

---

# BIBEL UND KIRCHE

---

## Arbeit

109 Zum Thema des Heftes

110 Norbert Lohfink

119 Helen Schüngel-Straumann

124 Klaus-Stefan Krieger

131 Bettina Eltrop

136 Mit anderen Augen

138 Mit anderen Worten

141 Biblische Bücherschau

149 Biblische Umschau

Arbeit — ein biblisches Thema?

Arbeitswoche und Sabbat in der  
Priesterlichen Geschichtserzählung

Das Geschenk des Sabbat im  
Alten Testament

Die Zöllner: Jesu Umgang mit einem  
verachteten Beruf

Kinderarbeit

Chang Hyong Pak: Die Arbeiter im Weinberg  
(Mt 20,1-16)

Franz-Josef Ortkemper: Arbeitslosigkeit —  
Herausforderung für Christen. Eine Predigt

Besprechungen

25 Jahre Bibelarbeit für Osteuropa  
Bibelschule Königstein gegründet  
Meldungen, Buchwarnung

## Arbeit — ein biblisches Thema?

---

Die einen haben keine Arbeit und leiden darunter, nicht gebraucht zu werden. Die anderen haben zuviel Arbeit und leiden unter dem Streß und unter dem Mangel an Zeit für außerberufliche Interessen. So könnte man die Situation plakativ umreißen. Das gemeinsame Wort der beiden großen Kirchen zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland hat Anfang diesen Jahres neben anderen Problemen gerade die Arbeitslosigkeit und deren individuelle wie gesellschaftliche Folgen angesprochen. Aber nicht nur der Mangel an Arbeit stellt eine Belastung für einzelne Menschen und für die Gemeinschaft dar. Wie Arbeit organisiert und zwischen den Geschlechtern, aber auch sozialen Schichten verteilt wird, wirft Fragen auf. Als Grundproblem erweist sich, daß das gesamte Leben — die Zeit, die keine Arbeitszeit ist, und die Lebensbereiche, die nicht dem Löhnerwerb dienen, — den Bedürfnissen der Berufswelt angepaßt und unterworfen und zudem immer mehr kommerzialisiert wird.

Bibelauslegung befaßt sich offenbar eher selten mit dem Thema „Arbeit“. Jedenfalls fanden wir bei der Konzeption dieses Heftes nicht gerade eine umfangreiche Literatur vor. Dabei steht die menschliche Arbeit im Mittelpunkt einiger zentraler Aussagen der Bibel, und diese bieten zudem Anstöße, über die Weise, wie in der heutigen Gesellschaft Arbeit organisiert wird, grundsätzlich nachzudenken.

Zwei Beiträge unseres Heftes — von *Norbert Lohfink* und *Helen Schüngel-Straumann* — beschäftigen sich mit dem Sabbat. Als wöchentlicher arbeitsfreier Tag war der Sabbat eine in der Antike einmalige Einrichtung. Für Israel war er so wichtig, daß seine Einhaltung im dritten der zehn Gebote gefordert wird. Was im Alten Testament zu seiner Begründung und Gestaltung gesagt ist, könnte uns neue Impulse geben für das Verhältnis von Berufs- und Privatleben, von Muße und Arbeit, von Sonn- und Alltag.

Mein Beitrag zeigt am Beispiel der Zöllner, wie Jesus mit den Angehörigen eines verachteten Berufs umging und so Christen ein Vorbild liefert. *Bettina Eltrops* Aufsatz über Kinderarbeit leitet bereits zu dem Problem über, wie Arbeit international verteilt wird. Menschen in den westlichen Industrieländern profitieren davon, daß Menschen in anderen

Ländern der Erde unter sehr viel schlechteren Arbeitsbedingungen arbeiten müssen und dadurch billige Produkte zur Verfügung stellen. Daß christliches Engagement und christliche Hoffnung auf die Beendigung dieser Ungerechtigkeit zielen müßte, zeigt in der Rubrik „Mit anderen Augen“ die Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg durch den Koreaner *Chang Hyong Pak*.

Dem Thema „Arbeitslosigkeit“ nähert sich unser Heft einmal „Mit anderen Worten“: *Franz-Josef Ortkemper* liefert keine theoretische Auseinandersetzung, sondern verdeutlicht in einer Predigt eindringlich, daß Arbeitslosigkeit eine Herausforderung für alle Christen ist.

Eigentlich hätte ein Beitrag über Frauenarbeit das Heft abrunden sollen. Da der vereinbarte Aufsatz nicht abgeliefert wurde, fehlt leider die eigentlich notwendige Problematisierung der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung.

Wir hoffen, daß unser Heft trotz dieser Lücke Ihnen genügend Anregungen gibt, sich aus biblischer Sicht einem Thema zu nähern, das in der einen oder anderen Weise die Lebensgestaltung eines jeden Menschen betrifft.

Herzliche Grüße  
Ihr *Klaus-Stefan Krieger*

## Arbeitswoche und Sabbat in der Priesterlichen Geschichtserzählung

Es gibt die Arbeit, und es gibt die Muße. Beide gehören zum Menschen. Die Frage ist, wie sie in der Welt verteilt sind.

Die antike Welt hatte eine klare Vorstellung von Arbeit und Muße. Die Arbeit war die Sache der Sklaven und der Frauen. Die Muße war der Lebensinhalt der Männer, und zwar der freien Männer. Noch die mittelalterlichen Bildungssysteme und das Bildungsideal des Humanismus waren von der antiken Unterscheidung zwischen den „freien Künsten“ und den „mechanischen Künsten“ bestimmt. Das humanistische Gymnasium und die Humboldtsche Universität waren letzte Wellenschläge dieses Verteilungssystems von Arbeit und Muße: Arbeit für Sklaven und Frauen, Muße für die freien Männer.

Das galt nicht nur in der griechisch-römischen Welt, das galt genauso im alten Orient. Daß muß man vor Augen haben, wenn man begreifen will, welch eine Revolution das Sabbatgebot des Volkes Israel darstellt.

Denn in diesem Gebot wird die Verteilung von Arbeit und Muße auf die da oben und die da unten aufgegeben. Eine neue Verteilung von Arbeit und Muße wird proklamiert: für alle und auf der Linie der Zeit. Für alle — denn jeder ist angesprochen. Auf der Linie der Zeit — denn: „Sechs Tage darfst du schaffen und jede Arbeit tun. Der siebte Tag ist ein Ruhetag“ (Ex 20,9f = Dtn 5,13f). Damit ganz klar wird, wer alles das Recht, ja die Pflicht hat, den Ruhetag zu feiern, wird aufgezählt: „An ihm darfst du keine Arbeit tun: Du (das ist der angesprochene freie Mann), dein Sohn und deine Tochter (also die ganze Familie des freien Mannes), dein Sklave und deine Sklavin (also auch die da unten), dein Rind, dein Esel und dein ganzes Vieh (also selbst die untermenschliche Kreatur auf dem Bauernhof) und der Fremde, der in deinen Stadtbereichen Wohnrecht hat (sogar der Rahmen der eigenen Gruppe wird also gesprengt).“ Damit der springende Punkt, die Revolution in der Verteilung von Arbeit und Muße, ja deutlich werde, folgt nun nochmals der Satz: „Dein Sklave und deine Sklavin sollen sich ausruhen wie du!“ (Dtn 5,14)

Daß es Sklaven gibt, wird also noch vorausgesetzt. Aber man ist im Grunde dabei, die Basis einer sklavenhaltenden Gesellschaft zu unterwühlen. Denn man beseitigt gerade die Aufteilung von Ar-

beit und Muße auf verschiedene Menschengruppen. Ja sogar noch mehr: Die Sklavenbefreiung selbst kommt schon in Sicht. Denn mindestens in der einen der beiden überlieferten Fassungen der Zehn Gebote wird jetzt die Neuverteilung von Arbeit und Muße begründet, indem Israel darauf hingewiesen wird, daß es einst selbst ein Volk von Sklaven gewesen war und erst von seinem Gott aus der Sklaverei befreit wurde. Der Text lautet: „Denk daran: Als du in Ägypten Sklave warst, hat dich Jahwe, dein Gott, mit starker Hand und hoherhobenem Arm dort herausgeführt. Darum hat es dir Jahwe, dein Gott, zur Pflicht gemacht, den Sabbat zu halten“ (Dtn 5,15). Wer selbst einst auf bitterste Weise ausgebeutet wurde und dann hinüberwechseln konnte in die Gruppe der Glücklichen, denen die Muße geschenkt ist, der sollte den Unterschied kennen. Er sollte den Impuls der Veränderung in sich tragen. Er kann es nicht bei dieser alten Verteilung von Arbeit und Muße belassen. Er muß dazu kommen, jedem Menschen Arbeit, aber auch jedem Menschen die Muße zuzusprechen.

### Spiegelung im Gottesbild

Diese Revolution war so mächtig, daß sie das Bild Gottes selbst geändert hat. Denn wie es in der menschlichen Gesellschaft die Gruppe der Arbeitenden und die Gruppe der Menschen der Muße gab, so hatte man sich dann auch das Verhältnis zwischen Menschen und Göttern zurechtgelegt, vor allem im Raum der mesopotamischen Kultur. Die Götter da oben waren Wesen der heiligen Muße, die Menschen da unten dagegen Wesen der Arbeit. Es ist geradezu die Wesensbestimmung des Menschen, daß er dazu da ist, die im Kosmos anfallende Fronarbeit zu leisten.

Das Atrahasis-Epos, das im zweiten und ersten Jahrtausend vor Christus im ganzen alten Orient bekannt war, beginnt mit dem Satz:

*Als die Götter noch wie Menschen die Arbeit leisteten, unter der Mühe litten — die Mühe der Götter war groß, die Arbeit war schwer, die Erschöpfung gewaltig —, da bestimmten die sieben großen Anunnaki,*

*daß nur noch die Igigu unter der Arbeit leiden sollten.*

Die Götter spalten sich also in dem Augenblick, wo das Epos einsetzt, in zwei Klassen auf: die sieben großen Anunnaki, die sich jetzt die Muße als ihren Anteil sichern, und die niedere Klasse der Igigu, die von jetzt an die Arbeit zu leisten haben. Das ist ein göttliches Abbild der menschlichen Verhältnisse.

Doch nur 40 Götterjahre lang halten die Arbeitsgötter dieses Dasein aus. Dann streiken sie, verbrennen ihre Werkzeuge und rotten sich vor dem Palast eines der großen Götter zusammen. Dieser ruft die anderen Götter zu Hilfe. Einer von ihnen, der Gott der Weisheit, nennt ihnen den Ausweg. Er sagt zur großen Muttergöttin:

*Du bist die Göttin der Geburt, die Menschenschafferin!*

*Erschaff' den Menschen, daß er der Jochträger sei!*

*Er trage das Joch, das ihm der Wettergott zuteilt, er trage die Mühe der Götter!*

Während der Gott der Weisheit und die Muttergöttin die Menschen aus dem Blut eines getöteten Igigu-Gottes, mit Erde vermischt, schaffen, erklärt die Muttergöttin den anderen Göttern im Ton des Triumphs:

*Ich habe die schwere Arbeit von euch genommen,*

*ich habe eure Mühe dem Menschen auferlegt.*

*Ihr habt nach der Menschheit geschrien —*

*Ich habe euch das Joch gelöst, ich habe euch die Freiheit geschenkt.*

Und dann beginnt die Geschichte der Menschen, der neuen kosmischen Sklaven, die durch ihre Existenz es ermöglichen, daß die Götter die Wesen der Muße sind.

Dieser Mythos erzählt nur in epischer Breite, was man in mesopotamischen Texten verschiedenster Gattung und verschiedenster Epochen immer wieder vernimmt. Der Daseinssinn des Menschen besteht darin, das Joch der Götter zu tragen und die im Kosmos anfallende Fronarbeit zu tun. Die wahre Muße kommt dem Menschen nicht zu. Sie ist das Vorrecht der Götter. Wenn es einer Klasse gelingt, auch schon Anteil an der Muße zu bekommen,

dann übersteigt sie das eigentlich Menschliche und wird — so oder so — göttergleich.

Man mag diese Wesensbestimmung des Menschen deuten, wie man will. Man mag der Meinung sein, hier liege ein geradezu klassisches Beispiel dafür vor, daß Religion das Opium sei, mit dem die Herrschenden den Beherrschten das System der Ausbeutung vernebeln. Oder man mag sagen, hier sei nur die wahre Erfahrung ins Wort gehoben, daß Freiheit und Muße letztlich dem Menschen doch nicht gegeben seien, daß das Leben im ganzen doch eine Last und eine Mühe darstelle. Vielleicht ist auch beides zugleich wahr. Auf jeden Fall warf die neue Verteilung von Arbeit und Muße, die das Dritte Gebot proklamierte, die Verteilung nicht mehr nach Klassen, sondern auf der Linie der Zeit, auch diese Wesensbestimmung von Gott und Mensch über den Haufen.

Wenn alle Menschen arbeiten, aber auch alle sich der Muße erfreuen sollten, dann konnte es auch nicht sein, daß Götter die Wesen der Muße, die Menschen aber die kosmischen Arbeitssklaven waren. Ich erwähnte schon, daß die Bibel uns zwei Fassungen der Zehn Gebote überliefert. In der einen wurde das Sabbatgebot begründet durch den Hinweis auf die Befreiung aus Ägypten, wo Israel selbst Sklave gewesen war. Die andere Fassung dagegen begründet die neue Verteilung von Arbeit und Muße durch einen Hinweis auf den Schöpfergott. Es heißt da:

*In sechs Tagen hat Jahwe Himmel, Erde und Meer gemacht und alles, was dazugehört; am siebenten Tag hat er sich ausgeruht. Darum hat Gott den Sabbat gesegnet und ihn für heilig erklärt (Ex 20,11).*

Auch nach den mesopotamischen Texten werden die Menschen als Abbilder der Götter geschaffen. Aber das bewirkt nur, daß sie in der Lage sind, jetzt an Stelle der Götter die Fronarbeit zu leisten und diese selbst zu den Wesen der Muße werden zu lassen. Für Israel dagegen wird hier sein einer Gott zu dem Gott, der sowohl arbeitet als auch ruht. Wenn er dann den Menschen als sein Abbild erschafft, dann bedeutet dies, daß auch der Mensch wie sein Gott ein Wesen sein soll, das sowohl arbeitet als auch ruht.

### Hat Israels Sabbat sich durchgesetzt?

Das war die große Revolution in der Verteilung von Arbeit und Muße, die das Dritte Gebot in die Welt gebracht hat. Inzwischen, so scheint es wenigstens, haben wir sie hinter uns. Arbeit und Muße sind nicht mehr einfach auf die da oben und die da unten verteilt. Das gibt es zwar — leider — auch noch hinreichend: als Hineintragen alter Strukturen der Sklavhalter- und Feudalgesellschaft in unsere andere Welt. Aber im ganzen hat sich doch schon das durchgesetzt, was das Dritte Gebot wollte. Alle arbeiten, und alle haben Freizeit.

Alle arbeiten heute, auch die da oben. Ja, wir müssen sogar sagen, daß viele von denen da oben keinen Achtstundentag kennen, wie er denen da unten normalerweise garantiert ist, und daß viele von denen da oben vorzeitig sterben, weil sie sich zu Tode gearbeitet haben. Sie arbeiten also eher mehr, und zweifellos arbeiten heute so gut wie alle.

Und allen wird die Freizeit vermehrt. Der Prozeß der Ausweitung der Freizeit ist noch im Gang. Wie die Arbeit heute normalerweise als Industrie organisiert ist, so haben wir auch Anlaß, von einer Freizeitindustrie zu reden. Sie beherrscht die menschliche Freizeit immer mehr nach den gleichen Maßstäben und Prinzipien wie die eigentliche Industrie. Der einzelne wird zu einem kleinen Rädchen in einem Riesensystem von Organisationen, Werbungen für konkurrierende Angebote, modischen Zwängen. Man schiebt nicht mehr, man wird geschoben. Wird hier die Freizeit nicht zu einem neuen System der Versklavung? Dann wären wir durch einen dialektischen Umschlag der Freizeit in einen neuen Typ der Arbeit wieder am Ausgangspunkt angelangt. Wieder wären alle Menschen nichts als immerwährende Fronarbeiter. Die Muße würden wir vielleicht nicht mehr himmlischen Gästen zuteilen. Heute verlegt man so etwas in ein utopisches Paradies, das man der Menschheit für eine weit entfernte Zukunft erträumt. Doch im Prinzip wären wir trotzdem wieder Mesopotamier. Das Dritte Gebot wäre umsonst verkündet worden.

### Die Muße „heiligen“

In dieser Situation scheint es mir wichtig, daß

wir auf ein kleines Wort im biblischen Sabbatgebot achten, das wir gewöhnlich überhören und auf das ich bisher noch nicht besonders aufmerksam gemacht habe, das Wort „heiligen“.

Das dritte Gebot beginnt mit dem Satz: „Achte auf den Sabbat, indem du ihn heilig hältst“ (Dtn 5,12). Was ist damit gemeint? „Heiligen“ bedeutet in der biblischen Sprache, etwas aus dem Bannkreis des Normalen, Gewöhnlichen, Profanen herausnehmen; es in Verbindung mit Gott bringen, etwa durch Ritus, durch Gebet, durch Kult. Im Zusammenhang mit der menschlichen Freizeit meint dieses Wort offenbar: Diese Zeit wird nur eine den Menschen befreiende, in die Ruhe und zu sich selbst bringende Zeit, wenn sie in der heiligen Feier, in der Kontaktaufnahme mit dem ruhenden und selig feiernden Gott pipfelt.

Wenn wir das Dritte Gebot genau lesen, erkennen wir, daß es zwar den Ruhetag für alle Menschen einführen will, daß es aber noch einen Schritt darüber hinausgeht. Es will zugleich schon sichern, daß die Ruhe und die Feier auch wirklich zustande kommen, und deshalb sagt es deutlich, worauf der Mensch am Ruhetag achten soll. Er soll darauf achten, daß er die Ruhe zu einer heiligen, zu einer ihn mit Gott verbindenden Ruhe macht. Das ist nun allerdings eine Nuance der Sabbatbotschaft, die unserer Gesellschaft normalerweise völlig unbekannt geworden ist, und es könnte sehr wohl sein, daß hier die Wurzel unserer Krankheit beim Umgang mit der Freizeit zu suchen ist.

Ich vermute in diesem Zusammenhang folgendes. Wenn wir arbeiten, dann produzieren wir direkt oder indirekt irgendwelche Waren, die irgendwo gebraucht werden, die wir selbst aber aus dem Blick verlieren und die uns deshalb auch letztlich nicht interessieren. Was uns interessiert, ist das Geld, das wir durch unsere Arbeit verdienen. Das brauchen wir dann in unserer Freizeit. Der Sinn unserer Arbeit liegt also in unserer Freizeit. Und was ist der Sinn unserer Freizeit? Manche meinen, in ihr müßten wir wieder fit werden für die Arbeit. Dann ist der Sinn der Freizeit die Arbeit, und die Katze beißt sich in den Schwanz. Wir arbeiten für die Freizeit, und die Freizeit befähigt uns zur Arbeit. Im Grunde ist dann das Ganze sinnlos.

Wir brauchen aber Sinn. Wenn schon die Arbeit keinen anderen Sinn hat, wenigstens für viele, als ihnen die Freizeit und ihre Gestaltung zu ermöglichen, dann muß wenigstens in der Freizeit mehr Sinn und in sich selbst stehender Sinn aufleuchten. Da kann das Hobby schon ein Stück weiterführen. Dabei tut man wenigstens etwas, was einem Spaß macht und was man sich selbst ausgesucht hat. Da kann das Beisammensein in der Familie, der Austausch im Freundeskreis, der Kunstgenuß, das Spiel und das Wandern, die nicht zweckgebundene Bildung, einfach alles, in dem wir noch mehr wir selbst sein können, jenes Mehr an Sinn in das Leben hineinbringen, das wir brauchen. Indem wir erfahren, daß das, was wir gerade tun, in sich selbst Sinn hat, erfahren wir Glück.

Nur scheint es so zu sein, daß auch in all dem, was bisher genannt wurde, die Sinnerfahrung eigentümlich gefährdet ist. Auch über die Freundschaft, die Kunst oder den Tanz kann sich Langeweile legen. Die Sinnerfahrung kann sich zurückziehen, alles kann leer werden, die Welt kann zerfallen in ein Mosaik von Sinnlosigkeiten. Wahrscheinlich bleibt der Sinn in allen Einzelwirklichkeiten unseres Lebens nur am Leuchten, wenn er innerlich erhellt wird von einem letzten Sinn, der alles umfaßt.

Will man sich dieses Sinns vergewissern, dann steht man an der Stelle, wo das Dritte Gebot des alten Israel das Wort „heiligen“ gebraucht. Im Ritus des Gottesdienstes, im gemeinsamen Gebet und Gesang, beziehen wir uns und unsere Welt auf Gott als auf einen Punkt, der letzten und nichtverlierbaren Sinn geben kann. Auf Gott hin und im Licht seiner Liebe lohnt es sich auf jeden Fall, da zu sein und sein Leben zu leben. Wenn an einer Stelle der Freizeit Kontakt zu letztem Sinn erfahren wird, bekommt auch alles andere Sinn, die Freizeit läßt uns zu Menschen werden, die Gefahr ist gebannt, daß sie umkippt in leere Langeweile oder in eine andere Form gehetzter und letztlich sinnloser Arbeit.

Das sei hier gesagt, ohne daß ein Beweis dafür geführt wird. Letztlich wäre ein Beweis auch nur möglich durch den Versuch und durch die bei dem Versuch gemachte Erfahrung. Wird die Freizeit einer Gruppe anders, wird sie ein echtes Gegenspiel zur Arbeit, wenn diese Gruppe sie heilig macht, auf

Gott hin öffnet und gestaltet? Es gibt wohl solche Erfahrungen. Aber nicht von ihnen sei jetzt die Rede. Vielmehr soll im folgenden der Mythos behandelt werden, durch den im Alten Testament die Botschaft von der menschlichen Sabbatruhe, wie sie der Dekalog enthielt, den Israeliten entfaltet und in die Seele gesenkt wurde. Wir kennen normalerweise nur Fragmente aus diesem Mythos, vor allem das Anfangskapitel der Bibel, von der Erschaffung der Welt in sechs plus eins Tagen. Er ist es aber wert, als Ganzer erfaßt zu werden. Ein Mythos kann nichts beweisen. Aber vielleicht kann er in unserem Innern Werte aufleuchten lassen. Unter Umständen kann er wirkkräftiger sein als jeder Beweis.

### Die Eigenart der Priesterlichen Geschichtserzählung

Der Mythos ist eine der Haupterzählungslinien der sogenannten Priesterlichen Geschichtserzählung des Pentateuch. Diese Pentateuchquelle behandelt die Anfänge der Welt und die Frühgeschichte Israels. Sie beginnt mit der Erschaffung von Welt und Menschen und bringt dann zunächst eine gesamt-menschheitsgeschichtliche Urgeschichte, gegen deren Ende sich, wie schon in älteren mesopotamischen Urgeschichtserzählungen und auch im Jahwistischen Geschichtswerk, die Erzählung von der Sintflut befindet. Nach der Sintflut breitet sich die neue Menschheit über die ganze Erde aus, und bald wird nur noch eine einzige Linie der Menschheit in der Darstellung verfolgt, nämlich diejenige, die über die Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob dann in Ägypten zur Entstehung des Volkes Israel führt. Israel wird in Ägypten versklavt, dann durch Mose im Auftrag von Israels Gott Jahwe aus Ägypten befreit. In der Wüste, vor allem am Berg Sinai, offenbart sich Jahwe in einer Theophanie. Sein Kult wird gestiftet. Das Volk zieht dann, Wunder erlebend, mehrfach schwer sündigend, durch die Wüste bis an die Grenze des verheißenen Landes Kanaan. Dort stirbt Mose. Mit kurzen Notizen über den Einzug ins Land und seine Verteilung an die Stämme schließt die Schrift.

Da diese Schrift Aussagen macht, indem sie erzählt, sind ihre Erzählungen mindestens nicht nur

Nachricht und Bericht, sondern auch typische Darstellung, urbildlicher Ablauf, Mythos, Ereignis, das immer und überall und für jeden gilt. Das war im Blick, als vom Mythos der Sabbatruhe in der Priesterschaft gesprochen wurde.

„Arbeit und Ruhe“ ist keineswegs das einzige „mythische“ Thema der Priesterschrift. Sehr vieles, was in der Priesterschrift verhandelt wird, kann im folgenden nicht einmal erwähnt werden. Aber das Thema „Arbeit und Muße“ gehört immerhin in den Bereich der zentralen Themen der Priesterschrift. Mit den anderen Hauptthemen ist es auch erzählerisch engstens verbunden. Daher kann man für die Priesterschrift von einer Art mythischer Theologie von Arbeit und Muße reden.

#### Die kosmogonische Arbeit und Muße Gottes

Ihr Ansatz ist, genau wie im mesopotamischen Vorbild des Atrahasis-Epos, die Erzählung von der Schöpfung. Im Atrahasis-Epos sind allerdings Kosmos und Götter schon da, wenn die Erzählung einsetzt, und nur noch die Erschaffung des Menschen muß erzählt werden. Letztlich fallen im mesopotamischen Mythos das Werden der Welt und das Werden der Götter zusammen. Erst die Menschen werden von den Göttern gemacht. Israel kennt nur den einen Gott, und dieser macht alles, angefangen bei Licht und Finsternis, fortschreitend über Himmel, Erde und Meer, Pflanzen, Gestirne und Tiere, endend schließlich beim Menschen. Der Umbau der theogonischen Kosmogonie in eine echte Erschaffungsgeschichte wird noch spürbar im schwerfälligen Schlußsatz der priesterlichen Schöpfungserzählung: „Das ist die Genealogie von Himmel und Erde, nämlich ihr Erschaffenwerden“ (Gen 2,4a). „Himmel und Erde“ bedeutet die gesamte Wirklichkeit. „Genealogie von Himmel und Erde“ ist der traditionelle Name für kosmogonische Erzählungen, in denen eins aus dem andern hervorgezeugt wird. Der Name wird also weiterbenutzt, doch er wird jetzt interpretiert durch einen Zusatz: „Die Genealogie . . . nämlich ihr Erschaffenwerden“.

Die Götter Mesopotamiens waren weithin Symbole des Kosmos selbst, seiner numinosen Tiefe, nicht jedoch wirklich dem Endlichen transzendent. Deshalb allein war es auch möglich, jene Umverteilung

von Arbeit und Muße vorzunehmen, von denen das Atrahasis-Epos erzählt. Hier wurden die Dinge einfach innerhalb des Kosmos verschoben. Die Arbeit muß getan werden. Die Frage ist nur, wer sie tut: alle Götter, die niederen Götter, eigens dafür neu produzierte Arbeitswesen — Fast-noch-Götter und doch keine mehr, nämlich die Menschen?

Der transzendente Gott Israels steht der Welt als Schöpfer von allem gegenüber. Da kann es keinen Machtkampf um den Anteil an Arbeit und Muße geben. Gott ist nicht selbst ein Teil der Welt. Deshalb kann er auch nicht einen Teil oder gar den angenehmeren Teil aus der Spannungseinheit Arbeit - Muße für sich reservieren und mit dem Rest ein schwächeres Wesen belasten. Als transzendenter Gott steht er entweder jenseits der Spannung von Arbeit und Muße überhaupt, oder er hat — auf seine göttliche Weise — Anteil an beidem. Dies mindestens ist die innere Logik, zu der der Umbau einer Kosmos- und Göttergenealogie in eine Erschaffungserzählung zwingt, richtet man seinen Blick auf die Fragen von Arbeit und Muße. Auf keinen Fall kann dann noch der Mensch erschaffen werden, um Gott von der Arbeit zu erlösen. Andererseits verlangt dieses Thema dann in einer Anfangserzählung dringend nach einer neuen, anderen Behandlung.

Und wir finden sie auch unübersehbar in der priesterlichen Schöpfungserzählung. Denn die Welt wird in dieser Erzählung in sechs Tagen erschaffen, am siebten Tag aber ruhte Gott von seiner Arbeit aus. Der Tagesrefrain strukturiert die ganze Erzählung. Zuerst werden im Urwasserchaos Licht und Dunkel voneinander geschieden: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein Tag“ (Gen 1,5). Dann schafft Gott die Himmelswölbung, wodurch im Urwasser wie ein Hohlraum der Bereich der Welt ausgespart ist: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein zweiter Tag“ (Gen 1,8). Gott scheidet Erde und Meer und läßt auf dem trockenen Land die Pflanzen wachsen: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein dritter Tag“ (Gen 1,13). Gott setzt Sonne, Mond und Sterne an den Himmel und ordnet durch sie den Ablauf der Zeiten: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen: Ein vierter Tag“ (Gen 1,19). Gott schafft die Tiere im Wasser und die Vögel in der Luft: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein fünfter Tag“ (Gen 1,23). Gott schafft

schließlich auf dem Land die Tiere und die Menschen: „Der Abend kam. Dann kam der Morgen. Ein sechster Tag“ (Gen 1,31). Hier ist ein Endpunkt erreicht. Das wird schon inhaltlich daran deutlich, daß nach dem Menschen nichts Größeres mehr kommen kann. Es wird auch durch die Billigungsformel angezeigt. Sie hatte immer vor der Tagesformel gestanden und gelautet: „Gott sah sich an, was er gemacht hatte. In der Tat, es war gut.“ Jetzt, vor der Tagesformel des sechsten Tags, hat sie sich gesteigert: „Gott sah sich alles an, was er gemacht hatte. In der Tat, es wahr sehr gut“ (Gen 1,31).

Darauf folgt die sechste Tagesformel, und nun, nach dieser klimaktischen Reihe der sechs Tage, folgt antithetisch dazu der siebte Tag, in feierlichen Dreierwiederholungen entfaltet; zunächst aber abgeschlossen durch die dialektisch verwendete Idee der Vollendung: „Vollendet waren Himmel und Erde und alle ihre Bewohner“ — die Vollendung ist also mit dem Ende des sechsten Tages erreicht (Gen 2,1). Und doch ist sie noch nicht erreicht, denn das war ja erst die Arbeit. Deshalb wird diese Aussage über die Vollendung sofort korrigiert: „Gott vollendete die Arbeit, die er getan hatte, am siebten Tag, indem er am siebten Tag ausruhte von seiner Arbeit, die er getan hatte. Gott segnete den siebten Tag. Er erklärte ihn für heilig, denn an ihm hat Gott sich ausgeruht von seiner Arbeit, die er als Schöpfer getan hatte“ (Gen 2,2f). Eine höchst feierliche Formulierung, mit den Elementen des Israel wohlbekannten Sabbatgebots aus dem Dekalog spielend, sie aber so entfaltend, daß sie stilistisch ein Gegengewicht gegen das wahrlich nicht leicht wiegende Schöpfungswerk der sechs Tage bilden.

Gott verhält sich also gegenüber seiner Schöpfung als arbeitender und als ruhender. Er verfügt über beides. Er ist kein Arbeitssklave des Kosmos, wie es die mesopotamischen Götter zunächst waren und wie sie es dann auf die Menschen abzuwälzen verstanden. Doch er ist auch nicht die reine Ruhe gegenüber dem Kosmos, letztlich also desinteressierter „deus otiosus“, wie die Götter Mesopotamiens es offenbar werden wollten oder sollten. Er arbeitet und ruht, engagiert sich und wahrt die Distanz, gibt sich aus und bleibt bei sich selbst.

Und dazu: Er senkt diese Spannungseinheit von Arbeit und Muße in seine Schöpfung hinein. Wenn die Priesterschrift das Wort „Segnen“ gebraucht, dann denkt sie gewöhnlich an Fruchtbarkeit. „Seid fruchtbar und vermehrt euch“, so lautet noch wenige Verse vorher der Segen Gottes über die Tiere und über die Menschen (Gen 1,22.28). Wenn Gott also den siebten Tag segnet, dann kann das nur meinen, daß er in seiner Schöpfung die Kraft hineinlegt, mit siebten Tagen fruchtbar zu werden, immer neu siebte Tage, Tage der Ruhe und der Heiligung hervorzu bringen.

Im Gegensatz zu den anderen Tagen vorher folgt nun aber keine Ausführungsformel: „und so geschah es“ (vgl. Gen 1,7.9.11.15.24.30). Dieser Segen schwebt noch gewissermaßen frei im Raum zwischen Gott und seiner Schöpfung und hat sich noch nicht auf sie niedergelassen. Oder: Er ruht noch tief in ihr und tritt noch nicht sofort zutage. Er teilt es mit einigen anderen Elementen aus dem Schöpfungsbericht, daß er eher Programm und Ankündigung ist als sofort eintretende Verwirklichung. Man denke etwa an die Fortführung des Segens über die Menschen: „Füllt die gesamte Erde an und nehmt ihre Territorien in Besitz“ (Gen 1,28). Die Ausbreitung der Menschheit über die ganze Erde wird erst nach der Sintflut erzählt werden, und wie es vor sich geht, daß ein zahlreich gewordenes Volk das ihm von Gott bestimmte Land schließlich erreicht und in Besitz nimmt, wird am Beispiel des Volkes Israel erst zu Ende erzählt sein, wenn auch die Priesterschrift selbst an ihr Ende gekommen ist.

So haben wir in der Schöpfungserzählung der Priesterschrift keineswegs eine abgeschlossene Doktrin über Arbeit und Ruhe. Es gibt keine „Theologie des Sabbats“, die man aus diesem Text allein erheben könnte. Der Mythos vom Sabbat hebt hier vielmehr gerade erst an. Dann stehen zunächst ganz andere Themen im Vordergrund, und erst im Rahmen der Erzählung von der Herausführung Israels aus Ägypten wird er wieder aufgenommen. Bis dahin ist jenes Geheimnis göttlichen Schaffens und göttlichen Ruhens im Kosmos noch nicht offenbar geworden. Dann aber wird die Zeit dazu reif, denn die menschliche Arbeit wird durch Menschen pervertiert.

### Ägypten: Entfremdete Arbeit

Die Priesterschrift charakterisiert die Welt pervertierter Arbeit durch eine ihrer typischen, sowohl knappen als auch feierlichen Zusammenfassungen: „Die Ägypter machten die Israeliten mit Gewalt zu Sklaven. Sie machten ihnen das Leben bitter durch schwere Arbeit mit Lehm und Ziegeln und durch alle mögliche Arbeit auf den Feldern — durch all die Arbeit, die sie ihnen aufgrund von Gewalt leisten mußten“ (Ex 1,13f).

Die Arbeit bezieht sich auf Bauten und auf die Landwirtschaft — stellvertretend für die beiden Hauptbereiche menschlicher Arbeit: die Sicherung des Lebens und die Veränderung der Welt durch Kultur. Beide Themen werden später, bei positivem Gegenbild, wiederkommen. Hier ist alles negativ. Die Arbeit ist Sklavenarbeit — das wird im hebräischen Urtext noch deutlicher als in der Übersetzung. Sie beruht auf Zwang. Sie ist schwer. Sie macht die Menschen und ihr Leben bitter. Daher stöhnen die Israeliten (Ex 2,23). Sie schreien zu Gott (ebd.), und ihr Hilferuf aus ihrer Sklaverei steigt zu ihm empor (ebd.). Gott hört (Ex 2,24; 6,5), und er führt sie heraus aus dem ägyptischen Frondienst und errettet sie aus der ägyptischen Sklaverei (Ex 6,6). Dies sind die programmatischen Formulierungen bei der Ankündigung der Befreiung, die Mose vernimmt (Ex 6, 2-8). Sie sind den Einzelerzählungen über die sogenannten ägyptischen Plagen und die Vernichtung der Ägypter am Schilfmeer vorangestellt.

Ägypten und Auszug aus Ägypten — hier wird also in der Priesterschrift erzählt, wie die Arbeit von den Herren im Land einer ärmeren und unterworfenen Gruppe von Menschen zugeteilt wird, wie das ihr Menschsein zerstört und wie Gott es nicht duldet und die Sklaven befreit. In dem Augenblick, in dem die Israeliten aus Ägypten gezogen sind, ist die Entfremdung vorbei. Doch haben sie damit schon das wirkliche Leben gefunden? Der Leser der Priesterschrift, der die Schöpfungserzählung gelesen hat, weiß zwar, was insgeheim in der Schöpfung für die Menschen bereitliegt. Aber die Menschen, von denen die Priesterschrift erzählt, wissen es noch nicht. Sie haben Ägypten verlassen, und sie stehen in der Wüste. Alles ist leer, und nun kann die Zeit des

Lernens und der Enthüllung der Wirklichkeit beginnen. Die Israeliten lernen dabei sowohl die wahre Arbeit kennen als auch die wahre Ruhe.

### Arbeit als Sammeln, Entdeckung des Sabbats

Die erste Erzählung aus der Wüstenzeit Israels, die die Priesterschrift bringt, ist das Wunder des Mannas und der Wachteln. Sobald die Israeliten in der Wüste Sin angekommen sind, haben sie keine Speise mehr und beklagen sich. Mose und Aaron, an die sie sich wenden, verweisen sie weiter an Jahwe. Da erscheint auch schon aus der Tiefe der Wüste heraus in der leuchtenden Wolke die Herrlichkeit Jahwes. Jahwe verheißt ihnen Fleisch und Brot. Am Abend fliegen dann Wachteln ein und bedecken die Erde, so daß man sie einsammeln kann, am Morgen liegt das weiße Manna auf der Erde, und man kann es einsammeln. Nun sammelt jeder jeden Tag soviel, wie er zum Essen braucht, und jeder findet genau soviel, wie er braucht. Dann kommt die Überraschung des sechsten Tags. Jeder findet die doppelte Menge. Sie heben sich das, was übrigbleibt, für den siebten Tag auf. Und tatsächlich: Am siebten Tag finden sie draußen nichts. Sie essen das Aufbewahrte vom sechsten Tag. So haben sie das Geheimnis des siebten Tags entdeckt.

Schon ihre Arbeit war anders gewesen. Sie haben keine Sklavenarbeit auf den Feldern getan, der Erde nichts abgezwungen, was sie gar nicht hergeben wollte. Sie haben nur einfach gesammelt, was ihnen der Kosmos anbot. Und als sie sich darauf einließen, enthüllte ihnen die Welt das bisher in ihr verborgene Geheimnis des siebten Tags, das Geheimnis der Ruhe, die die selbst schon anders gewordene Arbeit nach sechs Tagen unterbrechen will. Mose deutet ihnen ihre Entdeckung mit ausdrücklichen Worten: „Heute ist Sabbat für Jahwe. Heute findet ihr draußen nichts. Sechs Tage dürft ihr sammeln. Am siebten Tag ist Sabbat. Da ist nichts zu finden“ (Ex 16,25f).

So ist der Sabbat entdeckt. Er kann sich nun jeden siebten Tag wiederholen. Der Segen, den Gott dem Sabbat gegeben hat, wird wirksam. Und doch ist das erst der Anfang der Geschichte des Sabbats unter den Menschen. Es gibt jetzt den Ursabbat Got-

tes, des Schaffenden, und es gibt den Sabbat der Menschen. Doch ist das Verschiedenes? Verhalten sie sich nur wie Urbild und Abbild, oder ist mehr gemeint, gehören sie enger zusammen?

Jetzt erst strebt der Mythos vom siebten Tag seinem Höhepunkt zu. Er findet sich in der Sinaigeschichte. Hier wird das Thema Sabbat ins Thema Kult entfaltet. Wir könnten auch sagen: Es wird aus dem Negativen ins Positive gewendet. In der Mannaerzählung hieß es nur lakonisch: „Am siebten Tag ist Sabbat, da ist nichts zu finden.“ Ist wirklich nichts zu finden? Eine erste Andeutung des Positiven findet sich allerdings auch schon. Denn der Sabbat wird bezeichnet als „Sabbat, Ruhe für Jahwe“.

### Vollendung der Welt in Technik und Kult

Die Israeliten wandern also weiter bis in die Wüste Sinai. Da schlagen sie das Lager auf, und da geschieht Großes. Es geschieht die Begegnung von Jenseits und Diesseits, von Gott und Welt.

Sie geschieht im Mythos in einer Art Geschehenskaskade. Das Jenseits Gottes ist sichtbar in der Wolke, die Jahwes Herrlichkeit enthält. Diese Wolke läßt sich zunächst auf den Berg Sinai hinab, der in diesem Augenblick als der Weltenberg zu denken ist, das Symbol des Kosmos überhaupt — man erinnere sich an die babylonischen Ziggurats. Hier geschieht Kommunikation zwischen Gott und Mose, der auf den Berg gerufen wird, in die Wolke eintritt und das himmlische Heiligtum — besser wohl: den Himmel als Gottes Heiligtum — schaut. Dann steigt er vom Berg, und nach dem Modell des himmlischen Heiligtums bauen nun die Israeliten das irdische Heiligtum, die „Wohnstätte“, das Zelt der Offenbarung. In dem Augenblick, wo dieses Heiligtum gebaut ist, hebt sich die Wolke vom Berg und senkt sich ins Heiligtum, alles mit Glanz und Herrlichkeit erfüllend. Und hier bleibt sie dann, inmitten der Israeliten.

In dieser nun erst ganz grob skizzierten Erzählung laufen alle Linien des Themas Arbeit und Muße zusammen, und man weiß gar nicht genau, wo man anfangen soll. Vielleicht zunächst am ganz Äußerlichen der erzählerischen Struktur. In allen beiden Etappen der Erzählung wird die Sabbattermi-

nologie evoziert, wie der Leser der Priesterschrift sie noch von der Schöpfungserzählung her im Ohr hat. Das Zahlenspiel „sechs — sieben“ erscheint im Zentrum der Aussage über das Herabsteigen der Wolke auf den Berg Sinai: „Die Wolke bedeckte den Berg. Die Herrlichkeit Jahwes ließ sich herab auf den Berg Sinai. Die Wolke bedeckte ihn sechs Tage lang. Am siebten Tag rief er mitten aus der Wolke Mose herbei. Für die Augen der Israeliten war die Gestalt der Herrlichkeit Jahwes einem Feuer zu vergleichen, das den Gipfel des Berges auffraß. Doch Mose ging mitten in die Wolke hinein und stieg auf den Berg hinauf“ (Ex 24,15b-18a).

Das ist es, was am siebten Tag hier urbildlich geschieht: Da wird der Mensch ins Feuer hineingerufen, in das den Weltenberg schmelzende und fressende Licht der Gottheit. Der siebte Tag als die Berührung des Geschöpfes mit dem Heiligen und Schrecklichen, weil so ganz anderen. Mose muß dazu auf den Berg hinaufsteigen.

Doch allen soll diese Begegnung zuteil werden, und damit dies geschehen kann, wird das Heiligtum gebaut, und die Herrlichkeit Jahwes erfüllt für immer das Heiligtum. Auch der Text, der von der Vollendung der Arbeit am Heiligtum spricht, erinnert an die Schöpfungserzählung: „So wurde die ganze Arbeit an der Wohnstätte, dem Offenbarungszelt, vollendet: Die Israeliten führten alles genauso aus, wie Jahwe es Mose geheißt hatte. So führten sie es aus. Mose sah sich das ganze Werk an: In der Tat hatten sie es genauso angefertigt, wie Jahwe geheißt hatte; so hatten sie es angefertigt. Da segnete Mose sie. Es war im ersten Monat des zweiten Jahrs, am ersten Tag: Da war die Wohnstätte errichtet. Mose vollendete das Werk, als die Wolke das Offenbarungszelt bedeckte und die Herrlichkeit Jahwes die Wohnstätte erfüllte“ (Ex 39,32,43; 40,17,33b,34). Man erkennt die Stichworte aus dem 6. und 7. Tag der Schöpfungserzählung wieder. So dürfte es jedem aufmerksamen Leser der Priesterschrift deutlich gewesen sein, daß mit der Vollendung des Tempelbaus etwas Ähnliches erreicht ist wie mit der Vollendung der Schöpfung. Und wenn die Vollendung der Schöpfung erst in Gottes Ruhem zu sich selbst kam, so hier im Herabsteigen der Herrlichkeit Gottes ins Heiligtum. Die Ruhe Gottes, die Ruhe der

Menschen, die Begegnung mit Gott im Feuer, die liturgische Begegnung im Heiligtum — all das gehört zusammen und sollte sogar ein und dasselbe sein.

Wie zeigt sich in diesem Schlußstück nun insbesondere die Polarität von Arbeit und Muße? Bei der Mannaerzählung war die menschliche Arbeit ja nur ins Auge gefaßt worden, insofern sie zur Stillung des Hungers, zur Beschaffung der Nahrung dient. Doch wie sich schon bei der falschen Arbeitswelt Ägyptens andeutete, dient Arbeit nicht nur der Sicherung des Lebens, sondern der Kultur, der Verwandlung der Welt, vor allem sichtbar in den Werken menschlicher Baukunst.

Dieser Aspekt der Arbeit kommt nun beim Bau des Heiligtums in der Wüste zum Zug. Im Bau des Heiligtums wird offenbar das Schöpfungswerk Gottes vollendet. Die menschliche Arbeit ist Fortsetzung der Schöpfungsarbeit Gottes. Mose bekommt auf dem Berg das Modell des Heiligtums gezeigt, wohl den Himmel selbst. Menschliche Arbeit führt die göttliche Arbeit also fort, indem sie die Erde auf den Himmel hin verwandelt.

Das aber verändert offenbar den Charakter des Arbeitens selbst. Gegen die Welt der schuftenden Arbeitssklaven Ägyptens steht nun hier beim Bau des Jahweheiligtums eine Arbeitswelt der Freiwilligkeit, des Zurverfügungstellens, der Spontaneität und des Zumzugekommens der jeweiligen Begabung. Schon bei Moses Bitte um Sachspenden für den Bau des Heiligtums beginnen die entsprechenden Stichworte. Diejenigen werden aufgerufen, etwas zu spenden, die „ihr Herz dazu bewegt“ (Ex 35,5), „die ihr Herz dazu hinträgt“, die „ihr Geist antreibt“ (Ex 35,21). Wenn dann die Arbeit beginnt, taucht das Stichwort „Geschicklichkeit, Begabung“ auf — es ist das gleiche Wort, das in anderen Zusammenhängen „Weisheit“ oder „Bildung“ bedeutet (Ex 35,26; 36,2.4). Aber auch die jeweils Begabten kommen zur Arbeit zusammen, weil und wenn ihr „Herz sie dazu hinträgt“ (Ex 36,2). Hier soll offenbar das Gegenbild zur entfremdeten Arbeit in Ägypten geschildert werden.

Und ist schon so viel Bewegung und Freudigkeit bei der Arbeit am Heiligtum, wie sieht dann erst die Muße, oder sagen wir besser jetzt: die Feier, am Ruhe- und Festtag im vollendeten Heiligtum aus!

Wie der erste Gottesdienst im Heiligtum gefeiert wird, heißt es: „Die Herrlichkeit Jahwes erschien dem ganzen Volk. Feuer ging von Jahwe aus und verzehrte das Brandopfer und die Fettstücke auf dem Altar. Als das ganze Volk dies sah, brach es in Jubelgeschrei aus, und alle fielen auf ihr Antlitz nieder“ (Lev 9,23f). Gottes Arbeit und Gottes Ruhe sind durch den Menschen vollendet worden. Im Rhythmus von Arbeit und Ruhe bildet der Mensch nicht nur göttlichen Rhythmus ab, nein, er führt ihn weiter, ja er zieht Gott und seinen Rhythmus in diese Welt hinein. Gott hat keinen Himmel mehr, der jenseits dieser Welt im Irgendwo wäre. Gottes Herrlichkeit ist in dieser Welt, die menschliche Arbeit schafft ihr die Wohnung, die menschliche Muße ist heilige Kommunikation. Hier entspringt der ungemischte Laut der Freude. Hier allein wird der Ruhetag geheiligt. Hier allein ist dadurch garantiert, daß er auch Ruhetag ist.

Dies ist der biblische, genauer der priesterschriftliche Mythos von Arbeit und Ruhe. Er legt nur im Mythos aus, was Israel in seinem Sabbatgebot als Botschaft in eine Sklavenhaltergesellschaft hinein zu sprechen hatte. Scheinbar hat unsere Gesellschaft die Botschaft Israels gehört, da wir ja allen Menschen Arbeit und Freizeit zuteilen, und nicht mehr denen da unten die Arbeit und denen da oben die Muße. Allein durch diesen Erfolg hat die Sabbatruhe schon ihre historische Brisanz erwiesen. Doch das genau besehene Gebot und erst recht der entfaltete Mythos zeigen uns, daß wir vielleicht die entscheidende Nuance übersehen und dadurch riskieren, alles Gewonnene wieder zu verlieren. Die wahre Brisanz der Sabbatruhe besteht darin, daß sie sich selbst als Ruhe übersteigen will und sich verwandeln will in die Feier, das heißt in die Begegnung mit dem Feuer von jenseits. Wie weit ist das, was wir Freizeit nennen, davon entfernt! Erst wenn die Herrlichkeit sich zeigt, entsteht der unbeschwertere Ruf der Freude.

*Dr. Norbert Lohfink SJ ist emeritierter Professor für alttestamentliche Exegese an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen, Offenbacher Landstraße 224, 60599 Frankfurt/Main.*

## Das Geschenk des Sabbat im Alten Testament

### Arbeit und Ruhe in den Schöpfungstexten

Über den wichtigen Lebensrhythmus von Arbeit und Ruhe stehen zentrale Aussagen auf den ersten Seiten der Bibel. In Gen 1 erzählt der sog. erste Schöpfungsbericht über die Erschaffung der Welt in sechs Tagen und die Ruhe Gottes am siebten Tag. Dieser Text ist bekanntlich nicht einmal sehr alt; die Reihenfolge der biblischen Schriften sagt ja zunächst wenig über ihr Alter. Vielmehr ist die Quelle, der diese programmatische Erzählung zugeordnet wird, relativ spät, im Babylonischen Exil (587-538 v. Chr.), anzusiedeln. Wegen ihrer stark formelhafte Sprache, ihrem großen Interesse an Ordnung und kultischen Einrichtungen sowie ihrer Freude an Zahlen wird sie Priesterschrift (P) genannt. Der oder die Verfasser müssen aus Kreisen mit priesterlichen Traditionen stammen, eventuell handelt es sich auch um eine ganze Schule.

Die Zeit des Babylonischen Exils ist eine Zeit des Umbruchs und des Zusammenbruchs. In dieser Zeit ging alles verloren, was Israel wichtig war: die Eigenstaatlichkeit, der König, die Hauptstadt Jerusalem, der Tempel und damit der Kult, die Freiheit insgesamt. Israel muß sich auf das Wesentliche besinnen, auf eine neue Mitte. Was bleibt, wenn sogar der eigene Gott nicht imstande war, diese totale Niederlage zu verhindern? Was unterscheidet jetzt noch einen gläubigen Israeliten von anderen Völkern, vor allem von den Babyloniern mit ihren vielen Göttern und Göttinnen und einem ausgeprägten Gestirnskult?

Durch die Aussagen über die Schöpfung, die im Exil und nach dem Exil an den Anfang der Bibel zu stehen kommen, will man ja nicht darüber spekulieren, wie die Welt entstanden ist. Vielmehr möchte man sich in dieser verunsicherten Lage durch die Besinnung auf den Anfang *theologisch* stärken. Für das jetzige Leben, für die existentiellen Fragen soll Hilfestellung gegeben werden. In dem Gott, der die Welt erschaffen hat, kann sich der geplagte Zeitgenosse, der im Exil alles verloren hat, wieder verge-

wissern, sein Leben wieder auf ein festes Fundament stellen.

Nun ist häufig zu lesen, *der Mensch* sei in Gen 1 die „Krone der Schöpfung“, das Ziel des ganzen Berichts. Diese Deutung ist zwar weit verbreitet, aber trotzdem falsch. Ziel, Höhepunkt des Textes, ist nicht der Mensch, sondern *der Sabbat*. Der siebte Tag der Woche, an dem Gott ruht und an dem alles zur Vollendung kommt, ist das Ziel des Verfassers. Daraufhin ist der ganze Bericht konzipiert, und aus diesem Grund preßt der Verfasser die acht Werke künstlich in sechs Tage hinein, um die für ihn bestimmende Siebenzahl zu erreichen. Daß der Text in der christlichen Tradition, und zwar fast von Anfang an, an diesem Punkt einseitig ausgelegt wurde, zeigt bereits die ganz unsinnige Kapiteleinteilung. Der priesterliche Schöpfungsbericht geht bis Gen 2,4a, die ältere jahwistische Erzählung vom Garten beginnt mit Gen 2,4b. Die altchristliche Kapiteleinteilung hat somit den Schluß des ersten Schöpfungsberichtes nach der Erschaffung des Menschen einfach weggebrochen. Diese Lesart besteht seit Origenes (185-254), also seit dem 3. Jahrhundert. Seitdem wird in der christlichen Tradition vom Sechstageswerk (Hexaëmeron) gesprochen. Darauf, daß gerade diese Fehlleistung mit ein Grund für das stark auf den Menschen zentrierte Weltbild und den Ausschluß der übrigen Schöpfung ist, machen neuerdings Werke aufmerksam, die bei der ökologischen Krise ihren Ausgang nehmen.<sup>1</sup>

Aber nicht nur eine falsche Bewertung des Menschen ist durch diese Fehlleistung entstanden, sondern auch eine Entwertung des Sabbats, der den Höhepunkt des Textes ausmacht.<sup>2</sup> Gerade weil Israel im und nach dem Exil die rein nationalen Aspekte nicht mehr ausreichen, wird nun der Sabbat, der in der Schöpfungsordnung begründet wird, zu einem wesentlichen Unterscheidungsmerkmal zwischen gläubigen Juden und anderen Völkern, den Heiden.

In Gen 1 ist nichts gesagt von einem *Gebot* an den Menschen, am siebten Tag zu ruhen. Wohl aber ist die Ruhe Gottes beschrieben, die dann Vorbild-

<sup>1</sup> Vgl. dazu besonders Erich Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte* (SBS 112), Stuttgart 1983.

<sup>2</sup> Hier spielten sicher auch schon judenfeindliche Einstellungen eine Rolle, etwa in der Form: *Der Sabbat ist für Christen nicht mehr so wichtig!*

funktion auch für das menschliche Verhalten bekommen hat. Für die Arbeit erhält der Mensch allerdings einen klaren Auftrag. Beiden, Mann und Frau, wird die Leitung der Schöpfung aufgetragen, die sie in Vertretung ihres Schöpfers verantwortungsbewußt übernehmen sollen. Mann und Frau, der Mensch, soll nach diesem Konzept die Erde in Besitz nehmen, bevölkern, kultivieren, eben all das tun, was bei der Vorstellung einer noch ungeordneten Welt (wilde Tiere!) zu tun nötig ist.

Auch in der älteren Erzählung Gen 2 war die Arbeit im Garten ein klarer Auftrag Gottes. Der Mensch allgemein (Mann und Frau) sollen den Garten „bebauen und bewahren“. Damit ist deutlich ausgedrückt, daß Arbeit nicht etwa als Strafe gedacht ist, sondern einen Schöpfungsauftrag Gottes darstellt, der positiv zu verstehen ist. Nicht als Strafe für die „Sünde“, sondern als positive Lebenserfüllung haben beide Schöpfungstexte am Anfang der Bibel das Bemühen um die Welt, um Ordnung, um Kultur dem Menschen aufgetragen. Dabei ist nichts gesagt über eine irgendwie geartete Aufteilung zwischen Mann und Frau. *Beide* haben den gleichen Auftrag, *beiden* ist das „Herrschen“ über die Erde zugewiesen. Wie aber bereits der zumeist verwendete Begriff „Herrschaftsauftrag“ zeigt (die Sprache verrät den androzentrischen Blickwinkel), hat man diesen grundsätzlichen Auftrag für Mann und Frau zumeist auf den *Mann* eingeschränkt, was mit ein Grund für die zahlreichen Probleme ist, die wir heute damit haben.<sup>3</sup>

Wichtig ist auch zu betonen, daß es immer um den richtigen Rhythmus, immer auch um den Wechsel zwischen Arbeit und Ruhe geht. Nie ist eine Arbeit ohne Ruhe verordnet, aber auch nie eine Dauer-Ruhe bzw. ein „Paradies“ ohne Arbeit. Die Arbeit findet ihre Erfüllung, ihr Ziel in der Ruhe am siebten Tag, und die Ruhe, das „Zu-sich-selbst-kommen“ des Menschen, macht ihn wieder fähig, sich einer kreativen Arbeit zu widmen. Was aus der Arbeit wird, wenn dieser Rhythmus gestört wird, ist

heute vielerorts zu beobachten, zeigt aber auch schon der Prophet Amos auf (s.u.).

### Die Sabbatgebote<sup>4</sup>

Die Arbeit während sechs Tagen und das Ruhen am siebten Tag ist an zahlreichen Stellen im AT geboten (vgl. Ex 23,12; 34,21), so auch in den beiden Dekalogen. Dabei hat nur die Exodussfassung den Rückbezug auf die Schöpfung in sechs Tagen, d.h. eine Begründung, die das Gebot in der Schöpfungsordnung verankert:<sup>5</sup>

*Denke an den Sabbattag, ihn zu heiligen:  
Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk tun;  
aber der siebte Tag ist Sabbat für Jahwe, deinen Gott.*

*Du sollst keinerlei Werk tun, du und dein Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine Sklavin und dein Vieh und der Fremdling, der in deinen Toren ist... (Ex 20, 8-10).*

Es handelt sich hier um ein doppeltes Gebot: einmal das positive Gebot zu arbeiten, dann das Gebot zu ruhen. Beides gehört zusammen. Sowohl die Arbeit wie auch das Ausruhen werden in gleicher Weise von Gott geboten. Der Finalsatz „um ihn zu heiligen“ meint ein „Aussondern“. Der siebte Tag wird von den übrigen Tagen herausgehoben durch die Arbeitsruhe, und allein durch sie. Daß man in späterer Zeit diesen Tag auch zu gottesdienstlichen Feiern verwendet hat, bietet sich an, ist aber nicht notwendig ursprünglich intendiert.

Wer ist nun von diesem Ruhegebot erfaßt, wer sind die Angesprochenen? Gebote richten sich ja anders als unpersönlich formulierte Gesetze, an ein persönliches Du. Diese direkte Anrede ist im Hebräischen die 2. Person Singular *masculinum*. Das Du muß also notwendig ein Mann sein. Um eine Frau mit Du anzureden, müßte man im Hebräischen eine andere grammatische Form wählen. Das angesprochene männliche Subjekt ist zudem ein *erwachse-*

ner Mann, der eine Familie hat, Grundbesitz und anderen Besitz. Dies zeigt sich am deutlichsten in der Formulierung:

*... du und dein Sohn und deine Tochter und dein Sklave und deine Sklavin und dein Ochs und dein Esel und all dein Vieh und der Fremdling, der in deinen Toren ist. (Dtn 5,14)*

Auch im Verbot des falschen Zeugnisses zeigen sich deutlich die betroffenen Ansprechpartner. Denn nur ein Mann ist nach damaliger Rechtsitte verhandlungs- und gerichtsfähig, nur er kann deshalb im Rechtsverfahren am Tor überhaupt eine falsche Aussage machen. Die Angesprochenen sind in der gleichen Gruppe zu suchen wie die häufig genannten Objekte, z.B. in den letzten Geboten: der *re'a*, der Nächste, der wie der angesprochene erwachsene Mann ein *Vollbürger* ist mit allen Rechten und Pflichten, die diesem zustehen. Die Gemeinschaft, auf die sich die Zehn Gebote beziehen, ist eine Gesellschaft, die in festen Häusern wohnt, die nicht nur die Ehe als feste Institution kennt, sondern auch die Sklaverei. Schließlich ist es eine bäuerliche Gesellschaft, denn Ochs und Esel gelten als Beispiel für Eigentum, und zwar nicht zufällig, sondern weil sie für den israelitischen Bauern das wichtigste Arbeitsmittel darstellen, um seine soziale Stellung zu kennzeichnen. Die Aufzählung beim Sabbatgebot bestätigt diesen Befund, zudem zeigt sich hier zusätzlich, daß die Angesprochenen in Dörfern oder Städten wohnen, die auch Fremdlingen Zuflucht bieten können.

Alle diese Beobachtungen zeigen, daß im Dekalog feste bäuerliche Verhältnisse vorausgesetzt werden, wie sie in der Königszeit, besonders im Nordreich, anzutreffen waren. Daß der Dekalog nicht aus der Mosezeit stammen kann, ist unterdessen auch weiteren Kreisen geläufig. Die einzelnen Sätze oder den Dekalog als ganzes noch genauer zu datieren, ist hier nicht der Ort.

Zwei Fragen sind noch zu klären:

Was bedeutet dieses Ruhen praktisch und theologisch? — Wenn es nicht nur ein weltlich-soziales

Anliegen sein soll, denn der Zusammenhang mit der Schöpfungsgeschichte weist weit darüber hinaus. Weiter: Das Fehlen der (Ehe)Frau bei der Aufzählung im Sabbatgebot. Ist die Frau in das Ruhegebot eingeschlossen oder nicht? Daß sie sechs Tage arbeitet, ist zu allen Zeiten der israelitischen Geschichte bezeugt, warum sie aber bei der Aufzählung im Sabbatgebot fehlt, hat schon immer zu großer Ratlosigkeit geführt.

Während bei den anderen Personengruppen die Ausführlichkeit geradezu musterhaft ist in ihrer Parität

*... dein Sohn und deine Tochter  
dein Sklave und deine Sklavin  
und dein Vieh*

*und der Fremdling, der in deinen Toren ist,*  
ist das Fehlen der Ehefrau des angesprochenen Du ein Rätsel.<sup>6</sup>

Drei Lösungsmöglichkeiten sollen hier diskutiert werden: Einmal die These, daß in der Spätzeit der Abfassung des Dekalogs die Frau in das Du mit einbezogen sei, sie also wie der freie Mann als ethisches *Subjekt* behandelt würde.<sup>7</sup> Diese These würde ihr Fehlen in der Aufzählung erklären. Wenn auch bekannt ist, daß bereits Propheten des 8. Jahrhunderts wie Amos und Jesaja auch Frauen bzw. Gruppen von Frauen *direkt* angesprochen haben (Am 4,1-3, vgl. Jes 3,16ff) — was ungewöhnlich war —, so ist diese Lösung vermutlich doch zu einfach. Denn es bleibt die Tatsache, daß die Anrede in der 2. Person *masculinum Singular* steht. Zudem würde bei dieser Lösung die Diskrepanz zum letzten Gebot, wo die Frau ausdrücklich unter dem Aspekt des Objekts gesehen wird, noch größer. So viel Unlogik dürfte wohl den Kompositoren des Dekalogs nicht zuzutrauen sein, daß das formal gleiche Du einmal nur den freien Vollbürger, dann aber wieder Mann und Frau ansprechen soll.

Die zweite Möglichkeit, daß für alle Mitglieder eines Haushaltes Arbeitsruhe verordnet sei, nur für die Frau nicht, ist ebenfalls nicht sehr wahrscheinlich. Danach dürfte nur die Ehefrau am Sabbat arbei-

<sup>3</sup> Vgl. Helen Schüngel-Straumann, *Die Frau am Anfang. Eva und die Folgen*, Freiburg 1989; Helen Schüngel-Straumann, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament — feministisch betrachtet*, Mainz 1996

<sup>4</sup> Vgl. Helen Schüngel-Straumann, *Der Dekalog — Gottes Gebote? (SBS 67)*, Stuttgart 1973 2/1980

<sup>5</sup> Zu den beiden Dekalogfassungen vgl. bes. Frank-Lothar Hossfeld, *Der Dekalog. Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Fribourg/Göttingen 1982; Werner H. Schmidt u.a., *Die Zehn Gebote im Rahmen alttestamentlicher Ethik* (Erträge der Forschung 281), Darmstadt 1993

<sup>6</sup> Vgl. Eckard Otto, *Zur Stellung der Frau in den ältesten Rechtstexten des Alten Testaments (Ex 20,14; 22,15f)* — wider die hermeneutische Naivität im Umgang mit dem Alten Testament, in: ZEE 26 (1982) 279-305, sowie Helen Schüngel-Straumann, *Biblisches Ethos aus feministischer Perspektive*, in: Lesch/Loretan (Hg.), *Das Gewicht der Gebote und die*

*Möglichkeiten der Kunst*, Fribourg 1993, 131-144  
<sup>7</sup> So z.B. Frank Crüsemann, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992. Zur Stellung der Frau bes. 291ff.

ten. Dies stimmt mit der gesamten jüdischen Tradition und Praxis nicht überein und könnte auch mit dem Argument umgangen werden, daß jede Frau sich darauf berufen könnte, die „Tochter“ eines anderen Mannes zu sein!

Eine dritte Lösung diskutiert Adrian Schenker,<sup>8</sup> indem er die Funktion der Arbeitskräfte unterscheidet. Er differenziert zwischen dem Mann, dem Hausbesitzer, der *direkte* Arbeit leistet, in eigener Verantwortung. Daneben steht die indirekt geleistete Arbeit, die der Produktionskräfte; dazu gehören in erster Linie die Kinder; und zwar ausdrücklich Sohn und Tochter; dann aber auch die Arbeitstiere sowie Sklave und Sklavin, zum Schluß noch der Fremdling, wobei hier — andere als bei der männlich-weiblichen Symmetrie bei den anderen Personen — wiederum die Frau fehlt; dies erklärt Schenker damit, daß in Israel nur der männliche Beisasse Fronarbeit leisten mußte, nicht aber seine Frau und seine Töchter. „Es ist bemerkenswert, daß es in Israel keine weibliche Fronarbeit gab!“<sup>9</sup>

Nach Schenker ist demnach das Fehlen der (Ehe)Frau im Sabbatgebot positiv zu werten: „... sie ist kein Glied im System der einzusetzenden Arbeitskräfte, sie ist vielmehr frei. Dies ist somit ein Idealbild der israelitischen Familie: sie ist *groß und reich* genug, um die Frau und Mutter von der Eingliederung in den Arbeitsprozeß zu dispensieren!“<sup>10</sup>

So sympathisch diese Lösung auch erscheint, daß die Frau keine „knechtische Arbeit“ während der Woche zu verrichten habe, so geht diese Interpretation doch vermutlich stark an der Realität vorbei. Bekanntlich haben auch im alten Israel die Frauen hart und lang gearbeitet, wenn auch nicht in gleicher Weise untergeordnet wie die Sklavinnen. So scheint mir diese Interpretation eher von einem wohlwollenden Vorverständnis auszugehen, die Frau möglichst positiv wegkommen zu lassen, das Problem ist damit aber nicht gelöst.

Festzustehen scheint mir, daß das Verbot, am Sabbat zu arbeiten, und das Gebot, daselbst zu ruhen, die Frau einschließen muß. Warum sie nicht

genannt ist — es wäre ein Leichtes gewesen, sie vor Sohn und Tochter einzuschleiben —, erfordert noch weitere Überlegungen.

Während die Lösung der Frage, warum die Ehefrau im Sabbatgebot fehlt, leider nicht abschließend geklärt werden kann, ist dies beim Inhalt des Ruhegebotes einfacher. „Ruhens“ erweckt in der deutschen Sprache eher die Assoziation zu Passivität. Das ist aber nicht intendiert, „ruhen“ heißt gerade *nicht* Nichts-Tun. Vielmehr soll der Mensch zu seinem Eigentlichen kommen. Außer der physischen Erholung von (meist harter) Arbeit ist der Sinn des Ruhens, Zeit zu finden für das, wozu der Mensch letztlich da ist. Auch Gott hörte ja am siebten Tag nicht auf zu wirken und überläßt damit die Schöpfung nicht sich selbst, sondern er „vollendet“ sein Werk, d.h. er ist beständig aktiv, allerdings nicht in der Art eines nervösen Managers, der vor lauter Hektik nicht mehr „zur Ruhe“ kommt. Solche falsche Einstellung zum Sabbat zeigt bereits der Prophet Amos auf, der einen Spruch enthält, der zeigen kann, wie bereits in vorexilischer Zeit der Sabbat in seiner Substanz gefährdet war.

#### Amos 8, 4-7

Über die praktische Einhaltung des Sabbat in vorexilischer Zeit wissen wir nicht viel. Sicher ist der Sabbat als Ruhetag nach einer sechstägigen Arbeitswoche relativ alt, seine Herkunft ist aber nach wie vor nicht eindeutig geklärt. Das Verb *šabat* (aufhören) zeigt, daß das Aufhören der Arbeit, also die Ruhe, der tatsächliche Inhalt dieses siebten Tages war. In vorexilischer Zeit weisen sowohl Hosea, Amos und Jesaja auf diesen Tag hin, alle im 8. Jh. v. Chr. (Hos 2,13 Am 8,4-7 Jes 1,13f). An allen drei Stellen ist der Sabbat zusammen mit dem Neumond genannt. Somit war alle vier Wochen der Neumondtag und jeder siebte Tag ein Ruhetag. An diesen Tagen war das körperliche Arbeiten, wie es im Dekaloggebot zum Ausdruck gebracht ist, aber auch Geschäfte und Handel verboten. Letzteres zeigt vor allem Am 8,4-7:

4 Höret dies,  
die ihr den Bedürftigen tretet  
und die Bedrückten im Lande beseitigt,  
5 die ihr sagt:  
Wann ist der Neumond vorüber,  
damit wir Getreide verkaufen können.  
Und der Sabbat, daß wir Korn anbieten können  
und den Abfall vom Korn verkaufen,  
daß wir das Hohlmaß verkleinern  
und den Gewichtstein vergrößern  
und mit falscher Waage betrügen,  
6 daß wir um Geld die Hilflosen kaufen  
und den Bedürftigen für ein Paar Sandalen?...<sup>11</sup>

Der Neumondtag, an dessen Vorabend erstmals die Mondsichel wieder sichtbar wird, wurde als fröhlicher Feiertag begangen. Der Sabbat dagegen ist in historischer Zeit vom Mondumlauf unabhängig.

Amos interessiert sich hier nicht für den Festablauf, sondern für die Gesinnung der angesprochenen Menschen, offenbar Geschäftsleuten, die es nicht abwarten können, bis die Ruhetage vorbei sind. So erfahren wir nebenbei, daß es selbst den skrupellosesten Händlern nicht einfallen würde, die Arbeitsruhe an diesen Tage zu brechen, so sehr waren diese in Sitte und Volk verankert. Der Vorwurf dabei ist, daß sie nur den entgangenen Gewinn bedauern. Sie können das Ende der Festtage nicht abwarten, um die Armen und Rechtlosen zu bedrücken und zu betrügen. Sabbat und Neumond sind für die von Amos Angesprochenen lediglich lästige Zwischentage an denen man keine Geschäfte machen kann. Der Kontext legt hier die Vermutung nahe, daß bei der Betonung der Arbeitsruhe vor allem an das soziale Moment der Schonung von Sklaven gedacht ist. Denn einen Tag Arbeitsruhe für Sklaven und andere Abhängige sowie auch für die Tiere, wie es auch der Dekalog fordert, ist für das gesamte Altertum nicht etwas Selbstverständliches, sondern eine ungeheure Wohltat. „Der Sabbat ist für den Menschen da“ (Mk 2,27), und zwar vor allem für den abhängigen Menschen, der nicht frei über seine Zeit verfügen kann wie der Reiche und Mächtige.

Was ist der theologische Gehalt an dem Vorwurf des Propheten für die Adressaten? Sicher ist es sein zentrales Anliegen, die Schwachen und Ausgebeute-

ten zu schützen. Aber auch die Ausbeuter, die Angesprochenen, die Verursacher von Unrecht, sind im Blick. Sie werden nämlich nicht nur schuldig an den anderen, sondern sie bestrafen sich sozusagen auch selbst. Amos läßt ja — ein Stilmittel, das er auch anderswo anwendet —, die Unterdrücker mit dem Zitat ihrer geheimsten Gedanken und Wünsche selbst zum Zuge kommen:

...die ihr sagt: Wann ist der Neumond vorüber...  
wann der Sabbat...

Mit diesen *Wann*-Fragen beziehen sie sich auf die Zeit. Wann kann ich? Wann werde ich? Der Mensch, der sich erinnernd, hoffend und wünschend auf die Zeit bezieht, hat hier jedoch nur noch eine einzige Weise, dies zu tun:

Wann können wir verkaufen — kaufen? Geschäfte machen? Für sie gibt es nur noch eine einzige Weise des Daseins: Freude und Kummer, Höhe und Tiefe des Lebens ist nur noch das Geschäftemachen, *der Profit*. Alle anderen Dimensionen sind ausgeblendet, nichtig und gleichgültig geworden. Sogar die eigene Ruhe, die Muße, ist nur noch Zwang, der vom eigentlichen Leben (= Profit) abhängt. Damit ist die Fülle des Menschlichen verloren, ja das Menschsein überhaupt gefährdet. Diese totale Vereinseitigung des Menschen sieht Amos und hält sie den Angeredeten als Zerrspiegel vor. Nicht nur im Interesse der Unterdrückten und Ausgebeuteten, sondern auch im Interesse der Ausbeuter selbst warnt und mahnt der Prophet. Gerade die Ausbeuter verlieren bei ihrem Tun, nämlich sich selbst.

So betont Amos einen Aspekt des Sabbat, aber auch des Gottesgebots schlechthin, das *für* den Menschen und um des Menschen willen da ist, als eine Wohltat und ein Geschenk.

Was alle Gebote intendieren — nicht etwa Schranken aufrichten gegen all das, was der Mensch nicht darf —, sondern Wege aufzeigen, um die Freiheit des Menschen zu schützen. Wer den gesunden Rhythmus von Arbeit und Ruhe aufgibt und nur noch Profit und Gewinnsucht gelten läßt, wird einseitig, sein Leben wird unmenschlich.

Dr. Helen Schüngel-Straumann ist Professorin für *Biblische Theologie an der Universität Gesamthochschule Kassel, 34109 Kassel.*

<sup>11</sup> Übersetzung: Hans Walter Wolff, *Dodekapropheten 2. Joel und Amos (BK-AT XIV/2)*, Neukirchen 1969, 370.

<sup>8</sup> Adrian Schenker, *Der Monotheismus im ersten Gebot, die Stellung der Frau im Sabbatgebot und zwei andere Sachfragen zum Dekalog*, in: *FZPhTh 32 (1985)*, 323-341.

<sup>9</sup> Schenker, 332.

<sup>10</sup> Schenker 332; vgl. auch Schmidt 92.

## Die Zöllner: Jesu Umgang mit einem verachteten Beruf

Die Beschäftigung mit Wirtschaft und Arbeit ist katholischerseits geprägt von der kirchlichen Soziallehre. Für sie ist charakteristisch, daß sie stets um eine hohe ökonomische Sachkompetenz bemüht war und ist. Der Rückbezug auf die biblischen Grundlagen des Glaubens fällt dagegen meist recht allgemein aus. Katholische Soziallehre wirkt bisweilen eher wie eine wirtschaftswissenschaftliche denn eine theologische Disziplin.

Das hat seine geschichtliche Ursache sicher darin, daß die Soziallehre längst etabliert war, als die historisch-kritische Bibelauslegung endlich kirchenoffiziell akzeptiert wurde. Fast 75 Jahre liegen zwischen der ersten Sozialenzyklika „Rerum novarum“ (1891) und der dogmatischen Konstitution „Dei verbum“ (1965), in der das Zweite Vatikanische Konzil die wissenschaftliche Exegese guthieß.

Doch noch heute spielt die Bibel bei sozialetischen Überlegungen eine eher undifferenzierte Rolle, indem sie vor allem eine grundsätzliche Motivation für soziales Handeln ganz allgemein liefern soll. Auch das jüngst erschienene „Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland“ führt in §§ 91-125 lediglich einige „Perspektiven und Impulse aus dem christlichen Glauben“<sup>1</sup> wie Schöpfungsauftrag, heilsgeschichtliche Befreiungserfahrungen, Beauftragung der Kirche zur Weltgestaltung und prophetische Kritik an gesellschaftlichem Unrecht sowie „Grundlegende ethische Perspektiven“<sup>2</sup> wie Nächstenliebe und Option für die Armen an. Zudem wurde die theologische Grundlegung erst nach Kritik am Entwurf des Dokuments eingefügt.<sup>3</sup> Bei den Ausführungen zum Thema „Arbeit“ — etwa über „Menschenrecht auf Arbeit und neues Arbeitsverständnis“ (§§ 151-155) — erfolgt kein ausdrücklicher Bezug auf die Bibel.

Aber auch Bibelausleger — zumindest der westlichen Welt — nehmen biblische Texte und Themen, etwa Jesu Zuwendung zu den Ausgegrenzten, eher selten unter dem Aspekt der Arbeit in den

Blick. Daß ein solcher Blickwinkel — nicht nur historischen — Erkenntnisgewinn verschaffen könnte, soll ein Beispiel zeigen, das zunächst vielleicht überrascht: Jesu Zuwendung zu den Zöllnern.

### Dreifache Diskriminierung

Daß Jesus den Umgang mit Zöllnern pflegte, erschien den Zeitgenossen geradezu als charakteristisch für Jesu Verhalten. „Mit den Zöllnern und Sündern ißt er“, warfen ihm seine Gegner vor (Mk 2,16). Jesus sei „ein Freund von Zöllnern und Sündern“ (Mt 11,19).

Die Zöllner waren in der jüdischen Gesellschaft Palästinas gleich in mehrfacher Hinsicht diskriminiert: sozial, denn sie galten als kriminell; politisch, denn sie betätigten sich letztlich im Auftrag der Besatzungsmacht Rom oder der Verbündeten Roms; religiös, denn sie waren (zumindest oft) für Nichtjuden tätig, hatten ständig Umgang mit „Heiden“ und waren daher fortgesetzt im religiösen Sinn unrein.

Allzuleicht übersehen wird in diesem Zusammenhang, daß die „Gründe“, die zur Diskriminierung der Zöllner führten, allein aus dem Beruf herrührten, den diese Menschen ausübten.

Die Zöllner waren entweder „Angestellte“ von Zollunternehmern oder kleine Zollpächter. In griechisch-römischer Zeit war es üblich, Steuer- und Zolleinnahmen zu verpachten. Rom oder der von Rom abhängige Herrscher ließ sich von einem reichen Bieter die Summe im voraus bezahlen, die ein Steuerbezirk oder eine Zollstation voraussichtlich an Steuern oder Zolleinnahmen einbringen würde. Dabei sind unter Zöllern nicht nur der Zoll im heutigen Sinn, also der Grenz Zoll zu verstehen, sondern Abgaben aller Art wie Marktgebühren, Wegegmaut und Gewerbesteuer. Der Steuer- oder Zollpächter erwarb durch seine Zahlung an die staatliche Autorität, die eigentlich die Steuer- und Zollhoheit hatte, das Recht, die Steuern bei den Steuerpflichtigen einzutreiben oder den Zoll an der Station zu erheben. Dazu beschäftigte der Steuer- oder Zoll-

ferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingeleitet u. kommentiert v. Marianne Heimbach-Steins u. Andreas Lienkamp (Hg.) unter Mitarbeit v. Gerhard Krup u. Stefan Lunte, München 1997, S. 126.

pächter Steuereinnahmer oder Zöllner. Sachgemäß unterscheidet der Evangelist Lukas „Oberzöllner“ und einfache Zöllner (Lk 19,2).

Die Bediensteten, die am Zoll kontrollierten oder Steuern eintraben, waren Sklaven oder Tagelöhner. Die Digesten, eine Ende 533 n. Chr. in Kraft gesetzte Rechtssammlung Kaiser Justinians, setzt voraus, daß die Pächter auch entflozene Sklaven einstellten (Digesten 39,4,12) und die „Belegschaften“ stark wechselten, weshalb der Zollunternehmer auch für Betrügereien von Zöllnern haftbar gemacht wurde, die nicht mehr in seinen Diensten standen (Digesten 39,4,13). Die Zollbediensteten stammten also aus den unteren Bevölkerungsschichten. Oft waren sie aus wirtschaftlicher Not (Tagelöhner) oder als kriminalisierte Menschen (entlaufene Sklaven, desertierte Soldaten) zu dieser Arbeit gezwungen oder hatten als Sklaven sowieso keine Wahl.

Die großen Steuerpachtgesellschaften (*societates publicanorum*), die in der Zeit der römischen Republik in den Provinzen die Steuern eintraben, spielten im Judäa der Kaiserzeit keine Rolle. Dagegen gab es, aus den wirtschaftlichen Gepflogenheiten des griechischen Orients hervorgegangen, in Palästina kleine selbständige Zollpächter. Gleichwohl darf man nun nicht folgern, alle Zöllner seien Kleinunternehmer gewesen.<sup>4</sup> Es gab ebenso reiche Bieter, die in größerem Umfang — etwa für eine ganze Stadt — Zollrechte erwarben. Ein solcher Großpächter scheint der Zachäus aus Lk 19 zu sein, denn er wird als „reich“ und als Chef der Zöllner in Jericho bezeichnet.<sup>5</sup> Flavius Josephus berichtet von einem Zöllner Johannes, der in Caesarea am Meer zu den vornehmen Juden der Stadt gehörte und sogar eine Abordnung zum Statthalter Florus anführte (Jüdischer Krieg 2,287.292).

### „Der Zöllner ist kriminell“

Die Zöllner waren in der Antike allgemein verachtet. Daß sie die Zollpflichtigen übervorteilen, ist ein häufig geäußerter Vorwurf. Johannes der Täufer for-

dert die Zöllner auf: „Verlangt nicht mehr, als euch vorgeschrieben ist!“ (Lk 3,13). Mehr zu kassieren, muß demnach gängige Praxis gewesen sein. Zachäus gibt zu, „erpreßt“ zu haben (Lk 19,8). Die jüdische Gesetzesauslegung behandelte die Zöllner häufig im Zusammenhang mit Räubern und Dieben.<sup>6</sup> Schließlich sprach man ihnen sogar die Zeugnisfähigkeit vor Gericht ab:

„Die Steuereinnahmer und die Zöllner: anfangs hatte man angenommen, sie nähmen das, was ihnen vorgeschrieben sei. Als man gesehen hatte, daß sie mehr nahmen, hat man sie (als Zeugen) für untauglich erklärt.“ (Babylonischer Talmud, Sanhedrin 25b).<sup>7</sup>

Der Betrug an den Zahlungspflichtigen war in vielfältiger Weise möglich. Die Zöllner konnten Waren wertvoller einstufen, als sie tatsächlich waren. Sie konnten falsche Steuersätze anwenden. Sie konnten falsche Angaben über die Höhe des zu entrichtenden Zolls oder der zu zahlenden Steuer machen, zumal die Abgabensätze den Kontrollierten meistens gar nicht bekannt waren. Sie konnten einzelne Kontrollierte fälschlich des Schmuggels oder Steuerpflichtige der Hinterziehung beschuldigen oder mit einer solchen Anzeige auch nur drohen, um den „Kunden“ zu einer überhöhten Zahlung zu bewegen (vielleicht ist dies bei Zachäus mit der „Erpressung“ gemeint).

Um solchen Praktiken wenigstens ansatzweise entgegenzusteuern, erließ Nero eine Vorschrift, daß die Tarife ausgehängt werden mußten:

„Daher (d.h.: wegen der Übergriffe der Steuerpächter) erließ der Princeps ein Edikt, es sollten die Bestimmungen für jegliche öffentliche Abgabe, die bisher geheim waren, bekanntgemacht werden“ (Tacitus: Annalen, 13,51,1).<sup>8</sup>

Den gleichen Zweck verfolgt das Steuergesetz der Stadt Palmyra (im heutigen Syrien) von 137 n. Chr.:

„Da in früheren Zeiten im Steuergesetz sehr viele Angaben nicht aufgenommen waren, sondern nach dem Recht der Herkommens erhoben wurden (...) und da es häufig geschah, daß es in diesen Sa-

<sup>4</sup> Das tut etwa F. Herrenbrück: Zum Vorwurf der Kollaboration des Zöllners mit Rom, in: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 78, 1987, S. 186-199.

<sup>5</sup> Der Ausdruck *architelones* ist sonst nicht belegt. Von der Wortbildung her entspricht er dem Begriff *archilestes*, „Räuberhauptmann“.

<sup>6</sup> Belege bei O. Michel: *telones*, in: Theologisches Wörterbuch zum Neu-

en Testament 8, 1969, S. 88-106, hier 101-103.

<sup>7</sup> Zitiert nach Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, hg. v. H. G. Kippenberg u. G. A. Wewers, Göttingen 1979, S. 112.

<sup>8</sup> Zitiert nach P. Cornelius Tacitus: Annalen. Lateinisch und deutsch, hg. v. E. Heiler, München u. Zürich 1982.

chen zu Streitigkeiten zwischen den Händlern und den Steuereintreibern kam, ist beschlossen, daß die derzeit tätigen Archonten und die Dekaprottoi (d.s. Beamte der Stadt) das, was noch nicht im Gesetz aufgenommen ist, bestimmen, es in den nächsten (Steuereintreiber-)Vertrag eintragen und so jeder Art (von Waren und Gewerben) die herkömmliche Steuer auferlegen sollen, und daß dies nach der Bestätigung durch den Vertragnehmer (d.i. der künftige Steuereintreiber) zusammen mit dem ersten Gesetz auf einer Steinstele (...) aufgestellt werden soll, und daß die jeweils tätigen Archonten, Dekaprottoi und Syndikoi sich darum kümmern sollen, daß der Vertragnehmer nichts darüber hinaus verlangt.“<sup>9</sup>

### Zum Betrug gezwungen

Freilich muß berücksichtigt werden, daß das Übervorteilen der Zahlungspflichtigen nicht oder zumindest nicht in erster Linie aus der kriminellen Energie des einzelnen Zöllners herrührte, sondern systemimmanent war. Der Zollpächter wollte und mußte verdienen. Das konnte er nur, indem er mehr Geld als Steuer oder Zoll eintrieb, als er Rom, dem regionalen Herrscher oder der jeweiligen Stadt für das Recht des Steuereintreibens bezahlt hatte. Daher hielt er seine Beschäftigten dazu an, möglichst viel Geld einzutreiben, was auf legale Art oft nicht möglich war. Insbesondere wenn mehrere Bieter um ein Zollrecht konkurriert und so den Preis der Pacht in die Höhe getrieben hatten, entstand für den „siegreichen“ Bieter das Problem, die investierte Summe wieder hereinzubekommen und über die überhöhte Pacht hinaus noch einen Gewinn zu erwirtschaften. Dieser wohl üblichen Preistreiberie — die der Institution, die ihre Steuerhoheit verpachtete, kurzfristig gesehen ja finanziell nützte — wurde im Römischen Reich offenbar erst spät Einhalt geboten. Die Digesten enthalten die Vorschrift:

„Eine Verpachtung der Zölle, welche die Hitze des Meistbietenden über den Betrag der gewöhnli-

chen Pacht hinaufgetrieben hat, ist lediglich dann zu genehmigen, wenn der, der in der Versteigerung die Oberhand behielt, zuverlässige Bürgen und Sicherheit zu stellen bereit ist.“<sup>10</sup>

### Schmuggel und Steuerhinterziehung

In Rechnung zu stellen ist auch, daß Schmuggel und Steuerhinterziehung verbreitete Vergehen waren. Sie wurden sogar von jüdischen Gesetzesauslegern für erlaubt erklärt:

„Man darf Mördern, Räubern und Zöllnern geloben, daß es Hebe (d.h. Abgabe an die Priester) ist, auch wenn es keine Hebe ist, daß es königliches Gut ist, auch wenn es kein königliches Gut ist“ (Mischna, Nedarim 3A).<sup>11</sup>

Hier wird religiös gerechtfertigt, wenn jemand fälschlich behauptet, zollfreie Ware mit sich zu führen. Falsche Zollerklärungen waren an der Tagesordnung. So kam es vor, daß ein mitgeführter Sklave als der eigene Sohn ausgegeben wurde (Babylonischer Talmud, Baba Batra 127b).

Die Zöllner mußten also immer damit rechnen, getäuscht zu werden, und sie waren gehalten, einen gewissen „Schwund“ einzukalkulieren und durch überhöhte Forderungen wieder auszugleichen. Somit „steht der Abgabenpächter von vornherein in der Spannung zwischen Mehrforderung und Steuerflucht, ebenso wie die Steuerpflichtigen zwischen Steuerflucht und Steuerlast wählen können.“<sup>12</sup>

### Nicht nur Vorurteil der Oberschicht

Die soziale Diskriminierung der Zöllner sollte nicht auf ein Vorurteil der Oberschicht reduziert werden, und schon gar nicht empfiehlt sich die Annahme, die Anhängerschaft Jesu hätte, da sie vorwiegend aus Armen, Besitzlosen und Tagelöhnern bestanden habe, nichts gegen die Zöllner gehabt.<sup>13</sup>

Sicher verachtete die gebildete Oberschicht der Antike den Zöllner als einen von vielen Berufen, die von einfachen Leuten ausgeübt wurden, und

<sup>9</sup> Zitiert nach K. Brodersen: Das Steuergesetz von Palmyra, in: Palmyra. Geschichte, Kunst und Kultur der syrischen Oasenstadt, Linz 1987, S. 153-162, hier 154.

<sup>10</sup> Hier ist das gängige Verfahren vorausgesetzt, daß die Zollpächter die versprochene Summe dem Staat in Raten zahlen. Zitat nach L. Schott-

roff/W. Stegemann: Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen, Stuttgart u. a. 21981, S. 17.

<sup>11</sup> Zitiert nach Schottroff/Stegemann: a. a. O., S. 20.

<sup>12</sup> Herrenbrück: a. a. O. (Anm. 4), S. 198.

<sup>13</sup> So argumentieren Schottroff/Stegemann: a. a. O. (Anm. 10), S. 23f.

blickte auf Händler und Handwerker nicht minder herab als auf die Zöllner. Sicher haßten die Händler die Zöllner am meisten. Doch waren die Zöllner allgegenwärtig. Jeder Berufstätige, selbst die Prostituierte, war gewerbesteuerpflichtig. Auch auf einfachste Waren wurde Zoll erhoben, und die Steuereintreiber trieben sogar Weidegebühren ein, wie der Steuertarif von Palmyra belegt:

„Bezüglich Gräsern wurde beschlossen, daß sie der Steuer unterliegen, da sie mit Gewinn verkauft werden können. (...) Für Tiere, die zum Weiden ins (Umland von) Palmyra getrieben werden, wird (Steuer) geschuldet.“<sup>14</sup>

Die Episode, in der ein Zöllner sogar bei dem in bewußter Armut lebenden Wanderphilosophen Apollonius abzukassieren versucht (Philostratos: Das Leben des Apollonius von Tyana 1,20), belegt, daß vor dem Zugriff der Zöllner niemand sicher war, auch nicht arme Leute.

Es ist davon auszugehen, daß die Fischer, Bauern und kleinen Handwerker, die zu Jesu Anhängerschaft zählten, mit Zöllnern zu tun bekamen — spätestens, wenn sie ihren Fang, ihre Produkte oder ihre Ware vermarkteten. Marktgebühren wurden nicht nur in Jerusalem (Flavius Josephus: Jüdische Altertümer 17,205; 18,90), sondern praktisch in jedem Ort erhoben. Den Zöllner Levi, den Sohn des Alphäus, beruft Jesus von seiner Zollstation weg — nach Markus irgendwo am See von Genezareth. Es liegt nahe, anzunehmen, daß Levi bei den Fischern Abgaben kassierte. Kapharnaum, der Hauptort während Jesu Wirken in Galiläa, lag zudem an der Grenze zwischen den Fürstentümern des Herodes Antipas und des Philippus.

### „Der Zöllner ist Roms Kollaborateur“

Gelegentlich bezweifelt worden ist die politische Diskriminierung der Zöllner.<sup>15</sup> Dabei hat man vor allem darauf hingewiesen, daß der an Rom zu zahlende Tribut in der Provinz Judäa nicht an Steuerpächter verpachtet wurde. Für die Eintreibung dieser direkten Abgabe an die Besatzer, die in Form

einer Kopf- und einer Bodensteuer erhoben wurde, waren die einheimischen Autoritäten Judäas zuständig, also insgesamt für Judäa der Hohe Rat und für die jeweilige Region oder Stadt die lokale Oberschicht. Bereits Caesar hatte die Steuerpachtgesellschaften in Judäa zurückgedrängt (Flavius Josephus: Jüdische Altertümer 14,201), unter Tiberius verloren sie allgemein den Zugriff auf die direkten Steuern.

Der Widerstand der jüdischen Freiheitskämpfer, insbesondere der Aufstandsgruppe, die von Judas dem Galiläer gegründet wurde, als die Römer Judäa zur Provinz in ihrem Reich machten (6 n. Chr.), bezog sich in erster Linie auf den Tribut:

„Unter (dem ersten Statthalter von Judäa) Coponius veranlaßte ein galiläischer Mann namens Judas die Einheimischen zum Abfall, indem er es tadelte, wenn sie es dulden würden, Steuer den Römern zu entrichten“ (Flavius Josephus: Jüdischer Krieg 2,118).<sup>16</sup>

Judas agitierte vor allem gegen den *census*, die von den Römern durchgeführte Eintragung von Bevölkerung und Grundbesitz in die Steuerlisten. Mit diesen Maßnahmen aber hatten weder die Steuer- und Zollpächter noch ihre Angestellten etwas zu tun.

Galiläa wiederum war zur Zeit Jesu nicht Teil der römischen Provinz Judäa, sondern Herrschaftsgebiet des Fürsten Herodes Antipas. Die Zöllner, mit denen Jesus in seinem Hauptwirkungsgebiet zu tun hatte, kollaborierten also nicht direkt mit den Römern. Freilich hatten auch die von Rom abhängigen Fürsten wie Herodes Antipas und sein Bruder Philippus Tribut an Rom zu entrichten.

So differenziert wie moderne Historiker und Theologen werden aber in neutestamentlicher Zeit weder die Bevölkerung noch die Aufstandsgruppen die Steuer- und Abgabenlast betrachtet haben. Das läßt sich auch belegen:

„Rabbi Jehuda hat eröffnet und gesagt: ‚Wie schön sind die Werke dieses Volkes (d.i. der Römer)! Sie haben Märkte eingerichtet; sie haben Brücken eingerichtet; sie haben Bäder eingerichtet.‘ Rabbi Schimeonen Jochai hat geantwortet und gesagt: ‚Alles, was sie eingerichtet haben, haben sie nur für ihren eigenen

(Anm. 10), S. 19.

<sup>16</sup> Übersetzung des Verfassers.

<sup>14</sup> Zitiert nach Brodersen: a. a. O. (Anm. 9), S. 157.

<sup>15</sup> So von Herrenbrück: a. a. O. (Anm. 4); Schottroff/Stegemann: a. a. O.

Bedarf eingerichtet: (...) Brücken, um von ihnen Zoll einzunehmen.“ (Babylonischer Talmud, Schabat 33b).<sup>17</sup>

In der Tat errichteten die von Rom abhängigen Fürsten, aber auch die römischen Statthalter — von Pilatus wissen wir, daß er ein Aquädukt nach Jerusalem baute (Flavius Josephus: Jüdischer Krieg 2,175) — Märkte, Häfen und öffentliche Gebäude auch deshalb, um dort Gebühren zu kassieren. Völlig zu Recht betrachtet der Talmudtext die indirekten Abgaben als Einnahmen der Besatzungsmacht.<sup>18</sup>

Jüdische Widerstandsgruppen bekämpften im übrigen nicht nur die römischen Besatzer selbst, sondern auch jüdische Adlige, die mit der fremden Macht zusammenarbeiteten, und die Herrschaft der Fürsten aus dem Haus des Herodes. Sie taten dies auch deshalb, weil etwa die Hohenpriester und König Agrippa II. sich für das römische Abgabensystem einsetzten. Ein Signal zum Aufstand gegen Rom 66 n. Chr. war die Verweigerung des Tributs (Flavius Josephus: Jüdischer Krieg 2,404f). Agrippa und die Hohenpriester erreichten, obwohl es bereits zu Kämpfen mit den Römern gekommen war, sogar noch eine teilweise Eintreibung ausstehender Steuern (Flavius Josephus: Jüdischer Krieg 2,405), konnten den Krieg aber nicht verhindern.

Die Fastenrolle notiert zum 25. Siwan:

„Am 25. des Monats wurden die Steuerpächter aus Judäa und Jerusalem beseitigt.“<sup>19</sup>

Gleichgültig, ob dies die Abschaffung von Rom erhobener Abgaben durch die Aufständischen 66 n. Chr.,<sup>20</sup> das Zurückdrängen der Steuerpächter durch Cäsar<sup>21</sup> oder ein anderes historisches Ereignis meint, ist die politische Stoßrichtung offenkundig. Die Fastenrolle, die Tage aufzählt, an denen nicht gefastet werden darf, und deren Endfassung im Jüdischen Krieg (66-74) entstand, nennt eine ganze Reihe nationalreligiöser Festtage: Erfolge des Aufstands der Makkabäer, Siege der Hasmonäer, das Scheitern der von Caligula befohlenen Umwandlung des Jerusalemer Heilig-

tums in einen heidnischen Tempel, Erfolge der jüdischen Widerstandskämpfer gegen Rom.

Daß in Mk 2,15 „viele Zöllner“ mit Jesus zu Tisch sitzen und ihm nachfolgen, will weder sagen, daß es in Galiläa besonders viele Zöllner gab, noch läßt sich daraus folgern, in anderen Landesteilen habe es nur wenige gegeben. Die Zollunternehmer Zachäus und Johannes belegen die Tätigkeit von Zöllnern in Jericho und Caesarea, also auf dem Gebiet der direkt Rom unterstellten Provinz. Für dieses Gebiet überliefert sind auch Zollstationen in Joppe (Flavius Josephus: Jüdische Altertümer 14,206) und Gaza (Plinius: Naturgeschichte 12,32,63-65).

Natürlich werden auch der Hohe Rat und die jüdischen Adligen, denen Rom die Verantwortung für den Tribut übertragen hatte, die Kopf- und die Grundsteuer nicht persönlich eingetrieben haben. Wie die Zollunternehmer beschäftigten sie mit dem konkreten Einzug der Steuern ihre Sklaven oder Tagelöhner. Flavius Josephus bezeugt dies jedenfalls für König Herodes (Jüdische Altertümer 17,307f).

Wir sehen also die Zöllner jeglicher Couleur in einer engen Verflechtung mit der Besatzungsmacht und mit deren Kollaborateuren.

### „Der Zöllner ist unrein“

Die religiöse Diskriminierung der Zöllner beruhte darauf, daß die Zöllner für Heiden arbeiteten oder zumindest ständig Kontakt mit Nichtjuden hatten. Bezeichnend ist die Zusammenstellung von Zöllnern und Heiden in Mt 5,46f. Die Zöllner galten — zumindest den Juden, die es mit den jüdischen Reinheitsvorschriften genau nahmen — als halbe Heiden. Konkret bedeutete das, daß der Zöllner rituell unrein war und der Kontakt mit einem Zöllner einen Juden im religiösen Sinn verunreinigte.<sup>22</sup>

„Sind Steuereinnahmer in ein Haus hineingegangen, so ist das Haus unrein“ (Thoharot 76).

Die Unreinheit der Zöllner rührte auch daher, daß sie Waren berührten, die durch heidnische Hände gegangen und damit unrein waren:

„Die Weisen sagen, die Henkel seien alle rein, außer (...)“<sup>23</sup> und der Henkel des Zollfahnder-Stockes, denn sie werden bei der Arbeit mitbenutzt“ (Kelim 15,4).

Wenn Gesetzesausleger in der Mischna lehren „Man darf nicht wechseln Geld aus der Kasse der Zöllner oder dem Beutel der Steuereinnahmer. Man darf ferner aus diesen kein Almosen annehmen“ (Baba Qamma 10,1),

dann ist der Hintergrund weniger, daß dieses Geld womöglich unrecht erworben war, sondern vielmehr, daß es durch unreine heidnische Hände gegangen sein kann.

Daß Jesus mit Zöllnern aß, wurde deshalb als so anstößig empfunden, weil Jesus Tischgemeinschaft mit Unreinen hatte — und das als Gesetzeslehrer — und daß er sich dabei auch selbst rituell verunreinigte. Das gemeinsame Mahl hatte gerade bei Gruppen wie Pharisäern und Essenern, die auf Reinheit gesteigerten Wert legten, große Bedeutung, und sie achteten bei der Tischgemeinschaft besonders penibel auf Einhaltung der Reinheitsvorschriften.

Nun darf nicht übersehen werden, daß insbesondere im ethnisch gemischten Galiläa auch Angehörige anderer Berufe die Reinheitsvorschriften oft nicht einhalten konnten. Tagelöhner arbeiteten für heidnische Grundbesitzer, Bauern und Fischer trieben mit Heiden Handel, Handwerker fanden vor allem in den Städten Arbeit, zumal zur Zeit Jesu in Galiläa gerade die eher nichtjüdisch geprägten Städte Sepphoris und Tiberias ausgebaut wurden. Daher wurden die Galiläer verdächtigt, es mit den Vorschriften der jüdischen Religion nicht so genau zu nehmen.<sup>24</sup> Die Zöllner repräsentierten in zuge-spitzter Form diese zwiespältige Lage, in der sich Juden befanden aus der Notwendigkeit heraus, sich und ihre Familien zu ernähren.

Daher dürfte die Solidarität in der Anhängerschaft Jesu viel eher auf der gemeinsamen Stigmatisierung als unrein beruhen als darauf, daß den

Jüngern die Kontrollen der Zöllner mangels Ware egal waren.

### Ein verachteter Beruf

Die Bedingungen seines Berufes waren es also, die den Zöllner ausgrenzten. Der wirtschaftliche Druck, der aus dem Pachtsystem entsprang, zwang die Zöllner zu kriminellen Praktiken. Die enge Verflechtung des Abgaben-, Zoll- und Steuerwesens mit den durch Rom diktierten Machtverhältnissen machte die Zöllner politisch verdächtig. Die berufliche Tätigkeit des Zöllners brachte ständigen Umgang mit Heiden mit sich, weshalb der fromme Jude den für ihn unreinen Zöllner mißte.

Die Aufzählung zeigt: Nicht jedes Vorurteil mußte bei jedem, der die Zöllner ablehnte, gegeben sein. Die mehrfache Diskriminierung aber machte den Zöllner zu einem besonders verachteten Beruf.

### Gemeinschaft herstellen

Jesu Verhalten zielte darauf, die Ausgrenzung der Zöllner zu durchbrechen. Die Mahlgemeinschaft Jesu mit Zöllnern ist dafür besonders aufschlußreich. Jesus speiste mit unreinen Menschen. Er setzte sich bewußt der Unreinheit aus, um Gemeinschaft mit den Zöllnern zu haben. Jesus begründet sein Verhalten:

„Nicht die Gesunden haben einen Arzt nötig, sondern die Kranken. Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu rufen, sondern Sünder“ (Mk 2,17).

Jesu will die Zöllner in das Gottesvolk zurückholen, die Ausgegrenzten wieder einbinden. Ja, er geht noch weiter und sagt, daß Gott sich gerade den Diskriminierten zuwendet und der Anbruch der Gottesherrschaft gerade ihnen zugute kommt:

„Amen, ich sage euch: Die Zöllner und die Dirnen werden euch vorangehen in das Reich Gottes“ (Mt 21,31).

Jesu wandte sich auch argumentativ gegen Begründungen, mit denen die Zöllner ausgegrenzt wurden. Im Gleichnis Lk 18,9-14 steht der Zöllner

<sup>17</sup> Zitiert nach Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, a. a. O. (Anm. 7), S. 112.

<sup>18</sup> Das entspricht dem gängigen Verhalten Roms in den Provinzen; vgl. K. Wengst: Pax Romana — Anspruch und Wirklichkeit, München 1986, S. 41-53.

<sup>19</sup> Zitiert nach H. Lichtenstein: Die Fastenrolle, in: Hebrew Union College Annual 8-9, 1931-1932, Nachdr. New York 1968, S. 257-351, hier 302.

<sup>20</sup> So deutet Lichtenstein: ebd.; S. Zeitlin: Megillat Taanit, Philadelphia 1922, S. 93f.

<sup>21</sup> So deutet Herrenbrück: a. a. O. (Anm. 4), S. 190 Anm. 19.

<sup>22</sup> Die folgenden Mischnatexte sind zitiert nach Der babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, 2. Aufl. 1967 Nachdr. Frankfurt am Main 1996.

<sup>23</sup> Hier sind Henkel genannt, die nichts mit den Zöllnern zu tun haben.

<sup>24</sup> Das hat jetzt R. Hoppe: Jesus. Von der Krippe an den Galgen, Stuttgart

1996, S. 50-58 gut herausgestellt.

vor Gott besser da als der Pharisäer, der es mit religiösen Kategorien rechtfertigt, daß er auf andere Menschen herabblickt. Jesus erschüttert das Selbstverständnis der Frommen und Reinen, indem er ihnen abspricht, daß sie sich für besser halten dürfen als die von ihnen Verachteten:

„Wenn ihr nur die liebt, die euch lieben, welchen Lohn habt ihr dann? Tun nicht auch die Zöllner daselbe? Und wenn ihr nur eure Brüder grüßt, was tut ihr dann Besonderes? Tun nicht auch die Heiden dasselbe?“ (Mt 5,46f).

Interessant ist, daß diese rhetorischen Fragen im Zusammenhang mit der Feindesliebeforderung gestellt werden. Gleichgültig, ob diese Kombination von Jesus oder erst den Verfassern der Jesusworte verarbeitenden Logienquelle (die den Evangelisten Matthäus und Lukas als Vorlage diente) stammt, wird hier implizit auch gegen die politische Ausgrenzung Front bezogen.

Möglicherweise — die Listen differieren bei den einzelnen Evangelisten — hat Jesus in den Kreis der Zwölf bewußt einen Zöllner — den Sohn des Alphäus — und einen Widerstandskämpfer — Simon den Zeloten — aufgenommen, also Exponenten der beiden Pole in der Einstellung von Juden zu den politischen Verhältnissen. Im erneuerten, wieder zusammengeführten Israel, für das die Zwölf symbolisch stehen, soll es keine Ausgrenzung mehr geben.

### Konsequenzen für heute

Aus Jesu Vorbild ergibt sich für Kirche im heutigen Deutschland, daß sie sich für Angehörige verachteter Berufe einsetzen muß und ihre Anerkennung sowohl in der Gesellschaft wie in der Kirche selbst zu fördern hat.

Die Wertungen mit denen Berufe heute diskriminiert werden, sind nicht so gravierend verschieden von denen zur Zeit Jesu. Stigmatisiert sind Berufe, die *kein Sozialprestige* verleihen, als „schmutzig“ gelten, daher vor allem von *Ausländern* — und damit von mehr oder weniger stark ausgegrenzten Menschen — ausgeübt werden, wodurch diejenigen, die in solchen Berufen arbeiten, zumindest bei Teilen der Bevölkerung *politisch unerwünscht* sind.

Hier stellt sich freilich auch die Frage, ob die Kirchen überhaupt mit Menschen aus diskriminierten Berufen in Kontakt stehen und um deren Erfahrungen wissen. Dominiert doch in vielen Gemeinden der Mittelstand.

Der Rückgang der Kirchensteuereinnahmen — auch wenn er nach dem Scheitern der Steuerreform vorerst geringer als befürchtet ausfallen dürfte — wird gerade im Bereich der Arbeit die Kirchen vor eine ernste Probe ihrer Glaubwürdigkeit stellen, da sie selber auch Arbeitgeber sind. Mittlerweile wird in den Kirchen offen über Stellenabbau, Gehaltskürzungen, Entlassungen gesprochen — eine Problemlösungsstrategie, die in der Marktwirtschaft völlig systemkonform ist und die Frage aufwirft, wodurch sich die kirchlichen Arbeitgeber eigentlich noch von irgendeinem beliebigen Betrieb unterscheiden. Die Kirchen laufen so Gefahr, die moralische Kompetenz, die sie etwa in ihrem Sozialwort in Anspruch nehmen, zu verlieren. Selbst die Kirchen könnten durch ihr Verhalten signalisieren: Der Mensch ist ein lästiger Kostenfaktor.

Vor diesem Hintergrund könnte sogar die Einrichtung von Arbeitsbeschaffungsmaßnahmen — von den Kirchen gern als ihr kleiner Beitrag zur Bekämpfung der Arbeitslosigkeit vorgezeigt — zum zweiseitigen Schwert werden. Bei gleichzeitigem Stellenabbau entsteht der Eindruck, daß die Kirche sich — zudem mit Hilfe von Subventionen aus der Arbeitslosenversicherung — Arbeitnehmer zweiter Klasse zulegt, während sie sich regulärer Beschäftigungsverhältnisse entledigt.

*Dr. Klaus-Stefan Krieger ist Redakteur der Abteilung Öffentlichkeitsarbeit in der Katholischen Stadtkirche Nürnberg. Seine Anschrift: Johannisstraße 150, 90419 Nürnberg.*

## Kinderarbeit

„Etwa jedes zehnte Kind — so schätzt man — arbeitet in Peru regelmäßig. Die meisten von ihnen arbeiten, um das eigene Überleben oder das ihrer Familie zu sichern. Mehr als eine halbe Million Kinder, die in den Städten des Landes Schuhe putzen, Zeitungen, Süßigkeiten, Lotterielose oder sonstwas verkaufen, die singen, Clownereien aufführen, betteln und klauen, die unter menschenunwürdigen Arbeitsbedingungen in der Fischindustrie und im Bergbau schuften, auf den Märkten oder in den Häfen als Lastenträger ausgebeutet werden. Nur der kleinere Teil dieser Kinder behält das Verdiente für sich, viele müssen jüngere Geschwister mitversorgen oder einen Großteil an ihren ‚Patron‘ abliefern.“<sup>1</sup>

Kinderarbeit — daran denken wir sicherlich nicht als erstes, wenn es um das Thema *Bibel und Arbeit* geht. Das mag zum einen daran liegen, daß Kinderarbeit in unserem Land kein Problem zu sein scheint. Hier in Deutschland, in einem der wohlhabendsten Länder der Erde, diskutieren wir angesichts der hohen Arbeitslosigkeit viel eher den Zusammenhang Arbeit, Würde und Selbstverwirklichung des Menschen und vernachlässigen über den eigenen Problemen mehr und mehr die schlechten Arbeits- und Produktionsbedingungen in den Ländern der sogenannten Dritten Welt. Billige Waren hier sind aber häufig deswegen so preisgünstig, weil Kinder bis heute weltweit die billigsten Arbeitskräfte sind, wir also von ihrer Arbeit profitieren.

Aber auch hier in Deutschland ist es noch nicht lange her, daß Kinderarbeit gang und gäbe war. Es gab regelrechte „Kindermärkte“, auf denen Kinder ihre Arbeitskraft als Ware anbieten mußten. Der letzte fand im Jahre 1914 in Friedrichshafen am Bodensee statt. Zumeist waren es Kinder aus kinderreichen verarmten Kleinbauernfamilien, die aus Not zu reichen Großbauern geschickt wurden, um dort Vieh zu hüten (Jungen), bzw. um als „Kindsmagd“ zu arbeiten (Mädchen).<sup>2</sup>

### Kinderarbeit in biblischer Zeit

Arbeit von Kindern ist und war zu allen Zeiten Bestandteil der Wirtschaftssysteme. Erstaunlich ist, daß auch die biblischen Texte als Quellen für das Phänomen Kinderarbeit in der Alten Welt herangezogen werden können, wenngleich die Informationen eher spärlich sind und durch außerbiblische Zeugnisse ergänzt werden müssen. Wenn ich im folgenden darzustellen versuche, wie Kinderarbeit in dieser Zeit aussah — dabei lege ich in diesem Beitrag den Schwerpunkt auf Texte des Neuen Testaments —, möchte ich in einem zweiten Schritt weiter fragen, ob die biblischen Texte diese unkritisch darstellen, oder ob sie vielleicht auch eine Vision von einer „besseren“ Situation für die Kinder bieten, die für uns heute noch bedeutsam sein kann.

In der Alten Welt arbeiteten Kinder in allen Bereichen des öffentlichen Lebens mit: Sie waren Dienstboten und Sklaven (2 Kön 5,2ff; Neh 5,2ff; Mt 18,25), arbeiteten in der Landwirtschaft als Hirten (vgl. z.B. 1 Sam 16,11) und auf dem Feld bei der Ernte von Getreide, Wein und Oliven. Der römische Schriftsteller Columella nennt in seinem Buch über die Landwirtschaft (*de re rustica*) konkret folgende Kinderarbeiten: das Zurückschneiden von Unkraut mit der Sichel, das Beschneiden von Rebstöcken, das Hüten von Vieh, Hacken der Weinpflanzungen und die Beseitigung von Ranken.<sup>3</sup> Viele außerbiblische Quellen sprechen dabei hauptsächlich von Sklavenjungen, die diese Tätigkeit ausführen.

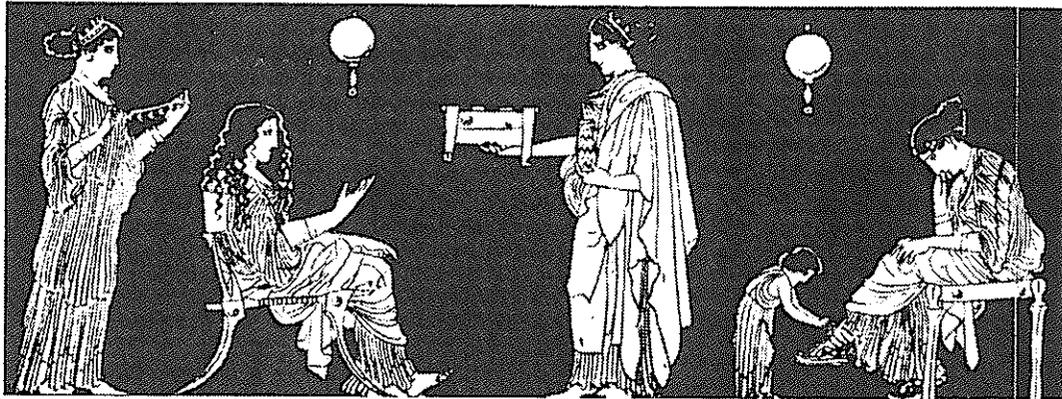
Ein anderer wichtiger Arbeitsbereich der Kinder waren die Arbeiten im Haus. Töchter oder Sklavemädchen nahmen in allen antiken Kulturen an Frauenarbeiten teil: Spinnen, Weben, Hausarbeiten, Versorgung der Familie und Gäste. Lk 22,26f legt nahe, daß es Aufgabe der Jüngerinnen/Jüngsten war, die anderen zu bedienen. Vor allem die Textilarbeit, das Spinnen und Verweben von Wolle, diente nicht nur der Herstellung eigener Kleidung, sondern häufig auch dem Broterwerb, aber der Verdienst war ge-

<sup>1</sup> *Terre des hommes, Straßenkinder in Lateinamerika, Falblatt Nr. 300.1246.00, S. 8.*

<sup>2</sup> *Vgl. dazu das Buch von Otto Uhlir, Die Schwabekinder aus Tirol und Vorarlberg, Innsbruck 1978.*

<sup>3</sup> *Ich verzichte im Beitrag auf genauere Angaben zu den verwendeten*

*Quellen und weiteren Untersuchungen zu Lebensrealitäten von Kindern. Wer sich dafür interessiert, findet Belegstellen in: Bettina Eltrop, Denn solchen gehört das Himmelreich (Mt 19,14). Kinder im Matthäusevangelium. Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung, Stuttgart 1996.*



Kindliche Dienerin im Frauengemach, Bildfries, 430/25 v. Chr., London, British Museum.

ring. Häufig reichte die gemeinsame Arbeit ihrer Hände eines Tages nur dazu, Essen für eine einzige Mahlzeit zu kaufen (Anthologia graeca XIV 134; IX 96).

Daneben arbeiteten Kinder auch als Lehrlinge in Handwerksbetrieben wie den Webereien, Töpfereien u.a., wobei sie während ihrer Lehrzeit im Haushalt des Dienstherrn mit anderen Kindern zusammenlebten. Dem Dienstherrn stand die Arbeitskraft der Kinder uneingeschränkt zur Verfügung, wie antike Vertragstexte über die Webereilehre von Kindern zeigen (z.B. Papyrus Oxy IV 725). Ein solches Lehrlings-Kind mußte von Sonnenauf- bis Sonnenuntergang alle Befehle seines Dienstherrn ausführen – nicht nur weben, sondern auch andere Dienste verrichten. Im Gegenzug war dieser zur Ausbildung des Kindes verpflichtet, doch diese kam ihm ja auch selbst zugute, denn er zog sich eine Arbeitskraft heran, die ihm – je besser die Ausbildung, desto rascher – nützte.

Kinder waren als Arbeitskräfte für Dienstherrn vermutlich besonders attraktiv, da sie fast umsonst arbeiteten. Nach den Vertragstexten arbeiteten Kinder in den ersten Lehrjahren ohne Lohn. In dieser Zeit kam der Dienstherr nur für die Bekleidung des Kindes, d.h. für ein neues Gewand pro Jahr auf. Später erhielt das Kind einen geringen Monatslohn, der sich nur allmählich steigerte. Kinder waren auch in

der Antike daher die billigsten Arbeitskräfte, die ein Handwerker in seinem Betrieb beschäftigen konnte und stellten vermutlich eine große Gruppe unter den abhängigen Lohnarbeitern dar. Kinder konnten ebenso wie es oben von den Kindern heute in Peru berichtet wurde, ihr erarbeitetes Geld nicht für sich verwenden. Meist wurde der Lohn direkt zu ihren Eltern/dem Vormund geschickt oder sie mußten ihn selbst dort abliefern. Es war also auch für einen Familienvater oder Vormund eines Kindes attraktiv, das Kind arbeiten zu lassen, denn es erlernte ein Handwerk, erwarb sich selbst Kleidung und Essen und später sogar Lohn.

Die Kinderarbeit in Haus, Landwirtschaft oder in Betrieben hatte damit mehrere Funktionen. Sie entlastete einerseits die Familie, andererseits erhielt das Kind eine Ausbildung, erlernte Fähigkeiten, um sich (z.B. durch Spinnen) selbst ernähren zu können. Später trug der Verdienst des Kindes sogar zum Familieneinkommen bei, was vermutlich besonders für arme und kinderreiche Familien von Bedeutung war. Der Lebensort der Kinder war folglich auch von wirtschaftlichen Überlegungen bestimmt. Kinder, die wegen einer Lehre oder wegen der Verschuldung ihrer Väter in fremden Haushalten lebten, erhöhten durch ihre Arbeit das Familieneinkommen bzw. erniedrigten die Schulden des Vaters (vgl. Mt 18,25). Diese Kinder standen somit in einer doppel-

ten Abhängigkeit – von dem, der sie in andere Haushalte gab und von dem, der sie aufnahm. Während ersterer ihren Lohn erhielt oder sie für seine Schulden arbeiten ließ, nahm letzterer ihre billige Arbeitskraft in Anspruch. Kinder gehörten damit zu den schwächsten Gliedern in den wirtschaftlichen Strukturen der antiken Gesellschaften.

### Kinder wehren sich

Wie wird die Kinderarbeit im Neuen Testament nun dargestellt? Bleibt es bei der Beschreibung und Nennung der verschiedenen Arbeitsbereiche stehen? Oder wird Kinderarbeit u.U. auch kritisch wahrgenommen? Im Matthäusevangelium finden wir einen Text, der belegt, daß Arbeiten in der Landwirtschaft auch von Kindern in selbständigen Bauernfamilien übernommen wurden. Im folgenden Ausschnitt aus einem Gleichnis sollen zwei Kinder in der Landwirtschaft, im Weinberg ihres Vaters, arbeiten. Obwohl dieser Text aufzeigt, daß Kinder sich auf recht verschiedene Weise den väterlichen Anordnungen widersetzten, wird die Kinderarbeit an sich nicht kritisiert, vielmehr gibt im Gleichnis das Verhalten der Söhne Anlaß zu Kritik.

#### Mt 21,28-30

Ein Mann hatte zwei Kinder. Und er ging zum ersten und sagte: „Kind, geh und arbeite heute im Weinberg.“ Der (Sohn) aber antwortete und sagte: „Ich will nicht.“ Später aber bereute er es und ging hin. Er aber ging zum anderen und sprach das Gleiche. Der aber antwortete und sagte: „Ja, Herr“ und ging nicht hin.

Der Text dokumentiert, daß Kinder in Abhängigkeit von ihrem Familienvater lebten, der über ihre Arbeitskraft und ihren Arbeitseinsatz bestimmen konnte. Daß es sich um Kinder handelt, ist in bisherigen Auslegungen des Gleichnisses wenig in den Blick gekommen, da das griechische Wort *tekna*, das wörtlich „Kinder“ heißt, in den Übersetzungen

häufig mit „Söhne“ übertragen wird. Sicherlich handelt es sich im Gleichnis um die beiden Söhne des Mannes, da die Pronomina im Text männlich sind. Das Wort *tekna* weist aber zusätzlich darauf hin, daß es sich um Söhne im Kindesalter handelt.

Die Antworten und Reaktionen der Kinder belegen, daß es von Seiten der Kinder gegenüber den Vätern durchaus Auflehnung und Gehorsamsverweigerung gab. Allerdings wird im weiteren Verlauf und im Gesamtzusammenhang des Gleichnisses das Verhalten der Söhne eindeutig negativ beurteilt. Ihr Benehmen ist kein Verhalten, wie es sich einem Vater gegenüber geziemt – weder vom ersten noch vom zweiten Sohn.<sup>4</sup> Ein Sohn sollte vielmehr in seinen Worten und in seinem Verhalten den Anweisungen des Vaters gegenüber seinen Gehorsam erweisen, so der implizite Gedankengang. Dieses Gleichnis beinhaltet also weder eine Kritik der Kinderarbeit an sich noch des Abhängigkeitsverhältnisses Kinder – Vater.

### (K)eine Vision von einer gerechten Gesellschaft?

Bleibt das Neue Testament also bei der Beschreibung von Kinderarbeit stehen, ohne sie zu problematisieren? Hat es keine Vision davon, daß Kinder und ihre Arbeitskraft nicht mehr ausgenutzt werden sollten?

Sicherlich stellt Kinderarbeit für die biblischen Autoren und Autorinnen zunächst einmal kein Problem dar. Sie war besonders für ärmere Familien im wahrsten Sinne des Wortes notwendig und gehörte zum normalen Leben in der damaligen Zeit einfach „dazu“, wie in agrarisch geprägten Gesellschaften Kinder bis heute selbstverständlich im Haus und auf dem Feld mitarbeiten.

Trotzdem hat das Neue Testament ein Gespür für Unrechtsstrukturen und Mißstände, unter denen auch Kinder leiden und die im anbrechenden Reich Gottes unter den Nachfolgern und Nachfolgerinnen Jesu keine Gültigkeit mehr haben sollen. Ein grund-

<sup>4</sup> In der Überlieferung von Mt 21,28-30 gibt es Unstimmigkeiten in der Reihenfolge des ja- und des neinsagenden Kindes, die etwa gleichwertig bezeugt ist, vgl. den textkritischen Apparat bei Nestle-Aland. Dies deutet darauf hin, daß Unklarheit bestand, welcher der Söhne eigentlich

das Fehlverhalten zeigte, bzw. daß beide Verhaltensweisen nicht dem gehorsamen Verhalten eines Sohnes gegenüber dem Vater entsprachen.

legender Text, auf den sich eine solche Vision stützen kann, ist der sog. „Rangstreit der Jünger“ Mk 9,33-37. Dieser Textabschnitt zeigt in sehr anschaulicher Form Probleme auf, die innerhalb der markinischen Gemeinde bzw. der Nachfolgegemeinschaft Jesu in Fragen der Nachfolge und des rechten Umgangs miteinander existierten — und zwar anhand der Situation eines Kindes.

In der Komposition des Markusevangeliums gehört dieser Text in den Zusammenhang Mk 8,27-11,1, wo vom Weg Jesu nach Jerusalem berichtet wird. Auf diesem Weg kündigt Jesus gleich dreimal sein Leiden an und belehrt die Jünger über wahre Nachfolge (Mk 8,31-38; 9,30-37; 10,32-45). Diese wird im Markusevangelium in den drei Nachfolgeforderungen auf dem Weg nach Jerusalem quasi „durchbuchstabiert“ und benannt als Selbstverleugnung und Bereitschaft, das Kreuz auf sich zu nehmen (8,34-38), als Bereitschaft, sich selbst an den letzten Platz zu setzen (9,33-37) und auf Herrschaft zu verzichten und anderen nach Jesu Vorbild zu dienen (10,35-45). Auffällig ist, daß nach der zweiten und dritten Leidensankündigung jeweils Rangstreitigkeiten unter den Jesusnachfolgern thematisiert werden: sowohl im Rangstreit der Jünger Mk 9,33-37 als auch bei der Frage der Zebedäussöhne Mk 10,35-45. Die wiederholte Nennung dieses Themas in zwei Nachfolgerufen ist ein Hinweis darauf, daß die Frage nach den ersten Plätzen und Rängen in der Gemeinschaft für Markus und seine Gemeinde sehr wichtig gewesen sein muß. Es werden darin nicht nur weltliche Herrschaftsstrukturen, Mißbrauch und Ungerechtigkeiten beim Namen genannt (10,42), vielmehr wird auch das eigene Kämpfen um die vorderen Plätze, um Ränge und Machtpositionen kritisch in den Blick genommen.

Im Anschluß an die zweite Leidensankündigung steht unser Text, Mk 9,33-37, der „Rangstreit der Jünger“, bei dem ein Kind in die Mitte gestellt wird. Sehen wir uns das, was in diesen Text berichtet wird, einmal genauer an:

Jesus und die Jünger befinden sich in einem Haus in Kafarnaum. Jesus greift die Frage der Jünger auf, die auf dem Weg nach Kafarnaum darüber gesprochen hatten, wer von ihnen wohl der Größte sei. Während dieses Gesprächs setzt sich Jesus und

ruft die Zwölf. „Wer der Erste sein will, soll der Letzte von allen und der Diener aller sein,“ sagt Jesus und zeigt ihnen gleich darauf ein Beispiel für einen solchen Diener, ein Kind. Wir wissen nicht, was das Kind gerade getan hatte, der biblische Text berichtet darüber nichts: Hatte es allen Jüngern und ihm selbst vielleicht gerade eben noch die Sandalen gelöst und die staubigen Füße gewaschen? Hatte es ihnen danach vielleicht einen Krug mit erfrischendem Wasser und Brot, Wein und Oliven gebracht? War es ein schwächliches Mädchen, das mit all seiner Kraft eines seiner jüngeren Geschwister auf dem Rücken umhertrug und dabei noch die Hausarbeit verrichtete?

Jesus nimmt das Kind, das wohl bei ihm stand, in die Arme und stellt es in die Mitte der Jünger. „Wer ein solches Kind aufnimmt, der nimmt mich auf,“ sagt er ihnen. Jesus, der sich auch an anderen Stellen mit den Geringsten gleichsetzt (Mt 25,31-46), niedrige Arbeiten übernimmt (Joh 13), identifiziert sich hier völlig mit diesem Kind. Jesu Parteilichkeit für solche Kleinen ruft die Jünger Jesu dazu auf, solch ein Kind aufzunehmen. Wir könnten das heute so übersetzen: Jesus ruft dazu auf, dem Kind in einer Gemeinschaft einen Platz zu geben, in der keiner den anderen ausbeuten will. Das schwächste Glied der Haus-Gemeinschaft wird in die Mitte gestellt, am Verhalten gegenüber diesem Kind macht Jesus sein Verständnis von der Gestaltung gerechter Beziehungen in der Gemeinschaft seiner Nachfolger und Nachfolgerinnen fest.

Wer der Erste sein will, der soll der Diener aller sein, das ist eine Forderung, die die Struktur des antiken *oikos*/Haushalts und die Struktur der antiken Gesellschaften auf den Kopf stellte, die Ordnung der Alltagswelt umkehrte. Dessen waren sich die ersten Christen und Christinnen durchaus bewußt. Die Gemeinschaft etwa, in der das Matthäusevangelium entstand, setzte diesen Markus-Text programmatisch an den Beginn ihrer Gemeindeform (Mt 18). Damit drückte sie aus, daß sie es als wichtig ansieht, in ihrer Gemeinschaft aus der Beziehung zu Jesus heraus und in Berufung auf ihn eine Praxis zu begründen, wie Menschen — große und kleine, starke und schwache, Erwachsene und Kinder — versuchen sollen, miteinander Reich Gottes zu leben.

#### — und heute?

Sehr viele Kinder, die auf unserem Erdball leben, müssen auch heute noch durch ihre Arbeit zum Lebensunterhalt ihrer Familie beitragen. Auch ihre Arbeit ist für das Überleben ihrer häufig kinderreichen und verarmten Familien unabdingbar. Kinder müssen oft deswegen arbeiten, weil ihre Eltern zu schlecht bezahlt werden oder gar keine Arbeit mehr finden. Und sie verrichten immer noch die niedrigsten Arbeiten: Schuheputzen, Autowaschen, Dienstbotenarbeiten, sie arbeiten in engen Tunneln in Steinbrüchen und im Bergbau, u.v.m. Die Analogien zum obigen Befund sind frappierend und können hier nur ansatzweise angesprochen werden.

Jesu Parteilichkeit für die Kleinen und die Kinder ruft uns auch hier und heute dazu auf, Kinder vor ausbeuterischen und unterdrückenden Strukturen zu schützen, die sie an Leib und Seele bedrohen. Ein Kind aufnehmen/schützen, das bedeutet Jesus aufzunehmen — das kann auch heute hier und jetzt in Deutschland ganz konkrete Schritte von uns fordern: Wie steht es z.B. mit unserer Bereitschaft, gerechte Preise zu bezahlen, die es Kindern und Erwachsenen ermöglichen, zu gerechten Löhnen zu arbeiten? Oder sollten wir uns nicht entschiedener gegen jegliche Form von Kinderpornographie und Kindesprostitution wenden, die nicht nur in der Antike, sondern auch leider heute noch grausame Realität und „Arbeit“ von Kindern ist? Erste Schritte in diese Richtung werden schon gegangen: Auch heute wehren sich vor allem Straßenkinder gegen die Strukturen, sie organisieren sich in einigen Ländern in Gewerkschaften und werden dabei von den Kirchen und Hilfswerken unterstützt. Angesichts der stetig wachsenden Zahl an Straßenkindern ist das vielleicht wieder nur der berühmte Tropfen auf dem heißen Stein, aber für viele Kinder der einzige Ausweg aus der Hoffnungslosigkeit.

#### Literaturhinweis

Für den Unterricht und die Arbeit in der Gemeinde gibt es eine empfehlenswerte Ausstellung und Arbeitshilfe *Meninos de Rua — Straßenkinder in Brasilien* vom Pädagogisch-theologischen Institut

(pti) und der Ökumenischen Werkstatt in Kassel. Sie ist bestellbar bei: Pädagogisch-theologisches Institut der Evang. Kirche von Kurhessen-Waldeck, Günter Törner, Heinrich Wimmer Str. 4, 34131 Kassel, Tel. 0561/9307139.

#### Abbildungsnachweis

aus: Hilde Rühfel, *Kinderleben im klassischen Athen. Bilder auf klassischen Vasen, Kulturgeschichte der antiken Welt Bd 19 1984, S. 74)*

Dr. Bettina Eltrop ist wissenschaftliche Referentin im Katholischen Bibelwerk in Stuttgart. Ihre Anschrift lautet: Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

#### Pfarreien handeln gegen Arbeitslosigkeit

Eine Arbeitshilfe unter dem Titel „Erwerbslosigkeit lähmt — christliche Gemeinden handeln“ hat die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Bayern (AcK) jetzt herausgegeben. Das Heft ist Ergebnis einer Projektgruppe, die Vorschläge für Hilfsmöglichkeiten sammelte.

Der erste Teil der Schrift stellt gelungene Projekte gegen Arbeitslosigkeit vor, die von Kirchengemeinden teilweise in Zusammenarbeit mit anderen Institutionen verwirklicht wurden. Sie sollen für Pfarreien Anregung und Ermutigung sein. Häufig sind Kontaktadressen angegeben, die für solche von Interesse sind, die gegen Arbeitslosigkeit selbst die Initiative ergreifen wollen. An einigen Beispielen wird geschildert, welche Einzelschicksale sich hinter Erwerbslosigkeit verbergen können. Ein analytischer Teil beleuchtet die Hintergründe. Außerdem werden Vorschläge für die Gestaltung von Gottesdiensten gemacht.

Die Arbeitshilfe kann zum Selbstkostenpreis von 3,00 Mark bezogen werden bei der Geschäftsstelle der AcK, Marsstraße 19, 80335 München, Tel. 089/548283-97. KNA

## Die Arbeiter im Weinberg (Mt 20,1-16)

Ich möchte versuchen, das Gleichnis Jesu Mt 20,1-16 „Die ArbeiterInnen im Weinberg“ als Vorstellung des Matthäus über Gottes Reich aus der Perspektive der „kleinen Leute“ (= „Letzten“ in diesem Text) zu lesen und verstehen. Matthäus will uns das Reich Gottes in der Verkündigung Jesu darstellen, das nicht von den Gesetzen der Ökonomie, sondern von den Gesetzen Gottes, der Barmherzigkeit, der Gerechtigkeit und der Solidarität her zu verstehen ist.

In dem Gleichnis treten der Hausherr eines Weinberges und seine LohnarbeiterInnen als handelnde Personen auf.

Der Hausherr handelt zunächst als Unternehmer nach dem Gesetz der Ökonomie korrekt: Er stellt nach Bedarf, d.h. zu unterschiedlichen Zeiten und unterschiedlichen Vertragsbedingungen, die ArbeiterInnen in seinem Weinberg ein, um die gesamten Lohnkosten zu reduzieren und dadurch die ArbeiterInnen noch effektiver auszunutzen. Er geht früh am Morgen, um die dritte Stunde, um die sechste Stunde, um die neunte Stunde und um die elfte Stunde, eine Stunde vor Arbeitsende, zum Markt und stellt eine Menge ArbeiterInnen für seinen Weinberg je nach Entwicklung seiner Arbeitslage ein. Er macht mit den ersten ArbeiterInnen (den Ersten) einen richtigen Vertrag (V2) und verhandelt dann mit den anderen einseitig („was recht ist, gebe ich euch“ V4) und schließlich mit den Schwächsten (den Letzten) ohne Vertrag (V6f).

Doch dann ist ein Bruch in seinem Verhalten zu erkennen. Plötzlich handelt er bei der Lohnauszahlung unverständlich und unökonomisch: Er rechnet erst den Letzten ihren Lohn ab und dann weiter bis zu den Ersten — und er gibt allen ArbeiterInnen gleichen Lohn, einen Silbergroschen. Darauf reagieren die Ersten mit Protest: „Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet, und du hast sie uns gleich gemacht, die wir des Tages Last und Hitze getragen haben“ (V12). Während ihr Einwand arbeitsrechtlich einsehbar und begründet ist — nach dem Text müssen sie mindestens zwölf Stunden gearbeitet haben —, scheint die Antwort des Herrn gewerkschaftlich ungerecht und sogar autoritär: „...habe ich nicht Macht, zu tun, was ich will, mit dem, was mein ist?“ (V15).

Was will Matthäus in diesem Gleichnis über das Reich des Himmels aussagen? In diesem Gleichnis geht es primär nicht um die Ersten, sondern um die Letzten. Matthäus spricht mit seinem Gleichnis Erfahrungen und Perspektiven der „kleinen Leute“ an. Die Letzten stehen stellvertretend für die Menschen der Jesusbewegung, die aus irgendwelchen Gründen in der damaligen Gesellschaft nicht konkurrenzfähig mit den anderen und benachteiligt waren.

Die Letzten waren Menschen in Palästina, die vom Morgengrauen bis zum späteren Abend auf dem zentralen Platz, dem Markt standen und vor den prüfenden Blicken der Großbauern durchgefallen sind („Was steht ihr den ganzen Tag müßig da? ... Es hat uns niemand eingestellt“ V6f). Ich kann davon ausgehen, daß sie schon auf den ersten Blick äußerlich schwach und arbeitsunfähig aussahen, wenn sie in einer großen Erntezeit, wo Bauern vier- oder fünfmal am Tag ArbeiterInnen einstellen mußten, nicht zur Arbeit geholt wurden. Sie waren die Menschen, die wegen ihres äußerlichen Nachteils und ihrer Bedrängnis zum Überleben ohne Vertrag und Bedingungen in den Weinberg geschickt wurden (V7), wenn sie überhaupt Arbeit kriegen konnten.

Die Letzten sind wahrscheinlich nicht wie die Ersten die Menschen, die den ganzen Tag (mindestens zwölf Stunden) über die Last der Arbeit und die Hitze ertragen können (V12). Sie müssen körperlich schwach sein, so daß sie vielleicht gerade eine Stunde Arbeit aushalten können. Es ist aber nicht schwer anzunehmen, daß diese Schwachen in dieser einen Stunde genug mit Drecksarbeiten ausgenutzt wurden.

Dieses Gleichnis sagt uns: Wo solche Schwachen geschützt werden und ihre schwere Bemühung zum Überleben berücksichtigt wird und dann ihnen das tägliche Existenzminimum (ein Silbergroschen!) angeboten wird, da ist Reich Gottes.

Ich erinnere mich hierbei an Menschen, mit denen ich in einer Ecke der Hauptstadt Seoul in Korea meine Jugendzeit verbracht habe. Die meisten unserer Mütter und Väter in diesem Stadtviertel waren Arbeitslose und TagelöhnerInnen, deren Überleben täglich neu von der Arbeit abhängig war. Sie waren meistens schon um drei oder vier Uhr in der Nacht

unterwegs, um ihre tägliche Arbeit zu leisten, und sie kamen erst am späten Abend nach Hause, nachdem sie täglich bis zu 18 Stunden gearbeitet hatten. Weil sie ohne jegliche Bedingungen und Verträge täglich so hart arbeiten mußten, waren Verletzungen und Krankheiten durch die harte Arbeit die natürliche Folge. Dadurch wurde wiederum ihre Konkurrenzfähigkeit auf dem Arbeitsmarkt eingeschränkt. Viele versuchten deshalb, ihre Beschränkungen beim Arbeiten zu verschweigen, indem sie ständig Schmerztabletten einnahmen. Es gab trotzdem viele, die fast jeden Tag vergeblich durch die ganze Stadt auf Arbeitssuche wanderten und dann ohne Erfolg in todmüdem Zustand zu ihrer hungrigen Familie zurückkommen mußten.

Ich kannte eine Mutter, die als Hausfrau (ähnlich einer Tagesmagd) bei einer reichen Familie arbeitete: Sie wurde einmal vom Hund der Familie gebissen. Weil sie sich fürchtete, daß sie dadurch ihre Arbeit verlieren könnte, schwieg sie aber und behandelte schnell ihr blutiges Bein mit Papier und verband es mit Plastikfolie. Nachdem sie nach Hause kam, war sie monatelang krank. Ich kannte auch einen Vater, der beim Verkaufen auf der Straße von einem Auto verletzt wurde, aber nicht ins Krankenhaus zur Untersuchung ging und stattdessen von dem reichen Autofahrer ein bißchen Geld bekam. Er mußte ebenfalls sein Leben lang an den Unfallfolgen leiden. Weil die vielen armen Menschen im Dorf solch ein Leben führen mußten, waren sie häufig krank und arbeitsunfähig. Weil sie so schwer arbeiten mußten, mußten sie alle Nachteile über sich ergehen lassen und gehorsam und opferbereit sein.

Ich bin fest überzeugt, daß das Gleichnis von den ArbeiterInnen im Weinberg Mt 20,1-16 eine klare Botschaft über Gottes Reich zunächst für die Menschen damals zur Zeit Jesu bzw. des Matthäusevangeliums war, die unter dem römischen Imperialismus von den Römern und den einheimischen Reichen doppelt ausgenutzt und ausgebeutet waren. Diese Botschaft ist aber m.E. heute noch gültig für die Menschen wie die obengenannten Armen in Korea.

Ich kenne z.B. viele arme StudentInnen, denen die Frage gestellt wurde, „warum möchtest du weiter studieren, wenn du so arm bist?“ Die Letzten wa-

ren nicht da, um ihr Urlaubsgeld zu verdienen, sie sind deshalb da, weil ihr tägliches Überleben davon abhängt.

Seit Jahren lebe ich in Deutschland. Hier stellt sich das Problem, daß diese Vorstellung Jesu uns zu ideal und unrealistisch vorkommt. Gibt es Menschen bei und um uns, die jeden Tag um ihr Überleben kämpfen müssen? Ist das Reich Gottes für uns ein Skandal, wenn es den Letzten ihr Existenzminimum sichert? Sind wir nicht die Ersten im Gleichnis, die durch den festen Vertrag versichert wurden? Vielleicht fällt es uns deshalb schwer, dieses Gleichnis als Gleichnis des Reiches Gottes zu begreifen, weil nicht „ich“, der oder die Starke, sondern „du“, der oder die Schwache, Gottes Reich als „Geschenk“ empfangen wird. Es fehlt uns eine Lebensperspektive für das gemeinsame Leben mit anderen (besonders Schwachen), in der wir unser starkes „ich“ mit schwachem „du“ gleichsetzen wollen. Unter der „Lebensperspektive für das gemeinsame Leben mit den anderen“ verstehe ich, daß wir Probleme der anderen als unser eigenes Problem betrachten und eine gemeinsame Lösung anstreben. Sonst wird die apokalyptische Mahnung „die Letzten werden die Ersten und die Ersten die Letzten sein“ (V16) Wirklichkeit. Ich bin fest überzeugt, daß die Ersten in diesem Gleichnis nicht kritisiert werden könnten, wenn sie das Recht der Lebenserhaltung der Letzten nicht kritisch betrachtet hätten. Aber sie waren nicht mit dem einverstanden, was sie bekamen. Sie waren unzufrieden, weil sie mit den Letzten gleich behandelt wurden. (V14) „Ich will aber diesem Letzten dasselbe geben wie dir“, ist nicht verständlich, wenn wir Mt 12,31: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Es ist kein anderes Gebot größer als dieses“, nicht begreifen oder begreifen wollen.

## Arbeitslosigkeit — Herausforderung für Christen

Eine Predigt

Die Arbeitslosenzahlen in Deutschland sind erschreckend hoch. Eine einschneidende Änderung ist nicht in Sicht. Ich denke, das geht uns als Christen und als Gemeinde sehr viel an.

Ich möchte mit einer Geschichte beginnen:

*Ein Mann träumte, er sei gestorben und befinde sich auf einmal in einem wunderbaren Land, voller Bäume und Wiesen, bunter Blumen und Wasserläufe. Er ließ sich auf einer Wiese nieder, um sich auszuruhen. Doch plötzlich überfiel ihn Langeweile. Er rief: „Ist da jemand?“ Und schon erschien eine weiß gekleidete freundliche Gestalt und fragte ihn, welchen Wunsch er habe. „Ich möchte etwas essen“, sprach der Mann. „Was bitte?“ Der Mann stellte sich ein köstliches Menü zusammen. Sekunden später stand es vor ihm. Nachdem er gespeist hatte, schlenderte er weiter und freute sich an der Schönheit der Landschaft. „Hallo“, rief er wieder. Und schon stand der dienstbare Geist vor ihm. „Ich würde gerne Golf spielen“. „Bitte“, sprach der Unbekannte, faßte den Besucher am Arm und führte ihn an den Rand eines gepflegten Golfplatzes. Schläger und Bälle standen bereit. Der Mann spielte und aß wieder und wanderte und erhielt alles, was er sich wünschte. Doch eines Tages war alle Freude plötzlich verflogen. Der Mann zitterte den dienstbaren Geist herbei und klagte: „Ich habe es satt, das Leben hier, gib mir etwas zu arbeiten!“ — „Bedaure, Arbeit, das ist das einzige, was ich dir hier nicht bieten kann“. „Dann pfeife ich auf den ganzen Laden hier“, schrie der Mann. „Schick mich lieber in die Hölle!“ Da lächelte der andere hintergründig: „Was glauben Sie eigentlich, wo Sie hier sind?“*

### Die Welt mitgestalten können

Eine tiefgründige, verschmitzte Geschichte! Arbeit, sinnvolle Betätigung, das gehört ganz wesentlich zu unserem Leben dazu. Ein Leben ohne Arbeit, ohne sinnvolle Aufgaben — ich könnte es mir schlechterdings nicht vorstellen. Auch die Bibel sieht das so: „Gott, der Herr, nahm also den Menschen und setzte ihn in den Garten von Eden, damit er ihn bebaue und hüte“ (Gen 2,15). Die Erde zu kultivieren und zu gestalten, sie gleichzeitig in ihrer

Schönheit zu bewahren, das ist für den älteren der beiden Schöpfungsberichte am Anfang der Bibel wesentliche Aufgabe des Menschen. Der jüngere Schöpfungstext setzt einen wichtigen Akzent hinzu: „Am siebten Tag vollendete Gott das Werk, das er geschaffen hatte, und er ruhte am siebten Tag, nachdem er sein ganzes Werk vollbracht hatte“ (Gen 2,2). Der Mensch ist nicht geschaffen, um pausenlos zu arbeiten, er darf auch an der Ruhe Gottes teilnehmen, darf sich am Sabbat der Schönheit der Schöpfung freuen, darf wenigstens am Sabbat erfahren, nicht pausenlos in die Treitmühle von Arbeit und Pflicht eingebunden zu sein (vgl. auch Ex 20,8-11; Dtn 5,12-15). Gerade der Wechsel von Arbeit und Freizeit, von Anspannung und Ausruhen, von Wochen harten Schaffens und Zeiten der Erholung und Muße, gerade dieser Kontrast macht unser Leben reizvoll und lebenswert.

Im Buch Kohelet, einem der schönsten Bücher des Alten Testaments, findet sich nicht nur der Aufruf zu Genuß und Lebensfreude, sondern auch die Aufforderung, zuzupacken, die vor der Hand liegenden Aufgaben zu tun. „Also: Iß freudig dein Brot und trink vergnügt deinen Wein; denn das, was du tust, hat Gott längst festgelegt, wie es ihm gefiel. Trag jederzeit frische Kleider, und nie fehle duftendes Öl auf deinem Haupt. Mit einer Frau, die du liebst, genieß das Leben alle Tage deines Lebens voll Windhauch, die er dir unter der Sonne geschenkt hat, alle deine Tage voll Windhauch. Denn das ist dein Anteil am Leben und an dem Besitz, für den du dich unter der Sonne anstrengst. Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, das tu! Denn es gibt weder Tun noch Rechnen noch Können noch Wissen in der Unterwelt, zu der du unterwegs bist“ (Koh 9,7-10). Das klingt ja so, als sei es geradezu eine Lust, zu arbeiten, diese Welt mitzugestalten. „Alles, was deine Hand, solange du Kraft hast, zu tun vorfindet, da tu!“ Ja, das gehört wesentlich zu einem sinn- erfüllten Leben dazu, seine Fähigkeiten einzusetzen, seine Begabungen einzubringen, etwas Sinnvolles zu gestalten. Auch der Psalm 104 empfindet das so. Er beschreibt die Herrlichkeiten der Welt, die Vielfalt und Schönheit und Ordnung der Schöpfung, und mittendrin heißt es, nachdem am Morgen die Sonne aufgestrahlt ist: „Nun geht der Mensch hin-

aus an sein Tagwerk, an seine Arbeit bis zum Abend“ (Ps 104,23). Ja, daß wir unsere Arbeit tun, unsere Kräfte einsetzen, die Welt gestalten — das gehört wesentlich zur Sinnerfüllung unseres Lebens dazu.

### Der Skandal der Arbeitslosigkeit

Aber genau das wird in unserer Gesellschaft immer mehr Menschen vorenthalten. Nun hält man uns Pfarrern sehr gern vor, wir sollten uns aus solchen politischen Angelegenheiten, vor allem aus wirtschaftlichen Fragen, heraushalten. Doch wir dürfen das nicht. Die großen Propheten der Bibel, ein Amos, ein Micha, ein Jesaja, haben sich immer wieder massiv in Politik und Wirtschaft eingemischt, wenn es um Gerechtigkeit ging, wenn die Armen und Kleinen auf der Strecke blieben. Solche Einmischung geschieht heute eher zu wenig als zuviel.

Gerade als Seelsorger begegne ich sehr vielen Menschen, die von der Arbeitslosigkeit betroffen sind. Ich möchte zwei persönliche Erfahrungen erzählen. Ich mache vor der Taufe einen Besuch bei der jungen Familie. Vater und Mutter sind ganz stolz auf das erste Kind. Der Vater, ein Kleiderschrank von Kerl, zerfließt fast vor Zärtlichkeit. Irgendwann im Lauf des Gesprächs frage ich ihn: „Was machen Sie denn beruflich?“ Plötzlich eine ganz betretene Atmosphäre: Arbeitslos. Als ich nach Hause gehe, gehen mir tausend Gedanken durch den Kopf. Wie schlimm ist das! Da sind diese beiden Menschen jung verheiratet, haben das erste Kind, und dann: arbeitslos. Keine Aussicht auf eine Stelle in absehbarer Zeit. Was wird aus der Familie in den nächsten Jahren? Wird die Ehe unter dieser Belastung halten? Wird der junge Mann eines Tages ans Trinken kommen? Was wird aus dem Kind, das ich taufen werde?

Ein zweites Beispiel. Ein arbeitsloser Vater sagt mir: „Wenn meine Kinder zu Hause erzählen, was ihre Klassenkameraden zu Weihnachten geschenkt bekommen haben, Sie können sich gar nicht vorstellen, wie mir das weh tut. Ich kann ihnen das alles nicht bieten.“

Arbeitslosigkeit ist nicht nur eine Sache von Statistiken und Zahlen. Menschliche Schicksale stehen

dahinter, samt Familien und Kindern. Es geht um viele, viele Menschen, um ihr einmaliges Leben, um ihren Anspruch, ihre Fähigkeiten entfalten zu dürfen, erfahren zu können, daß sie zu etwas gut sind und gebraucht werden. Nein, dazu dürfen wir als Kirche nicht schweigen, hier geht es ganz fundamental um Gerechtigkeit und Solidarität.

### Gefragt: Die Solidarität aller

Oswald von Nell-Breuning, der verstorbene große Mann der katholischen Soziallehre, hat schon vor vielen Jahren die Meinung vertreten, daß die Arbeitslosigkeit mit den bisherigen Mitteln und Strategien nicht zu beheben sei; daß ein Aufschwung die Arbeitslosigkeit beseitigen könne, hält er für eine große Illusion. Denn die Automatisierung schreitet unaufhaltsam voran. Um die für unser Leben notwendigen Dinge zu produzieren, um unseren Lebensunterhalt zu sichern, brauchen wir immer weniger Zeit. Und darum werden wir uns Gedanken machen müssen, wie wir die Arbeit besser verteilen. Nell-Breuning hat die einzig gerechte und vernünftige Lösung darin gesehen, daß wir alle weniger arbeiten, damit alle Arbeit haben. Aber niemand packe dieses heiße Eisen wirklich an, so lautete sein Urteil, weder Gewerkschaften noch Arbeitgeberverbände, weder Parlamentarier noch Wirtschaftswissenschaftler. In der Gesellschaft herrsche eher das große Gewurstel von lauter Gruppenegoismen.

Nebenbei: Während die einen keine Arbeit haben, klagen andere über zu viel Arbeit. Weniger Arbeit (unter Verzicht zumindest auf Lohnzuwächse) — könnte das nicht eine ganz andere Art von Lebensqualität bringen? Ist das wirklich der Weisheit letzter Schluß, wenn die einen unter einem Zuviel an Arbeit kaputtgehen, zumindest die „Lust an der Arbeit“, wie sie etwa Kohelet voraussetzt, nicht mehr erfahren können — während die anderen daran zerbrechen, daß sie gar keine Arbeit haben? Ich persönlich bin überzeugt: Das Problem der Arbeitslosigkeit kann nur in einer großen solidarischen Aktion eines Verzichts aller gelöst werden. Zur Zeit scheint das völlig illusorisch, scheint unsere Gesellschaft in lauter egoistische Interessenklüngel aus-

einanderzufallen. Aber sollten nicht wenigstens wir Christen anfangen, uns mit solchen Gedanken vertraut zu machen, auch mal Ungewohntes zu denken? Wäre hier nicht viel mehr soziale Phantasie vonnöten? Und sollten wir Christen nicht massiv auf ein noch kaum wahrgenommenes Problem aufmerksam machen: Die Wegrationalisierung einfacher Arbeitsplätze, die vor allem die Leistungsschwachen trifft?

### Ein Wort des Papstes zur Arbeitslosigkeit

Vor genau zehn Jahren hat der Papst bei seinem Deutschlandbesuch in einer Rede in Bottrop im Ruhrgebiet folgendes zur Arbeitslosigkeit gesagt — seine Gedanken sind aktuell geblieben bis heute: „Unverschuldete Arbeitslosigkeit wird zum gesellschaftlichen Skandal, wenn die zur Verfügung stehende Arbeit nicht gerecht verteilt und der Ertrag der Arbeit nicht dazu verwandt wird, neue Arbeit für möglichst alle zu schaffen. Hier ist die Solidarität aller gefordert, derjenigen, die über Kapital und Produktionsmittel verfügen, wie auch aller, die bereits Arbeit haben. Das biblische Wort ‚Wer zwei Gewänder hat, der gebe eines davon dem, der keines hat‘ (Lk 3,11) gilt auch für die Arbeit“. Die Entscheidungsträger in Staat und Wirtschaft „dürfen die Arbeitslosigkeit nicht einfach hinnehmen oder ihr Vertrauen allein auf den Marktmechanismus setzen. Besondere Verantwortung tragen sie für zukunftsweisende Lösungen der Jugendarbeitslosigkeit. Denn für Jugendliche ist es eine untragbare Belastung, wenn sie nach Abschluß der Schule keine Möglichkeit beruflicher Ausbildung haben. Das kann sie in eine schwere Lebenskrise führen“.<sup>1</sup>

Die neueste Jugendstudie, die im Mai 1997 veröffentlicht wurde, kommt zu dem Ergebnis, daß die heute Zwölf- bis Vierundzwanzigjährigen mit sehr gemischten Gefühlen in die Zukunft sehen. Eine prägende Generationenerfahrung sei die Arbeitslosigkeit. Schon zwölfjährige Kinder machen sich Sorgen, ob sie später überhaupt eine Arbeit finden werden. Nur noch 35 Prozent der Jugendlichen sagen, daß sie „eher zuversichtlich“ in die Zukunft schauen; bei der entsprechenden Befragung 1991 waren es noch 59 Prozent.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Westdeutsche Allgemeine Zeitung, 23.5.1987

Hier liegt eine Herausforderung an uns Christen, der wir uns die nächsten Jahre viel stärker zu stellen haben. Die Zahlen sind alarmierend. Zeigen sie doch, wie sehr die Stimmung der jungen Generation in den letzten Jahren abgerutscht ist. Wenn wir einen großen Teil dieser Generation ohne Perspektive lassen — nennt der Papst das nicht zu Recht einen Skandal?

*Franz-Josef Ortkemper ist Direktor des Katholischen Bibelwerks Stuttgart. Seine Anschrift lautet: Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.*

„Droht oder besteht bereits Arbeitslosigkeit, dann darf nicht ein Teil der Arbeitsfähigen und Arbeitswilligen das gesamte Angebot von Arbeitsplätzen für sich beanspruchen, sondern muß den Zugang dazu *allen* freilegen, und Arbeit und Lohn mit ihnen *teilen*. Mit Recht verurteilen wir eine ‚kapitalistische‘ Klassengesellschaft, in der eine Minderheit sich den Besitz der Produktionsmittel vorbehält und die Mehrheit darauf beschränkt, *unselbständige* Arbeit daran zu leisten. Mindestens ebenso streng müßten wir eine ‚laboristische‘ Klassengesellschaft verurteilen, in der die Inhaber von Arbeitsplätzen diese und das daran zu verdienende Arbeitseinkommen sich vorbehalten und andere davon ausschließen. (...)“

Das Recht auf Arbeit ist kein Recht auf zu entlohrendes sinnloses Tun, sondern auf Arbeit, deren Sachziel der arbeitende Mensch sich als nicht nur sittlich einwandfrei, sondern auch als sinnvoll als sein persönliches Ziel zu eigen machen kann. Nur so versteht und vertritt die Kirche das Recht auf Arbeit. Diesen Unterschied zwischen recht verstandener Arbeit und bloßer Beschäftigung hat die Kirche bereits zur Zeit der Weltwirtschaftskrise um 1930 betont und in diesem Sinn ‚materielle‘ und bloß ‚formelle‘ oder ‚nominelle‘ Vollbeschäftigung unterschieden. Sie kann auch heute nicht anders als darauf drängen, die Arbeitswelt so zu organisieren, daß alle arbeitsfähigen und arbeitswilligen Menschen Gelegenheit finden, durch ihre Arbeit einen echten Beitrag zu dem zu leisten, was dazu gehört, um *allen* ein menschenwürdiges Dasein zu sichern“.

*Oswald von Nell-Breuning*

*Zitiert aus: Handwörterbuch religiöser Gegenwartswörter, hg. v. U. Ruh u.a., Freiburg u.a. 1986.*

<sup>2</sup> Katholische Nachrichtenagentur, 15.5.1997

## Biblische Bücherschau

**Rene Krüger**

**Gott oder Mammon**

Das Lukasevangelium und die Ökonomie, Edition Exodus, Luzern 1997, 91 S., DM 24,80.

Vor allem der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hat angesichts dieser ökonomischen und der damit einhergehenden ökologischen Bedrohung des (Über-)Lebens der Menschheit bei vielen Christen und in vielen Kirchen die Einsicht wachsen lassen, daß ökonomische Fragen zentrale theologische Relevanz haben. Die Forderung nach „ökonomischer Alphabetisierung“ mit dem Ziel, sich einmischen zu können, als eine Grundaufgabe ökonomischen Lernens ergibt sich daraus in logischer Konsequenz.

Einem wesentlichen Aspekt dieser theologischen Aufgabe — der Relecture, dem Neu-lesen der Bibel im wirtschaftlichen Kontext unserer Zeit — widmet sich in gelungener Weise der argentinische Theologe und evangelische Pfarrer René Krüger in seinem kleinen Aufsatzband „Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie“. Ziel seiner Befragung eines biblischen Buches auf ihren Umgang mit der Ökonomie ist es, „von daher Urteilsschärfung und Anregungen zu einem befreienden Handeln mit Geld und Gott zu bekommen, damit nicht die meisten Menschen ihr Leben opfern müssen und einige wenige noch reicher werden“ (9f.).

Mit der Einleitung „Biblische Texte im wirtschaftlichen Kontext“ (7-12) verortet Krüger prinzipiell seine exegetisch-hermeneutischen Beiträge zu vier lukianischen Texten im Kontext der lateinamerikanischen Befreiungstheologie und ihrem Umgang mit biblischen Paradigmen. Daran schließt sich in den vier Hauptkapiteln (13-82) an: die Behandlung des Gleichnisses vom „klugen Haushalter“ (Lk 16, 1-18), des Gleichnisses vom Reichen und von Lazarus, dem Armen (Lk 16, 19-31), der Erzählung vom reichen Vornehmen (Lk 18,18-30) und der Zachäusgeschichte (Lk 19, 1-10). In allen vier Texten — dies belegt Krügers Exegese eindrücklich — geht es zentral um die praktische Jesusnachfolge: Die beiden Gleichnisse aus dem 16. Kapitel des Lukasevangeliums zeigen als wechselseitige Spiegelbilder dabei die „ökonomische Isotopie“ („sinngabende Linie“; 16f.) des Gesamt-evangeliums auf; den Gebrauch der Güter zum Heil bzw. ihr Gebrauch „zum Tode der Notleidenden und zur ewigen Verdammnis der Vergeuder“ (33). Nachfolge Jesu zielt gemäß diesen Texten gegen die Herrschaft des ungerechten Mammons auf das Projekt einer alternativen Ökonomie, die auf die Bedürfnisse der Armen und auf Teilen, Geben, ohne auf Rückgabe zu hoffen, Wiedergutmachung und Solidarität

ausgerichtet ist. Diese Sicht ergänzen die beiden anderen Lukastexte, die der Autor auslegt. Auch sie stehen in einer Wechselbeziehung zueinander: Das Herz des reichen Vornehmen hängt so sehr am Mammon, daß er Jesu Einladung zur (alternativen ökonomischen) Praxis der Nachfolge, die zum ewigen Leben führt, ablehnt. Dieser „frustrierten Nachfolge“ (59) entgegengestellt, erzählt und bezeugt die Zachäusgeschichte die Umkehr eines Reichen. Sie „läßt die Umkehr mitten in der Ökonomie landen. Die Buße geht in der Wirtschaft und in den Beziehungen zwischen den sozialen Schichten vor Anker“ (81).

Formal gestaltet Krüger diese vier Auslegungen gleich: Auf die Übersetzung des Evangelienabschnittes und Gedanken zum Einstieg folgt die eigentliche Exegese. Die sich daran anschließenden „hermeneutische(n) Schlaglichter“ fassen die Ergebnisse zusammen, und die abschließenden „Fragen für die Weiterarbeit am Text“ weiten den Horizont für erste Schritte der Christen und der Kirchen hin zu einer ökonomischen Umkehr im Sinne der Tora und der Botschaft Jesu: Die von Gesetz und Propheten anvisierte Praxis kann und soll von den Christen in der Nachfolge dieses Gesandten Gottes verwirklicht werden.

„Abschließende Anregungen“ (83f.), Literaturempfehlungen (85f.) und ein Verzeichnis der „Anmerkungen“ (87-91) vervollständigen sinnvoll den schmalen Aufsatzband.

Alle Überlegungen und Exegesen des argentinischen Befreiungstheologen zeigen auf, daß die Situation der Armen, Verachteten und Sünder der entscheidende Ausgangs- und Bezugspunkt in der lukianischen Sicht der Ökonomie ist, „und die läßt sich hermeneutisch, d.h. interpretativ, auf unsere Zeit übertragen. Wir stehen somit vor der Herausforderung, die Texte aus der Sicht der Notleidenden und Ausgegrenzten anzugehen und uns von ihnen hinterfragen zu lassen. Erst wenn wir selber mit dieser Perspektive leben und arbeiten, werden die Texte zu uns sprechen“ (83). Von dieser biblischen Einsicht und dem damit einhergehenden Neu-hören auf die Ökonomie der ganzen Bibel her ist nicht nur eine dauerhafte, kritische Analyse des Neoliberalismus eine bleibende Aufgabe von Christen und Kirchen, vielmehr gilt es, im Lichte des Glaubens die lebenszerstörende Ökonomie des totalen Marktes im Namen der Opfer des Systems radikal anzuklagen. Diese Anklage, die die Abwehr des Götzenkultes, den Ruf zur Entscheidung für Gott oder für den Mammon, die Kritik am Reichtum und an der Ungerechtigkeit im Namen der Armen und Entrechteten umfaßt,

wurzelt im Ausschließlichkeitsanspruch des biblischen Gottes. „Von diesem Ausschließlichkeitsanspruch des einen und einzigen Gottes aus können wir die Entlarvung des Mammons als Götzen vornehmen. Der Mammon ist unvereinbar mit Gott. Die Demaskierung oder Entlarvung dieses Götzen gehört zur Verkündigungsaufgabe der Kirche und ist die negative Kehrseite der positiven Verkündigung des wahren Gottes des Lebens, der Liebe und der Vergebung“ (83f.).

Zur Teilhabe an dieser Aufgabe und der christlicherseits heute not-wendigen Suche nach einer (wirklich notwendigen) Ökonomie des Lebens liefert das Buch „Gott oder Mammon“ von René Krüger wichtige und zentrale Orientierungspunkte aus der Sicht der Bibel. Gleichzeitig sensibilisieren die fundierten und immer gut verständlichen Ausführungen Krügers für die Wahrnehmung der zerstörerischen Wirkung des totalen Marktes und die Unverzichtbarkeit der politische Dimension der Nachfolge Jesu. Das Buch ermöglicht damit durch seine Exegesen allen seinen Leserinnen und Lesern im besten Sinne ein Stück „ökonomische Alphabetisierung“ aus biblisch-christlicher Sicht.

*Michael Helsper*

#### **Ernst Badian Zöllner und Sünder**

Unternehmer im Dienst der römischen Republik, übers. v. Wolfgang Will u. Stephen Cox, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt 1997, Leinen, 263 S., DM 58,00.

Das Buch ist die erst jetzt verwirklichte Übersetzung des englischen Originals von 1972. Der Text basiert auf einer Gastvorlesungsreihe und wurde für die deutsche Ausgabe leicht aktualisiert.

Der Haupttitel ist — schon im Original — etwas irreführend, denn die Zöllner und Sünder des Neuen Testaments sind nicht mehr als der Aufhänger, mit dem der Autor seine Leserschaft bei ihr Bekanntem abholt. Das Buch handelt von den publicani, den Steuerpächtern, und ihren kapitalkräftigen Gesellschaften (societates publicanorum) in der römischen Republik. Es endet mit Maßnahmen Caesars, der die Einziehung der Hauptsteuer (Erntezehnt) in den Städten der Provinz Asia — und nur dort — den publicani aus der Hand nahm.

Für biblisch Interessierte bietet das Buch daher eher solide Hintergrundinformation über die Steuerpacht, wobei freilich im Auge zu behalten ist, daß die Steuerpachtgesellschaften im Palästina der Kaiserzeit keine Rolle mehr spielten (vgl. meinen Beitrag in diesem Heft über Jesus und die Zöllner). Einen besonderen Reiz macht aus,

daß Badian die heute ungewöhnlich erscheinende Praxis, Steuereinnahmen zu verpachten, seiner Leserschaft nahebringt, indem er das Thema mit der aktuellen Diskussion über die Privatisierung von Staatsaufgaben verbindet.

*Klaus-Stefan Krieger*

#### **Joachim Habbe Palästina zur Zeit Jesu: Die Landwirtschaft in Galiläa als Hintergrund der synoptischen Evangelien**

Neukirchener Theologische Dissertationen und Habilitationen 6, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1996, Ppb., 126 S., DM 39,80.

Die Arbeit, eine Dissertation an der Universität Erlangen-Nürnberg, erhebt den Anspruch, eine Lücke in der Forschung zu schließen: „Eine zusammenhängende Darstellung der Landwirtschaft aus der Zeit des Auftretens Jesu in Palästina, insbesondere in Galiläa, ist bisher noch nicht erschienen“, schreibt Joachim Habbe am Beginn seiner Einleitung (S. 1). Der Autor will mit seinem Buch das siebenbändige von 1928-1942 erschienene Standardwerk „Arbeit und Sitte in Palästina“ von Gustav Dalman fortsetzen.

Habbe stellt zunächst die Quellenlage zur Landwirtschaft des antiken Palästina vor (S. 10-24), beschreibt Geographie (S. 25-40), Bevölkerung (S. 41-74) und Agrartechnik (S. 75-94) und gibt schließlich einen landwirtschaftlichen Kommentar zu einzelnen Stellen der synoptischen Evangelien von Markus, Matthäus und Lukas (S. 95-119). Ein Register der besprochenen Bibelstellen (S. 120f) und der landwirtschaftlichen Begriffe bei den Synoptikern (S. 122-126) runden den Band ab.

Der Wert der Arbeit liegt vor allem in dem Abschnitt, der bündig im antiken Palästina angebaute Pflanzen und landwirtschaftliche Techniken darstellt, sowie in den Erläuterungen zu den Bibelstellen. Hilfreich sind auch die Karten und Zusammenfassungen zu Topographie, Klima, Bodenarten und Vegetation. Breiten Raum nehmen die Literaturverzeichnisse zu den einzelnen Kapiteln ein, die eine große Zahl einschlägiger Arbeiten erschließen.

Ein Mangel des Buches ist, daß der Autor fast ausschließlich andere Autoren referiert, statt außerbiblische Quellentexte auszulegen. Das wirkt sich gerade bei der Hauptthese des Buches negativ aus. Habbe geht von einer „Sonderentwicklung Galiläas“ (S. 3) aus, die es vom übrigen Palästina unterscheidet. Habbe nimmt für Galiläa eine intakte kleinbäuerliche Grundordnung an und schließt Großgrundbesitz aus (S. 55f u.ä.). Die Handwerker seien zugleich Landwirte gewesen (S. 50). Leider belegt Habbe

diese Annahmen nicht ausführlich an Quellentexten, so daß seine Thesen für die Leserschaft nicht nachprüfbar sind bzw. nur durch Einsichtnahme der Forschungsliteratur, auf die Habbe sich beruft. Wo er auf Quellen verweist, benutzt er sie selektiv und legt anfechtbare Deutungen vor.

Ein Beispiel mag genügen: „Für eine kleinbäuerliche Struktur spricht auch, daß in Galiläa nicht genügend revolutionäres Potential vorhanden war, um selbst einen Führer im (sc.: Ersten Jüdischen) Krieg hervorzubringen, sondern er mit Josephus aus Judäa kommen mußte“ (S. 56). Ist schon die Verknüpfung der beiden Beobachtungen nicht zwingend — etliche antirömische Widerstandsgruppen rekrutierten sich gerade aus einer bäuerlichen Klientel —, so weiß, wer die Schriften des Flavius Josephus gelesen hat: Dem aus Jerusalem kommenden Josephus stand in Galiläa Johannes von Gischala als einheimischer Aufstandsführer gegenüber, ein Mann, der aus Galiläa kommend später bei der Verteidigung Jerusalems eine führende Rolle einnahm. Gleichzeitig war Johannes ein Mann, der in großem Stil Handel mit Öl trieb — also ein Händler und vielleicht auch Grundbesitzer, wie Habbe ihn für Galiläa nicht annehmen möchte.

Die Auslegung der Bibelstellen bewegt sich in diesem Punkt im Kreis: Die Texte, die auf Großgrundbesitz deuten, verlegt Habbe nach Judäa oder spricht sie Jesus ab. Eine Reihe von Texten, die von Schuldklaverei sprechen und Großgrundbesitz nahelegen (z.B. Mt 5,25f; 18,23-35; 25,14-36.45-51), übergeht er.

*Klaus-Stefan Krieger*

#### **Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit**

Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, eingeleitet u. kommentiert v. Marianne Heimbach-Steins u. Andreas Lienkamp (Hg.) unter Mitarbeit von Gerhard Kruip u. Stefan Lunte, Bernward bei Don Bosco München 1997, Ppb., 285 S., DM 24,80.

Das Wirtschafts- und Sozialwort der beiden großen Kirchen Deutschlands ist das erste „Hirtenwort“ in Deutschland, das in einem breiten Diskussionsprozeß zustandekam. An ihm konnten sich Gläubige, Gemeinden, kirchliche Verbände und Organisationen sowie nichtkirchliche gesellschaftliche Gruppen beteiligen. Vorbilder in USA und Österreich hatten das bislang ungewohnte Verfahren angeregt. Schon durch die Entstehung nimmt das Wirtschafts- und Sozialwort eine Sonderstellung ein.

Die kommentierte Ausgabe, gerade mal ein Vierteljahr nach dem am 28. Februar 1997 veröffentlichten offi-

ziellen Dokument erschienen, trägt dem erstmals praktizierten „Konsultationsprozeß“, wie das Verfahren der Meinungsfindung genannt wurde, voll Rechnung. Die Einleitung (S. 10-54) zeichnet zunächst die Schritte des Konsultationsprozesses nach; danach werden Aufbau und Inhalt des Dokuments vorgestellt. Auch die Einleitungen zu der sogenannten Hinführung und zu den sechs Kapiteln des Wirtschafts- und Sozialworts und die Kommentierung der einzelnen Absätze (Nummern) gehen auf den Entstehungsprozeß ein. Gleichzeitig stellen die Erläuterungen das Dokument in den Kontext der gesellschaftlichen Diskussionen und in den Zusammenhang (bisheriger) kirchlicher Soziallehre.

Der Kommentar macht seiner Leserschaft deutlich, welche Inhalte und Positionen auf Anregungen und Impulse aus dem Konsultationsprozeß zurückgehen und wie die Beratungen und Eingaben den als Diskussionsgrundlage dienenden Textentwurf verändert haben. Die kommentierte Ausgabe stellt somit ihren Leserinnen und Lesern, die den Konsultationsprozeß, wenn überhaupt, bestenfalls punktuell aus eigener Anschauung kennen, wichtige Informationen bereit, um selber die Aussagen des Dokuments einschätzen und bewerten zu können.

Ein so rasch nach dem Dokument erschienener Kommentar kann, wie die Herausgeber betonen, keine umfassende Analyse und Bewertung liefern. Der Kommentar will „eine Lesehilfe“ sein (S. 7). Diesen Anspruch erfüllt er in ausgezeichnete Weise, denn die materialreichen Erläuterungen bieten eine Fülle an Information. Lob verdient auch die lesefreundliche Gestaltung: Die Kommentierung steht, zweispaltig gesetzt, jeweils auf der gleichen Seite wie die erläuterte Nummer. Ein Sachregister ermöglicht den raschen Zugriff auf einzelne Themen des Dokuments, die ja bei einem Wirtschafts- und Sozialwort insgesamt recht zahlreich sind. Die Literaturliste nennt die in den Erläuterungen zitierte Literatur.

*Klaus-Stefan Krieger*

#### **Rudolf Hoppe Jesus. Von der Krippe an den Galgen**

Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1996, kt., 160 S., DM 24,80.

Aus der neuesten Jesus-Literatur ragt das Buch von Rudolf Hoppe durch zwei Ansatzpunkte heraus: Es stellt Jesu Verkündigung des Reiches Gottes konsequent in den Mittelpunkt und bezieht sie — so deutlich wie selten ein Jesus-Buch — auf die sozialen Verhältnisse, in die hinein Jesus seine Botschaft spricht.

Im ersten Kapitel über die Frage nach dem „authentischen“ Jesus (S. 13-25) macht Hoppe verständlich, warum

die Unterscheidung zwischen historischem Jesus und dem Christus des Glaubens unaufgebar ist: Jesu „Biographien“ lassen im irdischen Jesus bereits den auferweckten deutlich aufscheinen und brauchen zugleich das Vorbild des historischen Nazareners, um Menschen für die Nachfolge Jesu zu gewinnen. Die Bibelwissenschaft muß freilich das Ineinander entflechten. Denn „ohne geschichtliche Grundlage muß alle Interpretation unzureichend bleiben oder öffnet subjektiver Spekulation Tür und Tor“ (S. 21f)

Bei den sozialen Verhältnissen (S. 46-74) bestimmt Hoppe Jesu Adressaten und Anhänger als Menschen, die nicht nur wirtschaftlich unter Druck standen, sondern gerade auch religiös-kulturell entwurzelt waren. Hoppe greift historische und archäologische Untersuchungen auf, die in den letzten 15 Jahren vermehrt ins Blickfeld gerückt haben, daß Galiläa ein ethnisch gemischtes Gebiet mit starken sozialen Gegensätzen zwischen Stadt und Land, aber auch innerhalb der städtischen Bevölkerung war und daß hellenistische Formen des Wirtschaftens (mit Pächtern und Tagelöhnern bewirtschafteter Großgrundbesitz; Geldwirtschaft mit Schuldklaverei; internationaler Handel; Monopolbildung) eher egalitäre Gesellschaftsstrukturen längst verdrängt hatten. Hoppe legt Nachdruck darauf, daß Jesus seine Frohbotschaft Juden ausrichtet, die aus ökonomischem Zwang Heiden zuarbeiten mußten, dabei zumindest partiell ihre religiösen Ideale verrieten und die als Bewohner des „Galiläa der Heiden“ von den Juden des jüdischen Stammlandes diskriminiert wurden. Jesu Adressaten waren demnach Juden, deren Identität brüchig geworden war.

Bemerkenswert ist, wie deutlich Hoppe betont, daß die Öffnung zum Heidentum, die das Christentum vollzogen hat, bei Jesus schon angelegt ist. Indem Jesus die Erwahlungsansprüche, mit denen die Frommen die auch religiöse Deklassierung der Unterprivilegierten rechtfertigten, in Frage stellte und sich auf die Seite der Stigmatisierten stellte, habe er theologisch die Grenzen des Judentums überschritten. Dadurch sei seine Botschaft offen gewesen für Heiden. „Heidnische Kreise, die auf ihre Weise strukturell unter ähnlichen Pressionen litten wie die jüdischen, konnten sich deshalb ebenso in der Jesusbotschaft wiederfinden wie die gebeutelten jüdischen Adressaten“ (S. 58).

Im Zentralkapitel „Jesus und seine Predigt von der Gottesherrschaft“ (S. 75-131) verortet Hoppe das Charakteristische der Botschaft Jesu in dem mit seiner Person verknüpften „Anspruch, exklusiv für die Herrschaft Gottes auf Erden zu stehen“ (S. 86). Damit habe sich Jesus „fol-

genreich“ in Widerspruch gesetzt zu der in Israel jahrhundertlang durchgehaltenen theologischen Verknüpfung von Herrschaft Gottes mit Tempelkult und Zion.

Als typisch streicht Hoppe ferner heraus, daß Jesus die Gottesherrschaft als prozeßhaftes Geschehen begriff, das die Menschen zu „höchste(r) Risikobereitschaft“ (S. 103) herausfordert. Hoppe zeigt diese Überzeugung immer wieder als Grundzug sowohl in Jesu Gleichnissen wie seinem Verstoß gegen Sabbat- und Reinheitsvorschriften und den Forderungen der Bergpredigt.

Auch die Wunder Jesu beleuchtet Hoppe (S. 126-131) bewußt von Jesu grenzensprengender Frohbotschaft her. Gerade Heilungen und Exorzismen durchbrechen nicht die Naturgesetze, sondern von Menschen gemachte Gesetze, die Menschen in Reine und Unreine, Fromme und Gesetzlose, Israeliten und Heiden trennen.

Als Auslöser der Passion nennt Hoppe die kultkritische Spitze von Jesu Gottesreich-Verkündigung, die den Tempel als nicht heilsnotwendig letztlich überflüssig machen würde. Auch im Angesicht des Todes habe Jesu die von ihm stets propagierte Risikobereitschaft praktiziert, „eigene Sicherheiten loszulassen und sich existentiell ganz auf jenen Gott zu verlassen, der alle vernünftigen Maßstäbe durchbricht“ (S. 145).

Rudolf Hoppes Jesus-Buch besticht dadurch, daß der Autor aus Jesu Verkündigung selbst eine stimmige Gesamtdeutung von Jesu Wirken und Persönlichkeit gewinnt. Ein weiterer wichtiger Vorzug ist, daß Hoppe sich um Allgemeinverständlichkeit bemüht hat. Hoppes Buch kann einem breiten Publikum uneingeschränkt empfohlen werden.

Klaus-Stefan Krieger

#### Jahrbuch für Biblische Theologie 10

Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1995, 260 S., Ppb., DM 68.00.

Der vorliegende 10. Band des Jahrbuchs dokumentiert eine Diskussion, die 1993 auf dem International Meeting der Society of Biblical Literature in Münster durch R. Albertz angestoßen und 1994 auf dem Treffen der gleichen Vereinigung in Leuven/Louvain fortgesetzt wurde. Es geht um die Alternative „*Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments!*“ Dies ist das Thema des den Band eröffnenden Beitrags von R. Albertz, den er als „*Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung*“ verstanden haben will (3-24). Er faßt seine Position so zusammen: „Aufgabe der Religionsgeschichte Israels ist es ..., mit Hilfe historischer Rekonstruktion den in den alttestamentlichen Texten ‚gefrorenen‘ Dialog in ein lebendiges Streitgespräch verschiedener is-

raelitischer Menschen und Gruppen zurückzuübersetzen. Inhalt der Religionsgeschichte Israels ist es dann, den fortlaufenden Diskurs unterschiedlicher israelitischer Gruppierungen darüber zu beschreiben, wie bestimmte geschichtliche Entwicklungen von Gott her zu deuten seien und was nach seinem Willen angesichts dieser geschichtlichen Herausforderungen zu tun sei.“ Eine so angelegte Religionsgeschichte ist „theologischer“ als eine Theologie des Alten Testaments, die nur an den gefundenen Ergebnissen interessiert ist ... Da sie in der Lage ist, Historie und Theologie zu versöhnen, ist sie genau die zusammenfassende Disziplin, die wir für das historisch-kritisch arbeitende Fach Altes Testament innerhalb der Theologischen Fakultät brauchen“ (23). — In seiner Entgegnung plädiert der Engländer J. Barton, *Alttestamentliche Theologie nach Albertz?* (25-34), für eine alttestamentliche Theologie im Sinne einer Interaktion zwischen Bibelwissenschaft und systematischer Theologie (28) und entwickelt dies — wohl nicht ganz glücklich — am Begriff der Omnipotenz Gottes (29-34). — Für R. Rendtorff, *Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments* (35-44), ist Gegenstand der Theologie des Alten Testaments das Alte Testament in seiner Endgestalt; darin liegt der entscheidende Unterschied zu einer Religionsgeschichte Israels (37). Eine solchermaßen kanonisch orientierte Theologie des Alten Testaments „folgt soweit wie möglich der kanonischen Struktur der Texte“ (40). Sie „muß auch das Alte Testament als Ganzes unter thematischen Gesichtspunkten in Blick fassen“ (42). — Der Israeli I. Kalimi, *Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments. Das jüdische Interesse an der biblischen Theologie* (45-68), hält die Alternative für irreführend, da es sich nur um zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen desselben Textcorpus handelt (45). Er verteidigt die biblisch-theologische Forschung als legitim (48), wobei er mit Recht darauf besteht, daß es dem Theologen nicht erlaubt sei, „der gesamten Bibel eine einzelne Idee, ein einziges Konzept oder einen bestimmten Gedanken überzustülpen“; denn die hebräische Bibel hat nicht ein einziges zentrales Thema, eine „Mitte“ (51). — F. Crüsemann, *Religionsgeschichte oder Theologie? Elementare Überlegungen zu einer falschen Alternative* (69-77), urteilt: „Es liegt letztlich an der Struktur des alttestamentlichen Kanons selbst, daß keine der beiden diskutierten Möglichkeiten, daß weder Religionsgeschichte noch Theologie für sich allein dem religiösen und theologischen Gehalt der Schrift wirklich gerecht werden können“ (70). Und: „Form und Inhalt des Kanons lassen weder eine rein diachrone noch eine rein synchro-

ne Auslegung zu“ (72). Er plädiert für eine alttestamentliche „Theo-Logie“ im engeren Sinn als „Wissen um Gott“ (76f). — Für den Kopenhagener Alttestamentler N. P. Lemche, *Warum die Theologie des Alten Testaments einen Irrweg darstellt?* (79-92), ist das ganze Alte Testament erst in der hellenistisch-römischen Zeit, im 3./2. Jh. v. Chr., wenn nicht noch später, entstanden. Es ist ein Dokument der Gegenwart des hellenistischen Judentums, „von jüdischen Theologen verfaßt und von ihnen in eine existentielle Situation ihres Zeitalters hineingedacht — entweder in die der jüdischen Heimat ... oder in die der Diaspora“ (84). Damit ist das Alte Testament für eine diachrone Fragestellung völlig unbrauchbar (88). Nach dieser radikalen historischen Kritik, die einer ernsthaften Diskussion kaum standhalten wird, zieht sich L., da für ihn ja konsequenterweise das Alte Testament nicht eine Glaubensgeschichte Israels bezeugen kann, auf den Standpunkt zurück, daß für christliche Theologen eine alttestamentliche Theologie lediglich Bestandteil einer gesamtbiblischen Theologie sein kann, „damit das Postulat des Neuen Testaments, daß das Alte Testament ein Buch der Wundersagen Jesu Christi ist, respektiert wird“ (91f). Und damit stehen wir wieder bei der traditionellen Position, die dem Alten Testament jeden Eigenwert abspricht. — H.-P. Müller, *Fundamentalfragen jenseits der Alternative von Theologie und Religionsgeschichte* (93-110), kommt aufgrund subtiler erkenntnistheoretischer Überlegungen zu dem Schluß, daß „sich das Problem, ob eher die Religionsgeschichte Israels oder die Theologie des Alten Testaments eine humanethologisch legitimierbare und hinterfragbare Religion des Menschen mit dem Fallbeispiel Israel erschließen kann, als vordergründig“ erweist; „was das proprium humanum und Religion als dessen Merkmal ausmacht, bleibt aber eine theologische Frage und also auch eine Frage der alttestamentlichen Theologie, wenn diese zum fundamentaltheologischen Diskurs beitragen will“ (110). — Chr. Hardmeier, *Systematische Elemente der Theologie in der Hebräischen Bibel. Das Loben Gottes — ein Kristallisationsmoment biblischer Theologie* (111-127), geht es um „eine Art von Theologie, die konsequent die biblische Rede von Gott und ihre spezifischen Diskursformen zum Gegenstand hat, und nicht eine wie immer geartete Lehre von Gott in der Tradition der griechisch-abendländischen Metaphysik“ (112). Für eine Theologie des Alten Testaments „kommt alles darauf an, daß und vor allem wie sich im jeweiligen Reden von und zu Gott die Beziehung zu ihm, aber auch seine Beziehung zu seinem Volk und zu den Menschen in den unterschiedlichen alttestamentlichen Überlieferungen sprachlich arti-

kuliert hat und wie diese Beziehung textlich inszeniert wird" (123). Es wäre also eine *Theo-logie der Hebräischen Bibel als Literaturgeschichte* zu schreiben ohne das Ausweichen auf einen religionsgeschichtlichen Ansatz (127). — M.-Th. Wacker, „Religionsgeschichte Israels“ oder „Theologie des Alten Testaments“ — (Keine Alternative? Anmerkungen aus feministisch-exegetischer Sicht (129-155), plädiert dafür, daß es nach wie vor einer „Theologie des Alten Testaments“ bedarf, „der allerdings eine ‚Reformation‘ — diesmal unter evangelischer, katholischer und hoffentlich auch jüdischer Beteiligung — noch bevorsteht“ (155), nicht zuletzt hinsichtlich der Reflexion des spezifischen Ortes der Frauen in der Religion Altisraels (138-140). — Den negativen Höhepunkt der Diskussion bildet der Beitrag eines zweiten Kopenhagener Alttestamentlers: Th. L. Thompson, *Das Alte Testament als theologische Disziplin* (157-173). Er verkündet in einer schlechthin unerträglichen Hybris: „Vom Standpunkt einer hermeneutischen Lektüre des Alten Testaments aus kann es keine legitime Theologie des Alten Testaments geben ... Es ist niemals für uns aufgeschrieben worden und kann daher für uns nur unzutreffende, wenn nicht gar widerlegte Botschaften bieten.“ Der Wert der alttestamentlichen (wie der neutestamentlichen) Texte liegt lediglich darin begründet, „daß sie unser Bewußtsein und unsere Sprache geprägt haben“ (165). Das bedeutet das Ende aller biblischen Theologie! — Nach einer abschließenden Stellungnahme von R. Altbertz, *Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance?* (177-187) kommen noch zwei an der Diskussion nicht unmittelbar Beteiligte zu Wort. Zunächst der Heidelberger Religionswissenschaftler Th. Sundermeier, *Religionswissenschaft versus Theologie? Zur Verhältnisbestimmung von Religionswissenschaft und Theologie aus religionswissenschaftlicher Sicht* (189-206). Nach ihm ist die Alternative „Religionsgeschichte oder Theologie des Alten Testaments“ falsch gestellt. Die religionsgeschichtliche Forschung entbindet nicht davon, „im kulturwissenschaftlichen oder theologischen Rahmen auf die theologischen Probleme des Alten Testaments einzugehen und die ‚Summe‘, die Theologie seiner Religion darzustellen“ (206). Dann N. Lohfink, *Fächerpoker und Theologie. Herausgeber-Nachgedanken zu der Diskussion* (207-230). Vor allem folgende Aussage halte ich für wichtig: „Der Exeget, der einen Text auslegt, sollte sich nicht allein als Historiker oder Literaturwissenschaftler verstehen dürfen, sondern als Theologe“ (226). Im übrigen gibt L. einer synchronen Betrachtung der Bibel, speziell auf Kanonebene, den Vorzug, gerade auch im Hinblick auf die Einleitungswissenschaft, die ebenfalls „theologisch“ sein muß (228f). — Der Band wird abge-

schlossen durch eine umfangreiche Rezension: „J. Holtz, *Neutestamentliche Theologie im Horizont der ganzen Schrift. Zu Peter Stuhlmachers Biblischer Theologie des Neuen Testaments*“ (233-245).

Franz Josef Stendebach

#### Dietmar Coors In der Kirche spielen

Biblische Spiele für Gottesdienst, Schule und Gemeinde, Lehr-/Schwarzwald, 1995, 256 S., kt., DM 36,00.

Der jetzige Gemeindepfarrer von Sinsheim-Dühren, Dietmar Coors, hat in seiner Zeit als Pfarrer einiger Hegauer Diasporagemeinden aus der Not des Gemeindepfarramts, Religionsunterricht an der örtlichen Schule zu erteilen, eine Tugend gemacht. Entstanden sind dabei biblische Spiele, z.T. auch für Handpuppen und Marionetten geeignet, für Gottesdienst, Schule und Gemeindearbeit/Kirchlichen Unterricht. Die Stücke sind als religionspädagogische Projekte im Gemeindeaufbau zu charakterisieren, und Dietmar Coors bedient sich dabei auch des projektorientierten Methodenensembles. Das macht seine Versuche, Theater in religiöses Leben zurückzuholen, einerseits sehr sympathisch, andererseits treten gewisse methodische, didaktische und möglicherweise auch liturgische Fehlentscheidungen und -entwicklungen auf.

Coors' Grundanliegen ist eine Art narrativer Theologie, die viel von Hollenwegers interkultureller Theologie übernommen hat. Grundsätzliche Zweifel sind an der Stelle angebracht, wo die Theaterstücke als Projekte zur alleinigen Methode im Fach Religion gemacht werden und sich der Lehrer/die Lehrerin mit Theater vor didaktisch-analytischen Konzeptionen und der Reflexion des Unterrichts schützt. Projektorientiertes Lernen muß, um überhaupt effizient werden zu können und nicht als kurzes Strohfeuer zu verbrennen, noch durch andere Medien und Methoden angereichert werden.

Trotzdem ist D. Coors zu danken, daß er sich an das schwierige Medium Bibelspiel gewagt hat, dem viele als zeitgenössischem Verkündigungsmittel aufgeschlossen sein dürften. Mit Nachdruck unterstreicht Coors, daß mit dem Spiel der Menschen, Puppen, Marionetten ernsthaft auch Gottesdienst gefeiert werden kann.

Aber daß die Verkündigung des befreienden Handelns Gottes in Jesus Christus nicht doch mehr als das Drama von menschlicher Sünde und göttlicher Gnade sein soll, leuchtet mir keineswegs ein. Hier fehlt in dem Buch m.E. die theologische Präzision und systematische Reflexion, die sich dann unheilvoll vor allem auf die Grundschulstücke auswirkt (Beispiel: Als Jesus in die Schule kam).

Der Religionsunterricht gehorcht eben auch dem Bildungsauftrag von Schule und muß — auch theologisch — von diesem Kontext her verstanden werden. Nur dann kann Schule (Religionsunterricht) wirklich zur Begegnungsstätte mit dem Lehrer Jesus werden. Die theologische Intention am oben genannten Beispiel ist m.E. zu undeutlich, denn man weiß letztlich nicht, von was das Stück handelt (Heilung? Erstes Gebot? Gottesverehrung? Lehrerrolle?). Das Lied am Ende der Einheit suggeriert, daß die Person Jesus von Nazareth so etwas wie ein Märchenprinz darstellt.

Sehr viel überzeugender und durchdachter wirken die Stücke für die Klassen 5-9 und den kirchlichen Unterricht; hier vor allem Ester, Getauft auf den Tod Jesu, wo Jugendliche die Möglichkeit bekommen, sich mit den eigenen Lebensthemen zu beschäftigen. Auch das reformationshistorische Stück (Visitation im Jahre 1530) überzeugt und wirkt sehr lebendig.

Die Sammlung der Theaterstücke lohnt und motiviert zum Ausprobieren und zum kreativen Weiterdenken. Die Lieder im Anhang sind im besten Sinn des Wortes fragwürdig. Praktische Tips für den Einsatz der Stücke und ein Bibelstellenverzeichnis runden dieses Lesebuch verschütteter kirchlicher Traditionen ab. Es ist dem Buch zu wünschen, daß es in einer breiteren Öffentlichkeit rezipiert wird und daß es zum Diskurs Verkündigung — Medien — Lebenswelt anregt.

Wilhelm Schwendemann

#### Zugesandte Bücher

Die hier aufgeführten Bücher wurden uns in letzter Zeit unangefordert zugesandt. Eine Besprechung erfolgt nach Ermessen, eine Rücksendung ist nicht möglich.

Knut Backhaus/Franz Georg Untergaßmair (Hg.), *Schrift und Tradition*. Festschrift für Josef Ernst zum 70. Geburtstag, Ferdinand Schöningh Verlag Paderborn 1996, 508 S., Leinen mit Schutzumschlag, DM 98,00.

Klaus Samuel Davidowicz, *Gershom Scholem und Martin Buber, Die Geschichte eines Mißverständnisses*, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1995, 166 S., Ppb., DM 58,00.

Ferdinand Hahn, *Die Verwurzelung des Christentums im Judentum*. Exegetische Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1996, 205 S., Ppb., DM 68,00.

Sigmund May/Christina Mülling, *Von Gott Geheilt*. Holzschnitte zur Bibel, Don Bosco Verlag München 1996, 96 S., geb., DM 29,80.

Gabriele Müller/Franz W. Niehl (Hg.), *Von Batseba — und andere Geschichten*. Biblische Texte spannend ausgelegt. Kösel Verlag München 1996, 239 S., Ppb., DM 36,00.

Wiard Popkes, *Paränese und Neues Testament* (Reihe: SBS 168), Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1996, 102 S., Ppb., DM 59,00.

Martin Rösel, *Bibelkunde des Alten Testaments*. Die kanonischen und apokryphen Schriften. Überblicke — Themakapitel — Glossar, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1996, 182 S., Ppb., DM 29,80.

Brigitte Schroven, *Theologie des Alten Testaments zwischen Anpassung und Widerspruch*. Christologische Auslegung zwischen den Weltkriegen, Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1996, 300 S., Ppb., DM 78,00.

Helmut Utzschneider, *Gottes langer Atem*. Die Exoduszählung (Ex 1-14) in ästhetischer und historischer Sicht (Reihe: SBS 166), Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart 1996, 134 S., Ppb., DM 39,80.

Anton Vögtle, *Gott und seine Gäste*. Das Schicksal des Gleichnisses Jesus vom großen Gastmahl (Reihe: BThSt 29), Neukirchener Verlag Neukirchen-Vluyn 1996, 92 S., Ppb., DM 19,80.

## Reformen ohne Menschenrechte Staatliche Willkür in China

amnesty international will  
die Mauer des Schweigens  
brechen. Fordern Sie mit uns  
die Einhaltung der  
Menschenrechte in China.

kontakt

**ai**  
amnesty international  
FÜR DIE MENSCHENRECHTE

53108 Bonn  
Stichwort: »China«  
Spendenkonto:  
80 90 100  
Sparkasse Bonn  
BLZ 380 500 00

