

**„Solidarität“ biblisch.  
Fallbeispiele und erste Systematisierungen**

**von  
Martin Ebner**

**aus:**

**Krüggeler, M., Klein, S., Gabriel, K. (Hrsg.), Solidarität – ein christlicher Grundbegriff? Soziologische und theologische Perspektiven, Zürich 2005, S. 77–110.**

# «Solidarität» biblisch

## Fallbeispiele und erste Systematisierungen

*Martin Ebner, Münster*

Den Begriff «Solidarität» gibt es biblisch nicht, wohl aber das Phänomen. Und wie seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Reaktion auf gesellschaftliche Prozesse ganz unterschiedliche Konzepte von «Solidarität» entwickelt wurden,<sup>1</sup> so finden sich auch in biblischen Schriften ganz unterschiedliche Vorstellungen dessen, was man «Solidarität» nennen könnte. Ich beginne deshalb mit zwei Fallbeispielen, um das Phänomen «Solidarität» authentisch aus biblischen Textzeugen zu beschreiben. Erst in einem zweiten Schritt versuche ich einige Systematisierungen und ziehe dazu weiteres Material aus biblischen Schriften heran. Abschließend werden Thesen formuliert, die als Brückenköpfe für ein Gespräch mit den Christlichen Sozialwissenschaften gedacht sind.

### 1 Zwei Fallbeispiele

Zur Phänomenbeschreibung wähle ich zwei Evangelien: das Lukas- und das Markusevangelium. Anders als man es aufgrund seiner Schilderung der Gütergemeinschaft in der Urgemeinde von Jerusalem (vgl. Apg 2,42–47; 4,32–35) vermuten möchte, erweist sich Lukas,<sup>2</sup> wenn man sein ganzes Werk im Blick hat, durchaus als Realist in sozialetischen Fragen; ganz anders als Markus, der schon eher in die Kategorie der Sozialromantiker einzuordnen

---

1 Vgl. den Beitrag von H.-J. Große Kracht in diesem Band, sowie H.-J. Große Kracht, *Solidarität: «... die bedeutendste Entdeckung unserer Zeit»* (Heinrich Pesch). Unvollständige Spurensuche zu einem Leitbegriff der europäischen Moderne, in: ders. (Hg.), *Solidarität institutionalisieren. Arenen, Aufgaben und Akteure christlicher Sozialethik* (SICSW 50), Münster 2003, 23–45.

2 «Lukas» wie auch «Markus» stehen der einfacheren Lesbarkeit halber für die Verfasser der jeweiligen Evangelien, ohne dass damit bestimmte Personen gleichen Namens gemeint wären.

wäre. Er denkt in gesellschaftlichen Strukturen und nimmt in der Theorie seines Evangeliums einschneidende Veränderungen vor. Lukas dagegen appelliert an die Reichen und erwartet von ihnen finanzielle Großzügigkeit, aber durchaus mit Maß und Ziel. Sein Begriff für dieses Konzept lautet: «Barmherzigkeit» (ἐλεημοσύνη).<sup>3</sup> Bei Markus fungiert als Leitbegriff «Diakonia» (διακονία).<sup>4</sup> Auffällig ist: Lk konzentriert sich auf ökonomische Fragen, Markus dagegen überhaupt nicht. Geld, Immobilien und wirtschaftliche Prozesse werden bei ihm nur nebenbei erwähnt. Er hat auch nicht speziell die Reichen im Blick. Ihm geht es um die Demaskierung von Herrschaftsstrukturen. Intendiert Lukas eine Milderung des sozialen Gefälles, so strebt Markus den Umbau der Gesellschaft an.

### 1.1 Das Lukasevangelium: geforderte Solidarität der Reichen<sup>5</sup>

Lukas ist als Evangelist der Armen bekannt.<sup>6</sup> Die erste öffentliche Rede, die er Jesus in den Mund legt, ist ein flammendes Plädoyer im Sinn einer Option für die Armen. Sozusagen bei seiner Antrittspredigt in der Synagoge von Nazaret lässt Lukas seinen Jesus als Motto für sein Wirken folgendes Zitat aus dem Propheten Jesaja finden: «Der Geist des Herrn ruht auf mir; denn er hat mich gesalbt. Er hat mich gesandt, um den Armen eine gute Nachricht zu bringen ...» (Lk 4,18 = Jes 61,1 f.). Lukas weiß, wovon er spricht. In seinem Evangelium zeichnet er konkrete Szenarien aus der Landschaft der Ökonomie. Sowohl die staatsrechtliche als auch die privatrechtliche Ebene werden berücksichtigt. Mit den Zöllnern, speziell dem Oberzöllner Zachäus kommt die römische Steuereintreibung in den Blick.<sup>7</sup> Oder: Lukas lässt uns einen Wettbewerb zwischen hohen königlichen Beamten miterleben. Sie sollen zei-

3 Vgl. Lk 11,41; 12,33; Apg 3,2.3.10; 9,36; 10,2.4.31; 24,17.

4 Vgl. Mk 9,33–35; 10,41–45.

5 Zur sozialkritischen Stoßkraft des Lukasevangeliums vgl. vor allem R. Krüger, *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie*, Luzern 1997; P. F. Esler, *Community and Gospel in Luke – Acts. The Social and Political Motivations of Lukan Theology* (MSSNTS 57), Cambridge 1987, 164–200. Er resümiert die Forschungsgeschichte folgendermaßen: «Generations of scholars, in their seminaries and universities, have been so successful in making Luke's message on possessions palatable for bourgeois tastes that its genuinely radical nature has rarely been noted» (ebd. 170).

6 Eine Auflistung der einschlägigen Texte findet sich z. B. bei J. Ernst, *Lukas. Ein theologisches Portrait*, Düsseldorf 1985, 74–104 («Lukas und die soziale Frage»).

7 Vgl. Lk 3,12–14; 5,27–32; 7,29.34; 15,1; 18,9–14; 19,1–10.

gen, ob sie es verstehen, Geld statt Hände arbeiten zu lassen. Wer aus einer bestimmten Anfangssumme den meisten Gewinn zieht, bekommt Verfügungsgewalt über zehn Städte. So die lukanische Lesart des Talentgleichnisses (Lk 19,11–27) – im Grunde eine Bloßstellung von ökonomischen Strategien, von denen sich Lukas natürlich absetzen will.<sup>8</sup> Für ihn ist eindeutig der Sklave Vorbild, der sich diesem Wettbewerb verweigert.<sup>9</sup> Auf der privatrechtlichen Ebene geht es um das Leihen von Geld (vgl. Lk 6,34 f.) und um Schuldner, die nicht bezahlen können. Wir sehen Landpächter, die mit ihren Pachtschulden für Weizen und Öl im Rückstand sind (vgl. Lk 16,1–8), und auf der anderen Seite einen Großbauer, der plant, noch größere Scheunen für seine Ernte zu bauen (vgl. Lk 12,16–21). Das soll die Basis dafür sein, dass er sich's gut gehen lassen kann (vgl. V. 19). Hinter seiner Vorfrende dürfte ganz nüchtern ökonomische Spekulation stecken: Die Vorräte sind nicht für den eigenen Gebrauch gedacht. Dafür bräuchte es keine weiteren und größeren Scheunen. Durch das Horten von Getreide sollen vielmehr die Preise hochgetrieben werden (vgl. Offb 6,6).<sup>10</sup> Außerdem kann in ertragsschwachen Jahren das dann ohnehin hoch dotierte Getreide nach Belieben auf den Markt geworfen werden.<sup>11</sup> Dazu kommen ausgesprochene Milieustudien, wie etwa das klassische

8 Zu dieser Interpretation des Textes, die vom Mainstream der Exegeten abweicht, vgl. D. Schirmer, «Du nimmst, wo du nichts hingelegt hast» (Lk 19,21). Kritik ausbeuterischer Finanzpraxis, in: K. Füssel, F. Segbers, (Hg.), «... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit». Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern, Salzburg 1995, 179–186.

9 Der König dieses Gleichnisses fungiert als Gegenkönig zum wahren «König» Jesus, in dessen Gegenwart der Oberzöllner Zachäus sich einem neuen Lebensstil verschreibt (Lk 19,8: «... die Hälfte meines Besitzes gebe ich den Armen ...»), und dem im Lukasevangelium unmittelbar nach der Erzählung des Gleichnisses von den talentierten Ökonomen beim Einzug in Jerusalem von seinen Schülern der Lobpreis gesungen wird: «Gesegnet der Kommende, *der König*, im Namen des Herren; im Himmel Friede und Herrlichkeit in den Höhen!» (Lk 19,38). Werkimmanent ist das gleichzeitig als Kontrastaussage zu Kaiser Augustus zu lesen (vgl. Lk 2,14 f. im Rahmen von 2,1–20).

10 Vgl. die entsprechenden Vorwürfe, gegen die sich Dio Chrysostomus während einer Getreideknappheit in seiner Heimatstadt Prosa verteidigen muss: «An der gegenwärtigen Knappheit ist niemand schuldloser als ich. Habe ich etwa das allermeiste Getreide angebaut, halte es unter Verschluss und treibe damit die Preise hinauf? Ihr selbst kennt ja den Ertrag meiner Ländereien und wisst, dass ich, wenn überhaupt, nur spärlich Getreide verkauft habe und nur, wenn die Ernte über Erwarten reich ausgefallen war; dass ich aber in solchen Jahren wie dem jetzigen nicht einmal für mich selbst genug habe, sondern meine gesamten Einnahmen von Wein und Vieh beziehe ...» (Or 46,8).

Bild vom armen Lazarus, der vor der Tür des reichen Prassers buchstäblich vor die Hunde geht (Lk 16,19–31).

Keine Frage: Lukas ist sich der sozialen Gegensätze bewusst. Und er entwickelt ein in sich stringentes Konzept, wie innerhalb der christlichen Gemeinde diese Gegensätze abgefedert werden können.

### **1.1.1 Das lukanische Solidaritätskonzept in den Sprüchen von der «Feindesliebe» (Lk 6,27–35)**

Ein exemplarischer Text, an dem wir das lukanische Konzept studieren können, sind die sogenannten Sprüche von der «Feindesliebe» (Lk 6,27–35). Die lukanische Relecture dieser Überlieferung aus der Logienquelle (vgl. Mt 5,38–48)<sup>12</sup> stellt die «Feindesliebe» in einen spezifisch sozial-ökonomischen Horizont. Adressaten der Forderung zur Feindesliebe sind bei Lukas die Reichen. Ihnen gelten die unmittelbar vorausgehenden Weherufe, die nur Lukas an die Seligpreisungen (Lk 6,20–23 par Mt 5,3–12) anschließt:

24 Jedoch: Weh euch, den Reichen, denn ihr habt euren Trost bereits erhalten. 25 Weh euch, die ihr jetzt gesättigt seid, denn ihr werdet hungern. Weh euch, die ihr jetzt lacht, denn ihr werdet trauern und weinen. 26 Weh euch, wenn alle Menschen euch schön reden. Denn genauso haben es eure Väter den Lügenpropheten getan.

Die einzige Chance für die Reichen, der Bestrafung im Gericht durch die Umkehrung der gegenwärtigen Verhältnisse zu entkommen, besteht darin, auf die Sprüche der «Feindesliebe» zu hören und sie zu praktizieren. Präzise mit diesem Rückbezug lässt Lukas seine Spruchreihe in Lk 6,27 beginnen:

27 Aber euch (sc. den Reichen) sage ich, den Hörenden: Liebt eure Feinde ...

---

11 Vgl. W. Schottroff, Art. Armut. I. Im AT, in: NBL I (1991), 171–173, der eigens darauf hinweist, dass Getreidehorten oft genug auch Ursache für Hungersnöte war. F. Crüsemann, Armut und Reichtum. Ein Kapitel biblischer Theologie, in: ders., Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2003, 208–221, spricht von «Manipulierung des Marktes durch Zurückhaltung notwendiger Waren» (ebd. 216) und verweist z. B. auf Spr 11,26.

12 Zum rekonstruierten Text der Logienquelle vgl. P. Hoffmann, C. Heil, Die Spruchquelle Q. Studienausgabe Griechisch und Deutsch, Darmstadt, Leuven 2002, 40–42. Zum ursprünglichen Sitz im Leben der Einzelsprüche sowie ihrer Relecture auf den verschiedenen Redaktionsebenen vgl. M. Ebner, Feindesliebe – Ein Ratschlag zum Überleben? Sozial- und religionsgeschichtliche Überlegungen, in: From Quest to Q (FS J. M. Robinson), Leuven 2000, 119–142.

Wie nicht anders zu erwarten, hat Lukas auch spezielle Interaktionspartner für die Reichen im Blick. Das lässt sich an den Konkretionen erkennen, die Lukas in die alten, aus der Logienquelle überkommenen Sprüche von der Feindesliebe einschreibt. Besonders deutlich wird die Absicht des Lukas bei der Wiederaufnahme des Leitspruchs von der Feindesliebe in Lk 6,35. Von der Rhetorik her handelt es sich um eine *inclusio*: Diese Wiederaufnahme legt einen Rahmen um die Spruchreihe von der Feindesliebe. Von der Logik her handelt es sich um eine Schlussfolgerung, die eine Alternative aufzeigen will, die einzige, die den Reichen zu ihrer Rettung übrig bleibt:

35 Jedoch: Liebt eure Feinde und tut Gutes und leiht ohne etwas zurückzuerhoffen. Und es wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, weil er selbst gütig ist zu den Undankbaren und Bösen.

Soviel wird auf den ersten Blick klar: Die Feinde der Reichen sind die Armen. Sie sind darauf angewiesen, Geld geliehen zu bekommen, und ihnen ist es oft nicht möglich, die Schulden zurückzubezahlen. Lukas projiziert also die «Feindesliebe» in die Sozialstrukturen seiner Gemeinden (irgendwo in der römischen Provinz Asia), in denen es – vermutlich ähnlich wie in den paulinischen Gemeinden (vgl. 1Kor 1,26) – neben vielen Handwerkern, Lohnarbeitern und Sklaven eben auch ein paar wenige Einflussreiche und Reiche gibt. Paradigmatisch dafür stehen die wenigen Namen mit gutem Klang, die Lukas in seiner Apostelgeschichte mit Stolz zum Besten gibt (der römische Hauptmann von Cäsarea, der Prokonsul Sergius Paulus auf Zypern, die reiche Purpurchändlerin Lydia in Philippi).<sup>13</sup> Von Leuten wie ihnen wird innerhalb der christlichen Gemeinde ein verändertes Sozialverhalten gefordert. Ein gelungener Fall wird bereits in der Jesusgeschichte erzählt: der Oberzöllner Zachäus, der die Hälfte seines Vermögens den Armen schenken (!) will (Lk 19,1–9).

Von der inkludierenden Schlussfolgerung Lk 6,35 her gelesen, können die traditionellen Sprüche von der Feindesliebe, mit denen Lukas seine Reihe beginnt, als Ausdruck von Sozialneid gelesen werden, der sich in Aversionen gegen die Reichen (Hass, Fluch, Beschimpfung) niederschlagen und evtl. sogar in aggressives Verhalten oder in kriminelle Übergriffe umschlagen kann (Schlag, Raub):

---

13 Apg 10,1; 13,7; 16,14.

27 Aber euch, den Hörenden, sage ich: Liebt eure Feinde, tut recht<sup>14</sup> denen, die euch hassen, 28 segnet die euch verfluchen, betet für die, die euch beschimpfen. 29 Dem, der dich auf die Wange schlägt, biete auch die andere, und von dem, der dir das Obergewand wegnimmt, halte auch das Untergewand nicht zurück. 30 Jedem, der dich bittet, gib, und von dem, der das Deine wegnimmt, fordere nicht zurück!

Wie schnell Zahlungsunfähige zu Feinden werden können, davon weiß schon Sir 29,4–6 ein Lied zu singen:

4 Viele Schuldner bitten um ein Darlehen, doch dann verärgern sie ihre Helfer. 5 Bis er etwas bekommt, küsst er dem anderen die Hand und redet mit ihm unterwürfig wegen seines Geldes. Am Tag der Rückzahlung aber enttäuscht er ihn, weil er erst nach langer Zeit zurückerstattet. 6 Ist er auch zahlungsfähig, bringt er kaum die Hälfte und betrachtet es wie einen Fund; ist er es nicht, bringt er ihn um sein Geld und macht sich ihn leichtfertig zum Feind. Fluchen und Schimpfen zahlt er ihm zurück, statt mit Ehre vergilt er mit Schmach.

Hier klingt bereits ein gesellschaftlich etablierter Erwartungshorizont auf Seiten der Reichen an, den Lukas nicht ohne weiteres übergehen kann: angefangen von den Schmeicheleien, um überhaupt Geld geliehen zu bekommen, bis hin zu erwarteten Ehrerweisen seitens der Schuldner. Vor seine provozierende Relecture der «Feindesliebe» in Lk 6,35 baut Lukas deshalb zwei Filter ein: Eine positive Motivierung zum veränderten Verhalten mit Hilfe der interkulturell anerkannten «Goldenen Regel» (Lk 6,31) und eine scharfe Kritik am gesellschaftlich etablierten Gegenseitigkeitsethos (Lk 6,32–34). Beginnen wir mit Letzterem. Auch in diesem Fall hat Lukas den aus der Logienquelle übernommenen Sprüchen (vgl. Mt 5,46 f.) seine eigene Handschrift in der Perspektive einer sozialökonomischen Relecture aufgeprägt, was durch Fettdruck angedeutet werden soll:

32 Und wenn ihr liebt, die euch lieben, welcher **Dank** ist euch? Denn auch die **Sünder** lieben diejenigen, die sie lieben. 33 Und wenn ihr **Gutes tut** denen, die euch **Gutes tun**, welcher **Dank** ist euch? Auch die **Sünder** tun das Gleiche. 34 **Und wenn ihr leiht, von denen ihr (zurückzu)erhalten hofft, welcher Dank ist**

---

14 Diese Formulierung (καλῶς ποιεῖτε) wird in der *inclusio* Lk 6,35 durch einen Terminus aufgegriffen (ἀγαθοποιεῖτε), der in der hellenistischen Ethik verankert ist und sich auf das Erweisen von Wohltaten im Sinn des Gegenseitigkeitsethos (s. u.) bezieht; vgl. W. C. van Unnik, Die Motivierung der Feindesliebe in Lukas VI 32–35, in: NT 8 (1996), 284–300, 289–295.

**euch? Auch die Sünder leihen Sündern, damit sie zurückempfangen das Gleiche.**

Lukas hat die sozialen Konventionen des Gebens und Nehmens im Blick, die den gesellschaftlichen Alltag seiner Zeit regeln. Es handelt sich um regelrechte Reziprozitätsmechanismen, die Geber und Nehmer in die Pflicht nehmen. Philosophische Traktate von Seneca (*De Beneficiis*) und Cicero (*De Officiis* II 15,52–24,90) verschaffen uns einen detaillierten Einblick in die konkreten Vorgänge.<sup>15</sup> Generell geht es bei diesem gesellschaftlich etablierten «Güteraus-tausch» nicht nur um Geld, sondern auch darum, den einen «mit Bürgschaft, einen anderen mit Einfluss, einen anderen mit Rat, wieder einen anderen mit heilsamen Lehren» zu unterstützen (Ben I 2,4) oder auch den Zugang zu be-gehrten Ämtern zu verschaffen (vgl. Ben I 5,1). Dabei kann durchaus mit un-gleicher Münze «zurückerstattet» werden. Nur muss die Rückerstattung statt-finden.

Während die sozial gleich gestellten *amici* noch am ehesten «Gleiches mit Gleichem vergelten» können, etwa die Verschaffung eines Amtes mit einer be-stimmten Geldsumme, bleibt den sozial nicht gleich gestellten Klienten, die auf den Reichen als ihren einflussreichen *patronus* und Geldgeber angewiesen sind, meistens nichts anderes übrig, als seine Wohltaten mit Ehre und Unter-würfigkeit «zurückzubezahlen». Jeden Morgen stehen sie zum Morgengruß ih-res *patronus* parat und begleiten ihn dann zum Forum, um seinen Reden Bei-fall zu klatschen und seinen Einfluss eindrucksvoll zur Schau zu stellen.<sup>16</sup>

---

15 Vgl. G. Stansell, Gabe und Reziprozität. Zur Dynamik von Gaben in den synoptischen Evangelien, in: W. Stegemann, B. J. Malina, G. Theißen (Hg.), *Jesus in neuen Kontex-ten*, Stuttgart 2002, 185–196; zu Senecas Traktat *De Beneficiis* im Rahmen des antiken Gegenseitigkeitsethos vgl. G. W. Petermann, *Paul's Gift From Philippi. Conventions of Gift-Exchange and Christian Giving* (MSSNTS 92), Cambridge 1997, 51–89; S. Joubert, *Paul as Benefactor. Reciprocity, Strategy and Theological Reflection in Paul's Collection* (WUNT II/124), Tübingen 2000, versucht eine Differenzierung zwischen der im römischen Kulturraum praktizierten «patronage» und der im grie-chischen Kulturraum beheimateten «benefaction». Typisch für die «patronage» ist ein einseitig festgelegtes Rollensystem unabhängig vom tatsächlich erfolgten Güteraus-tausch, im Fall der «benefaction» herrschen beim Güteraus-tausch wechselseitige Erwar-tungen, wobei der «benefactor» selbst zum «beneficiary» werden kann. A. Batten, *God in the Letter of James. Patron or Benefactor?*, in: *NTS* 50 (2004), 257–272, spitzt die-sen Ansatz noch zu: Der «benefactor» verzichtet auf Rückforderungsansprüche.

16 A. W. Lintott (Übers. A. Beuchel), *Art. Cliens, clientes*, in: *DNP* III (1997), 32 f.; ders. (Übers. A. Heckmann), *Art. Patronus*, in: *DNP* IX (2000), 421–423; sowie die satiri-

Man kann im Blick auf diese gesellschaftlich etablierten Verhaltensmuster durchaus von interpersonalen Solidaritätsstrukturen sprechen – nach dem Motto: Eine Hand wäscht die andere. In der Wertung des Lukas, der diese Strukturen in Lk 6,32–34 gezielt im Blick hat, spiegelt sich darin jedoch das Verhalten von «Sündern». Dabei wird «Sünde» in diesem Kontext strukturell verstanden. Präzise ist damit die Art von Solidarität gemeint, die sich auf die Unterstützung von Gleichgestellten beschränkt bzw. die sozial niedriger stehenden Klienten in eine abhängige und zum Teil demütigende Position zwingt, wenn sie ihren «Dank» für Geld und juristische Unterstützung abstottern müssen. Genau an diesem Punkt bricht Lukas die Vorstellung vom Gegenseitigkeitsethos auf, nicht ohne neue Perspektiven anzubieten. Er hinterfragt die Qualität des menschlichen «Dankes» (χάρις)<sup>17</sup>, der dafür in Empfang genommen werden darf. Lukas hat den Reichen mehr zu bieten: himmlischen Lohn (μισθός), der identisch ist mit der eschatologischen Rettung – alternativ zur Gerichtsandrohung der Weherufe. Aber die Reichen werden bei ihm nicht nur auf die Zukunft vertröstet. Auch für die Gegenwart wird ihnen eine Gegengabe versprochen, die in der konventionellen Werteskala beim Austausch der Wohltaten hohen Rang besitzt. Sie bekommen einen Ehrentitel: «Söhne des Höchsten» dürfen sie sich nennen (vgl. Lk 6,35). Damit bleibt das gesellschaftlich eingeschliffene Reziprozitätsdenken prinzipiell in Geltung, allerdings wird in den Austausch der Wohltaten eine dritte Größe eingeschleust: Gott. Und damit gilt: Die Armen, denen von den Reichen großzügig Wohltaten erwiesen werden, sind von der Verpflichtung des materiellen bzw. ideellen «Zurückbezahls» befreit. Diese Rolle übernimmt Gott.<sup>18</sup>

Diese theologische Überhöhung des Reziprozitätsdenkens, die den Reichen nicht nur in der Gegenwart eine Ehrenstellung zubilligt, sondern ihnen auch die eschatologische Rettung verheißt, gilt allerdings nur dann, wenn sie aus

---

schen Darstellungen des täglichen Kampfs um die *sportulae*, die Tagesgabe des *patronus* an seine Klienten, etwa bei Juvenal 1,95–141 und Martial VI 88.

17 In der hellenistischen Welt ist damit vor allem der *menschliche* Dank gemeint. Vgl. G. Theissen, Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38–48/Lk 6,27–38) und deren sozialgeschichtlicher Hintergrund, in: ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen <sup>3</sup>1989, 160–197, 166–168; W. C. van Unnik (Anm. 14), 295–299.

18 Das Reziprozitätsmuster kann stringent durchgehalten werden: Almosen, die die Reichen geben, werden im Himmel als «Schatz» gutgeschrieben (vgl. Lk 12,33); der Maßstab des Gerichtes richtet sich nach der Großzügigkeit der gegebenen Almosen (vgl. Lk 6,38), ebenfalls ein von Lukas in die Überlieferung der Spruchquelle eingetragener Zusatz.

den eingefahrenen gesellschaftlichen Mustern aussteigen, d. h. gerade denen Geld leihen, von denen nichts zurückzuerhoffen ist – und von ihnen auch keinen Dank erwarten. Nur dann steht ihnen zu Recht der Ehrentitel «Söhne des Höchsten» zu, wenn sie im Sinn der *imitatio dei* handeln wie Gott, der – so Lk 6,35 – «selbst gütig ist zu den Undankbaren und Bösen».<sup>19</sup> Im Klartext: Die Reichen brauchen auch in der christlichen Gemeinde nicht auf einen Ehrentitel zu verzichten und können auf eschatologische Rettung hoffen, wenn sie – anders als es die gesellschaftlichen Konventionen vorschreiben – großzügig Almosen verteilen, ohne dass die Beschenkten von den Reziprozitätsmechanismen in die Pflicht genommen würden. Ausdrücklich lässt Lukas seinen Jesus im Abendmahlssaal davor warnen, sich wie die Könige der Völker, die ihre Untergebenen ausbeuten, «Wohltäter» (εὐεργέται) zu nennen (Lk 22,25).

Allerdings ist dieser durchaus verlockende Hoffnungsschimmer für die Reichen an ihre eigene Initiative gebunden. Sie sind es, die den ersten Schritt tun müssen. Dazu will der erste Filter, durch den die konventionellen Sprüche von der «Feindesliebe» gebrochen werden, motivieren (Lk 6,31):

31 Und wie ihr wollt, dass euch die Menschen tun sollen, tut ihr ihnen genauso!

Die in der gesamten Antike bekannte «Goldene Regel» wird hier in ihrer positiven Variante zitiert. Das ist nicht unerheblich;<sup>20</sup> denn während die negative Fassung – in der Formulierung «Was du nicht willst, dass man dir tu’, das füg auch keinem anderen zu»<sup>21</sup> bis heute sprichwörtlich – im Sinn einer fun-

---

19 Erstaunlich genug: Es ist das gleiche Motiv, mit dem auch Seneca für den Verzicht auf die Rückerstattung von Wohltaten zu werben versucht: «Wenn du die Götter», heißt es, «nachahmst, dann erweise auch undankbaren Menschen Wohltaten, denn auch Verbrechern geht die Sonne auf, auch Seeräubern stehen die Meere offen» (Ben IV 26,1; vgl. auch Mt 5,45). Dabei geht Seneca in seinem Traktat *De Beneficiis* von den praktizierten Konventionen aus, stachelt zu einem gegenseitigen Wettbewerb im Geben und Nehmen von «Wohltaten» an und stößt schließlich bis zu der idealen Haltung vor, auf die Rückerstattung erwiesener Wohltaten zu verzichten. Die Differenzierung zwischen «patronage» und «benefaction», die Joubert und Batton (Anm. 15) einzubringen versuchen, ist auf diesem Hintergrund eher als interne Systemkritik zu kennzeichnen, die im Ergebnis dem Ziel des Lukas sehr nahe kommt.

20 Vgl. die instruktiven Differenzierungen von G. Theissen, Die Goldene Regel (Mt 7:12/Lk 6:31). Über den Sitz im Leben ihrer positiven und negativen Form, in: *Biblical Interpretation* 11 (2003), 386–399.

21 Vgl. Hist. Augusta 51,7 f.: *Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris.*

damentelethischen Maxime sowohl im paganen Kulturraum als auch im Judentum generell jeden Menschen im Blick hat, bezieht sich die positive Form, die ja ein Initiativhandeln verlangt, nur auf besondere soziale Beziehungen: auf Familienangehörige, auf Freunde, oder hat besonders Mächtige, eben Herrscher, im Visier. Wenn Lukas diese positive Form der goldenen Regel<sup>22</sup> den Reichen als Verhaltensmaxime gegenüber den Armen ans Herz legt, dann verlangt er von ihnen ein königliches Ethos bzw. macht Ernst mit der Familienmetaphorik für all diejenigen, die das Wort Gottes hören (vgl. Lk 8,19–21; 6,27). Die Perspektive, die Lukas verfolgt, ist klar: Wenn die Reichen den bestehenden Sozialneid beenden und damit den Ehrabschneidungen und Schädigungen von Seiten der Armen entgehen wollen, dann müssen sie den Vor-schuss an Vertrauen, den sie gewöhnlich nur ihresgleichen bzw. ihren Klienten entgegenbringen, auch denen gegenüber zeigen, die sie bisher von ihren gesellschaftlichen Interaktionen ausgegrenzt haben. Das ist nach Lukas die Voraussetzung dafür, um in einen «geregelten Austausch» mit ihnen zu kommen. Dass es dann letztendlich Gott ist, der für die Armen «einspringt» und die Rückgabe der «Güter» übernimmt (vgl. Lk 6,35), steht auf einem anderen Blatt.<sup>23</sup> Das lukanische Interesse an den Sprüchen von der «Feindesliebe» besteht darin, «soziale Feinde in die Solidaritätsbeziehung der Reziprozität wieder zurückzuholen».<sup>24</sup>

### 1.1.2 Die Durchführung im Werk

Die Sprüche von der ganz anderen Feindesliebe, die den Reichen in der lukanischen Gemeinde ihren einzig möglichen «Fluchtweg» aufzeigt, wenn sie nicht den Weherufen von Lk 6,24–26 verfallen wollen, bleiben keine bloßen

22 Sie war offensichtlich in der so genannten programmatischen Rede der Spruchquelle verankert. Matthäus bietet sie am Ende der Bergpredigt (Mt 7,12). Die Negativformulierung der goldenen Regel ist in einer Textvariante zu Apg 15,29 bezeugt.

23 Gott als «Dritter im Bunde»: Darin besteht die Pointe der biblischen Rezeption des Reziprozitätsgedankens; vgl. schon Sir 12,1–6; vgl. W. C. van Unnik (Anm. 14) 290; G. W. Petermann (Anm. 15) 89; H. Moxnes, Patron-Client Relations and the New Community in Luke-Acts, in: J. H. Neyrey (Hg.), The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation, Peabody (MA) 1991, 241–268.

24 So die gelungene Formulierung von W. Stegemann, Kontingenz und Kontextualität der moralischen Aussagen Jesu. Plädoyer für eine Neubesinnung auf die sogenannte Ethik Jesu, in: ders., B. J. Malina, G. Theissen (Hg.), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 167–184, 184, dessen sozialgeschichtlicher Auslegung ich mich voll und ganz anschließen kann, sofern die Überlegungen auf die Sicht des Lukas – und nicht des historischen Jesus – bezogen werden.

Worte. Im narrativen Duktus seines Evangeliums lässt Lukas den Leser miterleben, wie sich an dieser Art von Feindesliebe die Geister scheiden. An konkreten Figuren und Situationen spielt Lukas sein Konzept vom innergemeindlichen Sozialausgleich plastisch durch. Der reiche Kornbauer und der reiche Prasser gehören als typische Negativbeispiele genauso dazu wie der Oberzöllner Zachäus und der so genannte «ungerechte» Verwalter als strahlende Vorbilder. Hier erfahren wir auch, wo der eigentlich *materiale* Bezugspunkt für das Sozialkonzept des Lukas liegt: in der Tora als Ideal gerechten Handelns. Das wird unmittelbar ins Wort gesetzt in der Geschichte vom reichen Prasser, während es sich an der «kreativen Umschreibung von Schuldscheinen»<sup>25</sup> des «ungerechten» Verwalters nur indirekt ablesen lässt. Dem reichen Prasser, der wegen seiner Hartherzigkeit gegenüber dem Armen vor seiner Tür im Feuer der Hölle schmort und wenigstens seine Brüder vor so einem Ausgang bewahren möchte, schlägt Abraham die gut gemeinte Bitte, Lazarus aus dem Totenreich in sein Elternhaus zu schicken und die Seinen zu warnen, schroff ab – mit der vielsagenden Begründung: «Wenn sie auf Mose und die Propheten nicht hören, werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn einer von den Toten aufersteht» (Lk 16,31).

Wird hier explizit auf die Tora und ihre Fortschreibung durch die Propheten verwiesen, so setzt sie der «ungerechte» Verwalter (Lk 16,1–8) durch die Umschreibung der Schuldscheine implizit wieder in Kraft: Denn er erlässt nicht mehr und nicht weniger als den auf die Pachtschuld aufgerechneten Zinsbetrag. Sozialgeschichtliche Forschungen verweisen auf den sogenannten ἄτοκος-Typ unter den Urkunden. Die Bezeichnung («zinslos»-Urkunden) ist euphemistisch. Denn auf derlei Urkunden erscheint zwar kein eigens ausgewiesener Zinsbetrag, dafür ist er in die Gesamtsumme eingerechnet!<sup>26</sup> Da-

25 F. Crüsemann, Armut (Anm. 11), 220.

26 Vgl. J. D. M. Derrett, Take Thy Bond ... and Write Fifty (Luke XVI. 6). The Nature of the Bond, in: ders., Studies in the New Testament. Volume One: Glimpses of the Legal and Social Presuppositions of the Authors, Leiden 1977, 1–3; aufgenommen von D. Pauly, «Ihr könnt nicht beiden dienen, Gott und dem Mammon» (Lk 16,13). Die Wiederherstellung einer gerechten Ökonomie und die Bekehrung eines Managers, in: K. Füssel, F. Segbers (Hg.), «... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit». Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern, Salzburg 1995, 187–202, 189; er weist darauf hin, dass wir uns die «Schuldscheine» als kleine hölzerne, wachsüberzogene Täfelchen vorzustellen haben; nachdem der Verwalter die Schuldner die entsprechenden Beträge selbst ausbessern lässt, dürfte es sich um so genannte «Holographen» handeln, also von den Schuldnern eigenhändig geschriebene Schuldurkunden ohne Zeugenunterschriften (ebd. 190).

mit wird den Gläubigern Tür und Tor geöffnet. In unserem Fall beläuft sich der Zinssatz für Weizen auf 25 %, der fürs Öl gar auf 100 %. Das hängt damit zusammen, dass bei Öl die Gefahr des Panschens besonders groß war.<sup>27</sup>

Auf diesem Hintergrund betrachtet, erscheint der «ungerechte Verwalter» als ein Vorbild der «Umkehr» im lukanischen Sinn. Ähnlich wie der «verlorene Sohn» hat auch er das Vermögen seines Herrn «verschleudert» (Lk 16,1 vgl. 15,13). D. h. er lebt in Saus und Braus. Jedenfalls wird ihm das vorgeworfen.<sup>28</sup> Aber als er unter Druck gerät, weil sein Herr, als dessen *alter Ego* er selbstständig in Finanzgeschäften handeln darf, ihn zu Rechenschaft ziehen will (vgl. Lk 16,1 f.), hält er sich an das, was Maßstab für eine gerechte Sozialordnung sein könnte: die Tora. Er setzt ihr Zinsverbot in Kraft.<sup>29</sup> Und damit geht er eigentlich gegen ein ungerechtes System vor. Genauso wird er auch im griechischen Text vorgestellt. Als «Verwalter der Ungerechtigkeit»<sup>30</sup> wird er in V. 8 wegen seiner Klugheit gelobt. Denn ganz auf der Linie der Tora geht er gegen ein ungerechtes System vor, als dessen Verwalter er bisher agiert hat, und erweist sich dadurch als wirklich gerecht. Kein Wunder, dass er in V. 9 (den Reichen und Einflussreichen) als Vorbild vor Augen gestellt wird. Wer so wie er mit Geld umgeht und sich Freunde mit Hilfe des ungerecht angeeigneten Reichtums macht, den werden, wenn es mit ihm zu Ende geht,<sup>31</sup> die von ihm Beschenkten «in die ewigen Wohnungen aufnehmen»<sup>32</sup>. Im Klartext:

---

27 Vgl. J. D. M. Derrett, *Fresh Light on St Luke XVI. The Parable of the Unjust Steward*, in: NTS 7 (1960/1961), 198–219, bes. 211–217.

28 Vgl. dazu S. Pellegrini, Ein «ungetreuer» οἰκονόμος (Lk 16,1–9). Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu, in: BZ NF 48 (2004), 161–178, 164–168.

29 Vgl. Ex 22,25; Lev 25,36 f. (gegenüber Armen); Dtn 23,20 (gegenüber allen Israeliten – und auch den «Fremden» im Land; nur erlaubt gegenüber im Ausland lebenden Fremden, also Großhändlern); vgl. dazu F. Crüsemann, Gottes Fürsorge und menschliche Arbeit. Ökonomie und soziale Gerechtigkeit in biblischer Sicht, in: Ders., Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2003, 190–207, 198 f.

30 So im griechischen Text; die Genitivkonstruktion eines ausgewiesenen hellenistischen Schriftstellers wie Lukas lässt sich deshalb nicht ohne weiteres als Hebraismus erklären und auf dieser Basis der Genitiv zu einem Adjektiv machen!

31 Hier ist der Tod gemeint. V. 4 wird hier in eschatologischer Perspektive aufgegriffen. Vgl. B. Heining, *Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas* (NTA NF 24), Münster 1991, 176 f.

32 Die griechische Satzkonstruktion bezieht diese Tätigkeit auf niemanden anders als diejenigen, die wegen des ungerecht einbehaltenen Geldes, das sie als «Geschenk» zurückbekommen, zu Freunden der Reichen werden. Vgl. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas. 3. Teilband: Lk 15,1–19,27* (EKK III/3), Düsseldorf, Neukirchen-Vluyn 2001, 80: «Nutznießler des Teilens unserer Güter».

Die Armen werden die Richter der Reichen sein. Die Drohungen der Weherufe (Lk 6,24–26) genauso wie die Verheißung für die «Hörenden» unter den Reichen (Lk 6,27–35) werden von den betroffenen Armen als letztgültigen Richtern selbst in die Tat umgesetzt. Dabei wird von den Reichen nichts Unmögliches verlangt. Sie müssen sich eigentlich nur an die Tora – in unserem Fall speziell an das Zinsverbot – halten. Hört man auch die lukanische Feindesliebe in diesem Kontext, so bedeutet die dort geforderte «Freigebigkeit» gegenüber den Armen eigentlich nichts anderes als: das ungerecht einbehaltene Geld zurückgeben.<sup>33</sup> Genau so wie Zachäus.

### 1.1.3 «Solidarität» bei Lukas

Lukas sieht die sozialen Missstände, die Belastung der finanziell Schwachen und der Ärmsten. Und: Er durchschaut ökonomische Strukturen. Er wendet sich an die Reichen. Von ihnen fordert er einen Sozialausgleich. Es geht ihm nicht um eine strukturelle Lösung. Auch denkt Lukas nicht generell an Besitzverzicht.<sup>34</sup> Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde ist ein Idealfall der goldenen Anfangszeit.<sup>35</sup> Im Übrigen werden nur dann Häuser verkauft, wenn Not am Mann ist.<sup>36</sup> Den Normalfall markieren die genannten Vorbildfiguren, der

---

33 Ganz anderes und viel mehr verlangt Neh 5,11, wo im hebräischen Text eindeutig davon die Rede ist, dass die Schuldner ihre Äcker und Weinberge usw. hundertfach zurückerstattet bekommen. Damit geben die Reichen auch den Gewinn zurück, den sie unterdessen mit dem ursprünglichen Eigentum der Armen erzielt haben. Dazu vgl. nur J. S. Croatto, *The Debt in Nehemiah's Social Reform. A Study of Nehemiah 5:1–19*, in: L. E. Vaage (Hg.), *Subversive Scriptures. Revolutionary Readings of the Christian Bible in Latin America*, Valley Forge (PA) 1997, 39–59.

34 Wie er etwa von den Jüngern gefordert wird, vgl. Lk 14,33.

35 Im Hintergrund stehen alttestamentliche (vgl. Dtn 15,4: «Doch eigentlich sollte es bei dir gar keine Armen geben ...», vgl. Apg 4,34) und hellenistische Motive (Saturnisches Zeitalter). Vgl. H.-J. Klauck, *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike*, in: Qumran und im Neuen Testament, in: ders., *Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 69–100; G. Theissen, *Urchristlicher Liebeskommunismus. Zum «Sitz im Leben» des Topos ἅπαντα κοινά* in Apg 2,44 und 4,32, in: *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts* (FS L. Hartman), Oslo 1995, 689–712, der auf die Entwicklung aufmerksam macht, die Lukas auf der narrativen Ebene vornimmt. G. Jankowski, «... und hatten alles gemeinsam» (Apg 4,32). *Ökonomische Fragen in der Apostelgeschichte*, in: K. Füssel, F. Segbers (Hg.), «... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit». Ein Arbeitsbuch zu Bibel und Ökonomie, Luzern, Salzburg 1995, 139–146.

36 Genau besehen wird vermutlich zunächst nur Landbesitz verkauft; vgl. Apg 4,37; 5,1.3.8. Die Häuser werden nämlich als Versammlungsräume gebraucht.

Oberzöllner Zachäus<sup>37</sup> und der «Verwalter der Ungerechtigkeit». Inhaltlich orientiert sich Lukas am Wertesystem der Tora als gesellschaftlicher Option für die Gegenwart – und als Maßstab für das Gericht am Ende, wodurch die Forderungen des Lukas besonderen Nachdruck erhalten.

Auf Schlagwörter gebracht können wir von einer vertikalen Solidarität<sup>38</sup> sprechen, die von einer asymmetrischen Gerechtigkeitsvorstellung ausgeht und auf den Binnenraum der Gemeinde beschränkt bleibt.

## 1.2 Das Markusevangelium:

### Umbau der Gesellschaftsstrukturen als Basis für Solidarität

Gehen wir sofort *medias in res*. In Mk 3,21 wird Jesus von seinen leiblichen Verwandten gesucht. Sie halten ihn für verrückt und wollen ihn aus dem Verkehr ziehen. Gemäß der von Markus entworfenen Szenerie steht die leibliche Familie draußen vor dem Haus (vgl. Mk 3,20 f.31), während Jesus drinnen (als Lehrer) sitzt, auf seine neue Familie (*familia dei*) schaut und folgendes Deutewort spricht: «Siehe, meine Mutter und meine Brüder. Wer nämlich den Willen Gottes tut, der ist mein Bruder und meine Schwester und meine Mutter» (Mk 3,34 f.).

Eine Familie *ohne Vater*. In unseren Tagen ist das nichts Besonderes. In der Antike ist das anders. Wenn der «Vater» fehlt, fehlt das, was ein «Haus» ausmacht: der *pater familias*. Es handelt sich jeweils um das älteste männliche Familienmitglied, dem rechtlich die Leitung des «Hauses» zukommt, das wir uns als Produktionsgemeinschaft vorzustellen haben. Außer den Familienangehörigen, die in mehreren Generationen vertreten sein können, gehören vor allem auch die Sklaven dazu, die für die Arbeit im Haus und auf den Landgütern zuständig sind. Der *pater familias* vertritt das Haus nach außen, etwa in der Volksversammlung (Repräsentation); er ist Verwalter der Güter (Ökonomie) und hat volle Verfügungsgewalt nach innen (Recht).<sup>39</sup> Diese patriarchalische Struktur des Hauses ist Grundzelle der gesamten römischen Gesellschaft. Was der *pater familias* im Haus ist, ist der Kaiser für das Imperium.

37 Vgl. H.-J. Klauck, Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 160–194.

38 Zur Begriffsprägung vgl. J. Assmann, Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 250, der seinerseits auf Leo Baeck zurückgreift.

39 Vgl. G. Schieman, Art. *Patria potestas*, in: DNP IX (2000), 402–404.

In der markinischen Konzeption wird der Kardinalpunkt im Haus zur «Leerstelle». Diese strukturelle Veränderung der römischen Gesellschaftsstruktur am wichtigsten und empfindlichsten Punkt wird bewusst vollzogen und im gesamten Evangelium konsequent durchgehalten. Eine besonders auffällige Kontrollstelle ist der Doppelspruch in Mk 10,29 f. Im Nachgespräch (Mk 10,23–31) zur Begegnung mit dem Reichen (Mk 10,17–22) werden Verlust und Gewinn bei der Nachfolge gegenseitig aufgerechnet:

Mk 10,29	Mk 10,30
Keiner ist, der verlassen hat	ohne dass er erhält Hundertfaches jetzt in dieser Zeit
Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder Kinder oder Äcker	Häuser und Brüder und Schwestern und Mütter  und Kinder und Äcker
meinetwegen oder wegen des Evangeliums	mit Verfolgungen und in der kommenden Welt ewiges Leben

«Väter» im Sinn des patriarchalischen Systems gibt es strukturell gesehen in der christlichen Gemeinde nach Markus nicht mehr. Wer biologisch Vater ist, nimmt innerhalb der Gemeinde den Status eines «Bruders» ein. Ganz deutlich werden damit egalitäre Strukturen angezielt.<sup>40</sup> Die ökonomische Perspektive bildet nur einen Nebenaspekt. Wenn niemand mehr die Position des «Vaters»

40 Das lässt sich auch an anderen Motiven ablesen. In der Hausszene Mk 3,32–35 sitzt Jesus – wie es sich für einen Lehrer in der Antike gehört. Aber diejenigen, die ihm als seine Schüler zuhören, stehen nicht, wie in der Antike üblich, sondern sitzen ebenfalls (vgl. Mk 3,34). In der Szene mit dem Bettler Bartimäus (Mk 10,46–52) ist es gar der Bettler, der sitzt, während Jesus stehend auf ihn zugeht. Nimmt man das Konfliktgespräch mit den beiden Zebedaiden, das der Bartimäus-Geschichte unmittelbar vorausgeht (Mk 10,35–40), als Hintergrundfolie, dann nimmt der Bettler genau den Platz ein, den sich die beiden Brüder Jakobus und Johannes für ihre Zukunft in der Gottesherrschaft erträumen: links und rechts von Jesus zu *sitzen* (Mk 10,37), was im Kontext der Vorstellung vom Erscheinen Jesu «in Herrlichkeit» (Mk 8,38) geradezu den Sinn von «thronen» annimmt. Nachdem im Griechischen in beiden Geschichten das gleiche Wort für «sitzen» gebraucht wird, kann diese Nuance auch bei der Schilderung des Bettlers am Ortsausgang von Jericho mitgehört werden.

im Sinn des *pater familias* einnimmt, dann fällt auch das Verfügungsrecht über das Eigentum in die Hände der gleichberechtigten Geschwister.

Soviel ist klar: das markinische Gemeindemodell basiert auf veränderten Gesellschaftsstrukturen. Markus tilgt die Position, die den Eckpunkt für die patriarchalischen Abstufungen und eine nach Ständen gegliederte Gesellschaft ausmacht.<sup>41</sup>

### 1.2.1 Klare Absage an das gesellschaftlich erwartete Dominanzverhalten

Mit der Eliminierung des *pater familias* nicht genug. Markus hat auch das Verhalten der einzelnen Rollenträger im Blick. Normalerweise herrscht in der römischen Gesellschaft ein soziales Gefälle zwischen Elite und Nicht-Elite, römischen Bürgern und Fremden, Mann und Frau, Freien und Sklaven usw. Je besser in diesen Beziehungen der jeweils Übergeordnete Dominanzverhalten an den Tag legt, desto höher rückt er im Bewertungsmaßstab der eigenen Gruppe. In der sozialen Hierarchie innerhalb der eigenen Statusgruppe erhöht er seinen *relativen Status*.

Der markinische Jesus stellt diese gesellschaftlich praktizierte Bewertungsregel auf den Kopf: «Wer Erster sein will, soll von allen der Letzte sein, d. h. aller *diakonos*» (Mk 9,35), lautet die diesbezügliche Maxime, die im Mittelteil des Evangeliums nicht nur einmal vorkommt (vgl. Mk 10,43 f.). *Diakonos* ist weder ein bestimmter Stand oder Status, sondern bezeichnet die Übernahme eines Rollenverhaltens, wie es eigentlich für die jeweils *untergeordneten* Positionen in der Gesellschaftsordnung typisch ist.<sup>42</sup>

Wie die beiden *Diakonos*-Maximen in Mk 9,35 und 10,43 f. sowie ihre Konkretisierungen im dazwischen liegenden Textteil zeigen, geht es Markus nicht um einen Rollentausch. Nirgends wird auch nur ein Wort davon gesagt, dass diejenigen in untergeordneten Positionen die Rolle eines Herrschenden übernehmen sollten. Sondern: Die Rolle eines *Diakonos* ist die einzig angemessene in einer christlichen Gemeinde. Deswegen hat der markinische Jesus mit seinen Ermahnungen zu einem Rollenwechsel ausschließlich diejenigen im Blick, deren natürlicher bzw. delegierter Status sie auf die Seite der jeweils Überlegenen gestellt hat und von denen man gesellschaftlich Dominanzverhalten erwartet. Und die römische Gesellschaft hat äußerst sensibel darauf rea-

41 Zum römischen Gesellschaftsmodell vgl. z. B. G. Alföldi, Gesellschaftsordnung der Prinzipatszeit, in: ders., Römische Sozialgeschichte (Wissenschaftliche Paperbacks Sozial und Wirtschaftsgeschichte 8), Wiesbaden<sup>3</sup>1984, 85–132.

42 Vgl. vor allem die Untersuchung von J. N. Collins, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York (NY) 1990, der als Grundbedeutung «go between» festhält.

giert, wenn jemand trotz seines natürlichen Status das entsprechende Dominanzverhalten nicht gezeigt hat.<sup>43</sup> In der markinischen Gemeinde wird gerade von ihnen dasjenige Rollenverhalten gefordert, das sie eigentlich den ihnen jeweils Untergebenen aufzuzwingen gewohnt sind. Im Textabschnitt, der zwischen die beiden *Diakonos*-Regeln eingespannt ist, werden dafür exemplarische Szenen erzählt: vom Reichen (Mk 10,17–31), vom Ehemann (Mk 10,1–12), aber auch von den zwölf *männlichen* Schülern im Sinne eines Elitegremiums (vgl. Mk 9,35; 10,41), dem die jesuanische «Vollmacht» (ἐξουσία) gegeben ist (vgl. Mk 6,7) – im Gegenüber zu nicht offiziell von dieser Gruppe Autorisierten (vgl. die Erzählung vom fremden Exorzisten in Mk 9,38–40).<sup>44</sup> Wenn es aber in der markinischen Gemeinde überhaupt nur noch «Diakone» gibt, dann sind nicht nur die Herrschaftsstrukturen aufgelöst, sondern ist zugleich eine neue gesellschaftliche Matrix geschaffen, die durch und durch aus einem Netz von Hilfestellung und gegenseitiger Unterstützung besteht. Darauf hat es Markus offensichtlich abgesehen.

Die markinische Konzeption von «Solidarität» steht auf zwei Pfeilern: Da ist zum einen die strukturelle Egalität, die durch die Eliminierung der Rechtsstellung des *pater familias* erreicht wird. Und da ist zum anderen der neue Bewertungsmaßstab für die Statusrealisierung, die das gewohnte Rollenverhalten der jeweils Übergeordneten auf den Kopf stellt. Hohe Bewertung erhält gerade nicht das von ihnen gesellschaftlich erwartete Dominanzverhalten, sondern genau die gegenteilige Haltung, die eigentlich typisch für die ihnen jeweils Untergeordneten ist: Dienst- und Unterstützungsverhalten.

### 1.2.2 Woher stammt die Idee für diesen gesellschaftlichen Umbau?

Anders als Lukas nimmt Markus die Idee für seine geradezu utopische Sozialstruktur weder aus der Tradition Israels noch aus den Motivvorräten der hellenistischen Literatur, sondern aus der momentan erlebten Gesellschaft. Das wird bei der zweiten Zitation der *Diakonos*-Regel im Zentralteil des Markusevangeliums ganz deutlich (Mk 10,42–45). Den Gegenhorizont bildet die Herrschaftsstruktur des Römischen Reiches:

43 Nach Sueton, *Claudius* 29,1, handelt Kaiser Claudius nicht wie ein Kaiser, sondern wie ein Diener (*non principem, sed ministerium egit*), weil er in seiner näheren Umgebung freizügig Ehrenämter und Kommandostellen verteilt. Sueton wertet das negativ als «Hörigkeit» (vgl. auch 25,5).

44 Zu diesem Komplex vgl. ausführlich M. Ebner, «Kinderevangelium» oder markinische Sozialkritik? Mk 10,13–16 im Kontext, in: *JBTh* 17 (2002), 315–336.

42 ... Ihr wisst,  
 dass diejenigen, die zu herrschen meinen, auf die Völker herunterherrschen (κατακυριεύουσιν)  
 und ihre Großen (μεγάλοι) ihre Vollmacht gegen sie missbrauchen (κατεξουσιάζουσιν).  
 43 So ist es nicht bei euch:  
 Sondern: Wer groß (μέγας) werden will unter euch, sei euer Diakonos (διάκονος),  
 44 und wer Erster (πρῶτος) unter euch sein will, sei euer aller Sklave (δοῦλος).  
 45 Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen (διακονηθῆναι), sondern um selbst zu dienen (διακονῆσαι) und sein Leben als Lösegeld für viele hinzugeben.

Die Verhaltensregel innerhalb der Gemeinde steht im eklatanten Kontrast zur imperialen Struktur des Römerreiches. Die Termini «Erster» (*princeps*) und «Kyrios» (zu hören im Verb «herunterherrschen») sind typische Titel für den Kaiser. Seine «Vollmacht» wird mit ἐξουσία (= *imperium*) bezeichnet. Er kann sie in gestufter Fülle an die Statthalter, also die «Großen» seines Reiches, delegieren. Der mit wenigen Strichen gezeichneten Herrschaftspyramide des Römischen Reiches (Mk 10,42) steht damit in Mk 10,43 f. die Diakonie-Pyramide der christlichen Gemeinde als Kontrastprogramm gegenüber. Der höchste Platz, den man erstreben kann, ist dann erreicht, wenn man einander «zu Diensten» ist, wenn man nicht sich selbst, sondern den anderen groß herauskommen lässt. Der Mainstream der römischen Gesellschaft bewertet derartiges Verhalten negativ. Verzicht auf Dominanz, gleichgesetzt mit fehlendem Durchsetzungsvermögen, wird mit entsprechendem Verlust an Ehre und Ansehen «honoriert». Ganz anders in der markinischen Gemeinde: Die bewusste Übernahme der *Diakonos*-Rolle gerade durch diejenigen, für die das in der römischen Gesellschaft verpönt ist, wird gemäß Mk 10,43 f. mit dem Emblem «Größe» versehen. Wer dazu bereit ist, darf sich in eine Linie mit Jesus selbst stellen: Mk 10,45 interpretiert Jesu Tod am Kreuz als *Diakonos*-Dienst für andere. Die Usancen des «Sklavenfreikaufs»<sup>45</sup> im Hinterkopf, will diese metaphorische Verschränkung besagen: Jesus setzt sein eigenes Leben wie ein

45 Hinter dem Stichwort vom «Lösegeld» erscheint das antike Konzept des Sklavenfreikaufs. Sklaven müssen selbst erspartes Geld einsetzen, damit es in einem virtuellen Kaufvertrag ihrem ehemaligen Herrn zur Auslösung gegeben werden kann. Vertragspartner ist eine Gottheit, die den Sklaven «kauft», um ihm dann die Rechte eines «Freigelassenen» zu verbürgen. Vgl. G. Klaffenbach, Griechische Epigraphik, Göttingen 1957, 83–88.

Sklave *als Lösegeld* ein, aber nicht um sich selbst, sondern um andere «freizukaufen», d. h. die Spuren für eine Gemeindeordnung zu legen, in denen es nur Freie gibt und diese gleichberechtigt miteinander kommunizieren.

### 1.2.3 Zeitgeschichtliche Einordnung

Man kann den Kontrasthorizont des markinischen Entwurfs noch präziser fassen. Es geht um ein Kontrastprogramm zur Aufsteigermentalität der frühen siebziger Jahre im 1. Jh. n. Chr. Es ist die Zeit der flavischen Kaiser, denen es nach dem Dreikaiserjahr (68/69 n. Chr.) mit den bürgerkriegsähnlichen Wirren im Reich gelungen ist, wieder eine stabile und dauerhafte Dynastie zu etablieren. Die Flavier kommen aus dem Ritterstand und erringen den Kaiserthron, der eigentlich nur für Mitglieder aus dem Hochadel vorgesehen war. Eigentlich überspringen sie damit tabuisierte Statusgrenzen. Aber einmal in dieser Position, die ihnen die Gunst der Stunde und kluges Taktieren zugespielt hat, entwickeln die Flavier Solidarität mit allen, die auf ihrer ehemaligen Stausebene stehen. Sie hieven Leute gerade aus dem Ritterstand in Positionen, die ihnen eigentlich unzugänglich gewesen wären, z. B. in den römischen Senat.<sup>46</sup> Ein Ruck geht durch das Reich. Im Schatten der Flavier entsteht eine neue Führungsschicht. Durch Loyalität zum Kaiserhaus und entsprechend erwartetes Dominanzverhalten lässt sich der eigene soziale Aufstieg organisieren. Es entsteht eine ausgesprochene Aufsteigermentalität. Offensichtlich hat diese Haltung mit allzu berechtigten Hoffnungen auch vor den Türen der christlichen Gemeinde nicht Halt gemacht. Gegen diese Mentalität schiebt Markus einen Riegel vor. Sein Jesus propagiert freiwilligen Statusverzicht und vor allem Verzicht auf Dominanzverhalten. Das wird als höchster Statusgewinn interpretiert – in Loyalität zu Jesus.

Spitzen wir den Befund zu. (1) Gegen das Römische Reich und die flavischen Kaiser wird nicht gekämpft. Aber die christliche Gegenwelt wird im Markusevangelium mit dem Königtum Gottes gleichgesetzt, das mit dem Auftreten Jesu begonnen hat (vgl. Mk 1,14 f.). In der Sicht des Evangelisten beginnt also *innerhalb* des Römischen Reiches ein neues Reich zu wachsen, das durch Kontraststrukturen zum Römischen Reich geprägt ist. Den imperialen Herrschaftsstrukturen stehen solidarische Diakonie-Strukturen gegenüber. Das Markusevangelium ist von der Überzeugung geprägt, dass dieses

---

46 Vgl. J. Bleicken, *Verfassungs- und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches* (UTB 838), Bd. 1, Paderborn 1995, 293 f.; W. Eck, Art. *Vespasianus*, in: *DNP* XII/2 (2002), 125–130, 126 f.

Gegenreich subversiv, sozusagen in feindlicher Übernahme, das andere verschlingen wird. Aus diesem Geist heraus sind Sätze formuliert wie: «Überall auf dieser Welt, wo dieses Evangelium verkündet wird ...» (vgl. Mk 13,10; 14,9).

(2) Man kann diesem neuen Gesellschaftsentwurf auch «beitreten». Im Markusevangelium findet sich so etwas wie ein Bündnisvertrag. Als die Zebedaiden Jesus darum bitten, rechts und links von ihm sitzen zu dürfen (Mk 10,37) – das entspricht den Strukturen des römischen Kaiserreiches –, fragt er sie: «Könnt ihr den Becher trinken, den ich trinken werde ...?» (Mk 10,38). Metaphorisch wird damit auf den Kreuzweg Jesu verwiesen, der im Markusevangelium als *Diakonos*-Weg interpretiert wird.

Es ist nun äußerst auffällig, dass in der Perikope vom letzten Abendmahl die Erzählnotiz «und sie tranken alle daraus» (Mk 14,23) so positioniert ist, dass sie *vor* dem entsprechenden Deutewort steht: «Er nahm den Becher, sprach das Dankgebet und gab ihn ihnen (sc. seinen Jüngern) – und sie tranken daraus alle. Und er sagte ihnen: Dies ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele» (Mk 14,23 f.). Diese ungewöhnliche Abfolge scheint ganz bewusst so gestaltet zu sein. Sie ist bereits Matthäus und Lukas, die Markus als eine ihrer Quellen benutzen, aufgefallen. Beide Evangelisten kehren die Reihenfolge um. Nehmen wir den Text des Markusevangeliums ernst, dann sind bei ihm die Deuteworte auf die unmittelbar zuvor vollzogene Handlung, eben das gemeinsame Trinken aus dem Becher zu beziehen. Die Deuteworte besiegeln sozusagen die vorausgehende Handlung. Im Hintergrund dürfte ein alttestamentliches Vertragsschlussmodell stehen. Konkret: Mit den gleichen «Deuteworten» nämlich wird in Ex 24,8 die Tora in Kraft gesetzt. Mose besprengt das Volk mit Blut und sagt: «Dies ist das Blut des Bundes ...» Für die Feier des Herrenmahls in der markinischen Gemeinde bedeutet das: Wer von «diesem Becher» trinkt, verpflichtet sich auf die Regeln und Satzungen der Jesusgemeinde.<sup>47</sup> Und das heißt: auf das gesellschaftliche Kontrastmodell der Diakonie-Struktur.

---

47 Dazu ausführlich: M. Ebner, Die Etablierung einer «anderen» Tafelrunde. Der «Einsetzungsbericht» in Mk 14,22–24 mit Markus gegen den Strich gelesen, in: Paradigmen auf dem Prüfstand. Exegese wider den Strich (FS K. Müller) (NTA NF 47), Münster 2004, 17–45.

### 1.3 Zwei Konzeptionen im Vergleich

Im Blick auf gesellschaftlich etablierte Strukturen nimmt das Markusevangelium eine gravierende Veränderung vor: Durch die Eliminierung der Position des *pater familias* entstehen in der narrativen Welt des Evangeliums egalitäre Strukturen. Außerdem setzt das Markusevangelium einen neuen Bewertungsmaßstab für das gesellschaftliche Rollenverhalten in Kraft. «Aufstieg» geschieht durch Diakonie, nicht durch Dominanz. Das Solidaritätsnetz, das durch die markinische Diakonie-Pyramide entsteht, ist damit das Ergebnis, sobald sich Menschen auf diese Struktur und diese Bewertungsmaßstäbe eingelassen haben. Angesprochen sind eigentlich nicht Reiche im engeren Sinn, sondern all diejenigen, die – nach dem gesellschaftlich virulenten Modell in der Flavierzeit – sich auch in der christlichen Gemeinde Einfluss verschaffen und ihren eigenen Aufstieg organisieren wollen.

Ganz anders das Konzept des Lukasevangeliums. Strukturell wird nichts verändert. Lukas *wirbt* für eine vertikale Solidarität. Adressaten sind die Reichen. Von ihnen werden großzügige Almosen gefordert. Über das in der hellenistischen Welt übliche Patronatsverhältnis hinausgehend, dürfen die Reichen von den Armen nicht einmal Dank erwarten. Dadurch werden die Armen davor bewahrt, als «Schuldner» dazustehen. Umgekehrt können Reiche erst dann gerecht und auf diesem Weg auch gerettet werden, wenn sie auf das als sündhaft qualifizierte Gegenseitigkeitsverhalten, das immer je neue Abhängigkeitsstrukturen in Gang setzt, verzichten. Das Stichwort, unter dem dieser einseitige Gütertausch im Sinn eines Sozialausgleichs praktiziert wird, ist «Barmherzigkeit».

Unter drei Stichworten werde ich versuchen, die empirisch vorgestellten Modelle weiter zu systematisieren und mit anderen biblischen Textkorpora zu verknüpfen: Durchsetzungsstrategien, Begründungen, Motivationen.

## 2 Systematisierungen

### 2.1 Durchsetzungsstrategien

Sind die vorgestellten Konzepte nur schöne Fantasien der jeweiligen Schriftsteller geblieben – oder haben sie in der Realität gegriffen? Handelt es sich um theologisch stringent durchdachte Utopien – oder lassen sich Anhaltspunkte für Konkretisierungen gewinnen? Wenn wir den Text des Markusevangeliums

richtig lesen, können wir sagen: Das Herrenmahl soll als je neue Vertragsverpflichtung auf die markinischen Solidaritätsstrukturen gefeiert werden. Das Abendmahl ist als Bundesschluss für eine geradezu utopische Gesellschaftsstruktur gedacht. Leider können wir die tatsächliche Umsetzung in der markinischen Gemeinde mangels Quellen nicht überprüfen. Anders liegen die Dinge im Fall des Buches «Deuteronomium». Hier haben wir einen Beleg dafür, dass es so etwas wirklich gegeben hat: einen öffentlich-rechtlichen Vertragsschluss, der die Solidarität zwischen Reichen und Armen durch gesetzliche Maßnahmen regelt und sogar die Solidarität rivalisierender Gruppen einfordert.

### 2.1.1 Gesellschaftsvertrag (strukturelle Solidarität)

Eine einflussreiche Gruppe am Tempel nutzt die Chance, dass mit Joschija 639 v. Chr. ein achtjähriges Kind den Thron besteigt.<sup>48</sup> Die Gruppe entwirft ein umfangreiches Reformprogramm, um den Verarmungsprozess in Israel zu stoppen. Staatliche Abgaben (Zehnt an den König) und die Dienstverpflichtungen (Fron- und Wehrdienst) haben die kleinbäuerlichen Familien mit ihren geringen Rücklagen und begrenzten Arbeitskräften im Vergleich zu den Großgrundbesitzern überproportional belastet. Zu ihren Gunsten entsteht ein umfangreiches gesetzliches Regelwerk, das 622 v. Chr. als «uraltet Gesetz» von Joschija «zufällig» im Tempel gefunden wird (vgl. 2 Kön 22 f.). Ich nenne nur die wichtigsten Maßnahmen der Sozialgesetzgebung:

- Steuerreform: der Zehnte des Feldertrags, der bisher an den König abgeliefert wurde, wird in eine Wallfahrtsteuer umgewandelt, die aber nicht abgeführt, sondern von den Überbringern der Steuer am Jerusalemer Tempel selbst verzehrt werden soll (vgl. Dtn 14,22–26). Nur noch in jedem dritten Jahr handelt es sich um eine wirkliche Abgabe. Sie wird allerdings nicht an den Hof in Jerusalem weitergeleitet, sondern bleibt vor Ort und soll für die Armenfürsorge in den Kommunen eingesetzt werden (vgl. Dtn 14,28 f.; 26,12–14). Man könnte von der «ersten Sozialsteuer der Weltgeschichte»<sup>49</sup> sprechen. Geradezu nach dem Prinzip der Subsidiarität wird die Verteilung der Gelder auf der untersten lokalen Ebene geregelt, also auf der Ebene der-

---

48 Zum folgenden vgl. R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit. Teil 1: Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit* (GAT 8/1), Göttingen 21996, 304–360; F. Crüsemann, *Fürsorge* (Anm. 29), 196–203.

49 F. Crüsemann, *Fürsorge* (Anm. 29), 197.

jenigen Verwaltungseinheit, wo einerseits die Problemfälle bekannt sind und andererseits die Geldgeber ihr Interesse an der Verteilung einbringen können.<sup>50</sup>

- Reglementierung des Kreditwesens: Die Rechte der Pfandnehmer werden erheblich eingeschränkt. Eine Minimalausstattung an Kleidung (Mantel: Dtn 24,12 f.; das «Kleid der Witwe»: Dtn 24,17) und für die Nahrungszubereitung (Handmühle: Dtn 24,6) werden von der dauerhaften Pfandnahme ausdrücklich ausgenommen. Auch darf der Pfandnehmer nicht mehr ins Haus gehen, sondern muss als Pfandstücke akzeptieren, was der Schuldner ihm herausbringt (vgl. Dtn 24,10 f.). Das Sabbatjahr wird im Sinn einer «Schuldenbrache» konzipiert. Wie in jedem siebten Jahr der Acker ruhen soll (vgl. Ex 23,10 f.), so sollen nach Dtn 15,1–11 in jedem siebten Jahr alle Schulden getilgt werden. Im vorderen Orient sind derartige Lastenbefreiungen durchaus bekannt. Gewöhnlich werden sie beim Regierungsantritt eines Herrschers erlassen<sup>51</sup> oder in allerhöchster Not beschlossen (vgl. Jer 34).<sup>52</sup> Durch das Sabbatjahr in der Konzeption des Deuteronomiums wird aus dem immer möglichen, aber nie einklagbaren königlichen Gnadenakt ein zeitlich kalkulierbarer Automatismus.
- Vermittlungsversuch zwischen Interessengruppen: Durch die Kultzentralisation, die den gesamten Jahwekult auf Jerusalem konzentriert, und insbesondere jeglichen Opferkult außerhalb Jerusalems verbietet (vgl. Dtn 12), werden die Landpriester («Levitener»)<sup>53</sup> arbeitslos. Ihnen soll, sofern sie wollen, gleicher Zugang zum Opferdienst und den dadurch anfallenden Opferanteilen gewährt werden wie ihren Kollegen in Jerusalem. Die Verfügungen in Dtn 18,6–8 kann man als Anregungen zu einem solidarischen Verhalten zwischen konkurrierenden Priestergruppen verstehen. Leider ist dieser Vorstoß gescheitert (vgl. 2 Kön 23, 9). Die Landpriester wer-

---

50 In Dtn 14,28 f. ist sowohl bezüglich der Einziehung als auch der Verteilung des Zehnten von «deinen Toren» die Rede. Damit dürfte der Ort von öffentlichen Gerichtsverhandlungen in den einzelnen Wohnbereichen gemeint sein.

51 Vgl. dazu die *anduraru*- und *misaru*-Verfügungen aus Mesopotamien; dazu vgl. C. Simonetti, Die Nachlassedikte in Mesopotamien und im antiken Syrien, in: G. Scheuermann (Hg.), Das Jubeljahr im Wandel. Untersuchungen zu Erlassjahr- und Jubeljahrtexten aus vier Jahrtausenden (fzb 94), Würzburg 2000, 5–54.

52 Die Belagerung Jerusalems ist für König Zidkija Anlass dafür, die Jerusalemer Oberschicht zu einer Sklavenbefreiung geradezu zu verpflichten.

53 Vgl. den konzisen Überblick von R. Albertz (Anm. 48), 343–345.

den theologisch als «Höhenpriester», die den Baalen dienen, denunziert (vgl. 2 Kön 23,19). Aus der Schule Ezechiels wird ihnen sogar vorgeworfen, sie hätten mit ihrem Götzenkult Israel in Sünde geführt (vgl. Ez 44,12). Und deshalb dürfen sie nicht an den Altar in Jerusalem treten.

Theologische Schachzüge vereiteln eine großartige solidarische Geste.

Ein derartiges Sozialprogramm bedeutet einen erheblichen Eingriff in die Rechte der Besitzenden, also der Gewinner des bisherigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Prozesses. Mit ihrem Widerstand musste gerechnet werden. Deshalb hat die Reformgruppe in ihre Sozialgesetzgebung rechtliche Sicherungen eingebaut: (1) Das Deuteronomium ist ein Staatsgesetz für alle gesellschaftlichen Gruppen. Es wird durch einen öffentlich-rechtlichen Akt in Kraft gesetzt. Der König zusammen mit allen gesellschaftlichen Gruppen verpflichten sich darauf (vgl. 2 Kön 23,1–3). Und (2): Es wird eine vom König unabhängige Instanz geschaffen, die darüber wacht, dass die Gesetzgebung auch vor Ort tatsächlich durchgeführt wird: das Jerusalemer Obergericht (Dtn 17,8–13), paritätisch besetzt mit Vertretern der Tempelpriesterschaft und der Reformbeamtenschaft.

Leider stirbt König Joschija allzu früh: 609 v. Chr. Der Widerstand eines Großteils der judäischen Oberschicht ist so groß, dass sie den bereits erreichten und praktizierten gesellschaftlichen Konsens aufkündigt.<sup>54</sup>

Im Normalfall stehen die Bemühungen um die Strukturierung von solidarischem Verhalten, die im Deuteronomium einem Gesellschaftsvertrag gleichkommen, nicht auf derart sicheren juristischen Regulierungen, die sogar ein unabhängiges «Verwaltungsgericht» vorsehen. Meistens bleiben sie Appell.

### 2.1.2 Appelle an die Barmherzigkeit (vertikale Solidarität)

Dieser Typus liegt im Lukasevangelium vor. Die Kombination von Appellen zum sozialverträglichen Handeln und Gerichtsdrohungen, wie wir sie für das Lukasevangelium herausgearbeitet haben, ist – im gesamtbiblischen Rahmen gesehen – typisch für die *prophetische Sozialkritik*.<sup>55</sup> Die Propheten Israels prangern soziale Missstände an und drohen mit dem Gericht Jahwes. Umgekehrt werden nationale Katastrophen in der theologischen Reflexion rückwir-

---

54 Vgl. Jer 5,26–29. Trotzdem lassen sich die Deuteronomisten nicht beirren; sie nutzen den Kult, um weiterhin für ihr Gesetz zu werben (vgl. Dtn 31,9–13).

55 Vgl. exemplarisch H. W. Wolff, Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest, München<sup>2</sup>1971.

kend darauf zurückgeführt, dass die prophetischen Mahnworte nicht in die Tat umgesetzt worden sind (Prophetenmordtradition).<sup>56</sup>

## 2.2 Begründungen

### 2.2.1 Theologische Begründungen für solidarisches Verhalten (normativ)

Ein gutes Beispiel dafür ist Lk 6,36, der theologische Regelsatz, mit dem die «Feindesliebe» begründet wird:

Werdet barmherzig, wie auch euer Vater barmherzig ist.

Das Gottesbild fungiert als Leitbild für gesellschaftliches Verhalten (*imitatio dei*). Noch geschickter gehen diejenigen Theologen vor, die die theologischen Bekenntnisse der eigenen Glaubensgemeinschaft beim Wort nehmen und das entsprechende soziale Verhalten einfordern. Paradigmatisch dafür sind die Ausführungen im 1. Johannesbrief. Das Gottesprädikat: «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,8) und die Immanenzaussage: «Wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott, und Gott bleibt in ihm» (1 Joh 4,16) samt dem entsprechenden Bekenntnissatz: «Ich liebe Gott» (1 Joh 4,20) – diese vertikale Behauptungslinie wird horizontal geprüft:

Wenn einer spricht: Ich liebe Gott, aber seinen Bruder hasst, dann ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder, den er gesehen hat, nicht liebt, kann Gott, den er nicht gesehen hat, überhaupt nicht lieben (1 Joh 4,20).

Konkret wird im Brief solidarisches Verhalten mit bedürftigen Brüdern eingefordert (vgl. 1 Joh 3,17). Sie sollen an den «Lebensgütern dieser Welt» Anteil erhalten. Vor dem Hintergrund der Gemeindegeschichte gelesen,<sup>57</sup> dürften mit diesen Mahnungen in erster Linie die Sezessionisten (vgl. 1 Joh 2,19) gemeint sein. Von ihnen heißt es, dass sie «in dieser Welt» reüssieren (vgl.

---

56 Vgl. Neh 9,26–30; wegweisend: O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967.

57 Vgl. H.-J. Klauck, Gemeinde ohne Amt? Erfahrungen mit der Kirche in den johanneischen Schriften, in: ders., Gemeinde – Amt – Sakrament, Neutestamentliche Perspektiven, Würzburg 1989, 195–222, bes. 199–203.

1 Joh 4,5). Eine wesentliche Voraussetzung dafür ist ihre vergeistigte Theologie. Sie verschafft ihnen die nötige Bewegungsfreiheit im gesellschaftlichen Alltag. Theologische Definitionen wie «Gott ist Liebe» bleiben – sofern sie es bei der individuellen Gottesbeziehung belassen – ohne praktische Konsequenzen. In der Christologie blenden die Sezessionisten die Fleischlichkeit des Logos aus (vgl. 1 Joh 4,2 f.).<sup>58</sup> Entsprechend «fleischlos» bleibt ihr Glaube. Das ist letztlich das Geheimnis ihres «Erfolges». Sie haben ihre theologischen Theorien so gestaltet, dass sie als Christen nicht nur völlig unauffällig und angepasst in der heidnischen Gesellschaft leben können,<sup>59</sup> sondern sich auch ohne jegliche soziale Verpflichtung gegenüber Bedürftigen in ihrer eigenen Glaubensgruppe fühlen. An diesem Punkt setzt die theologische Kritik des 1. Johannesbriefes ein. Dass die Fleischlichkeit des Logos zum Kriterium der Rechtgläubigkeit erhoben wird, steht in Wechselwirkung zur Betonung der praktischen Relevanz von theologischen Bekenntnissätzen. Ein «fleischloses» Christentum gibt es nicht!

### **2.2.2 Weisheitliche Begründung für solidarisches Verhalten (deskriptiv)**

Der weisheitlichen Begründung für solidarisches Verhalten geht es darum, den Nutzen für alle Beteiligten aufzuweisen. Dieser Typus ist auch außerhalb des biblischen Schrifttums sowohl in den Weisheitsüberlieferungen des Alten Orients als auch im Bildungsschatz der hellenistischen Welt zu finden. Im Kern soll aufgewiesen werden: Letztlich schaden die scheinbaren Gewinner einer Gesellschaft sich selbst, wenn sie die Bedürfnisse der Schwächeren nicht wahrnehmen und auf deren Not nicht reagieren. Wer das Gemeingefüge, in das er selbst eingebunden ist, nur ausnutzt und nicht alle am «Segen» des eigenen Reichtums teilhaben lässt, der beraubt sich – in Langzeitwirkung – der Basis für seinen eigenen Wohlstand. Das Prinzip bringt eine einfache Volksweisheit auf den Punkt:

Wenn ein Reich gegen sich selbst gespalten ist, wird es nicht bestehen können. Und wenn ein Haus (= Familie) gegen sich selbst gespalten ist, wird es nicht bestehen können (Mk 3,24 f.).

---

58 Vgl. dazu H.-J. Klauck, *Der erste Johannesbrief* (EKK XXIII/1), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1991, 34–42.

59 Äußerst erhellend sind diesbezüglich die Überlegungen von G. Theissen, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 314–326, der die pragmatische Funktion des christlichen Gnostizismus darin sieht, soziale Unauffälligkeit zu ermöglichen.

In der hellenistischen Welt ist die Symbolhandlung mit den sieben Stäben, die ein Vater seinen Söhnen zeigt, sprichwörtlich geworden: Ein einziger Stab kann vom Schwächsten der Brüder zerbrochen werden, aber alle sieben Stäbe zusammen sind auch vom Stärksten nicht zu bezwingen.<sup>60</sup> Unter dem Terminus ὁμόνοια (= Eintracht) ist der gleiche Sachverhalt ständig wiederkehrendes Thema in den Beratungsreden vor den Volksversammlungen der Städte.<sup>61</sup> Soziologisch geht es um die unterschiedlichen Interessengruppen innerhalb einer Stadt<sup>62</sup> bzw. um das Verhältnis von rivalisierenden Nachbarstädten.<sup>63</sup> Ziel der Beratung ist keineswegs eine Strukturveränderung. Vielmehr geht es darum, den spezifischen Beitrag zu beschreiben, den jeder an seinem Platz zu leisten hat, wenn das übergeordnete Ganze, von dem der Einzelne schließlich profitiert, von Bestand sein soll. Auch in den Beratungsreden ist das Basis-Paradigma das «Haus»:

Im Haus hängt das Wohl und Wehe von der Einträchtigkeit (ὁμοφροσύνη) und dem Gehorsam (πειθαρχία) der Diener ab; sowohl die Uneinigkeit der Herren als auch die Schlechtigkeit der Diener haben schon manches Haus zugrunde gerichtet ... (Dio Chrys., Or 38,15).

Die einschlägigen Reden leuchten auch den Umgangstil zwischen den rivalisierenden Gruppen aus und reflektieren die Konsequenzen von Herrschaftsgehebe. Ein Grundtenor lautet: Den sozial Schwächeren in den Bittstellerstatus zu zwingen, erzeugt Unmut und Feindseligkeit. Das gereicht letztlich denen zum Schaden, die an sich die besseren Karten haben. Genau das versucht Dio Chrysostomus den Nikomediern klar zu machen, die in uralter Rivalität mit ihrer Nachbarstadt Nikaia leben. Neuerdings beharren sie darauf, dass bestimmte Waren, die über ihren Hafen eingeführt werden, auch in ihrer

60 Vgl. z. B. Plut., Garrul 17 (511C/D).

61 Zu diesem Topos vgl. M. Mitchell, *Paul and the Rhetoric of Reconciliation. An Exegetical Investigation of the Language and Composition of 1 Corinthians* (HUTH 28), Tübingen 1991, Repr. Louisville (KY) 1993, 60–64; O. M. Bakke, «Concord and Peace». A Rhetorical Analysis of the First Letter of Clement with an Emphasis on the Language of Unity and Sedition (WUNT II/143), Tübingen 2001, bes. 63–84.

62 Vgl. etwa Dio Chrys., Or 39, wo der Redner vermutlich den Konflikt zwischen dem Rat der Stadt, der von den Reichen kontrolliert wird, und der Volksversammlung, wo auch die ärmeren Schichten sich zu Wort melden können, im Blick hat. Vgl. C. P. Jones, *The Roman World of Dio Chrysostom*, Cambridge 1978, 90.

63 Hier wäre etwa Dio Chrys., Or 38, einschlägig, wo er das Verhältnis von Nikomedien zu Nikaia thematisiert (s. u.).

Stadt verkauft werden müssen. Das erregt den Unmut der Stadt Nikaia. Dio Chrysostomus legt deshalb den Nikomediern ans Herz:<sup>64</sup>

Allein schon die Tatsache, auf Bitten angewiesen zu sein, ist bedrückend. Wenn ihr den Gemeinden, die Tag für Tag um das Allernotwendigste bitten, eine Beteiligung (an euren Monopolrechten) zugesteht, ist dann nicht mit Sicherheit zu erwarten, dass ihr als ihre Gönner (εὐεργετοῦντας) noch höher in ihrer Achtung steht? Zugleich werdet ihr damit auch die Eintracht (ὁμόνοια), die überall hindringen wird, festigen.

An einen besonders empfindlichen Punkt rührt Dio Chrysostomus, wenn er die Ehrentitel «die Erste» und «Metropolis», um die Nikomedien mit Nikaia wetteifert, ins Spiel bringt und als Maxime aufstellt: Titel verpflichtet.<sup>65</sup>

Versucht also, unter den Städten an erster Stelle zu stehen (πρωτεύειν) zunächst dank der Fürsorge, die ihr ihnen angedeihen lasst, denn das ist eure ganz besondere Aufgabe als Mutterstadt (μητρόπολις); dann auch dadurch, dass ihr selbst euch gegen alle gerecht und maßvoll zeigt, in nichts mehr haben wollt als sie und keine Gewalt anwendet. Sonst nämlich beschwört ihr notwendig Hass und Feindschaft herauf, zumal die von Natur Schwächeren die Stärkeren in Verdacht haben, sie wollten einen Vorteil für sich herauschlagen. Ist das dann wirklich der Fall, wird ihre Feindseligkeit nur umso berechtigter angestachelt (Or 38,31).

Im Bereich der biblischen Schriften besetzt dieses Feld der deskriptiven Begründung von Solidarität die Sparte der Weisheit, wie sie insbesondere im Sprüchebuch zutage tritt. Ziel ist es, «global» geltende Solidaritätsstrukturen an elementaren Beispielen aus dem alltäglichen Leben der kleinen Kommunen aufzuweisen. Die Sprüche des Weisheitsbuches verbalisieren den Vorteil, den alle aus einem solidarischen Verhalten ziehen, aber – und das scheint noch vordringlicher zu sein – sie prognostizieren gleichzeitig den erheblichen Nachteil für all diejenigen, die sich von einem solchen gemeinschaftsverträglichen Verhalten distanzieren. Die Aussagekraft der Maximen hängt mit ihrer holzschnittartig formulierten Klarheit zusammen: Wer auf Kosten anderer zu leben versucht, sei es dass er faul oder nachlässig ist, der verarmt. Umgekehrt gilt: Wer sich auf Kosten anderer bereichert, dem zerfällt sein Reichtum. Im Originalton:

---

64 Zur Situationsanalyse der Rede vgl. C. P. Jones (Anm. 62), 84–89.

65 Das steht in Analogie zur Hinterfragung der Praxisrelevanz theologischer Leitsätze in 1 Joh.

Wer sein Vermögen durch Zins und Aufschlag vermehrt, sammelt für den, der Erbarmen hat mit dem Armen (Spr 28,8).

Das Prinzip, das in Hunderten von Sentenzen vor Augen geführt wird, hat die Forschung den «Tun-Ergehen-Zusammenhang» genannt. Allerdings darf darunter kein kurzfristiger Schlagabtausch verstanden werden. Die Maximen des Sprüchebuchs denken eher in den Kategorien eines Tauschgeschäfts mit Langzeitwirkung, also einer Sozialinteraktion, die Wellen schlägt, wobei diese Wellen nach einem längeren zeitlichen Intervall, aber ganz sicher, wieder an den Verursacher zurückfluten.<sup>66</sup>

Zwei Dinge fallen auf: (1) Der «Tun-Ergehen-Zusammenhang» wird in den Sprüchen der Weisheit immer in Richtung Zukunft ausgesponnen. Nach dem Motto: Wenn du einen bestimmten Ratschlag befolgst, dann zahlt es sich für dich positiv aus! Nie dagegen wird der «Tun-Ergehen-Zusammenhang» für ein Verhalten in der Vergangenheit aufgerechnet, jedenfalls sofern es die Konditionen der sozial Schwachen angeht, nach dem Motto: Jeder, der arm ist, *war* faul. Nein. In den Weisheitssprüchen gilt generell und diskussionslos: Jedem Armen muss unterschiedslos geholfen werden.<sup>67</sup> (2) Die alttestamentliche Spruchweisheit beschreibt eine kontrafaktische Welt.<sup>68</sup> Die harschen Sprüche der prophetischen Traditionen, die über die Jahrhunderte hinweg monoton die Selbstgefälligkeit der Reichen anklagen, belegen, dass die Erfahrung genau das Gegenteil von dem zeigt, was die Sprüche der Weisheit proklamieren, dass nämlich die Bedrücker der Armen selbst verarmen, die redlichen Armen dagegen zu Reichtum kommen usw.

Diese Beobachtungen führen zu der Annahme, dass die alttestamentliche Spruchweisheit junge Leute vor Augen hat, die in der Erziehungsphase stehen; es kann an die Ausbildung der Beamtenschaft am Hof gedacht werden. Sie sollen für eine bestimmte gesellschaftliche Option gewonnen werden. Und diese Option nimmt ganz bestimmte Normierungen vor: falsches Maß und Gewicht, Rechtsverdrehung, Bedrückung der Bedürftigen, all das ist Jahwe ein Gräuel. Sein Wohlgefallen dagegen genießt rechtes Gewicht, Zuverlässig-

---

66 Diesbezüglich wegweisend ist B. Janowski, Die Tat kehrt zum Täter zurück. Offene Fragen im Umkreis des «Tun-Ergehen-Zusammenhangs», in: ZThK 91 (1994), 247–271.

67 Zur Problematik von Armut und Reichtum in der alttestamentlichen Spruchweisheit vgl. H. Delkurt, Ethische Einsichten in der alttestamentlichen Spruchweisheit (BThSt 21), Neukirchen-Vluyn 1993, 84–140.

68 Ebd. 149.

keit, Erbarmen gegenüber Bedürftigen.<sup>69</sup> Also: Das scheinbar deskriptive Vorgehen ist eindeutig interessengeleitet. Die empirischen Beispiele sind bewusst gewählt. Sie wollen den jungen Leuten, bevor sie in der Gesellschaft Verantwortung übernehmen, selbst einem Hausstand vorstehen bzw. als Beamte wichtige Entscheidungen zu treffen haben, eine Vision ins Herz brennen.

Und: Dieses Vorgehen ist ein geradezu internationales Phänomen. Materialiter lassen sich Parallelen zu vielen jüdischen Sprüchen gerade im Blick auf Armut und Reichtum auch in der ägyptischen Weisheit nachweisen.<sup>70</sup> Dass ein Gemeinwesen nur dann Bestand hat, wenn alle Beteiligten zu ihrem Recht kommen, ist – wie wir gesehen haben – ein Topos auch der hellenistischen Beratungsrede. Es geht also um eine gesellschaftliche Vision, die in ihren Grundstrukturen offensichtlich völlig unabhängig davon ist, welches religiöse System jeweils vertreten wird.

So ist es nicht überraschend, dass auch die emotionalen Motivationen für derartige Visionen kulturübergreifend ähnlich sind.

### 2.3 Motivationen

In neutestamentlichen und alttestamentlichen Schriften genauso wie in der hellenistischen Beratungsrede findet sich stereotyp der metaphorische Rekurs auf Solidaritäts-Isotope. Man wirbt für das projizierte Verhalten, in dem man auf Lebensbereiche verweist, in denen man Solidarität geradezu selbstverständlich annimmt und an denen jeder ablesen kann, dass der entsprechende Organismus ohne gegenseitige Solidarität auf Dauer zugrunde gehen würde. An erster Stelle steht der Verweis auf das «Haus». Sehr beliebt als Metapher ist auch der «Leib». Wer sich für das markinische Gemeindeprogramm entscheidet, findet in den Häusern der Gemeinde die *familia dei*. Im Buch Deuteronomium werden die Armen als «Brüder» tituliert und damit die Fiktion entworfen, dass das Volksganze eine Familie darstellt (Dtn 15,7.9.11).<sup>71</sup> Der «Leib» als Analogie für eine Solidargemeinschaft ist nicht nur im paganen Schrifttum beliebt.<sup>72</sup> Das christliche Paradebeispiel fin-

---

69 Ebd. 155 f.

70 Vgl. H. C. Washington, *Wealth and Poverty in the Instruction of Amenemope and the Hebrew Proverbs* (SBL.DS 142), Atlanta (GA) 1994.

71 Vgl. R. Albertz (Anm. 48), 340.342.347.

72 Das wird gut vorgestellt und ausgewertet von M. Walter, *Gemeinde als Leib Christi. Untersuchungen zum Corpus Paulinum und zu den «Apostolischen Vätern»* (NTOA

det sich in 1 Kor 12,12–26. Paulus versucht, die gegenseitige Angewiesenheit rivalisierender Gemeindegruppen durch die Analogie der ganz unterschiedlichen Glieder eines Leibes plausibel zu machen.<sup>73</sup>

Gerade am Einsatz der Leibmetaphorik jedoch zeigt sich: Das Leibgleichnis hat durchaus keinen neutralen Beweiswert. Denn der Römer Menenius Agrippa, auf den die Fabel vom Leib, auf die Paulus in 1 Kor 12 rekurriert, angeblich zurückgeht,<sup>74</sup> hat das Leibgleichnis für restaurative Zwecke eingesetzt: Den Plebejern, die aus Rom ausgezogen waren, weil sie nicht länger von den Patriziern ausgenutzt werden wollten, führte Agrippa mit seiner Fabel vor Augen, dass der scheinbar faule Magen (= Patrizier) für das Leben aller, die für ihn arbeiten und schuften (= Plebejer), von entscheidender Bedeutung ist. Wird ihm nicht zugearbeitet, können die anderen Glieder nicht leben. Das sehen die Plebejer ein, kehren auf der Stelle nach Rom zurück – und lassen sich weiter ausbeuten.

Paulus verändert den Plot. Er kennt kein Zentralorgan, für das alle schuften müssten. In platonischer Tradition geht er von der «Sympatheia» aller Glieder des Leibes aus (vgl. 1 Kor 12,26) und setzt diese Leitidee in seinem Gleichnis um.<sup>75</sup> Kein Glied kann auf das andere herabschauen nach dem Motto: Ich brauche dich nicht (vgl. 1 Kor 12,21). Und umgekehrt gilt: Kein Glied braucht sich für unnützlich zu halten nach dem Motto: Weil ich kein Auge, keine Hand bin, gehöre ich nicht zum Leib (vgl. 1 Kor 12,15 f.).

Ich breche hier ab, um die Überlegungen in Thesen zu überführen, die als Brückenköpfe für das Gespräch mit den Sozialwissenschaften gedacht sind.

---

49), Freiburg (Schweiz), Göttingen 2001, 70–104. Vgl. auch B. Peil, *Der Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis ins 20. Jahrhundert* (Mikrokosmos 16), Frankfurt/Main 1985.

73 Konkret geht es bei Paulus um die Rivalität zwischen Pneumatikern, insbesondere denjenigen, die sich zur Glossolie befähigt fühlen, und den Nicht-Pneumatikern, die als «Minderbemittelte» ausgegrenzt werden. Evtl. wird ihnen sogar die Geistbegabung insgesamt abgesprochen, was dann auch ihren Status als «Getaufte» infrage stellt.

74 Vgl. Liv. II 32,1–33,3; Dio C. IV 17,9–13; Dion. Hal. VI 83,1–88,4; Plut., Coriolan 6,1–4.

75 Zur intentionalen Ausgestaltung der Leibmetaphorik im Rahmen der antiken Variationen vgl. A. Lindemann, *Die Kirche als Leib. Beobachtungen zur «demokratischen» Ekklesiologie bei Paulus*, in: ZThK 92 (1995), 140–165.

### 3 Thesen

1. *Urchristliche Modelle sind ursprünglich als Alternativen zu den Strukturen der paganen Gesellschaft gedacht.*

Während im 19. Jahrhundert typisch christliche Konzeptionen wie «Nächstenliebe», «Barmherzigkeit» durch das Konzept der «menschlichen Solidarität» ersetzt wurden, um das hierarchische Verständnis von «Wohltätigkeit» abzulösen, waren es im Urchristentum christliche Entwürfe, die Alternativen zu etablierten paganen Verhaltensmustern entwickelt haben – in der Überzeugung, mehr gelebte Solidarität erreichen zu können.

2. *Urchristliche Gruppen verstehen sich als Pilotprojekte für eine solidarische Gesellschaft.*

Gibt es urchristliche Solidarität nur in kleinen Milieus? Ja, insofern unsere Texte zunächst die kleinen christlichen Gruppen vor Augen haben. Nein, insofern die christlichen Gruppen Gesellschaftsstrukturen und gesellschaftliche Trends in sich abbilden. Die Sozialpyramide und die Aufsteigermentalität sind auch in christlichen Gemeinden Realität. Und das schafft Probleme im Umgang miteinander. Gerade weil von der Gemeintheologie her alle Mitglieder einer christlichen Gemeinde «Brüder» und «Schwestern» sind bzw. von der Tauftheologie her Unterschiede zwischen Juden und Heiden, Freien und Sklaven, ja sogar zwischen Mann und Frau (vgl. Gal 3,28) aufgehoben sind, werden diese hohen Ideale in der Praxis eingefordert, wenn grob gegen sie verstoßen wird.<sup>76</sup> So gesehen sind urchristliche Gemeinden Pilotprojekte für eine solidarische Gesellschaft. Sie versuchen den liturgisch-rituell gefeierten Übergang in eine neue Welt auch in der Praxis einzuholen.

3. *Nie festzustellen ist: Solidarität gegen ...*

Nirgends lässt sich eine «Solidarität gegen» feststellen, also etwa ein Aufruf zum Zusammenrotten gegen die Reichen. Jüdische Propheten wie urchristliche Theologen klagen die Reichen zwar wegen fehlender Solidarität an, aber sie stacheln die Armen nie zum Aufstand gegen sie auf. Im Jakobusbrief werden die Landarbeiter, die um ihre Tageslöhne geprellt werden, zur Geduld er-

---

76 Für die paulinischen Gemeinden lässt sich das ganz konkret nachweisen, vgl. z. B. 1 Kor 11,18, wo Paulus die Quelle für seine Informationen präzise angibt: «Ich höre ...» Was Paulus dann im Blick auf den Ablauf des Herrenmahls in Korinth beschreibt, ist aus dem Blickwinkel der sozial Schwachen geschildert.

mahnt (Jak 5,7–11). Die «schuldigen» Reichen dagegen werden mit Gerichtsdrohungen beschworen, ihrer Verantwortung zur sofortigen Lohnauszahlung nachzukommen (Jak 5,1–6).<sup>77</sup>

4. *Ziel solidarischer Strukturen bzw. Verhaltensweisen ist die Attraktivität nach außen sowie die Identität nach innen.*

Ziel der urchristlichen Entwürfe ist offensichtlich auch nicht, gegen gesellschaftliche Strukturen zu kämpfen, also etwa gegen das System der Steuereintreibung zu rebellieren, sondern vielmehr in den eigenen Reihen Strukturen aufzubauen, die attraktiv nach außen erscheinen. Die Praxis der christlichen Gemeinden soll einen Werbeeffect ausstrahlen.

Durch entsprechende Begründungen und Motivierungen sollen die intendierten Strukturen bzw. das erwartete solidarische Verhalten den betroffenen Insidern plausibel gemacht werden. Letztlich ist diese neue Wertorientierung für die Gesamtgruppe identitätsstiftend: Darin unterscheiden wir uns von anderen.

5. *Hinter den Entwürfen (Theorie) steht ein klares Wertesystem (Option). In der Praxis gelten analoge Bewertungsmaßstäbe, nach denen das jeweilige Verhalten entweder honoriert oder sanktioniert wird.*

Völlig unabhängig davon, ob eine vertikale Solidarität normativ-appellativ verkündet wird (Lukasevangelium) oder deskriptiv-analytisch aufgezeigt wird (alttestamentliche Spruchweisheit), egal ob Strukturen verändert werden (Markusevangelium, Deuteronomium) oder nur innerhalb bestehender Strukturen ein besserer Ausgleich zwischen den Interessengruppen angestrebt wird (Lukasevangelium, alttestamentliche Spruchweisheit), immer steht hinter dem Entwurf ein eindeutiges Wertesystem. Es muss nicht unbedingt und immer an der Tora orientiert sein wie im Lukasevangelium, sondern kann sich auch als ausgesprochener Gegenentwurf zu gesellschaftlichen Verhältnissen präsentieren (wie im Markusevangelium). Es geht immer um eine Option von Gesellschaft. Soll diese Option attraktiv sein, müssen entsprechend neue Bewertungsmaßstäbe für das angezielte Verhalten artikuliert werden. Das pro-

---

77 Vgl. dazu H. Frankemölle, Der Brief des Jakobus. Kapitel 2–5 (ÖTBK XVII/2), Gütersloh/Würzburg 1994, 645–704; M. Ahrens, Der Realitäten Widerschein. Oder: Arm und Reich im Jakobusbrief. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Berlin 1995, bes. 124–131; vgl. auch die gerade vorgelegte Dissertation von R. Krüger, Arm und Reich im Jakobusbrief von Lateinamerika aus gelesen. Die Herausforderung eines prophetischen Christentums, Amsterdam 2003.

pagierte solidarische Verhalten muss honoriert, gegenteiliges Verhalten dagegen sanktioniert werden. Im Lukasevangelium wird das normale gesellschaftliche Verhalten als Sünde qualifiziert, wer dagegen barmherzig handelt, wird sich «Gottes Sohn» nennen dürfen. Wer im Markusevangelium auf Dominanz verzichtet, ist «groß». Wer diese *Diakonos*-Haltung nicht übernimmt, kann sich nicht «Nachfolger» nennen. Eine derartige Neuorientierung braucht «Sozialisotope». Für die alttestamentliche Spruchweisheit war das die Ausbildungsphase junger Leute. Für die neutestamentlichen Entwürfe kommen die kleinen christlichen Hausgemeinden in Frage. Dort kann das angezielte Verhalten gelernt und eingeübt werden. Dort ist die Möglichkeit, entsprechende Honorierungen und Sanktionierungen zu praktizieren.

#### 6. *Urchristliche Entwürfe profitieren von Jesus als (stilisierter) Vorbildfigur.*

Urchristliche Entwürfe profitieren davon, dass sie auf Jesus als Vorbildfigur verweisen können. In den Evangelien wird er als Paradigma für das jeweils angezielte Sozialverhalten stilisiert. Entscheidend ist, dass nach Ausweis der Evangelien sein gesamtes Verhalten von einer großen Utopie geleitet wird: sich einüben auf das Reich Gottes. Wenn der Prototyp Jesus auf diesem Weg scheinbar scheitert (Kreuzigung), dann ist dieses «Ende» für seine Nachfolger einerseits ernüchternd: Wer sich darauf einlässt, muss mit Blessuren rechnen. Andererseits können entsprechende Beeinträchtigungen oder persönliche Schäden nicht als endgültiges Scheitern des Versuchs gewertet werden. Denn trotz des Scheiterns Jesu ging seine Sache weiter – wie die Evangelien und die Briefe an die christlichen Gemeinden unzweifelhaft belegen.