg ^{6}1993.

Eubank, Nathan, Storing Up Treasure with God in the Heavens: Celestial Investments in Matthew 6:1–21, in: The Catholic Biblical Quarterly 76/1 (2014), 77–92.

—, Wages of Cross-Bearing and Debt of Sin. The Economy of Heaven in Matthew's Gospel (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 196), Berlin/ Boston 2013.

Feldmeier, Reinhard/ Spieckermann, Hermann, Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre (Topoi biblischer Theologie 1), Tübingen 2011.

Feneberg, Rupert, Die Erwählung Israels und die Gemeinde Jesu Christi. Biographie und Theologie Jesu im Matthäusevangelium (Herders Biblische Studien 58), Freiburg i. Br. 2009.

Fiebig, Paul, Das Vaterunser. Ursprung, Sinn und Bedeutung des christlichen Hauptgebetes (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 1), Gütersloh 1927.

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

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.

Fischer, Georg, Jeremia 1–25 (HThKAT), Freiburg i. Br. u.a. 2005.

Fischer, Irmtraud, Was kostet der Exodus? Monetäre Metaphern für die zentrale Rettungserfahrung Israels in einer Welt der Sklaverei, in: Welker, Michael/ Wolter, Michael (Hrgg.), Gott und Geld (Jahrbuch für biblische Theologie 21), Neukirchen-Vluyn 2006, 25–44.

Fischer, Josef/ Brodersen, Kai, Sklaverei in der Antike, Darmstadt 2021.

Föllinger, Sabine, Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Grundlagen der modernen Wirtschaftstheorie bei Adam Smith, in: Barbara, Neymeyr/ Jochen, Schmidt/ Bernhard, Zimmermann (Hrgg.), Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik, Berlin/ New York 2008, 1063-1080.

Forner, Andreas, Volkswirtschaftslehre. Eine praxisorientierte Einführung, Wiesbaden ^{2}2022.

Förster, Niclas, Jesus und die Steuerfrage. Die Zinsgroschenperikope auf dem religiösen und politischen Hintergrund ihrer Zeit (WUNT 294), Tübingen 2012.

Frankemölle, Hubert, Das Matthäusevangelium. Neu übersetzt und kommentiert, Stuttgart 2010.

—, Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des „Evangeliums" nach Matthäus (Neutestamentliche Abhandlungen 10), Münster 1974.

—, Matthäus. Kommentar, Band 2 (Kommentar zu den Evangelien), Düsseldorf 1994.

Frevel, Christian, The Function of the Biblical ‚Holy Sheqel': An Essay on Parallel Standards and their Conversion after the Introduction of Coinage, in: Israel Numismatic Research 18 (2023), 29-54.

—, Geschichte Israels (Kohlhammer Studienbücher Theologie 2), Stuttgart ^{2}2018.

– (Hrg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br. 2015.

Frey, Jörg, Von Jesus zur neutestamentlichen Theologie. Kleine Schriften II (WUNT 368), Tübingen 2016.

Fuchs, Albert, Die „Seesturmperikope" Mk 4,35–41 parr im Wandel der urkirchlichen Verkündigung, in: SNTU 15 (1990), 101–133.

—, 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.

Füssel, Kuno, Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel für Religionsunterricht, Theologiestudium und Pastoral, Münster 1987.

—, „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott, was Gottes ist!" Aber wer und was gehört zu wem? Eine materialistische Lektüre von Mk 12,13–17, in: Füssel, Kuno/ Franz, Segbers (Hrgg.), „… so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit". Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Salzburg 1995, 149–159.

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

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

Gese, Hartmut, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen ^{3}1989.

Giambrone, Anthony, Sacramental Charity, Creditor Christology, and the Economy of Salvation in Luke's Gospel, Tübingen 2017.

Gmür, Felix, Vom Kaiser weg – hin zu Gott. Ein Beitrag zur Auslegungsgeschichte und zur Textpragmatik von Mk 12,13–17 (Stuttgarter biblische Beiträge 70), Stuttgart 2012.

Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus (Mk 8,27–16,20) (EKK II/2), Zürich u.a. 1994.

—, Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kapitel 14,1–28,20 und Einleitungsfragen (HThKNT 2), Freiburg i. Br. 1992.

—, Das Matthäusevangelium. Kommentar zu Kapitel 1,1–13,58 (HThKNT 1), Freiburg i. Br. 1988.

Göcke, Benedikt Paul, Theologie als Wissenschaft?! Erste Antworten auf die Herausforderungen von Wissenschaftstheorie und Naturalismus, in: Theologie und Glaube 107/2 (2017), 113–136.

Goodchild, Philip, Theology of Money, London 2007.

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.

Gray-Fow, Michael, Rendering unto Caesar. Whose Head on the Coin?, in: The Expository Times 131/2 (2019), 65–70.

Gregg, Samuel, Für Gott und den Profit. Eine Ethik des Finanzwesens. Christlich – marktliberal, Freiburg i. Br. 2017.

Gronemeyer, Matthias, Das Geld als Sklave, in: Peter, Seele (Hrg.), Ökonomie, Politik und Ethik in der praktischen Philosophie der Antike, Berlin, Boston 2012, 133–148.

Haacker, Klaus, Kaisertribut und Gottesdienst (eine Auslegung von Markus 12,13–17), in: Theologische Beiträge 17/6 (1986), 285–292.

—, Was Jesus lehrte. Die Verkündigung Jesu – vom Vaterunser aus entfaltet, Neukirchen-Vluyn 2010.

Haag, Ernst, Ezechiel als Menschensohn. Zur Vorgeschichte der Menschensohngestalt im Ezechielbuch, in: Moenikes, Ansgar (Hrg.), Schätze der Schrift (FS für H. F. Fuchs) (PaThSt 47), Paderborn 2007, 69–92.

Hagner, Donald H., Word Biblical Commentary Matthew 1–13, Band 33A, Nashville 2002.

Hahn, Ferdinand, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum, Göttingen ^{5}1995.

—, Der urchristliche Gottesdienst, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 12 (1967), 1–44.

—, Theologie des Neuen Testaments, Band 1 (UTB 3500), Tübingen ^{3}2011.

Halbmayr, Alois, Gott und Geld in Wechselwirkung. Zur Relativität der Gottesrede, Paderborn/ München u. a. 2009.

Hampel, Volker, Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu, Neukirchen-Vluyn 1990.

Harb, Gertraud, Die Stellung des historischen Jesus zur Tempelsteuer. Überlegungen zu Mt 17,24–27, in: Senior, Donald (Hrg.), The Gospel of Matthew at the Crossroads of Early Christianity (BEThL 243), Leuven/ Paris/ Walpole 2011, 465–478.

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

Hays, Christopher M., Luke's wealth ethics. A study in their coherence and character (WUNT II 275), Tübingen 2010.

Heemstra, Marius, The Fiscus Judaicus and the Parting of the Ways (WUNT II 277), Tübingen 2010.

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

Heimbach-Steins, Marianne, Christliche Sozialethik – im Gespräch mit der Bibel, in: Heimbach-Steins, Marianne/ Steins, Georg (Hrgg.), Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012, 11–36.

—, „Den Fremden Lieben …": Biblische Impulse Für Eine Christliche Migrationsethik, in: Bibel und Kirche 73/4 (2018), 232–239.

—, Sozialprinzipien, in: Heimbach-Steins, Marianne/ Becka, Michelle/ Frühbauer, Johannes J. u. a. (Hrgg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen – Kontexte – Themen. Ein Lehr- und Studienbuch, Regensburg 2022, 170–186.

Heimbach-Steins, Marianne/ Steins, Georg, Bibelhermeneutik und Christliche Sozialethik, Stuttgart 2012.

Heinemeyer, Susanne Der Freikauf des Sklaven mit eigenem Geld. Redemptio suis nummis (Schriften zur Rechtsgeschichte 161), Berlin 2013.

Hendin, David, Jesus and Numismatics. The Importance of Coins in Reconstructing Jesus and His World, in: Charlesworth, James H./ Rhea, Brian (Hrgg.), Jesus Research. New Methodologies and Perceptions, Grand Rapids/ Cambridge 2014.

Hengel, Martin, Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in: Hengel, Martin/ Schwemer, Anna Maria (Hrgg.), Der messianische Anspruch Jesu und die Anfänge der Christologie (WUNT 131), Tübingen 2001, 81–131.

—, Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund, in: Theologische Rundschau 52/4 (1987), 327–400.

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

Herrmann-Otto, Elisabeth, Oberschicht und Unterschicht, in: Scherberich, Klaus (Hrg.), Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (NTAK 2), Neukirchen-Vluyn 2011, 91–95.

—, Sklaven und Freigelassene, in: Scherberich, Klaus (Hrg.), Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (NTAK 2), Neukirchen-Vluyn 2011, 95–99.

Hervieu-Léger, Danièle, Religion as a chain of memory, Cambridge u.a. 2006.

Herz, Peter, Die Arbeitswelt, in: Scherberich, Klaus (Hrg.), Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (NTAK 2), Neukirchen-Vluyn 2011,

—, Erwerbsmöglichkeiten, in: Scherberich, Klaus (Hrg.), Familie – Gesellschaft – Wirtschaft (NTAK 2), Neukirchen-Vluyn 2011,

Hezser, Catherine, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse (Novum Testamentum et orbis antiquus 15), Freiburg 1990.

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.

—, Levitikus 16–27 (HThKAT), Freiburg/ Basel/ Wien 2014.

Hitzl, Konrad/ Klose, Dietrich, Art. Stater, in: Cancik, Hubert/ Schneider, Helmuth/ Landfester, Manfred (Hrgg.), DNP 2006, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1121160.

Hoffmann, Paul/ Heil, Christoph, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt ^{2}2007.

Hofheinz, Marco/ Neumann, Nils, Fragen nach Jesus, Leipzig 2022.

Höhn, Hans-Joachim, Beim Wort genommen. Über die Zwecklosigkeit des Betens, in: Striet, Magnus (Hrg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2010, 59–86.

Hooker, Morna D., The Son of Man in Mark. A study of the background of the term „Son of Man" and its use in St Mark's Gospel, Montreal 1967.

Hoover, Oliver David, Handbook of Coins of the Southern Levant. Phoenicia, Southern Koile Syria (including Judaea), and Arabia, Fifth to First Centuries BC (The Handbook of Greek Coinage 10), Lancaster 2010.

Hörisch, Jochen, Man muss dran glauben. Die Theologie der Märkte, München/ Paderborn 2013.

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.

Horn, Friedrich Wilhelm/ Zimmermann, Ruben (Hrgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik (WUNT 238), Tübingen 2009.

Horsley, Richard A., Covenant Economics. A Biblical Vision of Justice for All, Louisville 2009.

—, Hearing the Whole Story. The Politics of Plot in Mark's Gospel, Louisville 2001.

—, Jesus and the Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder, Minneapolis 2003.

Hossfeld, Frank-Lothar/ Zenger, Erich, Das Matthäusevangelium im Lichte der Psalmen, in: Kampling, Rainer (Hrg.), „Dies ist das Buch…": das Matthäusevangelium; Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte (FS für H. Frankemölle), Paderborn/ München/ Wien/ Zürich 2004, 129–140.

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

Howgego, Christopher, Geld in der antiken Welt. Eine Einführung, Darmstadt ^{2}2011.

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

—, τέλειος, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), EWNT III, Stuttgart u.a. 1983 Spalten 821–824.

Hübner, Jörg, „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon!". Grundsatzüberlegungen zu einer Ethik der Finanzmärkte, Stuttgart 2009.

Hübner, Kurt, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

Huditz, Franziska/ Denzler, Alexander/ Schlitte, Annika, Geld – Wert und Werte. Interdisziplinäre Annäherungen an ein Kulturphänomen, Würzburg 2017.

Huebenthal, Sandra, Sünde und ihre Loslassung: Ein synoptisches Tryptichon, in: Stinglhammer, Hermann (Hrg.), Sünde – Was ist das? (Passauer Forum Theologie Regensburg 2017, 27–70.

—, Weder Wirtschaftsexperten noch Winzer. Zur Auslegung von Mt 20,1–16, in: Vergebung. Lebendige Seelsorge 66/3 (2015), 219–225.

ifo Institut. Leibniz-Institut für Wirtschaftsforschung an der Universität München e.V., Geldmenge, 15. Februar 2019, https://www.ifo.de/sites/default/files/klz_GrafikDesMonats_201902_Geldmenge.pdf (Zuletzt eingesehen am 05. April 2023).

Jabbarian, Tina, Die Niedrigkeit Jesu und seiner Jüngerschaft. Eine Studie zur Korrelation von Ethik und Christologie in Mt 16,21–20,34, Tübingen 2021.

Jähnichen, Traugott, Arbeiten und Teilen. Überlegungen zum sozialen Handeln und zur solidarischen Versorgung im Neuen Testament, in: Söding, Thomas/ Wick, Peter

(Hrgg.), Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (BWANT 209), Stuttgart 2017, 41–55.

Janowski, Bernd, Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung, in: Janowski, Bernd (Hrg.), Gottes Gegenwart in Israel (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 1), Neukirchen-Vluyn 1993, 5–39.

—, Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments, in: Janowski, Bernd (Hrg.), Der Gott des Lebens (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3), Neukirchen-Vluyn 2003, 75–133.

—, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, in: ZThK 91 (1994), 245–271.

—, Art. Ewiges Leben, III. Altes Testament, RGG, Tübingen 1999, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_04856.

—, Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift (WMANT 55), Neukirchen-Vluyn ^{2}2000.

Janßen, Hans Gerd, Armut als Vorbehalt gegenüber dem Geld. Zur Aktualität eines befremdlichen Gelübdes, in: Möllenbeck, Thomas/ Schulte, Ludger (Hrgg.), Armut: zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 347–360.

Jarchow, Hans-Joachim, Grundriss der Geldtheorie (UTB: Wirtschaftswissenschaften 3339), Stuttgart ^{12}2010.

Jens, Walter, Der barmherzige Samariter, Stuttgart 1973.

Jensen, Morten Hørning, 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, Harrold/ Martin, Dale B. (Hrgg.), Religion, Ethnicity and Identity in Ancient Galilee (WUNT 210), Tübingen 2007, 277–313.

Jevons, William Stanley, The Theory of Political Economy, London/ New York 1871.

Jochum-Bortfeld, Carsten, Die Verachteten stehen auf. Widersprüche und Gegenentwürfe des Markusevangeliums zu den Menschenbildern seiner Zeit (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 178), Stuttgart 2008.

Johnson, Luke Timothy, The literary function of possessions in Luke–Acts (Society of Biblical Literatur 39), Missoula 1977.

Joisten, Karen, Möglichkeiten und Grenzen einer narrativen Ethik: Grundlagen, Grundpositionen, Anwendungen, in: Joisten, Karen (Hrg.), Narrative Ethik. Das Gute und das Böse erzählen, Berlin 2007, 9–24.

Joubert, Stephan, Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection, Tübingen 2000.

Jülicher, Adolf, Die Gleichnisreden Jesu. Zwei Teile in einem Band, Darmstadt 1963.

Kant, Immanuel, Grundlagen der Metaphysik der Sitten, Ditzingen 2012.

Karl, Jaroš, Art. Maße/Gewichte, RGG 1999, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/2405-8262_rgg4_COM_13694.

Kartveit, Magnar, State and Temple Economy in the Levant in the Persian and Hellenistic Periods, in: Hallvard, Hagiela/ Zehnder, Markus (Hrgg.), The Bible and money, Sheffield 2020, 129–143.

Kellermann, Paul, Die Geldgesellschaft und ihr Glaube. Ein interdisziplinärer Polylog, Wiesbaden 2007.

Kertelge, Karl, Der dienende Menschensohn (Mk 10,45), in: Pesch, Rudolf/ Schnackenburg, Rudolf (Hrgg.), Jesus und der Menschensohn (FS für A. Vögtle), Freiburg/ Basel/ Wien 1975, 225–239.

—, Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament, in: Conzemius, Victor (Hrg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. 3 Traktat: Kirche, Freiburg i. Br. 1986, 97–121.

—, λύτρον, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), EWNT II, Stuttgart u.a. 1981, Spalten 901–905.

Kessler, Rainer, Altes Testament und gegenwärtige ethische Herausforderungen. Das Beispiel der Wirtschaftsethik, in: Frevel, Christian (Hrg.), Mehr als Zehn Worte? Zur Bedeutung des Alten Testaments in ethischen Fragen (QD 273), Freiburg i. Br. 2015, 374–392.

—, Armenfürsorge als Aufgabe der Gemeinde: die Anfänge in Tempel und Synagoge, in: Crüsemann, Frank (Hrg.), Dem Tod nicht glauben (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, 91–102.

—, Silber und Gold – Gold und Silber. Zur Wertschätzung der Edelmetalle im Alten Israel, in: Kessler, Rainer (Hrg.), Studien zur Sozialgeschichte Israels (Stuttgarter biblische Aufsatzbände 46), Stuttgart 2009, 46–56.

Kessler, Rainer/ Alkier, Stefan/ Rydryck, Michael, Wirtschaft und Geld, Gütersloh 2016.

Kirfel, Johannes, Reichtum und Reich Gottes. Struktur, Komposition und Intention von Lukas 16, Stuttgart 2022.

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

Klein, Hans, Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zur Botschaft des lukanischen Sondergutes (BThS 10), Neukirchen-Vluyn 1987.

—, Das Vaterunser, in: Klein, Hans/ Mihoc, Vasile-Octavian/ Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hrg.), Das Gebet im Neuen Testament. Vierte Europäische Orthodox-Westliche Exegetenkonferenz in Sâmbăta de Sus, 4.–8. August 2007 (WUNT 249), Tübingen 2009, 77–114.

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.

Kmiecik, Ulrich, Der Menschensohn im Markusevangelium, Würzburg 1997.

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 (Hrgg.), Christ and the Emperor. The Gospel Evidence (BToSt 20), Leiden 2014,

—, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{2}2014.

Koch, Klaus, Der Menschensohn in Daniel, in: ZAW 119 (2007), 369–385.

Köller, Wilhelm, Formen und Funktionen der Negation. Untersuchungen zu den Erscheinungsweisen einer Sprachuniversalie, Berlin/ Boston 2016.

Kollmann, Bernd, Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier (GTA 43), Göttingen 1990.

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

—, „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.

—, Ethik im Neuen Testament (Grundrisse zum Neuen Testament 4), Göttingen 2022.

—, Following Jesus and Fulfilling the Law. Considerations on the Ethical Conception of the Gospel of Matthew, in: Seleznëv, Michail/ Loader, William R. G./ Niebuhr, Karl-Wilhelm (Hrgg.), The Gospel of Matthew in its historical and theological context (WUNT 459), Tübingen 2021, 275–294.

—, „Glückselig sind die Barmherzigen" (Mt 5,7). Mitleid und Barmherzigkeit als ethische Haltung im Matthäusevangelium, in: Konradt, Matthias (Hrg.), Studien zum Matthäusevangelium (WUNT 358), Tübingen 2016, 413–441.

—, „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 (Hrgg.), Ethos und Theologie im Neuen Testament (FS für M. Wolter), Neukirchen-Vluyn 2016, 103–130.

Korff, Wilhelm, Bleibende Elemente und neue Perspektiven: Versuch eines Resümees, in: Korff, Wilhelm/ Vogt, Markus (Hrgg.), Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch, Freiburg i. Br. 2016, 739–756.

Kramer, Helga, Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum" und den „Umgang mit materiellen Gütern". Eine überlieferungsgeschichtliche und diskurskritische Untersuchung zur Besitzethik des Lukasevangeliums unter besonderer Berücksichtigung des lukanischen Sonderguts (Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie 21), Tübingen 2015.

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.

Kramer, Rolf, Ethik des Geldes. Eine theologische und ökonomische Verhältnisbestimmung (Sozialwissenschaftliche Schriften 31), Berlin 1996.

Krmnicek, Stefan, Money, Ritual, and Religion, in: Krmnicek, Stefan (Hrg.), A Cultural History of Money in Antiquity, Band 1, London, New York, Oxford 2019, 63–84.

Kuckhoff Osb, Antonius, „Gehört hat JHWH mein Flehen um Gnade", in: Eisele, Wilfried (Hrg.), Gott bitten? Theologische Zugänge zum Bittgebet, Freiburg i. Br. 2013, 18–41.

Kuhn, Helmut, Werte – Eine Urgegebenheit, in: Gadamer, Hans-Georg/ Vogler, Paul (Hrgg.), Philosophische Anthropologie, Band 2 (Neue Anthropologie 7), Stuttgart 1975, 343–372.

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.

Lau, Markus, Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel. Beobachtungen zur mk Erzählung vom „Scherflein der Witwe" (Mk 12,41–44), in: ZNW 107/2 (2016), 186–205.

Laum, Bernhard, Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Berlin 2006.

Leithoff, Johanna, Macht der Vergangenheit. Zur Erringung, Verstetigung und Ausgestaltung des Principats unter Vespasian, Titus und Domitian (Schriften zur politischen Kommunikation 18), Göttingen 2014.

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.

—, Nächstenliebe als Antisemitismus? Zu einem Problem der christlich-jüdischen Beziehung, in: Stegemann, Ekkehard W./ Wengst, Klaus/ Brocke, Edna (Hrgg.), „Eine Grenze hast du gesetzt." (FS für E. Brocke), Stuttgart 2003, 77–95.

—, Zeit und Geld im Neuen Testament, in: Ebach, Jürgen (Hrg.), „Leget Anmut in das Geben": zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie, Gütersloh 2001, 44–104.

Leutzsch, Martin/ Crüsemann, Marlene, Verschuldung und Überschuldung, Schuldenerlaß und Sündenvergebung. Zum Verständnis des Gleichnisses Mt 18,23–35, in: Crüsemann, Marlene/ Schottroff, Willy (Hrgg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992, 104–131.

Levine, Amy-Jill/ Witherington III, Ben, The Gospel of Luke. New Cambridge Bible commentary, Cambridge/ New York/ Melbourne/ New Delhi/ Singapore 2018.

Lichtblau, Klaus, Art. Wert/Preis, in: Ritter, Joachim/ Gründer, Karlfries/ Gabriel, Gottfried (Hrgg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie 12, Basel 2004, DOI: 10.24894/HWPh.4820.

Liddell, Henry George/ Jones, Henry Stuart, A Greek-English Lexicon, Liddell-Scott, Oxford 1996.

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

Löhr, Hermut, Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59–61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext (WUNT 160), Tübingen 2003.

Lohse, Eduard, Die Wundertaten Jesu. Die Bedeutung der neutestamentlichen Wunderüberlieferung für Theologie und Kirche, Stuttgart 2015.

Luther, Susanne, Steuersünder mit Angellizenz (Die Zahlung der Tempelsteuer). Mt 17,24–27 (EpAp 5,12f.), in: Zimmermann, Ruben (Hrg.), Kompendium der frühchristlichen Wundererzählungen, Band 1: Die Wunder Jesu, Gütersloh 2013, 485–494.

Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7) (EKK I/1), Zürich 1985.

—, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18–25) (EKK I/3), Zürich 1997.

—, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26–28) (EKK I/4), Zürich ^{5}2002.

—, Theologische Aufsätze (WUNT 414), Tübingen 2018.

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

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.

Maresch, Klaus, Bronze und Silber. Papyrologische Beiträge zur Geschichte der Währung im ptolemäischen und römischen Ägypten bis zum 2. Jahrhundert n. Chr., Opladen 1996.

Markschies, Christoph Johannes, Die Ausbreitung des Christentums in der Antike: Das Beispiel Phrygien, in: Theologisches Gespräch 41/1 (2017), 3–15.

Martin, Stéphane Money and the Everyday. Multiple Moneys for Multiple Users, in: Krmnicek, Stefan (Hrg.), A Cultural History of Money in Antiquity, Band 1, London Bristol New York 2019, 85–103.

Marx, Karl, Das Kapital, Band 1 (MEW 23), Berlin 1867.

Maschmeier, Jens-Christian, Reziproke Barmherzigkeit. Theologie und Ethik im Matthäusevangelium, Stuttgart 2012.

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 ^{2}1990.

Mell, Ulrich, Das Vaterunser als theologisches Zentrum der Bergpredigt, in: Langstaff, Beth/ Stuckenbruck, Loren T./ Tilly, Michael (Hrgg.), The Lord's Prayer (WUNT 490), Tübingen 2022, 115–142.

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.

Metcalf, William E. (Hrg.), The Oxford Handbook of Greek and Roman Coinage (Oxford Handbooks), Oxford 2012.

Metzdorf, Christina, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich (WUNT 168), Tübingen 2003.

—, Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich, in: European Journal of Theology 13/2 (2004), 129–132.

Metzger, James A., Consumption and Wealth in Luke's Travel Narrative (Biblical Interpretation Series 88), Leiden Boston 2007.

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.

—, Dichtung, Glaube und Moral. Studien zur Begründung einer narrativen Ethik. Mit einer Interpretation zum Tristanroman Gottfrieds von Straßburg, Mainz 1976.

Millard, Matthias, Die Genesis als Eröffnung der Tora. Kompositions- und auslegungsgeschichtliche Annäherungen an das erste Buch Mose (WMANT 90), Neukirchen-Vluyn 2001.

Mineshige, Kiyoshi, Besitzverzicht und Almosen bei Lukas (WUNT 163), Tübingen 2003.

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

—, „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.

Monselewski, Werner, Der barmherzige Samariter, Tübingen 1967.

Montefiore, Hugh, Jesus and the Temple Tax, Cambridge 2009.

Müller, Matthias, Bundesideologie im Matthäusevangelium. Die Vorstellung vom neuen Bund als Grundlage der matthäischen Gesetzesverkündigung, in: New Testament Studies 85 (2012), 23–42.

—, „... damit der Mammon Freu[n]de macht": eine Annäherung an die Parabel vom cleveren Verwalter in Lk 16, in: Küchler, Max/ Reinl, Peter (Hrgg.), Randfiguren in der Mitte (FS für H.-J. Venetz), Freiburg (Schweiz) 2003, 193–204.

Mumbauer, Carsten, „Macht euch Freunde mit dem ungerechten Mammon" (Lk 16,9), in: Backes, Julian/ Brünenberg-Bußwolder, Esther/ Van den Heede, Philippe (Hrgg.), Orientierung an der Schrift. Kirche, Ethik und Bildung im Diskurs (FS für T. Söding) (BThS 170), Göttingen 2017, 145–156.

Münch, Christian, Die Gleichnisse Jesu im Matthäusevangelium. Eine Studie zu ihrer Form und Funktion (WMANT 104), Neukirchen-Vluyn 2004.

Münker, Stefan/ Roesler, Alexander (Hrgg.), Was ist ein Medium?, Frankfurt a. M. 2008.

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

Nickel-Schwäbisch, Andrea, Gott und Mammon. Biblische Perspektiven zum Umgang mit Geld. In go(l)d we trust, Neukirchen-Vluyn 2019.

Nickelsburg, George W. E., Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity (Harvard theological studies 56), Cambridge 2007.

Nicklas, Tobias, Der Matthäische Davidssohn und das Römische Reich, in: Van Belle, Gilbert/ Verheyden, Joseph (Hrgg.), Christ and the Emperor. The Gospel Evidence (Biblical Tools and Studies 20), Leuven 2014, 229–248.

Niederwimmer, Kurt, Die Didache. Kommentar zu den Apostolischen Vätern (Ergänzungsreihe zum Kritisch-exegetischen Kommentar über das Neue Testament 1), Göttingen 1989.

Nissen, Andreas, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Untersuchungen zum Doppelgebot der Liebe (WUNT 15), Tübingen 1974.

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 Christentum, Gesellschaft (FS für E. W. Stegemann), Stuttgart 2005, 362–372.

Oakman, Douglas E., Die Rolle des Geldes im moralischen Universum des Neuen Testaments, in: Stegemann, Wolfgang/ Malina, Bruce/ Theißen, Gerd (Hrgg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 158–166.

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 (Zuletzt eingesehen am 06. Juni 2023), https://www.degruyter.com/database/TRE/entry/tre.06_568_48/html#tre.06_568_48.d435e990.

Pellegrini, Silvia, Ein ungetreuer οἰκονόμος (Lk 16,1–9), in: Biblische Zeitschrift 48/2 (2018), 161–178.

Peng-Keller, Simon, Einführung in die Theologie der Spiritualität, Darmstadt 2010.

Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium, Band 2: Kommentar zu Kap. 8,27–16,20 (HThKNT: Die Evangelien 4), Freiburg i. Br. 1977.

—, Das Markusevangelium, Band 1: Einleitung und Kommentar zu Kap. 1,1–8,26 (HThKNT: Die Evangelien 3), Freiburg i. Br. 1976.

—, Die biblischen Grundlagen des Primats (QD 187), Freiburg i. Br. 2001.

Pesch, Wilhelm, Der Lohngedanke in der Lehre Jesu. Verglichen mit der religiösen Lohnlehre des Spätjudentums, Band 1 (Münchener theologische Studien 7), München 1955.

Petracca, Vincenzo, Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas (TANZ 39), Tübingen/ Basel 2003.

Philonenko, Marc, Das Vaterunser. Vom Gebet Jesu zum Gebet der Jünger, Tübingen 2002.

Pines, Ayala M./ Aronson, Elliot/ Kafry, Ditsa, Ausgebrannt. Vom Überdruss zur Selbstentfaltung, Stuttgart 2000.

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.

Poplutz, Uta, „M-Quelle" oder Konglomerat? Forschungsüberblick zum sogenannten matthäischen „Sondergut", in: ZNT 36 (2015), 2–11.

—, Vom Nutzen der Erzähltheorie für die bibeldidaktische Vermittlung. Ein Denkanstoß, in: Poplutz, Uta (Hrg.), Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium (BThS 100), Neukirchen-Vluyn 2008, 140–144.

Raschke, Markus, Gerechter Lohn. Wie im Himmel, so auf Erden, Würzburg 2011.

Reifner, Udo, Das Geld, Band 1: Ökonomie des Geldes. Kooperation und Akkumulation, Wiesbaden 2017.

Reinmuth, Eckart, Alles muss raus. Die Parabel Lk 16,1–8 ist moralischer als ihre Auslegungen, in: Strecker, Christian/ Stegemann, Wolfgang (Hrgg.), Kontexte der Schrift, Band 2: Kultur, Politik, Religion, Sprache (FS für E. W. Stegemann), Stuttgart 2005, 223–231.

—, Anthropologie im Neuen Testament, Tübingen/ Basel 2006.

—, Der beschuldigte Verwalter, in: Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 634–646.

Reiser, Marius, Der unbequeme Jesus (BThS 122), Neukirchen-Vluyn 2012.

—, Numismatik und Neues Testament, in: Biblica 81 (2000), 457–488.

Rhee, Helen, Loving the poor, Saving the Rich. Wealth, Poverty and Early Christian Formation, Michigan 2012.

Ricœur, Paul, Das Selbst als ein Anderer, München 1996.

Riese, Hajo, Geld, das letzte Rätsel der Nationalökonomie, in: Zeitschrift für Sozialökonomie 32/104 (1995), 7–14.

Robertson, Dennis Holme, Der Wert des Geldes, in: Palyi, Melchior (Hrg.), Das Geld (Wirtschaftswissenschaftliche Leitfäden 2), Berlin/ Heidelberg 1924, 14–32.

Röhser, Günter, Erlösung als Kauf. Zur neutestamentlichen Lösegeld-Metaphorik, in: Welker, Michael/ Wolter, Michael (Hrgg.), Gott und Geld (Jahrbuch für biblische Theologie 21), Neukirchen-Vluyn 2006, 161–191.

—, Tempel und Opferkult in der antiken Welt, in: Zangenberg, Jürgen (Hrg.), Weltauffassung – Kult – Ethos (NTAK 3), Neukirchen-Vluyn 2011, 181–186.

Roloff, Jürgen, Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu (Mk. X. 45 und Lk. XXII. 27), in: New Testament Studies 19/1 (1972), 38–64.

Römelt, Josef, Der kulturwissenschaftliche Anspruch der theologischen Ethik (QD 242), Freiburg i. Br. 2011.

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. (Hrgg.), Religion lernen. Jahrbuch für konstruktivistische Religionsdidaktik, Band 4: Ethik, Hannover 2013, 61–75.

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.

Ruffing, Kai, Von der Macht des Geldes, in: Eckhardt, Benedikt/ Martin, Katharina (Hrgg.), Eine neue Prägung. Innovationspotentiale von Münzen in der griechisch-römischen Antike (Philippika 102), Wiesbaden 2016, 177–197.

Rüggemeier, Jan, Poetik der markinischen Christologie. Eine kognitiv-narratologische Exegese, Tübingen 2017.

Ruster, Thomas, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg i. Br. 2000.

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.

Sahr, Aaron, Die monetäre Maschine. Eine Kritik der finanziellen Vernunft, München 2022.

Sand, Alexander, ἀποδίδωμι, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), EWNT I, Stuttgart u.a. 1980, Spalten 306–309.

Sandel, Michael J., Was man für Geld nicht kaufen kann. Die moralischen Grenzen des Marktes, Berlin ^{6}2012.

Sanders, Ed Parish, Jesus and Judaism, Philadelphia 1985.

—, Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies, London 1990.

Savigny, Friedrich Carl von/ Avenarius, Martin, Pandekten: Obligationenrecht, allgemeiner Teil Nach Savignys Vorlesungsmanuskript (Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 228), Frankfurt a. M. 2008.

Schäfer, Peter, Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander dem Großen bis zur arabischen Eroberung, Tübingen ^{2}2010.

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

Schaller, Hans, Das Bittgebet – Testfall des Glaubens, in: Greshake, Gisbert/ Lohfink, Gerhard (Hrgg.), Bittgebet – Testfall des Glaubens (Grünewald-Reihe), Mainz 1978, 92–102.

Schaper, Joachim, Schatzhaus, Bank und Prägeanstalt, in: WUB /1 (2008), 28–33.

Schelkle, Waltraud/ Nitsch, Manfred (Hrgg.), Rätsel Geld. Annäherungen aus ökonomischer, soziologischer und historischer Sicht, Marburg 1995.

Schenk, Wolfgang, Das biographische Ich-Idiom „Menschensohn" in den frühen Jesus-Biographien. Der Ausdruck, seines Codes und seine Rezeptionen in ihren Kontexten (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 177), Göttingen 1997.

Schenker, Adrian, Das Gebot der Nächstenliebe in seinem Kontext (Lev 19,17–18): Lieben ohne Falschheit, in: ZAW 124/2 (2012), 244–248.

—, Art. Heilung und Erlösung, TRE 14, Berlin 1985, 605–634.

Schmeller, Thomas, Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch begründeter Exegese (SBS 136), Stuttgart 1989.

Schmidbauer, Wolfgang, Helfersyndrom. Hilfe für Helfer, Hamburg ^{4}2020.

—, Hilflose Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe, Hamburg ^{12}2018.

Schmidt, Karl Matthias, Wege des Heils. Erzählstrukturen und Rezeptionskontexte des Markusevangeliums (NTOA 74), Göttingen 2010.

Schmithals, Walter, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2–16,20, Band 2, Gütersloh 1986.

—, Das Evangelium nach Markus. Kapitel 9,2–16,18 (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament 2), Gütersloh 1979.

Schnackenburg, Rudolf, Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien (HThKNT: Suppl. 4), Freiburg i. Br. u. a. 1993.

—, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments, Band II: Die urchristlichen Verkündiger (HThKNT: Suppl. II), Freiburg i. Br. 1988.

—, Petrus im Matthäusevangelium, in: À cause de l'Évangile. Études sur les Synoptiques et les Actes (FS für J. Dupont), Paris 1985,

Schnelle, Udo, Die Tempelreinigung und die Christologie des Johannesevangeliums, in: New Testament Studies 42/3 (1996), 359–373.

—, Einleitung in das Neue Testament, Göttingen ^{9}2017.

—, Theologie des Neuen Testaments (UTB 2917), Göttingen ^{3}2016.

Schockenhoff, Eberhard, Das Verhältnis von Partikularität und Universalität des biblischen Ethos, in: Breitsameter, Christof/ Goertz, Stephan (Hrgg.), Bibel und Moral – Ethische und exegetische Zugänge (Jahrbuch für Moraltheologie 2), Freiburg i. Br. 2018, 123–149.

Schoenborn, Ulrich, „Gott oder Mammon". Überlegungen zu Matthäus 6,19-21.24, in: Tambour, Hans-Joachim/ Popp, Sr Friederike Immanuela (Hrgg.), Geschichten verändern Geschichte: Perspektiven der Unerschöpflichkeit des Biblischen Wortes (FS für F. E. Dobberahn), Taufkirchen 2010, 43–60.

Schottroff, Luise, Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth, Stuttgart 2021.

Schrage, Wolfgang, Die Christen und der Staat nach dem Neuen Testament, Gütersloh 1971.

—, Ethik des Neuen Testaments (Grundrisse zum Neuen Testament 4), Göttingen ^{5}1989.

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.

—, Der politische Lukas. Zur kulturellen Interaktion des lukanischen Doppelwerks mit dem Imperium Romanum, in: ZNW 110/2 (2019), 146–185.

—, Die Anfänge der Christologie. Deutungen Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn 2015.

Schröder, Heinz, Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament, Karlsruhe ^{2}1979.

Schubert, Kurt, Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit (Stuttgarter Bibelstudien 43), Stuttgart 1970.

Schürer, Emil/ Vermes, Geza/ Millar, Fergus, History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ, Band II, Edinburgh 1979.

Schürmann, Heinz, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, Freiburg i. Br. ^{4}1998.

—, Das Lukasevangelium (Kommentar zu Kap. 9,51–11,54), Band 2: Erste Folge (HThKNT III), Freiburg/ Basel/ Wien 1994.

Schweizer, Eduard, Das Evangelium nach Matthäus (NTD 2), Göttingen 1986.

Sedláček, Tomáš, Die Ökonomie von Gut und Böse, München 2013.

Sellner, Hans-Jörg, Das Heil Gottes. Studien zur Soteriologie des lukanischen Doppelwerks, Berlin/ New York 2007.

Senior, Donald, Matthew (Abingdon New Testament Commentaries, Nashville 1998.

Shepard Kraemer, Ross, Jewish Women and Women's Judaism(s) at the Beginning of Christianity, in: Shepard Kreamer, Ross/ D'Angelo, Mary Rose (Hrgg.), Woman and Christian Origins, New York 1999, 50–79.

Simmel, Georg, Philosophie des Geldes, Frankfurt a. M. 1989.

Simon, Louis, Le sou de la veuve. Marc 12.41–44, in: ETR 44 (1969), 115–126.

Söding, Thomas, Arbeit – Praxis und Ethos. Eine Einführung in neutestamentliche Ansätze, in: Söding, Thomas/ Wick, Peter (Hrgg.), Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (BWANT 209), Stuttgart 2016, 9–25.

—, Auf leisen Sohlen, auf Engelsflügeln. Die Friedensmission der Armen in der Nachfolge Jesu, in: Mollenbeck, Thomas/ Schulte, Ludger (Hrgg.), Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals, Münster 2015, 45–68.

—, Bekennen und Bezeugen. Perspektiven personalisierter Christologie im Neuen Testament, in: ZThK 116/2 (2019), 133–152.

—, Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen, in: Vogt, Markus (Hrg.), Theologie der Sozialethik (QD 255), Stuttgart 2013, 146–188.

—, Das Christentum als Bildungsreligion. Der Impuls des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 2016.

—, Das Evangelium nach Lukas. Lk 13,22–24,53, Band 2 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen 2023.

—, Das Evangelium nach Lukas. Lk 1,1–13,21, Band 1 (Die Botschaft des Neuen Testaments), Göttingen 2023.

—, Das Evangelium nach Markus (ThHK 2), Leipzig 2022.

—, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 2006.

—, Der liebe Gott und das liebe Geld: das Beispiel Jesu, in: Ökumenische Rundschau 68/1 (2019), 5–18.

—, Die Rechtfertigungstheologie des Galaterbriefes im Streit der Interpretatioen, in: Theologische Literaturzeitung 131/10 (2006), 1003–1019.

—, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, in: TThZ 101 (1992), 36–64.

—, Ein Gott für eine Welt. Die Entdeckung der Universalität in der Bibel, in: Jahrbuch der Philosophisch-Theologischen Hochschule SVD St. Augustin 6 (2018), 71–86.

—, Gottes Sohn unter den Menschen. Zur Christologie des Markusevangeliums, in: Labahn, Michael (Hrg.), Spurensuche zur Einleitung in das Neue Testament. Eine Festschrift im Dialog mit Udo Schnelle (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 271), Göttingen 2017, 181–196.

—, Nächstenliebe. Gottes Gebot als Verheissung und Anspruch, Freiburg i. Br. 2015.

—, Um Himmels willen. Die Debatte über die sechste Vaterunserbitte., in: Söding, Thomas (Hrg.), Führe uns nicht in Versuchung. Die Herausforderung des Vaterunsers (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2018, 11–28.

—, Gottesreich und Menschenmacht. Freiburg i. Br. 2024.

Söding, Thomas/ Navon, Moshe, Gemeinsam zu Gott beten. Eine jüdisch-christliche Auslegung des Vaterunsers, Freiburg i. Br. 2019.

Söding, Thomas/ Wick, Peter, Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (BWANT 209), Stuttgart 2017.

Spieckermann, Hermann, Gott und Mensch am Markt. Krise des Glaubens und Sprache der Ökonomie in der Bibel, in: Gestrich, Christof (Hrg.), Gott, Geld und Gabe. Zur Geldfrömigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft (Berliner Theologische Zeitschrift 21 Beiheft), Berlin 2004, 32–49.

Spiegel, Alexandra, Blockchain-basiertes virtuelles Geld, Tübingen 2020.

Stählin, Gustav, χήρα, in: Kittel, Gerhard/ Bauernfeind, Otto/ Friedrich, Gerhard (Hrgg.), ThWNT IX, Stuttgart 1973, 428–454.

Staib, Tobias, Diakonisches Hilfehandeln als Vertrauensbeziehung. Eine institutionenökonomische Analyse unter besonderer Berücksichtigung diakonischer Finanzierungsstrukturen, Leipzig 2013.

Stegemann, Ekkehard W./ Stegemann, Wolfgang, Urchristliche Sozialgeschichte, Stuttgart u.a. 1995.

Stemberger, Günter, Verdienst und Lohn. Kernbegriffe rabbinischer Frömmigkeit. Überlegungen zu Mischna Avot (Franz-Delitzsch-Vorlesung 1997), Münster 1998.

Stenschke, Geld in Neuen Testament, in: Kessler, Volker/ Ebeling, Rainer/ Meier, Elke (Hrgg.), Geld und Geist in Gemeinde und Gesellschaft (GBFE Jahrbuch 2), Marburg 2010, 87–120.

Stettberger, Herbert, Nichts haben – alles geben? Eine kognitiv-linguistisch orientierte Studie zur Besitzethik im lukanischen Doppelwerk (HBS 45), Freiburg i. Br. 2005.

Stevens, Marty E., Temples, Tithes, and Taxes. The Temple and the Economic Life of Ancient Israel, Peabody 2006.

Strack, Hermann L./ Billerbeck, Paul, Das Evangelium nach Matthäus. Erläutert aus Talmud und Midrasch (Kommentar zum Neuen Testemnt aus Talmud und Midrasch I), München 1926.

Strecker, Georg, Die Bergpredigt. Ein exegetischer Kommentar, Göttingen ^{2}1985.

Striet, Magnus, Bittgebet – selbstverständlich? Nein und Ja, in: Striet, Magnus (Hrg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2010, 107–124.

Strotmann, Angelika, Der historische Jesus. eine Einführung, Stuttgart 2014.

Strotmann, Angelika/ Tiwald, Markus, Das Matthäusevangelium – eine Paulus-Polemik? Überlegungen zum Toraverständnis des ersten Evangelisten, in: Tiwald, Markus/ Theobald, Michael (Hrgg.), Kontroverse Stimmen im Kanon (QD 279), Freiburg i. Br. 2016, 64–106.

Stuhlmacher, Peter, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Band 1, Göttingen 1991.

—, Existenzstellvertretung für die Vielen: Mk 10,45 (Mt 20,28), in: Stuhlmacher, Peter (Hrg.), Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 33–37.

Stumpf, Gerd, Art. Münzfüße, in: Cancik, Hubert/ Schneider, Helmuth/ Landfester, Manfred (Hrgg.), DNP 2006, DOI: http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1121160.

Tannehill, Robert C., The narrative unity of Luke-Acts. A literary interpretation. 1. The Gospel according to Luke, Philadelphia 1991.

Theis, Joachim, Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter, Stuttgart 2005.

Theißen, Gerd, Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums, Gütersloh ^{4}2008.

—, Die Witwe als Wohltäterin. Beobachtungen zum urchsristlichen Sozialethos anhand von Mk 12,41–44, in: Küchler, Max/ Reinl, Peter (Hrgg.), Randfiguren in der Mitte (FS für H.-J. Venetz), Luzern/ Freiburg i. Br. 2003, 171–182.

—, The miracle stories of the early Christian tradition, Edinburgh 1983.

—, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1989.

—, 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.

—, Wanderradikalismus. Literatursoziologische Aspekte der Überlieferung von Worten Jesu im Urchristentum (1973) in: Theißen, Gerd (Hrg.), Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen ^{2}1983, 79–105.

Theißen, Gerd/ Merz, Annette, Der historische Jesus. Ein Lehrbuch, Göttingen ^{3}2001.

Theobald, Michael, Der Prozess Jesu. Geschichte und Theologie der Passionserzählungen, Tübingen 2022.

—, Gottessohn und Menschensohn. Zur polaren Struktur der Christologie im Markusevangelium, in: SNTU 13 (1988), 37–79.

Thomka, Beáta, Die narrative Theologie als Meta-Narratologie. Narrative Theologie: Zum Potential eines interdisziplinären Dialogs, in: Neohelicon 41 (2014), 97–109.

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.

Tödt, Heinz E., Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung, Gütersloh 1959.

Torrey, Charles C., The Foundry of the Second Temple, in: Journal of Biblical Literature 55/4 (1936), 247–260.

Trummer, Peter, ἄξιος, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), EWNT I, Stuttgart u.a. 1980, Spalten 271–272.

Türcke, Christoph, Mehr! Philosophie des Geldes, München ^{2}2015.

Ueberschaer, Nadine, Lk 16,19–31 als Prätext johanneischer Soteriologie: die Rezeption lukanischer Erzählfiguren (Lk 16,19–31; 10,38–42; 7,36–50) und ihrer Konstellationen, in: ZNW 113/1 (2022), 1–25.

Ulrich, Jörg, Clemens Alexandrinus' „Quis dives salvetur?" als Paradigma für die Beurteilung von Reichtum und Geld in der Kirche, in: Welker, Michael/ Wolter, Michael (Hrgg.), Gott und Geld (Jahrbuch für biblische Theologie 21), Neukirchen-Vluyn 2006, 213–238.

Urban, Christina, Hochzeit, Ehe und Witwenschaft, in: Erlemann, Kurt/ Noethlichs, Karl Leo/ Scherberich, Klaus u. a. (Hrgg.), Neues Testament und Antike Kultur: Familie-Gesellschaft-Wirtschaft, Band 2, Neukirchen-Vluyn 2005, 25–30.

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.

Vieweger, Dieter/ Böckler, Annette, Ich gebe Ägypten als Lösegeld für dich, in: ZAW 108/4 (1996), 594–607.

Viviano, Benedict T., Matthew and His World. The Gospel of the Open Jewish Christians (Novum Testamentum et orbis antiquus 61), Fribourg 2007.

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

Vogt, Markus Verantwortung, in: Heimbach-Steins, Marianne/ Becka, Michelle/ Kruip, Gerhard (Hrgg.), Christliche Sozialethik: Grundlagen – Kontexte – Themen, Regensburg 2022, 156–169.

Vollenweider, Samuel, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 147), Göttingen 1989.

von Reden, Sitta, Antike Wirtschaft (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 10), Berlin/ München/ Boston 2015.

Vorholt, Robert, Vergib uns unsere Schuld, in: Communio 47: Schuld und Vergebung (2018), 19–25.

Vouga, François, Gottes- und Himmelsherrschaft im Matthäusevangelium. Gerechtigkeit und Verantwortung als Zeit und Raum des Glücks, in: Zeitschrift für Neues Testament 23/46 (2020), 73–88.

Wagner, Falk, Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt, Stuttgart 1998.

Wardle, Timothy, The Jerusalem Temple and Early Christian Identity, Tübingen 2010.

Weber, Beat, Alltagswelt und Gottesreich. Überlegungen zum Verstehenshintergrund des Gleichnisses vom „Schalksknecht" (Matthäus 18, 23–34), in: Biblische Zeitschrift 37/2 (1993), 161–182.

—, Vergeltung oder Vergebung!? Matthäus 18, 21–35 auf dem Hintergrund des „Erlassjahres", in: Theologische Zeitschrift 50/2 (1994), 124–151.

Weder, Hans, ἑκατόν, in: Balz, Horst/ Schneider, Gerhard (Hrgg.), EWNT I, Stuttgart u.a. 1980, Spalten 982–983.

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.

Weidemann, Hans-Ulrich, Die Mähler der ersten Christen und das letzte Mahl Jesu. „Tut dies zu meinem Gedächtnis", Zu Tisch mit Göttern. Heiliges Mahl; WUB 1/2017, 40–45.

Weihs, Alexander, Die Deutung des Todes Jesu im Markusevangelium. Eine exegetische Studie zu den Leidens- und Auferstehungsansagen (Forschung zur Bibel 99), Würzburg 2003.

Wendel, Saskia, Der „beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein" (I. Kant). Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft, in: Striet, Magnus (Hrg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet (Theologie kontrovers), Freiburg i. Br. 2010, 11–30.

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

—, Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit. Erfahrungen und Wahrnehmung des Friedens bei Jesus und im Urchristentum, München 1986.

Wick, Peter, Arbeit und Arbeiten. Begriffe und ihre Sinnfülle im Neuen Testament, in: Söding, Thomas/ Wick, Peter (Hrgg.), Würde und Last der Arbeit. Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik (BWANT 209), Stuttgart 2016, 27–40.

Wiemeyer, Joachim, Keine Freiheit ohne Gerechtigkeit. Christliche Sozialethik angesichts globaler Herausforderungen, Freiburg i. Br. 2015.

Wilckens, Ulrich, Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden (Teilband 2), Band I: Geschichte der urchristlichen Theologie (Theologie des Neuen Testaments I/2), Neukirchen-Vluyn 2017.

Wischmeyer, Oda, Herrschen als Dienen – Mk 10,41–45, in: ZNW 90/1–2 (1999), 28–44.

—, Liebe als Agape. Das frühchristliche Konzept und der moderne Diskurs, Tübingen 2015.

Witherington, Ben III, The Christology of Jesus, Minneapolis 1990.

—, The Gospel of Mark. A socio-rhetorical commentary, Grand Rapids/ Cambridge 2001.

Wojtkowiak, Heiko, Tradition und Redaktion im Matthäusevangelium. Formale und inhaltliche Charakteristika matthäischer Redaktionspraxis (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 245), Berlin/ Boston 2021.

Wolter, Michael, Das Lukasevangelium (Handbuch zum Neuen Testament 5), Tübingen 2008.

Wright, Addison G., The widow's mites: praise or lament? A matter of context, in: The Catholic Biblical Quaterly 44/2 (1982), 256–265.

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

Zangenberg, Jürgen, Die Samaritaner, in: Zangenberg, Jürgen (Hrg.), Weltauffassung – Kult – Ethos (NTAK 3), Neukirchen-Vluyn 2011, 47–50.

Zanker, Paul, Augustus und die Macht der Bilder, München ^{3}1997.

Zehetbauer, Markus, Befristete Barmherzigkeit: die scheinbar willkürliche Ungerechtigkeit der Handlungssouveräne in drei großen Parabeln Jesu Mt 18,23–35, Mt 20,1–16 und Lk 15,11–32 und ihre Konsequenzen für die Eschatologie, in: Münchener theologische Zeitschrift 64/3 (2013), 232–251.

Zerwick, Maximilian, Graecitas biblica. Novi Testamenti exemplis illustratur, Rom 1966.

Zimmermann, Mirjam/ Zimmermann, Ruben, Freundschaftsethik im Johannesevangelium: Zur öffentlichen und politischen Reichweite eines ethischen Konzepts, in: Zimmermann, Ruben/ Joubert, Stephan (Hrgg.), 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.

Zimmermann, Ruben, Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter). Lk 10,30–35, in: Zimmermann, Ruben (Hrg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 538–555.

—, Die Ethico-Ästhetik der Gleichnisse Jesu. Ethik durch literarische Ästhetik am Beispiel der Parabeln im Matthäus-Evangelium, in: Horn, Friedrich/ Zimmermann, Ruben (Hrgg.), Jenseits von Indikativ und Imperativ, Band 1 (WUNT 238), Tübingen 2009, 235–266.

—, Narratio als Begründungsform der Ethik. Narrative Ethik in Philosophie, Literaturwissenschaft und Theologie, 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, 91–104.

Zoepffel, Renate, Die List bei den Griechen, in: Senger, Harro von (Hrg.), Die List, Frankfurt a. M. 1999, 111–133.

Zitierte Gesetzestexte

Bundesrepublik Deutschland (1957), Gesetz über die Deutsche Bundesbank vom 26.07.1954, § 3 „Aufgabe", Bundesgesetzblatt Teil I Nr. 33 vom 30.07.1957, Seite 745.

Personen- und Sachregister

Abba 211
Abraham 113
Achtergewicht 97
Agape 77
Alkier, Stefan 32
Allegorie 150
  allegorisiert 109
Allmacht 174
Allokation 13
Almosen 96, 174, 215
Amoralisch 111
Angewandte Ethik 34, 83
Anthropologie 328
Anthropologie, biblisch 50, 75, 237
  anthropologisch 150, 203
Antiochia 308
Antithetik 128
Äon, himmlisch 129
apokalyptisch 88, 115
Apophtegma 96
Apostel 156
Apostelgeschichte 52
Apriorisch 102
Arbeit 51, 206
  Arbeiten 144
  Arbeiter 200
  arbeitsethisch 208
  Arbeitswelt 201
  Arbeitswertlehre 8
Armut 161, 177
  Armenhilfe 335
  Armensolidarität 113
  Armut Jesu 206
  Armutsideal 64, 161
As 49
Asjoma, Maxim 17
Auferstehungshoffnung 71
Augustus 98, 103

Barmherzigkeit 62, 66, 77, 79–80, 95, 134, 196, 228
  Barmherziger Samariter 132
Barnabas 308
Basileia 51, 46, 222, 262, 334
basileiatheologisch 150
Bat 120
Beispielerzählung 63
Berges, Ulrich 41
Bergpredigt 85, 96, 137, 181
Berufungsgeschichte 162
Besitz 58, 65, 166, 168
  geldwerter Besitz 54
  Besitzabgabe 126
  Besitzethik 110, 132, 330
  besitzethisch 107, 182
  Besitzthematik 112
  Besitzverzicht 190
Bethanien 193, 303
Betrug 157
Bilanzen Gottes 54, 195, 227, 236, 319
Bilanzierungen 192
Blutgeld 332
Brandl, Felix 12
Briefliteratur, neutestamentlich 52f.
Bronze/ Bronzemünzen 302
Bruchsilber 73
Buchhalter 211, 263
Bundesgenosse 75
Busche, Hubertus 15

Captatio Benevolentiae 101
Caritas 77, 149
  caritativ 81, 342
Chiastisch 185
Christologie 88
  christologisch 177, 79, 32

Davidssohn 293
Dekaloggebote 163
  Dekaloggesetz 188
Denar 49, 58, 77, 81–82, 207, 314
Deuterojesaja 143
Didaktik 62
  didaktisch 63, 67, 283
Dienst 116, 187, 189, 243, 298
  Doppeldienst 184, 190

Doppeldrachme 269
Doxologie 229
Drachme 49

Egoismus 123
Ekklesial 196
  Kirche 59
Emotion 62
Engels, Friedrich 7f.
Endgericht 142
Entsakralisierung 333
Epistemologie 26
Erbe, des Himmelreiches 336
Erkenntnisprozesse 116
Erlös 193, 253
Erlösung 232
Erste Hilfe 66, 77
  Erstversorgung 82
Erträge 118
Eschatologie 39
  futurische 174
  präsentische 174
  eschatologisch 112, 122, 125, 165, 178, 318
Essener 272
Ethik 102–103, 134
  angewandte 34, 83, 191
  biblisch 41, 193
  Care-Ethik 59
  christologische 320
  des Geldes 339
  erinnerte 229, 234
  Freundschaftsethik 126, 127
  individualethisch 37, 331
  narrativ 48, 133
  neutestamentlich 40
  politisch 59, 84
  systematisch-ethisch 42
Ethos 62, 76, 320
  jesuanisch 206
  weisheitlich 336
Eubank, Nathan 33, 36
Evangelium 168
Ewiges Leben 178
Exil 176
Existenzsicherung 147
Exodus 248

Familie, Gottes 327
  Familienbetriebe 203
Fasten 215
Feindesliebe 230
festlich 342
Finanzfragen 52
  Finanzwelt 132
Fischer 203, 284
Fiscus Iudaicus 99, 265
fiskalwirtschaftlich 84
Freiheit 134, 145, 323
  freiheitstheologisch 284
Freikaufsumme 250
Freundschaft 125, 126
Friedenskönig 100
Fürsorge 148
  Gottes 138
Füssel, Kuno 37f.

Gabe 125, 156
Gastrecht 73
Gebet 71, 325, 336
  Gebetshaus 294
  Bittgebet 209, 210
  Beten 215
Gebot 164
  Doppelgebot 67, 71, 155
Gegner 87, 90
Gehorsam 134
Gerloff, Wilhelm 12
Geld 50, 71, 72, 82, 85, 90, 266, 283, 311, 334, 340
  Geldgabe 298
  Geldleistung 97
  Geldmedium 236
  Geldopfer 310
  Geld-Pantheismus 24
  Geldpolitik 135
  Geldtheorie 192
  Geldwert 54, 201, 342
Geldethik, lukanisch 126
  synoptisch 325
  theologisch 326
Geldwechsler 272, 289
Gemeinschaft 58
Generosität 322
Gerechtigkeit 77, 95, 107, 134, 155, 196, 228, 335
  Gottes 79, 295
  himmlische 229
Geschäft 256

Geschöpf 149
Gesetz 65
  Gesetzeslehrer 65
Gewinn 50, 170, 316
  hundertfach 255
  Gewinnen 177
  Gewinnstreben 4, 53
Gier 158, 171
Gift 57
Gnade 79, 176
  Gottes 168, 169
Goodchild, Philipp 17, 18, 86, 264
Gott 190
  Gottesbild 79
  Gottesdienst 311
  Gottesglaube 84, 85
  Gottesliebe 79, 134
Götzen 187
  Götzenverehrung 130
Grenzertrag/ Grenznutzen 207
Grundbesitz 202
Gruppenethik 48
  gruppenethisch 336
Gutsbesitzer 118

Halbmayr, Alois 22f.
Halbschekel 270
Hananias 330
Hável, Vaclav 5
Heil 341
  Heilslehre 191
  Heilsvollendung 324
  Heilzusage 321
heilig 18, 31, 74, 290, 293, 307, 321
  Heiligtum 156, 270, 285, 294
Heilsökonomie 263
Hendin, David 32
Herodes 98
  Herodianer 92
Herrschaft der Himmel 322
  herrschaftsideologisch 246
Herz 79, 337
Himmelreich 107, 167
Hoffnung 81
Hohepriester 87, 91
Homo oeconomicus 17
Hörisch, Jochen 15
Horsley, Richard A. 30f.
Huebenthal, Sandra 50
hundertfach 168, 170, 171
– Hundert 156

Identität 331
Ifo Institut 10
Immanenz 39, 132
Indikativisch 114
Investitionen/ Investment 325
  ethisch 330
ironisch 91
Israel 63, 73, 139

Jakobus 280
Jericho 68
Jerusalem 63, 88, 100, 336
  Jerusalemer Gemeinde 125
Jesus 80
Johannes 280
Johannesoffenbarung 106
Joisten, Karen 47
Josef, der Levit 330
Judäa 98
Judas 260, 288
Judentum 165
Jüngerbelehrung 150
Jupiter Capitolinius 272

Kaiser 88, 91–92, 96–97, 99, 101, 105, 106
Kamel 162, 169
Kant, Immanuel 33f., 38
Kapharnaum 266
Kaufmann 82
kerygmatisch 283
Kessler, Rainer 41
Kinder 76, 172
Kirche 59
  Kirchliche Soziallehre 20
Kirchenväter 160
Kirfel, Johannes 28f.
Kleinglaube 137
König 226–227
Königreich der Himmel 203
Kor 120
Korinth 156
korrumpieren 179
kosmologisch 203
Kramer, Helga 28

Krankheit 155
Kredite 118–119
Kreuzesnachfolge 236
Kreuzestod 263
Krisenmanagement 123
Kryptowährung 7

Lasterkatalog 92
Laum, Bernhard 14f.
Lazarus 112
Leben, ewiges 60, 64, 70, 163, 167, 174, 255
Lebensunterhalt 284
Lehrer 91–94
  Lehrgespräch 90, 101
Leistungsgerechtigkeit 205
Lepta 49, 295, 304, 311, 342
Levit 66–68, 77–78
Liebe, bedingungslos 254
  Liebesgebot 64, 78
Lilien 142
List 151, 153, 155, 159, 175
Litotes 201
Liturgie 235
Lohn 47, 171, 191, 196, 200, 203–204, 214, 316–318
  gerecht 262
  himmlisch 204, 327
  Lohnempfang 162
  Lohngedanke 38
  Lohnmetaphorik 197
Lösegeld 237, 251, 253, 255
  Lösegeldmetapher 261
  Lösepreis 236
  Loskauf 51, 247
Luther 198
Luxus 324, 334
Luz, Ulrich 35
Lytronlogion 239, 247

Makroökonomie 10
Mammon 50, 58, 107, 112, 121, 180–183, 189–190, 215, 336, 341–343
  Mammondienst 334
Manipulation 114, 116, 120
Markt 204
  Marktgesellschaft 5
  marktwirtschaftlich 180
Marx, Karl 7

Medium 83, 101, 279, 312
  Medial 53
  Geld 291
  Medientheorie 102
  Tauschmedium 238
  Tauschmittel 135
  Zahlungsmedium 97
Menschenliebe 134
Menschensohn 290
Merz, Annette 29
Messianität 280
  Messias 337
Metall 101
  Metallismus 4
Metanoia 1
Metapher 102
Mindestlohn 208
Mine 49
Mitleid 62, 68, 77
Moneta (röm. Gottheit) 14
Moneyismus 24
Monotheismus 59, 182, 334
Münze 50, 81, 89, 92, 291
  Münzfuß 275
  Münzprägung 84
Mysterion 6
Mythos 17

Nachfolge 40, 167, 169, 174, 196, 206, 317, 335
Nachhaltigkeit 333
  nachhaltig 82, 83
Nächstenliebe 59, 65, 77, 79, 134
  Nächster 58, 62, 66, 72–74, 76–77
Nadelöhr 162, 169
Narratologie 46, 47
Neu-Schöpfung 294
Numismatik 31f.
  numismatisch 274

Opferstock 337
Ökonomie 261, 334, 341
  Gottes 343
  Ökonomen 118
  Ökonomisierung 338
  Ökonomisierung des Lebens 328
  ökonomisch 51, 109, 132, 263
  ökonomische Erzählgeschichten 333, 335

Ökonomie (*fortges.*)
ökonomische Naivität 137
ökonomische Tropen 33
Opfer 15
Opfergabe 53
Option für die Armen 343
Ordo-Liberalismus 17

Palästina 99
Paränese 116, 128, 147
Partizipation 78
Pauperismus 300
Peculium 117
Pentateuch 73
Perlen 290
personal 284
personalisiert 113
Personalität 40
Personifikation 58
personifiziert 108
Personifizierung 190
Pesch, Wilhelm 38
Petracca, Vincenzo 18
Petrus 199, 280, 284
Pflege 68, 81–82
Pharisäer 87, 95, 113, 324
Polemisch 89
Politik 85
polit-religiös 99
politisch 89–90, 94–96, 100–103
politische Theologie 134
Postmortal 70
Präfekt 98
Pragmatismus 338, 340
Preis 1, 2, 250, 260
Preis, des Lebens 175, 176
Priester 66, 68, 77, 78
Primat Gottes 103
Prinzip des Geldes 313
Prinzipat, römisch 332
Proexistenz 320
Profanisierung 333
profan 307
Profit 119
Proprium 25
Proskynese 165, 228
Provinz, jüdisch 98
Ptolemäer 241

Quadrans 49, 304
Quantität 227
Qumran 335

Rabbinen 335
Rangstreitigkeiten 174
Rehabilitation 60, 68, 119
Reich der Himmel 324
Reich Gottes 92, 172, 209
Botschaft 143
Perspektive 234
Verkündigung 342
Vorstellung 46
Reichtum 171, 186
Reiche 161, 313, 297
Reichtumskritik 326
Reifner, Udo 11
Reinvestition 118
Relationale Werttheorie 17
Relationismus 338
Religionskritik 336
Renditen 341
Repräsentationslogik 105
Rettung 168, 172–173
Reziprozitätslogik 123
Riese, Hajo 6
Römer 241
Ruster, Thomas 24

Saat 156
Sadduzäer 87
Sakral 14
Sakralisierungstendenzen 105, 135, 181
Salböl 194
Salomo 141
Sämann 152
Samariter 58, 60, 65–66, 73, 81, 216
Samaria 72
Samariterdienst 80
Sandel, Michael 5
Saphira 330
Satan 155
Savigny, Friedrich Carl von 6
Schatz 51, 167
im Himmel 164, 166, 167
irdisch 183
Schatzkammer 305
Schekel 73, 270, 289, 307

Scherflein 88
Schläue 122
Schockenhoff, Eberhard 42
Schöpfung 50, 294
  Schöpfer 79
  Schöpfungsglaube 139
  schöpfungstheologisch 147, 192, 278
Schriftgelehrte 95
Schuld 227
  ökonomisch 33, 53, 211, 217, 223–224, 233, 254, 259
  Schuldenerlass 115, 196, 213, 322, 336
  Schuldenvergeben, göttliches 228
  Schuldvergebung 212
  Schuldscheine 114f.
Schulgespräch 152
Schwur 225
Sedlacek, Tomas 9, 17
Segen, göttlich 161
Sehschule 135
Selbsthingabe 257, 337
Selbstverleugnung 128
Seleukiden 241
Silbergehalt 273
Silberstücke, dreißig 260
Simmel, Georg 16, 19
Simonie 52, 330
Situationsethik 48
Sklave 95, 117, 249
Sohn Davids 287
Solidarität 52–53, 112, 149, 174, 205, 330–331
  finanzielle 343
  Solidarisierung 338, 342
Sondergut 65
  lukanisches 132
Sorge 57, 69, 143f, 147, 183
  Sorgen 138, 155
Soteriologie 25, 40, 144, 83, 316, 342
  markinisch 254
  narrative 251
  soteriologisch 79, 109, 125, 147, 173, 178
  soteriologisch-ethisch 60
Sozialethik 315, 322
  sozialethisch 44
  Sozialprinzipien 25f., 27
Sozialgeschichte 29
Spirituell 172, 175
Sponsorinnen 332
Staat/staatlich 94
  Staatspflicht 101
Stater 275
Stegemann, Ekkehard 29
Stegemann, Wolfgang 29
Stellvertretung 251
Steuer 47, 84, 86, 89, 92, 264
  kaiserlich 50, 58, 103
  Kopfsteuer 97
  staatlich 281
  Steuerethik 99
  Steuerfrage 85
  Steuerkritik 103, 106
  Steuermünze 98
  Steuerthematik 90
  Tempelsteuer 269
Sühne 248
  stellvertretend 249
Sündenvergebung 218
Symbol 23
Synagoge 101
Synhedrium 85, 88

Tagelöhner 202
Talent/Talente 49, 225
Tempel 87, 225, 264, 285, 288
  Tempel, Jerusalemer 305
  Tempelreinigung 285
  Tempelzerstörung 295, 332
  Depot 297, 299
  Tempelkritik 289
  Tempelmarkt 293
  Tempelsteuer 85, 265, 271, 272, 275, 282, 313, 336
Tertullian 160
Tetradrachme 97
Teufel 100, 190
  teuflisch 92
Theißen, Gerd 29, 35
Theologie
  politische 246
  des Geldes 38, 39, 108, 120, 175, 214
  Theology of Money 17f.
Theozentrik 59, 135
  theozentrisch 103
Tora 79, 96, 177
  Tora-Praxis 74
  Toralehrer 67

Transformation 40
Transzendenz 39, 132, 178
Treue 115
Tropen, ökonomische 199
Tributum soli 97
Trügerisch 156

Über-Fülle 324
Unbarmherzigkeit 78, 95
Ungerechtigkeit 130
Universal 327
  Universalisierung 42, 48
  Universalismus 191

Vaterunser 219, 227
  Vater 170
Verantwortung 25, 58–59, 83, 333
  Verantwortungsethik 50, 59, 62, 83, 99–100
Vergebung 220, 223, 227
  Vergebungshandeln 230
  Vergebung der Sünden 212
Vergütung 205
Verheißung 121
Verkaufen 166
Verlust 170
Verprassen 132
verschwenderisch 342
Vertrauen 13, 62, 84, 105, 122, 309
  auf Gott 341
Veruntreuung 171
Verwalter 58, 112, 114–115
  Verwaltung 117
Volk 76
  Volk, Gottes 75
  Volkswirtschaftslehre 10
Vollmacht 88

Wagner, Falk 23
Wahrheit 53, 91, 94 253, 340
Währung
  ausländisch 33
  Währungsinstanz 101
  Währungssicherung 135
  Währungssysteme 97
Weinberg 51, 200
Weinlese 206, 207
Weisheit
  Weisheitlich 70
  Weisheitsliteratur 121
Werk, gutes 80
  Werkgerechtigkeit 79
Wert 148, 174, 316, 319, 334
  materiell 148, 327
  des Geldes 133
  Wertrelationen 298
  Wertthematik 192, 193
  Werttheorie 314
  Werttheorie, objektive 8
  Werttheorie, subjektive 8
Wirt 68f., 133
Wirtschaft 50, 85, 124
  wirtschaftshistorisch 332
  Wirtsherberge 82
Witwe 88, 296, 303, 336, 342
Wunder 274
  Geschenkwunder 267

Zahlungsmittel 101
Zebedäussöhne 200
Zeichen 22
Zeloten 99
Zöllner 103, 203
  Matthäus 321
Zweistufenethik 37

Bibelstellenregister

Genesis

1,1	268
2,9	70
3,21	79
3,22	70
3,24	288
4,13	223
4,14	288
5,24	70
13,10	288
18,1	79
18,19	93
19,25	288
21,5	156
38,6–30	303

Exodus

6,6	248
11,2	75
13,2	248
13,12–15	248
20,12–16	165
20,12	164, 248
20,13	164
20,14	164
20,15	164
20,16	75, 164
21,30	248
21,8	247
22,21	304
22,6	75
22,29–30	248
27,11	156
27,18	156
27,9	156
30,12	248, 271
30,13	269
30,11–16	271
30,13–16	289
32,32	222
34,6	197
34,19–20	248
38,27	156

Levitikus

1,14	289
12,8	289
13–14	276
17–26	74
19,13	197
19,14	274
19,17–18	76
19,17f	75
19,18	41, 67, 75, 79
19,20	247
19,34	74, 75, 76
19,9	207
27,29	247
5,7–10	289

Numeri

3	248
8,16–18	248
18,15–18	248
35,31	248

Deuteronomium

5,9	182
5,16–20	165
5,16	164
5,17	164
5,18	164
5,19	164
5,20	164
6,4	79
6,5	67, 79
6,4–5	182
10,18	304
10,18–19	75
14,24–26	264
14,22–29	306
15,15	248
15,19	248
15,4	127
16,11	304
16,14	304
19,14	75

Deuteronomium (*fortges.*)
21,8 248
24,17 304
24,18 248
24,19 207
24,21 207
25,5–10 303
27,17 75
27,19 304
29,22 288
34,6 79
38,11 303

Richter
2,22 93

Buch Rut
1–4 303
2 304

Josua
22,8 32

2 Samuel
7,23 248

1 Könige
8,62 271

2 Könige
2,3 70
2,5 70
7,1 73
7,16 73
2,9–11 70
18,32 157
12,11–12 307
17,24–41 73

2 Chroniken
24,4–14 271
35,7 271
32,11 157
31,3 271

Esra
8,27 33

Nehemia
10,33 270
10,33–40 270
10,37 248

Tobit
1,16 77
4,7 81
4,16 77
12,8 215

Makkabäer
1 Makk 2,58 70
2Makk 3,10 264
2Makk 3,15 264
2Makk 3,22 264
2Makk 7,29 70

Hiob
22,6 77
19,25–27 70
31,17–32 77
38,41 139
42,9 223

Psalmen
1,2 155
2,11 277
6,5 220
8 289, 292
8,16 290
8,3 287, 290, 292
15 165
16,10 70
17 149
24,1 96, 97
49,16 150
69,10 287
70,5 166
78,42 248
103,14 79
104,10–15 139
141,2 307
147,7–9 139

Sprüche
10,12 223
10,29 93
11,30 155

Buch Sirach
7,34 77

Buch Sirach (*fortges.*)
29,11 167
40,18 167
31,1–11 147
48,9–12 70
34,25–27 78

Jesaja
1,27 247
1,7 288
6,9 293
7,11 287
7,14 106
8,14 247
5,1–7 139
24,21 277
29,13 95
25,6–8 70
40,2 93
40,21 143
40,6 139
43,3 248
26,17–21 70
43,5–6 74
52,7 100
56,1 289
56,7 287, 289
57,14 274
55,1–3 343
58,7 77
61,1 141
62,11 286
56,1–8 289
53,10–12 248
56–66 74

Jeremia
5,4 93
5,5 93
6,21 274
7,11 289
9,22 251
20,16 288
27,40 288
38 [31], 27 154

Ezechiel
3,20 274
18,16 77
18,7 77
27,33 277
36,9 154
37,1–14 70
45,17 271

Daniel
2 71
7,13 245
12 71
12,2 70
12,1–4 70

Hosea
2,25 154
11 81

Amos
4,11 288

Micha
6,4 248

Sacharija
9,9 286
10,9 154
11,13 306

Maleachi
1,11 307

Matthäus
1,16 140
1,21 211, 213, 237, 321
1,22 143
1,23 106, 220
3,10 138, 139
3,11 308
3,12 203
3,13–17 279
3,15 144, 206, 237, 324
3,2 203
3,8 138
4,1 91
4,10 189
4,13 203, 266
4,17 88, 143, 203
4,18 266
4,18–22 190
4,23 278
4,3 91

Matthäus (*fortges.*)
4,5–6 153
4,7 103
4,8 100
4,9 190
5–7 94
5,1 230
5,1–2 141, 231
5,1–7,29 321
5,12 198, 204, 322
5,13 332, 339
5,13–16 322
5,14 332
5,16 325
5,17–20 93, 160, 321, 323
5,19 323
5,20 107, 206, 322, 324
5,23 276, 306
5,25–26 192, 236
5,26 333
5,29 274
5,3 191, 203
5,3–12 147
5,3–15 208
5,30 274
5,38–42 232
5,45 42, 279, 321
5,46 198, 204, 322
5,48 160, 237
5,49 232
5,6 144
5,7 203
5,9 279
6,1 144, 198, 204, 206, 215, 217, 322
6,1–18 136, 215, 217
6,1–2 217
6,1–21 33
6,10 188, 193, 206, 217, 222
6,11 136, 193, 206, 217, 234
6,12 51, 209, 210, 214, 216, 218, 227, 228, 232, 233, 322, 325, 331
6,13 217, 332
6,14 229
6,16 96, 198, 204, 322
6,16–18 217
6,18 321
6,19 167, 215
6,19–20 183
6,19–21 137, 183, 193, 332, 333
6,19–34 183, 321
6,19–7,11 181
6,2 96, 198, 204, 322
6,20 107, 167
6,20–21 167
6,21 167
6,22 142
6,22–23 183
6,24 50, 90, 105, 106, 108, 135, 136, 137, 180, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 206, 215, 255, 260, 285, 324, 333, 336, 342, 343
6,25 136, 138, 221, 324
6,25–31 50, 135, 136, 262
6,25–34 136, 138, 149, 183, 215, 232, 235
6,26 54, 138, 139, 142, 144, 146, 308, 321, 333
6,27 138, 143, 193
6,28 138, 139
6,30 137, 138, 139, 141, 144
6,31 138, 143, 335
6,32 136, 138, 144, 145, 146, 206, 321
6,33 136, 137, 143, 144, 146, 148, 193, 206, 221, 324, 325
6,34 143, 328
6,4 321
6,5 96, 198, 204, 214, 322
6,5–13 214
6,5–15 217
6,5–6 217
6,5–8 214
6,6 206, 214, 221, 278, 321
6,7 144
6,7–15 181
6,8 136, 144, 221, 235, 321
6,9 193, 204, 214, 217, 220, 232, 281
6,9–13 214, 278, 321, 325, 336
6,9–15 204
7,11 142
7,13–14 332
7,15–29 181

Matthäus (*fortges.*)
7,16 283
7,16–20 138
7,19 138, 139
7,2 322, 323
7,21 222, 324
7,22 288
7,5 96
7,6 290
7,7 221
7,7–11 193, 218
8–9 147
8,1–4 276
8,10 93
8,14 266
8,16 266, 288
8,19 91, 190
8,2 332
8,26 142, 187
8,27 92
8,5 266
8,5–13 100, 165, 309
8,6 332
8,8 308
9,10–13 103
9,12 103
9,13 236
9,22 288
9,27 95
9,33 93
9,35 278
9,37–38 204
9,38 288
9,9 103, 203, 321
10 94
10,10 204
10,11 308
10,13 308
10,14–17 276
10,16–26 246
10,18 277
10,29 49, 333
10,31 308
10,37 281
10,39 324
10,41 198, 204, 243, 322
10,42 198, 204, 243, 322
10,5 283
10,5–15 204
11,11 203
11,15 154
11,19 126
11,22–23 266
11,25 292
11,27 281
11,5 278
11,6 274
11,8 277
12,12 308
12,14 88, 94
12,18–21 95
12,20 288
12,23 95
12,24–21 95
12,33 138
12,35 167, 288
12,38 91
12,42 140
12,49 141
12,50 324
12,7 236
12,9–14 276
13 94
13,1–9 149
13,10–14 253
13,10–17 198
13,16 141
13,18 141
13,18–23 139
13,19–23 139
13,22 138, 156, 325
13,23 142
13,24 139, 203
13,24–30 139
13,26 138
13,28–30 139
13,3 141
13,3–8 139
13,31 139
13,33 147, 203
13,36–43 139
13,37–39 139
13,38 139, 279
13,4–8 139
13,41 322
13,42 138, 139

Matthäus (*fortges.*)
13,44 167
13,44–46 341
13,46 333
13,50 139
13,52 167
13,54 274
13,55 203
13,59 138
13,8 138
14,13–51 267
14,22–33 144
14,28–31 279
14,31 142, 187
14,34–38 221
15,1 95
15,13 139
15,15 279
15,2 276
15,31 92
15,32–39 259, 267
15,37 278
15,5 279
15,8–9 95
16,1 91
16,13–20 266
16,16 279
16,17 267
16,17–19 95
16,18 198, 279
16,22 266
16,23 266
16,24–28 4, 266, 280
16,25 324
16,3 167
16,7–12 277
16,8 142, 187
17 293
17,1 281
17,1–8 279, 280
17,20 187
17,22 266
17,22–23 266
17,24 49, 267, 268, 269, 272, 274, 279
17,24–27 85, 264, 270, 285, 313, 324, 325, 336
17,25 97, 266, 267, 268, 273, 274, 277, 280
17,25–26 267
17,26 268, 274, 278, 280
17,27 49, 266, 267, 268, 274, 275, 278, 282, 286
17,4 279
18 94, 233
18,1–5 280
18,10 231
18,12 156, 171, 231, 267
18,12–14 129
18,14 324
18,19 230
18,20 143
18,21 212, 279
18,21–22 227, 240
18,21–35 285
18,23 224, 226, 277
18,23–35 212, 222, 223, 226, 228, 231, 322
18,23–36 214
18,24 49, 226, 333
18,25 226
18,26 226
18,27 226, 227
18,28 171, 226
18,29–35 227
18,8 274
18,9 274
19 196
19,13–10 50
19,16 91, 159
19,16–21 312
19,16–22 108, 162
19,16–24 200
19,16–26 285
19,16–30 159, 196, 264
19,19 64
19,19–25 199
19,20 159
19,21 107, 159, 167, 333
19,24 171, 340
19,25 200, 336
19,27 190, 196, 199
19,27–30 285
19,28 199
19,29 156, 199, 206, 324
19,3 91
19,3–9 285
19,30 200

Matthäus (*fortges.*)
2,1–12 100
2,10 245
2,11 100, 167
2,11–15 332
2,28 245
20,1 196, 197, 200, 204
20,1–15 196, 203, 240
20,1–16 51, 118, 139, 229, 237, 239, 285, 322, 336, 342
20,1–19 247
20,10 201
20,11–12 201
20,12 201, 204, 205
20,13 201
20,14 201, 239
20,15 201, 262, 322
20,16 200, 201
20,17 238, 239
20,17–19 239
20,19 283
20,2 49, 200, 204, 206
20,20 332
20,20–21 200
20,20–28 238, 254
20,22 104, 239
20,23 239
20,24 238
20,24–28 238
20,25 277
20,27f 203
20,28 51, 236, 237, 238, 250, 254, 259, 331, 343
20,29–34 239, 247
20,30–31 95
20,4 200, 205
20,5 200
20,7 200
20,8 197, 201
20,8–16 201
20,9 201
21,1–11 100, 286
21,10 287
21,10–17 284, 285
21,11 200, 285, 289, 292
21,12 200, 286, 287, 288, 307
21,12–13 287
21,13 287
21,14 286, 287, 288, 290
21,15 95, 286, 290, 291, 292
21,15–16 89, 287
21,16 287, 291
21,17 293
21,18–22 286, 288
21,18–27 286
21,22 221
21,23 89, 90, 276, 291
21,23–27 88
21,28 267
21,28–31 139
21,28–32 87, 88
21,31 324
21,32 144
21,33 139
21,33–35 87
21,33–42 139
21,33–46 89
21,34 138
21,41 138
21,42–45 89
21,43 138
21,45–46 90
21,5 100, 286
21,9 287
22,1–14 87, 88, 193, 277, 324
22,11 322
22,13 288
22,15 90
22,15–22 50, 58, 84, 87, 333, 342
22,16 90, 91, 93, 94
22,17 58, 89, 91, 267, 335
22,18 89, 91, 92
22,19 48, 92, 269
22,21 57, 89, 92, 94, 96, 101, 103
22,22 92, 96
22,23–33 87
22,24 91
22,34–40 63, 64, 87
22,35 64, 71, 91
22,36 64, 91
22,37 339
22,37–40 97
22,40 89
22,41–45 87
22,41–46 88
22,42 95, 267
22,8 308
23 95, 225

Matthäus (*fortges.*)
23,1–39 88
23,10 88
23,13 95
23,15 95
23,16 224, 225
23,17 225
23,18 224, 225
23,23 95, 206, 324
23,25 95
23,27 95
23,8–9 88
24–25 94
24,14 278
24,45 122
24,50 118
24,51 95
25,14–30 191, 204, 325
25,14–31 180, 325, 342
25,14–39 333, 341
25,29 322
25,30 288
25,31–40 79
25,31–46 325
25,32 95
25,34 324
25,34–46 78
25,35–36 80
25,35–40 193
25,46 172
26 203
26,12 332
26,13 278
26,15 332
26,29 278
26,33–34 280
26,39 278
26,55 276
26,6 267
26,69–74 280
26,69–75 147
27 232
27,20 206
27,3 288
27,43 106
27,54 279, 270
27,57 171, 332
27,9 260, 332
28,1–10 194
28,13–15 194, 332
28,16–20 321
28,17–18 189
28,18 232
28,19 322
28,19–20 214
28,20 143, 237

Markus
1,1 2, 3, 252, 318
1,14 2, 278, 318
1,14–20 263
1,15 1, 255, 318
1,16–20 150
1,22 172
1,27 255
1,38 245
1,39 203
1,41 255
1,44 155
1,45 155
1,7 308
2,1–12 150
2,1–3,6 151
2,10 2, 255
2,13 318
2,13–14 150
2,17 79, 203, 223, 245
2,2 155
2,5 155
3,10 255
3,13–19 150
3,14 153
3,23 150
3,28 174
3,31–35 172, 336
3,32 150
3,40 150
3,6 94
3,7 150
4 318
4,1 150, 151, 153
4,1–2 151
4,1–34 50, 149, 150, 175
4,1–4 149
4,10 152, 153, 154
4,10–12 153

Markus (*fortges.*)
4,11 152, 154
4,11ff 88
4,12 153
4,13 153, 194
4,13–20 149, 155, 336
4,14 141
4,15–17 155
4,18 149, 155
4,19 136, 156, 319
4,2 150
4,20 142, 171, 207, 341
4,24 146
4,26–29 146, 317
4,3 141, 151, 152, 153, 154
4,3–9 135, 194, 336
4,30–32 317
4,4 152
4,4–7 152
4,5 152
4,7 152
4,8 150, 152, 153, 171, 207
4,9 151, 152, 153, 154
5,1–20 255
5,25–34 343
6,1–6 172
6,2 172
6,20 178
6,25–30 145
6,34 314
6,40 171
6,8 190
7,11 306
7,37 172
8,12 174
8,22–26 2
8,27 247
8,27–29 1
8,27–30 279
8,27–9,1 1
8,29 3
8,29–34 2
8,3 3, 258
8,31 245, 247, 252
8,34 1, 3, 236, 318
8,34–37 175
8,34–38 319
8,34–9,1 320
8,35 1, 20, 142, 148, 160, 178, 317, 318, 338, 342
8,35–37 20, 27, 150, 316
8,38 1, 2
9,11 165
9,12 245
9,30–32 162
9,31 245, 247
9,33–37 2, 161, 238
9,35 162, 242, 243, 318
9,37 245, 255
9,38–41 162
9,41 174, 198, 318
9,42–50 162
9,43–47 171
10,1 159
10,1–12 320
10,1–52 63
10,13–16 162, 239
10,15 174
10,17 64, 159, 162, 163, 164, 169, 172, 173, 318
10,17–22 50, 108, 163, 168, 171
10,17–27 177, 318
10,17–31 135, 149, 159, 162, 195, 239, 264, 312, 336
10,18 162, 163, 165
10,19 163, 165, 166
10,19–31 150
10,2–12 162, 239
10,2–31 166
10,20 3, 163, 165, 166
10,21 51, 107, 136, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 193, 318, 333
10,22 162, 163, 164, 167
10,23 162, 168, 169, 172
10,23–27 163, 171
10,23–31 167, 168, 191
10,25 51, 168, 169, 171, 172
10,26 169, 172, 173
10,27 169, 170, 171, 172, 174, 258
10,28 168, 169, 172, 174, 175, 320
10,28–31 169, 171
10,29 2, 177, 251, 317, 318
10,29–30 50, 170, 255
10,30 150, 156, 162, 168, 169, 170, 171, 172, 255

Markus (*fortges.*)
10,31 162, 168, 251
10,32 238, 239, 240, 245, 247, 251
10,32–34 238, 240
10,32–40 244
10,33 241, 258, 260
10,33–34 240
10,35 238, 239, 240
10,35–37 240
10,35–40 238
10,35–44 254
10,35–45 2, 238, 239, 336
10,37 241, 242, 243
10,38 239, 240
10,39 239, 240, 242
10,41 238, 239, 241
10,41–45 238, 244
10,42 238, 240, 241
10,42–45 162, 239
10,43 243, 245, 318
10,45 3, 51, 55, 236, 239, 241, 245, 246, 247, 250, 251, 252, 254, 258, 317, 318, 319, 320, 331, 332, 343
10,46 239
10,46–52 2
11,12–19 296
11,15 286, 307
11,15–17 284, 285
11,15–19 336
11,16 308
11,18 276, 291
11,23 174
11,27 88, 151, 296
11,27–33 296
12 63
12,1–12 89
12,1–9 296
12,10 296
12,13 89
12,13–17 50, 58, 84, 282, 296, 297, 333, 342
12,14 89, 333, 335
12,15 48, 89
12,17 57
12,18–27 296
12,21 89
12,28 165
12,28–31 64
12,28–34 63, 155, 164, 296, 337
12,29–30 67
12,35 291, 337
12,35–37 296
12,36 64
12,38 320
12,38–40 296, 297
12,40 296, 299, 319
12,40–44 309, 333
12,41 171, 296, 298, 290, 301
12,41–44 88, 190, 295, 296, 319, 320, 342
12,42 49, 296, 298, 301, 342
12,43 174, 298, 301
12,43–44 296
12,44 298, 301
12,45 51
13,1 296, 297
13,10 2, 278
13,13 321
13,2 296
13,2–37 296
13,26 245
13,29 326
13,30 174
13,9–13 243, 246, 319, 320
14,18 174
14,22–25 239, 318
14,24 257, 258
14,25 174
14,28 2
14,3 333
14,3–9 52, 191, 193, 295, 339
14,30 174
14,32–42 252
14,36 278
14,41 245
14,49 276
14,5 339, 340
14,6 193
14,62 245
14,7 136, 340
14,7–8 193
14,9 2, 174, 278, 339
16,1 194, 332
16,7 2

Lukas
1,1–4 65
1,24 113
1,68 250
3,10 328
3,10–17 327
3,11–13 331
3,16 308
3,9 139
4,16–21 77
4,16–30 326
4,18 327
4,23 203
4,43 128
5,17 326
5,20 212
5,30–32 65
5,32 129, 343
6,20 65, 134, 191, 326
6,20–26 328
6,20–49 327, 330
6,21 327
6,23 65, 114, 198
6,24 65, 171, 327
6,27–36 230
6,30 187
6,32 198
6,33 230
6,34–35 126
6,35 187, 327
6,37–42 230
6,43 139
6,45 167
7,11 304
7,11–17 79
7,12–13 80
7,16 326
7,32 274
7,34 126
7,36–50 77, 132, 191, 326
7,41 224
7,49 212
7,6 126, 308
8,1 128
8,1–3 191, 326
8,15 142
8,2 332
8,39 326
8,4–8 149
8,6–7 150
8,8 156
9,18–21 279
9,23–27 4, 128
9,24 114, 128
9,3 190
9,3–5 126
9,46–48 128
9,51 81, 131
9,51–19,27 63
9,52–56 73
9,57 190
9,58 134, 206, 329
10,1–24 129
10,19 64
10,23–24 64
10,25 64, 67, 172, 328
10,25–28 63
10,25–37 50, 58, 59, 63, 333
10,26 64
10,27 64, 67
10,29 58, 66, 329, 335
10,29–37 216
10,30 65, 68
10,33 68
10,34 68, 69, 82
10,35 48, 68, 69, 82, 187
10,36 66, 68
10,37 66, 69
10,38–42 64, 191, 216
10,4 126, 190
10,8 132
10,9 328
11,1–4 336
11,13 114
11,2–4 278
11,21–22 331
11,3 218
11,32 328
11,39 327
11,4 209, 211, 216, 218, 224, 331
11,40–42 328
11,5–13 218
11,5–8 216
11,54 72
11,9–13 216
12–27 331

Lukas (*fortges.*)
12,13–15 338
12,13–21 58, 65, 338
12,13–34 328
12,15 331
12,15–20 343
12,16 171, 329, 341
12,16–21 50, 118, 123, 149, 328, 331, 333
12,20 71
12,22 136, 328
12,22–32 137, 149
12,22–34 135, 136
12,24 54, 333
12,25 71
12,31 146
12,32 129
12,33 107, 137, 167, 332, 337
12,33-34 134
12,34 134, 167, 328, 337
12,42 122
12,42–43 122
12,42–46 123
12,47 123
12,56 340
12,6 49, 148
12,6–7 123
12,7 54, 148, 333
13,1–5 225
13,30 139
13,44 333
13,46 333
14–15 134
14,12–14 126, 127, 136
14,16–24 328, 333
14,25–34 107
14,3 116
14,33 107, 328
15 131, 342
15,1–2 112, 113
15,1–32 184
15,1–7 112, 129
15,11–32 111, 113, 118, 129, 230
15,12–13 134
15,13 113
15,20 80
15,22 113
15,4 156, 171
15,4–7 111
15,6 126
15,8 134
15,8–10 111, 113
15,8–15 129
15,9 126, 333
16 342
16,1 111, 113, 114, 115, 116
16,1–12 58
16,1–13 50, 65, 107, 112, 127, 135, 328, 333
16,1–8 114, 184, 190, 342
16,10 115, 180, 325
16,10–12 58, 115, 117, 127, 128
16,11 108, 109, 116, 120, 129, 183, 186, 187
16,11–12 116
16,12 109, 116
16,13 50, 108, 116, 120, 128, 180, 181, 183, 184, 186, 187, 191, 326, 333, 336, 342
16,13–18 328
16,14 112, 331
16,14–18 113
16,14–31 112, 328
16,15 58
16,16 116, 128, 329
16,19 329
16,19–22 343
16,19–31 65, 113, 132, 134, 326, 328, 333
16,2 114, 115, 116
16,3 114, 115, 328, 335
16,3–4 114, 116, 124
16,30 328
16,4 112, 114, 115
16,6 115, 116, 156
16,6–7 171
16,7 115
16,8 114, 115, 116, 122, 123, 124
16,8-13 124
16,9 50, 83, 107, 108, 114, 115, 116, 121, 124, 125, 183, 184, 186, 187, 188, 326, 332
16,9–12 109
16,9–13 114, 122, 134
17,10 224
17,11–19 73

Lukas (*fortges.*)
17,20–21 326
17,7–10 119
18,10–11 71
18,13 71
18,15–17 162
18,18 159, 328, 329
18,18–27 108, 312
18,18–30 50, 159, 264, 329
18,19 329
18,22 107, 167
18,24–25 171
18,35 326
19,1–10 191, 328
19,1–27 327
19,10 113, 331
19,11 331
19,11–27 49, 132
19,45 284, 285, 307
19,45–48 286
19,47 276
2,11 326
2,22 332
20,1 89, 276
20,20 90
20,20–26 50, 58, 84, 90, 333, 342
20,22–23 89
20,24 49, 89
20,25 57
20,26 89
20,9–19 89
21,1 298
21,1–4 295
21,12–17 246
21,2 49
21,31 326
21,37 276
21,4 298
22,20 236
22,27 236, 331
23,12 126
23,2 85, 90
24,1 194
24,21 250
24,53 276

Johannes
12,2 52
12,27 221
13,1–20 246
17,15 221
18,36 203
2,1–11 267
2,13–16 284, 285, 286
2,14 307
21,1–14 267
8,46–53 308

Apostelgeschichte
10,2 330
10,24 126
10,31 330
10,34–35 94
10,4 330
11,24 146, 308
11,27–30 52
11,29 330
13,23 327
13,36 146
13,38 331
16,16–19 187
16,30 328
19,31 126
2,33 330
2,37 328
2,42–47 126, 180
2,44 52
2,45 330
20,17 308
20,35 52, 330
20,37 308
21,23–26 276
24,17 330
24,26 171
28,28 128, 327
28,30 128
3,2 290
3,4 290
4,32 121, 125, 129, 330
4,32–35 126
4,32–37 180
4,35 52
4,36 330
4,37 171
5,1–10 330
5,1–11 52, 180, 330

Apostelgeschichte (*fortges.*)
5,11 330
5,31 327, 331
6,1 304
6,1–6 52, 180
7,16 330
7,35 250
8,12 128
8,18 171
8,18–25 52
8,20 171, 330
9,36 330
9,39 330

Römer
1,29 92
12,1 307
12,10 125
3,1–7 95, 106
4,25 256
7,8 158
8,32 256
9 219

1 Korinther
1,26–27 251
1,26–29 52
1,30 251
11,20 52
15,9 308
16,1–4 52
4,12 52
6,11 223
6,19 250
6,7 52
7,23 250
9,12 52
9,6 52

2 Korinther
11,7ff 52
12,13ff 52
4,7 167
8–9 52, 126
8,13 52
9,10 156

Galater
2,20 257
3,19 146
4,19 172

Epheser
4,21 129
4,22 157
5,26 223

Philipper
2,15 172, 339
4,18 303

Kolosser
2,2 157
2,8 157
3,5 158

1 Thessalonicher
4,5 158
4,9 125

2 Thessalonicher
2,10 157
2,3 157
2,4 157

1 Timotheus
2,6 251

Titus
3,1 106

Hebräer
11,4 306
13,10 307
13,15 307
3,12–13 158
3,13 157
5,1 306
5,7 221
9,12 250

Jakobus
1,5 53
1,9–11 53
2,1–7 53
3,13–18 53
4,13–17 53
5,20 223

1 Petrus
1,18 250, 254
2,13–17 106
4,8 223

2 Petrus
2,13 157, 158
2,14 157, 158

Offenbarung
2,7 154
8,3 307

Register außerbiblische Literatur

Baruch
- 3Bar 70,2 154

1 Clemensbrief
- 60,4–61,2 106

Didache
- 11,12 335
- 11,6 335
- 8,2 209

4. Esra
- 4Esr 5,48 154
- 4Esr 8,41 154
- 4Esr 8,43 154

Flavius Josephus
- Bell 6,282 304
- Bell 5,200 305

Äthiopisches Henochbuch
- 37,3 70
- 58,3 70
- 62,8 154

Jubiläenbuch
- 22,26 113
- 23,2 113
- 36,6 154

Makkabäer
- 4Makk 4,7 264

Rabbinische Literatur
- mSheq 3,1 305
- mSheq 5,5 307
- mSheq 5,6 305
- mSheq 6,5 305
- tSheq 3,2 307
- bMak2b 248
- bBQ 40 248
- bBQ 41 248

Thomasevangelium
- ThEv 57 139

Psalmen Salomonis
- 14,4 154
- 3,16 70
- 5,8–11 139

Qumranschriften
- 1QS 6,19 335
- 1QS 7,6 335
- 1QS 7,24 335
- 1QS 8,5 154
- 1QS 9,8 335

Zwölf Patriarchen
- TestBenj 3,1–5 65
- TestIss 5,1–2 65
- TestIss 7,6–7 65
- TestDan 5,3 65

Diese Arbeit will in methodisch innovativer Weise und im Gespräch mit der Ökonomie die gesamte Breite und Tiefe der synoptischen Tradition mit Blick auf das Geld erforschen. Sie beantwortet die Frage, was man für Geld kaufen und nicht kaufen kann, wenn man der überlieferten Verkündigung Jesu folgt. Sie beantwortet auch die Frage, wie man Geld sinnvoll einsetzen kann, um Gutes zu tun. Ökonomische Metaphern des Heilshandelns Gottes und der Heilshoffnung von Menschen, prophetische Kritik an der Macht und Gier des Geldes, aber auch weisheitliche Ratschläge, der Versuchung des Geldes zu widerstehen, liefert diese umfassende Studie, die den Wert als schillernden Begriff neu einordnet.

ISBN 978-3-506-79712-4