

Arbeit – Praxis und Ethos. Eine Einführung in neutestamentliche Ansätze

Thomas Söding

1. Offene Fragen

„Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (2Thess 3,10), lautet ein forsches Urteil, das der Zweite Thessalonicherbrief im Namen des Apostels Paulus fällt, um ein hohes Arbeits-Ethos zu fördern.¹ Der Autor führt sein Urteil aus, indem er einen Bezug zur Praxis herstellt: „Wir hören nämlich, dass einige von euch ungeordnet leben, weil sie nicht arbeiten, sondern alles Mögliche treiben. Denen gebieten wir und mahnen sie im Herrn Jesus Christus, dass sie in Ruhe arbeiten und ihr eigenes Brot essen“ (2Thess 3,11f.). Der aktuelle Bezug begrenzt die ethische Reichweite und fokussiert die theologische Perspektive der Arbeitsmaxime. Der Passus ist aber signifikant. Er kommt dem Ersten Thessalonicherbrief nahe (1Thess 4,11f.). Er reagiert auf Gen 3,19: „Im Schweiße deines Angesichts sollst du dein Brot essen“, verbindet aber die Last der Arbeit, die das Leben jenseits von Eden kennzeichnet, mit der Würde der Arbeit, die durch die Hoffnung auf Vollendung nicht gemindert, sondern gesteigert wird. Die Sentenz hat eine Parallele in der jüdischen Weisheit (PsPhok 153f.)² und findet ein Echo in der Didache (Did 12,3f.)³. Sie öffnet, von der Peripherie aus, einen Blick auf ethisch relevante Orientierungsprozesse, die im eschatologischen Horizont des Neuen Testaments notwendig werden, und zwar in den unterschiedlichen Situationen der Verkündigung Jesu, aber auch des Aufbruchs zur österlichen Mission.

Unter der Adresse des Paulus wird im Neuen Testament nicht eine sozialdarwinistische Parole ausgegeben, sondern eine sozialetische Maxime aufgestellt. Sie muss in ihrem situativen, literarischen und theologischen Kontext konkretisiert werden: Was ist „Arbeit“? Was ist „Essen“? Wer will nicht arbeiten, wer soll dann nicht essen? Warum soll nur essen, wer arbeiten will? Gilt die Umkehrung: Wer arbeitet, soll auch essen – und zwar genug? Wer die Sentenz nicht aus dem Kontext löst, kann nach Alternativen und Grenzen suchen. Was ist mit den Kranken und den Schwachen, die wollen, aber nicht können und Hunger leiden? Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–20) ruft sie in Erinnerung. Was ist mit denen, die arbeiten können, aber nicht wollen und sich der Belehrung verweigern? Ist nicht das Gleichnis vom Guten Hirten (Mt 18,12ff. par. Lk 15,4–

¹ Vgl. *Hoppe*, *arbeiten*, 92–103.

² „Sei tätig, damit du von deinem Eigenen leben kannst“; vgl. *van der Horst*, *Pseudo-Phokylides*.

³ Vgl. *Niederwimmer*, *Didache*, 226f.

7) gerade an ihnen interessiert? Hat 2Thess 3,10 sie aus dem Blick verloren? Oder ist die Mahnung gerade ein Ausdruck der Suche nach denen, die verloren gehen?

Der Vers ist ein Türöffner, um die Praxis und das Ethos der Arbeit im Neuen Testament⁴ genauer zu untersuchen. Die Artikel in den führenden Lexika konzentrieren sich auf die Lebensverhältnisse urchristlicher Protagonisten und die ethischen Aspekte des Themas, insbesondere die Aufforderung zur Arbeit im Sinne von 2Thess 3,10.⁵ Beides sind wichtige Ansätze. Aber die kulturellen, die anthropologischen und theologischen Dimensionen der Arbeit, ihrer Last und Würde, dürfen nicht im Schatten stehen. Was kann und soll Menschen, die glauben, ihre Arbeit – oder auch ihre Arbeitslosigkeit – bedeuten? Wie sollen sie ihre Arbeit gestalten? Wie sollen sie die Arbeit anderer wertschätzen und unterstützen? Welche Arbeitsbedingungen können und sollen sie vorfinden? Welche Arbeitsfelder eröffnen sich ihnen: in der Gesellschaft und in der Kirche? Welche Zukunft hat die Arbeit, wenn die Gottesherrschaft nahekommmt? Wie steht es mit dem himmlischen Lohn für irdische Arbeit?

Ohne die methodische Berücksichtigung der anthropologischen, soteriologischen, ekklesiologischen und eschatologischen Dimensionen erklärt sich weder die Sozialgeschichte noch die Sozialethik der Arbeit im Neuen Testament, so wie es umgekehrt keine neutestamentliche Theologie der Arbeit geben kann, die nicht mit historischen und soziologischen Methoden geerdet ist und ihre ethischen Konsequenzen transparent macht.⁶ Gelingt dies, sind allerdings sowohl die neutestamentliche Sozialethik und Sozialgeschichte als auch die neutestamentliche Theologie um eine wichtige Konkretion reicher.

2. Methodische Optionen

Die Arbeitsthematik ist eine Domäne der sozialgeschichtlichen Exegese.⁷ Sie betrachtet die neutestamentlichen Schriften als Quellen, die Rückschlüsse auf die soziale Lage, die soziale Zusammensetzung und die soziale Aufgabe der Jesusbewegung und der frühesten christlichen Gemeinden erlauben. Insofern ist sie deskriptiv, im Gefolge der historisch-kritischen Exegese, methodisch verbündet mit der Judaistik und der Alten Geschichte, die seit langem auch sozialgeschichtliche Themen traktiert.⁸ In ihren detaillierten Beschreibungen hat sie jedoch eine ganze Reihe von Problemen erkannt, die nach wie vor hoch strittig sind: Wie arm waren

⁴ Vgl. *Horsley*, Economics; *Longenecker/Liebengood*, Economic

⁵ Vgl. *Schelkle*, Arbeit, 622–624; *Schottroff*, Arbeit, 153f.

⁶ In den Handbüchern diskutiert *Schrage*, Ethik, 238–244 am relativ genauesten das Thema.

⁷ Methodologisch: *Kee*, Christian Origins; *Blasi*, Early Christianity; *Rohrbaugh*, Social Sciences; inhaltlich: *Malherbe*, Social Aspects; *Meeks*, Urban Christians; *Theißen*, Soziologie; *Stambaugh/Balch*, Umfeld; *Stegemann/Stegemann* Sozialgeschichte; *Kee*, Christianity; *Pichler*, Arbeitsethos; *Dormeyer*, Arbeit; *Horsley*, History of Christianity 5; *Still/Horrell*, First Urban Christians; *Zwickel*, Leben und Arbeit; fokussiert: *Fiensy/Hawkins*, Galilean Economy; *Hermann-Otto*, Reiche und Arme, 86–100.

⁸ Pars pro toto: *Alföldy*, Sozialgeschichte.

Jesus und seine Jünger wirklich?⁹ Wie freiwillig war ihre Armut? Wie intensiv war Jesus an Themen der Arbeit und des Geldes interessiert? Wie verändert sich der jesuanische Ansatz im Laufe der Zeit und in den Weiten der Missionsräume von Judäa über Samarien bis in die ganze Ökumene (Apg 1,8)?

Eine erste Grundsatzfrage stellt sich mit Blick auf die historische Relativität und die theologische Autorität des Neuen Testaments. Die Kontingenz der Bibel ist jenseits des Fundamentalismus unstrittig; die Autoritätsfrage ist aber brennend, und zwar einerseits kirchlich, weil die Glaubensgemeinschaft als Lesergemeinde aus der Bibel Orientierung sucht, andererseits akademisch, weil die normativen Erwartungen derart groß sind, gerade beim Neuen Testament, dass sie massiv die Wirkungsgeschichte beeinflussen, damit aber auch die Forschungsstandpunkte und –fragestellungen heute. Die Exegese muss entmythologisieren, aber auch fokussieren. Die historisch-kritische Exegese (in ihren zahlreichen Transformationen) ist essentiell am einzelnen Text interessiert; sie ist darin theologisch unhintergebar, weil sie auf diese Weise die geschichtliche Referenz und Kontingenz, die Vielfalt und transformative Dynamik der Heiligen Schrift erschließt. Der *canonical approach* ist hingegen am facettenreichen Gesamtbild der Heiligen Schrift interessiert; er erlaubt es, ein ganzes Panorama an Bildern der Arbeitswelt zu rekonstruieren, die in den neutestamentlichen Schriften entworfen werden und nicht von vornherein auf einige wenige ethische *essentials* reduziert werden dürfen. Wie genau diese Bilder historische Realitäten widerspiegeln oder verändern wollen, ist in jedem Einzelfall zu untersuchen. Aber die kanonisch gewordenen Konzepte sind wirkungsgeschichtlich weit mächtiger geworden als die historischen Verhältnisse, die sie beschreiben oder verzeichnen, um sie zu reformieren oder zu stabilisieren. Sie können nur dann als Konstruktionen erkannt werden, wenn sie mit der sozialgeschichtlichen Forschung historisch-kritischer Provenienz konfrontiert werden; aber sie erweitern das Forschungsspektrum erheblich und lassen den theologischen Stellenwert historischer Phänomene aus der Relation mit den kanonisch gewordenen Texten differenzierter bestimmen. Wenn der *canonical approach* nicht einer Harmonisierung Tribut leistet, kann er so etwas wie eine schriftgemäße Theologie inspirieren. Die Arbeit ist ein bislang kaum beachtetes Forschungsfeld für eine neutestamentliche Theologie der Arbeit und ihre sozialetische Dimension.

Eine zweite Grundsatzfrage stellt sich mit Blick auf die verschiedenen Gattungen innerhalb des Neuen Testaments.¹⁰ Zum einen bietet die Erzählforschung die Möglichkeit, eine narrative Ethik und ein narratives Ethos zu beschreiben; gerade auf dem Feld der Arbeit kann diese Methode zu einem hohen Forschungsertrag führen, weil die Beschreibungen von (gerechten oder ungerechten, erfolgreichen oder vergeblichen) Arbeiten ebenso indirekte wie starke Ethos-Impulse aussenden können, indem sie das Sehen, das Urteilen und das Handeln trainieren. Zum anderen sind die direkten Appelle nicht nur ethisch, sondern auch soziologisch und theologisch relevant: Sie lassen Voraussetzungen und Plausibilitäten erkennen, die normativ gemeint sein können, aber (weder damals noch heute) nicht schon deshalb als Gebot Gottes zu gelten haben; von der Ethik aus können

⁹ Vgl. nur *Schmeller*, Brechungen; *Tiwald*, Wanderradikalismus.

¹⁰ Vgl. *Zimmermann/van der Watt* in Kooperation mit *Luther*, Language; *Volp*, Metapher.

sie mehr oder weniger tiefe Einsichten in das Handeln Gottes, in das Bild des Menschen und in die Sendung der Kirche ermöglichen oder auch verstellen. Beim Thema Arbeit sind die zeitgeschichtlichen Bedingtheiten nicht nur offenkundig, sondern auch programmatisch: Die Weisungen wollen ja direkt Lebensverhältnisse und Lebenseinstellungen ändern. Desto schärfer stellt sich das Problem, wie eine beanspruchte Normativität zu verstehen und zu gewichten ist. In beiden Rücksichten stellt sich die Frage nach der Genese und der Geltung neutestamentlicher Ansätze eines Arbeitsethos, also sowohl nach religions-, sozial- und kulturgeschichtlichen Einordnungen als auch nach Kriterien sittlicher Urteilsbildung.

Eine dritte Grundsatzfrage stellt sich mit Blick auf die exegetische Methodologie selbst. Das Problem entsteht an der Grenze zwischen Deskription und Präskription. Die genuine Intuition der sozialgeschichtlichen Exegese war und ist eine kirchen-, traditions- und theologiekritische. Insofern ist die programmatische Berufung darauf, nur deskriptiv vorgehen zu wollen, kritisch zu betrachten; meist lassen sich die Auspizien einer sozial sensiblen und engagierten Marktwirtschaft (früher oft eines Sozialismus mit menschlichen Antlitz) unschwer erkennen; die lutherische Berufsmoral (die eher ein Signnum der bürgerlichen Neuzeit ist) wird oft im Neuen Testament gefunden. Diese Voreinstellungen sind nicht zu vermeiden, müssen aber transparent werden, so wie umgekehrt normativ interessierte Studien ihre historische Bodenhaftung nicht verlieren dürfen. Darüber hinaus stellen sich schwierige Grundsatz- und Anwendungsprobleme. Zum einen muss der Status der historischen Recherchen bestimmt werden: Partizipiert das, was auf der Ereignisebene rekonstruiert werden kann, an der Normativität des Anfangs, die in kirchlichen Kontexten dem Neuen Testament oft unterstellt wird? Oder bestückt es nur das Wissensarchiv (und bisweilen das Kuriositätenkabinett) der Kulturgeschichte? Zum anderen fragt sich, ob die erkennbar normativ gemeinten Positionen – seien sie ethisch oder soteriologisch geeicht – ihrerseits ein sozialgeschichtliches Potential haben, weil sie Verhalten verändern und Institutionen reformieren wollen. Die Sozialgeschichte muss sich einer Sozialethik des Urchristentums öffnen, kann dann aber ekklesiologische und anthropologische Fragen nicht unberührt lassen – so wie umgekehrt die sozialen Fragen wesentliche Dimensionen der Theologie konkretisieren. Die Arbeit steht im Fokus, weil hier persönliches Engagement mit sozialer Struktur verbunden ist und lebensgeschichtlicher Alltag in Spannung zum gottesdienstlichen Fest steht.

3. Thematische Spannweiten

Jesus bringt das Evangelium der Gottesherrschaft nach Galiläa (Mk 1,14f. par. Mt 4,17; vgl. Lk 4,18), aber auch nach Judäa und Jerusalem (Mk 11,1–11 parr.); von Israel aus – so die österliche Überlieferung (Mt 28,16–20 u.ä.) – geht es in die ganze Welt. Diese Dynamik bestimmt den Ansatz einer neutestamentlichen Soziologie und Theologie der Arbeit. Über sie kann nicht ohne das brennende Problem der Arbeitslosigkeit gesprochen werden, das ohne öffentliches Sozialsystem vor allem für Witwen und Waisen zu einer dramatischen Herausforderung wurde, die

nicht ohne die Solidarität derer im Gottesvolk zu meistern war, die etwas haben und besaßen, ohne es nur für sich zu verbrauchen (vgl. Apg 6,1–6).

Während Johannes der Täufer sich auf den Jordan konzentriert und die Menschen, die er ruft, zu einer wenigstens symbolischen Unterbrechung ihres Alltags anleitet, weil der Weg in die Wüste das äußere Zeichen der inneren Umkehr ist, macht Jesus sich auf den Weg dorthin, wo die Menschen leben und arbeiten, fasten und beten, leiden und sterben.¹¹ Deshalb spiegelt sich in den Evangelien ein weites Feld der Arbeitspraxis und des Arbeitsethos, das thematisch fokussiert werden muss. Die Dynamik der Mission wird nachösterlich nicht geringer, sondern eher noch größer. Es bleibt bei der Logik der Zuwendung, der Partizipation, der Konversion. Deshalb entsteht durch das Evangelium zwar die Kirche, aber keine Sekte, sondern mitten in der Welt ein Haus des Glaubens mit offenen Fenstern und Türen. Die Missionsarbeit greift in die Arbeitswelt des Imperiums ein; Fragen des Berufsethos, der Kompatibilität von Glaube und Arbeit, des Lohnes für alle Mühen und der Befreiung aus der Sklaverei entstehen mitten in den Dialogen über Glaube, Hoffnung und Liebe.

3.1 Die Berufswelt

Die Welt der Berufe wird durch die im Neuen Testament rekonstruierte Missionsbewegung nicht zerstört, sondern für das Evangelium aufgeschlossen und durch das Evangelium verändert.

Jesus war Zimmermann oder Bauarbeiter, Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes waren Fischer, Paulus war Zeltmacher. Maria Magdalena, Johanna, Salome und andere Frauen aus Galiläa, die Jesus laut Lk 8,1ff. nachgefolgt sind – waren sie Hausfrauen wie die Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29ff. parr.), die vom heimischen Herd ins Freie aufgebrochen sind, oder marginalisierte Existenzen, die sich in der Nachfolge Jesu selbst gefunden haben, oder unabhängige Frauen wie Lydia, die Unternehmerin aus Philippi (Apg 16,14f.), die durch ihre Großzügigkeit zu Jesus und zu sich selbst gefunden haben?¹² Der „Schriftgelehrte“, der nach Mt 13,52 ein „Jünger des Himmelreiches“ geworden ist – ist er nur eine Metapher oder ein charakteristischer Nachfolge-Typ, vielleicht gar das *alter ego* des Evangelisten?¹³ Der Zöllner Levi (Mk 2,13ff.), der Zöllner Matthäus (Mt 9,9), der Oberzöllner Zachäus (Lk 19,1–10) – sind sie nur Imaginationen der Menschenfreundlichkeit oder Figuren der Zeitgeschichte Jesu? Der Synagogenvorsteher Jaïrus, der Jesus um die Gesundheit seiner Tochter bittet – ist er das Paradebeispiel einer missionarischen Erfolgsgeschichte, die zu Propagandazwecken erfunden worden ist, oder einer Anhängerschaft, die von Anfang an auch einige der Bessergestellten umfasst (Mk 5,21–34.35–43 parr.), so wie Paulus nach der Apostelgeschichte Synagogenvorsteher hat missionieren können (Apg 18,1–17)?

¹¹ Zur Signifikanz dieser Bewegung vgl. *Söding*, Verkündigung, 140–166.

¹² Vgl. (mit weitreichenden ekklesiologischen Postulaten) *Schüssler-Fiorenza*, Memory.

¹³ Diskussion bei *Luz*, Matthäus, 363ff.

Die Berufswelt im Umkreis Jesu bildet ein fruchtbares Problemfeld. Einerseits interessiert die Sozialgeschichte: Aus welcher Schicht stammen Jesus und die Seinen? Aus welcher Schicht stammen die Gegner und Skeptiker, die Desinteressierten und Aggressoren? Wie beeinflusst der *status* der Nachfolge ihre missionarischen Möglichkeiten, ihr Zusammenleben, ihre Hierarchien und Initiativen? Nach Joh 7,15 wird Jesus kritisiert, dass er nichts Gescheites gelernt habe, also zu den *underdogs* der jüdischen Wissensgesellschaft zähle, die sich nicht herausnehmen dürften, mit Wahrheitsanspruch über göttliche Dinge zu sprechen. Nach allen Evangelien ist Jesus aber ein beschlagener Exeget, nach der synoptischen Tradition auch ein begnadeter und beehrter, wengleich umstrittener Prediger in der Synagoge. Ähnlich die Apostel: Nach der Apostelgeschichte werden sie vom Hohen Rat als Ignoranten eingeschätzt (Apg 4,13), gewinnen aber durch freimütiges, schriftgemäßes, überzeugendes Reden Neid und Anerkennung. Nicht nur Paulus, auch Petrus wird bei Lukas zu einem Mann von Welt, der Gottes Wort polyglott verkündet. Werden hier Brüche zwischen historischen Fakten und literarischen Stilübungen sichtbar oder Spannungen, die aus der Geschichte hervorgehen? Zu diesem Pool von Forschungsfragen gehören auch die sozialen Kontakte Jesu: Von wem lässt er sich einladen? Mit wem diskutiert er? Für wen macht er sich stark? Welche sozialen Schranken überwindet er? Wo hält er Abstand?

Die Größe dieses Fragenpools lässt sich aber erst dann ermessen, wenn auch die urchristliche Missionsgeschichte in den Blick gerät¹⁴: Männer und Frauen, Sklaven und Freie, Juden und Griechen haben nach Paulus durch die Taufe zur Einheit in Christus gefunden (Gal 3,26ff. vgl. 1Kor 12,13; Kol 3,11). Gab es bestimmte Berufe, selbstgewählt oder auferlegt, die eine Disposition für die Konversion haben begründen oder erschweren können?¹⁵ Hat der Eintritt in die Ekklesia berufliche Konsequenzen? Sind bestimmte Berufe Voraussetzungen für bestimmte Dienste? Verändert die Kirchenmitgliedschaft – was der Zweite Thessalonicherbrief signalisiert – die Einstellung zur beruflichen Arbeit? Eine Ekklesiologie des Neuen Testaments, die diese Fragen berührt, gewinnt an *standing*, auch wenn das Thema bislang kaum im Blick steht.

Eine weitere Kaskade von Frage ergießt sich, wenn man die Arbeitswelt in der neutestamentlichen Metaphorik erforscht. Einerseits vergleicht Jesus sich selbst mit einem Arzt, der die Kranken heilt (Mk 2,17 parr.; vgl. Lk 4,23); nach der Matthäus- und ähnlich nach der Johannespassion lehnt er es jedoch ab, ein Heerführer zu sein, der himmlische Legionen kommandiert (Mt 26; vgl. Joh 18,36), und nach dem lukanischen Sondergut lehnt er es ab, ein Erbschlichter zu sein, obwohl er als moralische Autorität und juristische Instanz auf dem Finanzmarkt geschätzt worden zu sein scheint (Lk 12,13f.). Sein Beruf ist der eines Propheten, freilich nicht im Palast oder im Tempel, sondern auf der Straße, und eines Lehrers, freilich nicht an eine feste Schulform gebunden, sondern von Haus zu Haus und Synagoge zu Synagoge ziehend (Mk 1,39 parr.). Passt dieser Beruf zu einem Messias, den seine Jünger in ihm gesehen haben? War das Lehren überhaupt ein Beruf oder der Ausstieg aus einer Karriere? Dieselben Fragen stellen sich bei den Jüngern. Die Fischer vom See Genezareth sollen „Menschenfischer“

¹⁴ Kulturgeschichtliche Zugänge öffnet Ebner, Stadt.

¹⁵ Kegler/Eisen, Art. „Verfemte Berufe“.

(Mk 1,18f parr.) werden, auch wenn das Wort einen schrägen Klang hat. Jesus nennt seine Jünger nach der Redenquelle „Arbeiter“ im Weinberg des Herrn (Mt 9,37f. par. Lk 10,2). Was steht dabei im Blick? Ihre Mühe? Ihr Lohn? Ihre Professionalität? Die Paulusbriefe schwenken in dieselbe Sprache der Arbeit ein, wenn sie die Dienste der Kirche beschreiben – bis an die Grenze der hauptberuflichen Tätigkeit in den Pastoralbriefen.

Andererseits interessiert das Bild der Berufswelt, das die Evangelisten mit den Augen Jesu betrachten lassen. Seine Gleichnisse sind ein Panoptikum des Lebens in Palästina, das vom König bis zum Bettelmann reicht, von der Hausfrau bis zur Witwe, vom Bauern bis zum Unternehmer, vom Winzer bis zum Fischer, von der Bäckerin bis zur Näherin, vom Priester bis zum Rabbi, vom Richter bis zum Hirten, vom Arzt bis zum Tagelöhner, vom Sklavenhalter bis zum Großgrundbesitzer, vom Verwalter bis zum Türhüter. Wie werden die Männer- und die Frauenberufe in den Gleichnissen beschrieben und gesehen? Welche theologische Bedeutung haben die Berufsbilder der Gleichnisse? Wenn die Parabeln die Nähe der Gottesherrschaft dort aufweisen, wo die Menschen leben und arbeiten, lassen sie dann das Wirken Gottes auch in der Berufstätigkeit erkennen? Die anthropologischen und ethischen Konsequenzen wären weitreichend. Die Sozialgeschichte hilft, den Hintergrund der Gleichnisse zu erhellen; die Gleichnisse sind aber so farbig, dass sie ihrerseits von der Situation der Tagelöhner bis zur Logik der Banker und von der Macht der Könige bis zur Ohnmacht der Armen Facetten des Alltags und Festtags in Palästina widerspiegeln – weil sie das Licht des Evangeliums auf die Szenen richten.

Antworten können nicht pauschal gegeben werden; sie liegen aber auf einem nicht zu schmalen Korridor, den die Suche der frühen Gemeinden nach einer Zukunft in der Welt und jenseits ihres Endes bildet. *Auf der einen Seite* gilt: In der Perspektive Jesu und der Apostel gibt es keine unreinen Berufe, die von der Mitgliedschaft in der Nachfolge oder der Kirche ausschließen. Auch Zöllnern und Soldaten (vgl. Mt 8,5–13 par. Lk 7,1–10) steht die Tür offen (vgl. Apg 10–11). Freilich können sie nicht weitermachen wie bisher, sondern müssen ihre Berufe nach den Prinzipien der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit ausüben; ein Vorbild ist Zachäus (Lk 19,1–10); die Standespredigt des Täufers nach Lk 3,12ff. zeigt beiden Berufsgruppen Möglichkeiten sozialverträglicher Professionalität. Dieser jesuanische Ansatz scheint weite Teile des Urchristentums stark beeindruckt zu haben, wenn man den neutestamentlichen Zeugnissen folgen darf. Die Götterpriester sind die einzigen, die sich durch einer Konversion nach einer neuen Arbeit umsehen müssten (vgl. Apg 14,11–18).

Auf der anderen Seite werden, wie die Gleichnisse Jesu zeigen, männliche wie weibliche, herrschaftliche wie prekäre Arbeiten zu Orten, an denen die Nähe Gottes aufleuchten und erfahren werden kann. Ob es sich um Kochen und Backen, Hüten, Ackern und Winzern, um Fischen und Handwerkern handelt – jede dieser Tätigkeit ist nicht nur lebensnotwendig; sie kann auch zum Einfallstor des Glaubens werden, wenn mit den Augen Jesu die Nähe Gottes erkannt wird: Sie ist nicht von besonderen Tugenden, die bei der Arbeit geübt werden, abhängig, sondern mit der Arbeit als solcher gegeben, weil Gott sie nicht ins Abseits verbannt, sondern für seine Herrschaft öffnet, selbst riskante Finanztransaktionen nicht ausge-

nommen. Auch hier wird eine Perspektive geöffnet, die später im Neuen Testament für Glaubenserfahrungen und Gewissensappelle geöffnet wird. Arbeit ist nicht Gottesdienst, sondern Weltdienst; als solcher hat sie einen theologischen Wert, weil sie zum Alltagsleben von Menschen gehört, die im Glück des Glaubens nicht abheben sollen, sondern Standfestigkeit und Zielstrebigkeit gewinnen sollen.

3.2 *Die Arbeitsmoral*

Schon im Paradies wurde gearbeitet, wenngleich ohne Mühe (Gen 1,28; 2,15). Außerhalb des Gartens Eden ist die Arbeit Auflage und Aufgabe, sie ist wichtig, überlebensnotwendig und kulturell prägend (Gen 3,17–19). Der Dekalog verbindet den Arbeitsauftrag mit dem Gebot der Sabbatruhe: „Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk tun. Aber der siebte Tag ist Sabbat für den Herrn“ (Ex 20,9f. par. Dtn 5,13f.; vgl. Ex 34,21).¹⁶ Damit ist eine Spur alttestamentlicher Arbeitsethik gelegt, die sich breit ins Neue Testament zieht. Wo führt sie hin? 2Thess 3,10 scheint eindeutig, ist aber nicht undialektisch.

Eine erste Ebene bildet das Pathos des Nachfolgerufes. Das Berufungswort: „Kommt, mir nach!“ (Mk 1,18), zeigt, dass im Horizont der Basileia die Arbeit nicht einmal das halbe Leben ist. Es gibt Wichtigeres, als Fische zu fangen oder Netze zu flicken (Mk 1,16–20 parr.) – nicht weil die alltägliche Arbeit zu verachten wäre, sondern weil eine größere Arbeit wartet: die im Weinberg des Herrn (Mt 9,37f.; Lk 10,2) und auf den Feldern voller Korn, die zur Ernte reif sind (Joh 4,38). Dass die Jünger, von Jesus gerufen, in vorösterlicher Zeit nicht ihren Beruf an den Nagel gehängt, sondern ihre Berufsarbeit unterbrochen haben, um Zeit für die Verkündigung zu gewinnen, zeigen die Evangelien in facettenreicher Farbigkeit; erst nach Ostern verändert sich mit der Organisation der Juden- und Völkermision von Jerusalem aus die berufliche Situation der Apostel grundlegend. Ihnen wird, zufolge der Aussendungsrede (Mk 6,6b–13 parr.; Lk 10,1–14), die Verkündigung selbst zum Beruf, von dem sie leben sollen, angewiesen auf die Unterstützung derer, die sie zu Hörern des Wortes machen. Noch die Professionalisierung der Episkope und der Diakonie, die sich in den Pastoralbriefen abzuzeichnen beginnt, steht in der Fluchtlinie dieses Ansatzes, der bis heute fortwirkt.¹⁷ Der Apostel Paulus selbst bildet als Arbeiterpriester¹⁸ die Ausnahme von der Regel – und muss erklären (1Kor 9), dass er von seiner eigenen Hände Arbeit lebt, weshalb er mit hoher persönlicher Glaubwürdigkeit – direkt oder indirekt – zum Arbeitsfleiß

¹⁶ Vgl. *Dohmen*, Exodus, 120: „Arbeit und Ruhe werden nicht wie in der Antike – und besonders im Orient – zwischen Menschen, z.B. Herren und Sklaven, verteilt, sondern zwischen Arbeitstagen und Ruhetagen. Der ... Schabbat ... lässt die Arbeit in einem anderen Licht erscheinen. Wenn allen Ruhe abverlangt wird, dann ist auch die Arbeit ... kein auf andere Menschen abzuschiebendes oder zu beseitigendes Übel, sondern eben etwas ‚Normales‘.“

¹⁷ Die andere Linie zum Umgang mit Wanderpropheten in der Didache zieht *Löhr*, Lohn, 187–206.

¹⁸ Vgl. *Vorholt*, Paulus, 67–81.

mahnen kann (vgl. 1Thess 4,11).¹⁹ Zu diskutieren bleibt viel: die Transformation der vorösterlichen in die nachösterliche Mission mit allen Arbeitsaufträgen, einschließlich der beruflichen Konsequenzen; die Konkretisierung des Glaubens wie der Nachfolge am Arbeitsplatz, sei es zu Hause oder in der Firma; die besonderen Probleme der Sklavinnen und Sklaven; die Stellung der Frauen innerhalb wie außerhalb des Hauses; der Stellenwert der Arbeit im Glaubens- und Gemeindeleben; die Bedeutung guter Arbeit für die Hoffnung auf Vollendung.

Eine zweite Ebene bildet die Weisheitsrede Jesu, von der Mahnung vor der Sorge im täglichen Kampf ums Dasein (Mt 6,25–34 par. Lk 12,22–33) bis zur Bitte um das tägliche, das nötige Brot (Mt 6,11 par. Lk 11,3) und vom *memento mori*, das zu verdrängen den reichen Kornbauern mit seiner riesigen Scheune zum Narren macht (Lk 12,13–21), bis zur Beratung, das Geld am besten so anzulegen, dass es die meisten Zinsen bringt: im Himmelreich (Lk 16,9–13). Die Weisheitsrede richtet sich – auf der Ebene der Evangelien, wahrscheinlich aber auch auf der Ebene der Verkündigung Jesu selbst²⁰ – nicht speziell an diejenigen, die berufen und bevollmächtigt sind, das Evangelium missionarisch zu verkünden, sondern auch an diejenigen, die vor Ort, im Haus, in der Familie, auf dem Marktplatz und bei der Arbeit den Glauben bezeugen, nicht zuletzt in ihrem Lebensstil. In dieser Weisheitsrede wird die Fixierung des Lebens auf Beruf und Arbeit, Familie und Kinder, Geld und Prestige aufgebrochen, damit Gott ganz neu ins Spiel des Lebens kommen kann; wenn das geschieht, öffnen sich neue Perspektiven auch im Arbeits-, Berufs- und Familienleben, in der Liebe zu Kindern, im Umgang mit Geld²¹, in der Freude an einem Ansehen, das in Gottes Augen Bestand hat. Welche Möglichkeiten entstehen, wie sie sich zur Umgebung verhalten, was sie an Veränderungen im Miteinander der Geschlechter und der Generationen, der Schichten und der Stämme bewirken, bleibt zu erforschen.²² Es bleibt auch zu prüfen, ob in der paulinischen²³ und jakobeischen²⁴ Weisheitsrede diese jesuanische Linie weiter ausgezogen oder umgebogen wird.

Eine dritte Ebene bilden die Gleichnisse Jesu. Sie machen zwischen Faulheit und Gerissenheit, Übereifer und Schlamperei, Gewissenhaftigkeit und krimineller Energie viele verschiedene Arten und Weisen ansichtig, einen Beruf auszuüben, auszufüllen oder auszunutzen. Von häuslicher Gewalt gegen Sklavinnen und Sklaven ist ebenso die Rede wie von treuer Pflichterfüllung im Dienst am Nächsten (Mt 24,45–51 par. Lk 12,42–48), von professioneller Sorgfalt (Mt 13,47–50) ebenso wie von herzlicher Sorglosigkeit (Mk 4,26–29), von gütiger Patronage (Mt 20,1–16) ebenso wie von übler Revolte (Mk 12,1–12 parr.), von korrupter Justiz (Lk 18,1–8) ebenso wie von großzügigem Geldverleih (Lk 7,41ff.). Die Realistik der jesuanischen Parabeln lässt sich allenfalls mit der antiker Satiren vergleichen.

¹⁹ Einen gnadentheologischen Grund für den paulinischen Lohnverzicht, der durch den „Ruhm“ vor Gott kompensiert werde, erkennt *Harnisch*, Lohn, 25–43. Aber das erklärt noch nicht das Recht auf Lohn.

²⁰ Vgl. *Ebner*, Jesus.

²¹ Vgl. *Ebner*, Gott und Geld.

²² Der kulturgeschichtliche Ansatz von *Meeks*, World, verlangt sowohl eine historische Differenzierung als auch eine theologische Transzendierung.

²³ Vgl. *Horrell*, Solidarity.

²⁴ Vgl. *Konradt*, Jakobusbrief.

Sie wirft ethische Fragen auf, die aber nicht in Schwarz-Weiß-Kontrasten beantwortet, sondern dialektisch gewendet werden. Einiges entspricht der Erwartung: Der Demütige kommt besser weg als der Übermütige (Lk 17,7–10), der Ausdauernde besser als der Augenblicksmensch (Mk 4,13–20 parr.), derjenige, der sich eines Besseren besinnt und anpackt, besser als derjenige, der leere Versprechungen macht (Mt 21,28–32). Aber anderes bringt zum Nachdenken: Der betrügerische Verwalter wird zum amoralischen Vorbild für die Kinder des Lichtes (Lk 16,1–8), der Spekulant schneidet besser ab als der Skrupulöse (Mt 25,14–30 par. Lk 19,11–27); Kinder, die spielen, geben eine bessere Orientierung als Erwachsene, die geschäftig sind (Mt 11,16–19 par. Lk 7,31–35). Die Parabeln werfen das Problem einer narrativen Ethik auf, das im Arbeits-Gebiet zu konkretisieren wäre. Durch ihre Kommunikationsmethode stellen sie vor die Frage, mit welchen ethischen Voreinstellungen zur Arbeit Jesus er bei seinen Hörerinnen und Hörern rechnet, welche Irritationen von ethischen Konventionen er inszeniert und welche alten oder neuen Standards er setzt. Die Apostelgeschichte und die Briefe haben die parabolische Ethik nicht weitergeführt. Aber auch sie arbeiten mit vorausgesetzter, irritierter und neu justierter Ethik.

Eine vierte Ebene bildet die Arbeitsethik. Von Johannes dem Täufer wird – wenngleich nur durch Lukas – eine Standespredigt überliefert, die paradigmatisch für die prekären Berufe der Zöllner und Soldaten ethische Mindeststandards aufstellt (Lk 3,12ff.). Die Aufnahme dieser Regeln in das Evangelium zeigt, dass Lukas sie als gültig erachtet. Jesus selbst hat eine vergleichbare Standesethik der neutestamentlichen Überlieferung zufolge aber nicht vertreten – was nicht heißt, dass er sich von ihr distanziert oder desinteressiert abgewendet hätte. Sein Zugang ist der über die irdische Ungerechtigkeit und die himmlische Gerechtigkeit, die sich auf Erden auswirken soll, auch in der Arbeitswelt. Jesu Herz schlägt für die Armen, wie das der Propheten und der Weisheitslehrer Israels.²⁵ Seine Option für die Armen bringt ihn zu seiner ökonomieethischen Position: Die effektive Caritas (Lk 10,25–37), der gerechte Mindestlohn (Mt 20,1–16), die zuverlässige Pflichterfüllung (Lk 16,11) stehen weit oben auf seiner moralischen Agenda. Die Seligpreisungen der Armen (Mt 5,3–12 par. Lk 6,20–23), die bei Lukas mit Weherufen an die Adresse der Reichen kontrastiert werden (Lk 6,24ff.), reflektieren, fundieren und transzendieren eine Ethik der Solidarität, aber auch der Sympathie. Ob und wie dieses Ethos zu einer Arbeitsethik führt, verlangt genauere Forschung. Die Antwort wird oft nur indirekt zu erschließen sein: in den Frauen- und Männerrollen, die von Jesus besetzt werden, in den Voraussetzungen und Konsequenzen der Machttaten und der Gleichnisse, in den Tendenzen der Toraexegese. Explizite Ethik entwickeln hingegen die Briefe. Sie folgen der jesuanischen Option für die Armen; sie richten ein besonderes Augenmerk auf die Situationen von Sklavinnen und Sklaven²⁶. In den Diskursen über Reinheit und Unreinheit, Götzenfleisch und Opferkult werden viele berufsspezifische Fragen berührt – und insofern moralisiert, als auch rituelle Fragen im Blick auf die Ethik diskutiert werden. Wie dies begründet wird und welche Konsequenzen sich für eine Ethik der

²⁵ Vgl. *Berges/Hoppe*, Arm und Reich.

²⁶ Hintergrund: *Hermann-Otto*, Sklaverei.