

Beiträge zur Wissenschaft
vom Alten und Neuen Testament

Thomas Söding, Peter Wick (Hrsg.)

Würde und Last der Arbeit

Beiträge zur neutestamentlichen
Sozialethik

Kohlhammer

150 Jahre
Kohlhammer

Beiträge zur Wissenschaft
vom Alten und Neuen Testament

Band 209

Herausgegeben von
Walter Dietrich
Ruth Scoralick
Reinhard von Bendemann
Marlis Gielen

Heft 9 der elften Folge

Thomas Söding
Peter Wick (Hrsg.)

Würde und Last der Arbeit

Beiträge zur neutestamentlichen Sozialethik

Verlag W. Kohlhammer



1. Auflage 2017

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-030924-1

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-030925-8

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich.

Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
<i>Thomas Söding</i>	
Arbeit – Praxis und Ethos Eine Einführung in neutestamentliche Ansätze	9
<i>Peter Wick</i>	
Arbeit und Arbeiten. Begriffe und ihre Sinnfülle im Neuen Testament	27
<i>Traugott Jähnichen</i>	
Arbeiten und Teilen. Überlegungen zum sozialen Handeln und zur solidarischen Versorgung im Neuen Testament	41
<i>Christian Frevel</i>	
Prekäre Arbeitsverhältnisse. Lohn und Lohnverzug im Alten Testament	57
<i>Markus Tiwald</i>	
Wie streng hielt man den Sabbat im Frühjudentum? <i>Praktische</i> Überlegungen zu einem <i>theologischen</i> Thema	73
<i>Mareile Haase</i>	
Zur sozialen Wahrnehmung der Bestattungsarbeiter im kaiserzeitlichen und frühchristlichen Ägypten	83
<i>Marcus Sigismund</i>	
Harte Arbeit? Arbeitsformen und Arbeitsbedingungen im römischen Imperium	105
<i>Kurt Erlemann</i>	
Jenseits der Arbeit. Mußestunden, Humor und Festfreuden Jesu	121

Steffen Leibold

Mittelbare Lebensgefahr.

Die Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit in Mk 3,1–6 parr. 137

Alexander Weihs

Arbeit und Nächstenliebe.

Der Durchbruch des Glaubens (Mk 2,1–12)..... 153

Esther Brünenberg-Bußwolder

Arbeiter im Weinberg.

Der Beruf der Jünger Jesu..... 171

Philippe Van den Heede

Hören und Handeln.

Maria und Martha – lukanisch und johanneisch 179

Reinhard von Bendemann

„Nichtsnutzige Sklaven“.

Zur Konzeptualisierung von Arbeit in Gleichniserzählungen
des lukanischen Sondergutes 193*Jan Heilmann*

Arbeit am Weinstock.

Joh 15,1–8 im Spiegel des antiken Weinbaus 209

Robert Vorholt

Paulus der Arbeiter.

Die Missionspraxis und der Lebensunterhalt des Völkerapostels 225

Christian Münch

Von der eigenen Hände Arbeit leben –

Arbeitsethos in der paulinischen Tradition 237

Beate Kowalski

Ora et labora in der Offenbarung des Johannes.

Ein Kapitel neutestamentlicher Sozialethik 253

Autorinnen und Autoren 273

Register (Bibelstellen) 277

Vorwort

Arbeit ist Last und Würde. Wer keine Arbeit hat, wünscht sich oft eine gute Arbeit. Wer arbeitet, stöhnt nicht selten unter ihrer Last, sei es, weil die Bedingungen unmenschlich oder die Bezahlungen ungerecht sind, sei es, weil sie entfremdet, sei es auch, weil der eigene Arbeitsfleiß zu wünschen übrig lässt.

Das Neue Testament öffnet die Augen für beide Seiten der Arbeit: für ihre Last und für ihre Würde (die sogar in ihrer Last bestehen kann, während die Arbeit in prekären Konstellationen der Würde der Menschen widersprechen kann). Nicht selten findet sich im Urchristentum die Forderung, tatkräftig zu arbeiten; nicht selten wird auch gewarnt, dass sich Menschen von ihrer Arbeit auffressen lassen oder ihren ganzen Lebenssinn auf Arbeit gründen.

Entscheidend ist die theologische Perspektive. Die Durchblicke sind vielfältig. Es wird vom himmlischen Lohn und von der Mühe des Glaubens geschrieben, aber auch vom Geschenk der Muße und von der Größe der Verheißung, die durch keine Arbeitsleistung ermessen werden kann. Alltägliche Arbeit wird als solche ernstgenommen und kann im Abrackern für das Reich Gottes transzendiert werden. Aber Gnade ist ein Geschenk, das unverdient gemacht wird und gerade dadurch Energien freizusetzen vermag. Im Blick auf das Reich Gottes wird der Arbeitsalltag der Menschen aufgewertet, gerade weil es nicht als Ergebnis einer großen Arbeitsleistung verkündet wird, sondern als Ende aller Mühen, als Jenseits aller Arbeit, als Vollendung aller Gerechtigkeit.

„Neues Testament an der Ruhr“ ist ein lockerer Arbeitsverbund von Exegetinnen und Exegeten im Umkreis des Ruhrgebiets, die nach Themen fragen, die „vor Ort“ relevant sind und nur in einer Pluralität von Problemstellungen, Methoden und Perspektiven diskutiert werden können. Nach dem Band über die „Stadt“ (BWANT 198) steht jetzt die „Arbeit“ im Mittelpunkt. Das Buch soll kein Kompendium der Sozialethik sein, sondern an signifikanten Beispielen aus den frühesten christlichen Gemeinden und ihrer Umwelt zeigen, wie Arbeit erfahren, dargestellt und gedeutet wird, im Licht eines Gottesglaubens, der nicht nur die Feste, sondern auch den Alltag der Welt beleuchtet. Es dient damit der biblischen Grundlegung einer Theologie der Arbeit.

Der Band beginnt mit drei einführenden Beiträgen, von denen der erste den Problemstellungen im Grenzgebiet von neutestamentlicher Ethik und Sozialgeschichte gewidmet ist (Thomas Söding), der zweite das neutestamentliche Wortfeld exploriert (Peter Wick) und der dritte vom Neuen Testament aus charakteristische katholische und evangelische Rezeptionslinien nachzeichnet (Traugott Jähnichen).

Es folgen vier Aufsätze, die den neutestamentlichen Befund kontextualisieren: erstens im Rückblick auf Arbeit und Lohn im Alten Testament (Christian Frevel), zweitens im Seitenblick auf das Sabbatverständnis und die Sabbatpraxis im Frühjudentum (Markus Tiwald), drittens im Ausblick auf den prekären Beruf der Bestattungsarbeiter in Ägypten (Mareile Haase) und viertens im Rundblick auf das römische Imperium und seine Arbeitsmoral (Marcus Sigismund).

Sieben Artikel beleuchten signifikante Aspekte der Jesustradition in den Evangelien. Zu Beginn steht ein Überblick, der zeigt, dass Jesus in seinem Leben nicht nur Arbeit kann (Kurt Erlemann). Danach folgen Tiefbohrungen, die an bestimmten Texten und Themen das Forschungsfeld explorieren. Untersucht werden arbeitsethische Aspekte der Heilungsgeschichten: Die Heilung der verdorrten Hand (Mk 3,1–6 parr.) ermögliche lebenserhaltende Arbeit (Steffen Leibold); der Durchbruch durch das Dach des Hauses bei der Heilung des Gelähmten (Mk 2,1–12) sei Arbeit im Dienst der Nächstenliebe (Alexander Weihs). Im Blick steht auch die Arbeit in der Nachfolge Jesu: Das Gleichnis der Arbeiter im Weinberg spiegelt den Beruf der Jünger (Esther Brünenberg-Bußwolder); Maria und Martha geben bei Lukas und Johannes unterschiedliche Bilder arbeitender Frauen (Philipp Van den Heede). Zwei Beiträge ergänzen das Spektrum: Die Gleichnisse des lukanischen Sondergutes irritieren die zu erwartende Affirmation fleißiger Arbeit (Reinhard von Bendemann); das johanneische Weinstockgleichnis (Joh 15,1–8) lässt sich besser verstehen, wenn Arbeitstechniken antiker Winzer im Blick stehen (Jan Heilmann).

Zwei Beiträge beleuchten verschiedene Seiten des Corpus Paulinum. Einerseits stellt sich Paulus selbst mehrfach als Arbeiter vor (Robert Vorholt); andererseits entwickelt sich in der Paulustradition ein Arbeitsethos, das weit über das Neue Testament hinaus Spuren hinterlassen hat (Christian Münch).

Den Abschluss bildet eine Darstellung der Johannesoffenbarung: Beten und Arbeiten gehören zusammen und haben in dieser Verbindung eine spezifische sozialetische Prägung (Beate Kowalski).

Im Überblick zeigt sich, dass es im Neuen Testament keine einheitliche Arbeitsmoral gibt, aber vielfältige Ansätze und Formen, sowohl die Last als auch die Würde der Arbeit zu schätzen. Die Entwicklung dieser Perspektiven im Aufbruch der jesuanischen und christlichen Bewegung, ihre Verbindung mit den großen Themen des Reiches Gottes, der Sendung Jesu, der Heilshoffnungen und der Erfahrungen von Gottes Gegenwart ist für das Urchristentum in seinem historischen Kontext typisch und wirkt in der Geschichte des Christentums vielfältig nach, so dass die aktuelle Bedeutung neu entdeckt werden kann.

Wir danken Daniel Klinkmann und Dr. Esther Brünenberg-Bußwolder für die redaktionelle Betreuung des Bandes; wir danken den Herausgeberinnen und Herausgebern der „Beiträge“ für die Aufnahme des Bandes in die Reihe und dem Verlag für die verlässliche Drucklegung.

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 Schweiß 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 –fragenstellungen 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 Signum 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 Jäirus, 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 begehrter, wenngleich 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 Thessalonikerbrief signalisiert – die Einstellung zur beruflichen Arbeit? Eine Ekklesiology 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 Genesareth 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 Paulusbrieve 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 aberlangt 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 gependet 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 – wengleich 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 5,3–12par. 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 Toraexege. 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.

Arbeit ergeben, ist von großer Erklärungskraft, sowohl für das Ethos als auch die Ethik des Urchristentums.

Eine fünfte Ebene bildet die Arbeitsruhe am Sabbat.²⁷ Wie hat sie das Judentum zurzeit Jesu verstanden und gehalten? Welche Rolle spielen die schöpfung- und sozialetischen Begründungen der Tora? Wie ist die therapeutische Arbeit Jesu am Sabbat einzuordnen und auszudeuten? Welche Relevanz erhalten die Sabbatdispute, die alle Evangelien schärfen, in nachösterlicher Zeit? Wie werden die Arbeit im Lichte des Sabbats und der Sabbat im Lichte der Alltagsarbeit gesehen? Die judaistische Forschung hat neue Türen geöffnet; die neutestamentliche Exegese muss durch sie hindurchgehen.

Auf allen Ebenen gibt es keine eindeutigen Antworten auf die Forschungsfragen. Auf allen zeigt sich aber das Gewicht des Themas, das oft unterschätzt wird. Wie bei den Berufswelten markieren die neutestamentlichen Texte einen Korridor, der breit genug für verschiedene Lebenssituationen und soziokulturelle Konstellationen ist, aber auch klar genug, um die Gottesoption zu ziehen. Einerseits gibt es so etwas wie eine systemimmanente Logik, die aber implizit bleibt. Eine angefangene Arbeit soll beendet, sie soll sach- und fachgerecht bewerkstelligt werden. In der theozentrischen Perspektive des Evangeliums ist die Begründung für diese nachhaltige Konzentration nicht allein eine Überlebensstrategie oder eine Förderung des Wirtschaftskreislaufes, sondern eine Annahme der Arbeit als Arbeit, die nicht den Lebenssinn ausmacht, aber den Lebensunterhalt garantieren soll. Andererseits werden Arbeitsverhältnisse, Arbeitslöhne und Arbeitserfolge nach ethischen Grundsätzen bewertet. Im Vordergrund steht die Gerechtigkeit, individual- wie sozialetisch, je im Horizont der Zeit. Dieser Maßstab ist charakteristisch, aber nicht spezifisch biblisch, sondern kompatibel mit der Moralphilosophie der Zeit. Der Bezug auf Gott und seine Gerechtigkeit hat eine doppelte Funktion: Er löst die Frage nach dem Wert des Lebens von der Herstellung gerechter Verhältnisse auf Erden und kann sie deshalb desto offener fordern und fördern; er zeigt die notwendige Begrenztheit allen menschlichen Strebens, ohne es zu denunzieren, und konzentriert es auf das, was möglich ist, ohne einem resignativen Pragmatismus zu verfallen. In theologischer Perspektive wird die Begründung mit der Entlastung der Arbeit so verbunden, dass ihre soziale Dimension in den Vordergrund tritt, sowohl als Ort der Gottes- und Selbsterfahrung wie auch des Dienstes am Nächsten.

4. Theologische Potentiale

Die Einsichten in sozialgeschichtliche Dynamiken auf dem Feld der Arbeit forcieren die Frage nach den theologischen Erkenntnispotentialen. Sie müssen die besonderen Bedingungen neutestamentlicher Ethik berücksichtigen. In der Perspektive der Reich-Gottes-Verkündigung wie der Auferstehungshoffnung und im

²⁷ Vgl. Müllner/Dschulnigg, Feste, 11–14.67–73.

Zuge der urchristlichen Missionsbewegung, der vor- wie der nachösterlichen, öffnen sich die Zusammenhänge, in denen alttestamentlich die Sozialethik entwickelt ist.²⁸ Dort ist auf der Ebene der kanonischen Texte die Einheit des Volkes, des Landes und des Gesetzes im Zeichen des einen Gottes prägend geworden. Aus neutestamentlichem Blickwinkel wird jedoch prägend, was in der Tora, den Propheten und den Schriften angelegt ist: Gottes Volk wird aus allen Völkern zusammengerufen; Gottes Land ist die ganze Erde; und Gottes Gesetz ist sein lebendiges Wort, das mit Jesus Christus identifiziert wird. In diesen Horizonten ergibt sich die Notwendigkeit einer Neudimensionierung der Ethik. Sie kann nicht bei einem von Gott als Einheit gestifteten Volk ansetzen und sich dann für Fremde öffnen, sondern muss sich auf die Gläubigen beziehen, die fremd in der Welt sind (vgl. 1Petr 1,1) und genau diese Welt für das Evangelium gewinnen sollen, indem sie das Licht des Evangeliums leuchten lassen. Sie kann nicht auf die Verhältnisse eines kleinen Landes bezogen bleiben, sondern muss sich der weiten Welt öffnen und sich deshalb auf viele Lebensstile und -kulturen einlassen, auf unterschiedliche politische Systeme und Produktionsbedingungen. Sie kann nicht mit der prinzipiellen Akzeptanz eines Gesetzes rechnen, das dem Willen Gottes entspricht, sondern muss den Glauben, dass Gott sein Wort sagt, um Menschenleben zu retten, allererst verbreiten und sich dabei mit konkurrierenden Vorstellungen auseinandersetzen, die nicht nur irritieren, sondern auch inspirieren können und deshalb nicht nur kritisiert, sondern auch transformiert und integriert werden können. Unter dieser Rücksicht ist es nicht unproblematisch, dass in der christlichen Sozialethik oft ein hermeneutischer Primat des Alten Testaments gilt und das Neue Testament nur eine Nebenrolle spielt. Die grundlegende Bedeutung der Bibel Israels für Jesus und die urchristlichen Gemeinden steht außer jedem historischen und theologischen Zweifel. Desto freier kann aber die theologische Debatte die revolutionären Neuerungen reflektieren, die in die Richtung einer Internationalisierung, Globalisierung und Personalisierung drängen.

Erstens Universalität und Konkretion: Arbeit ist ein interkulturelles, internationales, intersoziales Phänomen; sie kann nie nur besprochen, sie muss immer getan werden. Deshalb sind sowohl die prinzipielle Universalität wie auch die paradigmatische Konkretion konsequent. Viele der überlieferten Modelle, Weisungen, Bilder, Erzählungen, Gebete bringen Fragen der Arbeit so zur Sprache, dass sie an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Berufen und in verschiedenen Situationen Orientierung zu geben vermögen. Der Monotheismus ist die kulturelle Voraussetzung der Universalität, ob philosophisch mit dem Argument des Logos oder theologisch (zudem) mit der Schöpfung, der Geschichte und der Vollendung.

Zweitens Radikalität und Realistik: Für die Jesustradition und das gesamte Urchristentum ist – jedenfalls in den kanonisierten Texten – die Entschiedenheit für Gott, seine Herrschaft, seinen Sohn, seinen Geist, kennzeichnend. Daraus folgt eine radikale Entschiedenheit, Gottes- und Nächstenliebe zu verbinden. Die Arbeit bleibt davon nicht unberührt. Der Verdacht einer sukzessiven Verbürgerlichung steht im Raum; er wird durch den Gegenverdacht eines Verbalradikalismus

²⁸ Vgl. Söding, Sozialethik, 146–188.

nicht schon ausgeräumt, verlangt aber eine Bearbeitung *sine ira et studio*. Ist der angeblich genuin jesuanische „Wanderradikalismus“ tatsächlich in einen paulinisch orchestrierten „Liebespatriarchalismus“ umgebrochen worden²⁹, oder sind die Verhältnisse nicht vor- wie nachösterlich sehr viel differenzierter gewesen, so dass immer missionarisches Reisen und *stabilitas loci*, Armut und Reichtum, Erwerbsarbeit und Verkündigungsarbeit in ein – jeweils zeit- und situationstypisches – Miteinander gebracht worden sind?³⁰ Eine wichtige Aufgabe ist es, Lebensformen der Nachfolge und des Glaubenslebens zu unterscheiden; die Texte sind wie die Forschung an herausragenden Einzelpersönlichkeiten, an spektakulären Wendungen und extremen Entscheidungen interessiert; aber die leisen Töne, die weisen Ratschläge, die vernünftigen Erwägungen werden im Neuen Testament nicht verachtet, weder in den Evangelien und der Apostelgeschichte noch in den Briefen. Der Realismus der Arbeitsethik ist genauso theologisch begründet wie die Radikalität, mit der Arbeit nicht mehr und nicht weniger als Arbeit ist.

Drittens Gnade und Leistung: Weil die Biblische Theologie die Arbeit ideologisch entlastet, so dass sie nach den Prinzipien ethischer Ökonomie zu beurteilen ist, stellt sich die Frage nach ihrer theologischen Bedeutung. Die Debatte steht im Schatten der These von Max Weber, es gebe eine direkte Verbindung zwischen dem Protestantismus und dem Geist des Kapitalismus, weil Luther aufgrund seiner Gnadentheologie alle Berufe auf- und gleichgewertet habe und Calvin so verstanden worden sei, dass wirtschaftlicher Erfolg ein Hinweis auf Erwählung sei.³¹ Diese These ist aus Eindrücken der Moderne gewonnen, besonders in den USA. Sie hat allerdings zu starken Reaktionen der Exegese geführt, die nach den neutestamentlichen Ansätzen einer solchen Arbeitsethik gefragt und sie als Weichenstellungen gedeutet hat. Das Ergebnis sind regelmäßig starke Projektionen, die nicht erklären können, weshalb sich in anderen Konfessionen auf derselben biblischen Basis andere Traditionen und Mentalitäten herausgebildet haben. Hinter der Debatte steckt jedoch ein tieferes Problem, weil in der Reformation die Rechtfertigungslehre als Kritik religiösen Leistungsdenkens aktualisiert worden ist; obwohl die biblischen, speziell die paulinischen Parameter damit stark verschoben worden sind, hat dieser Ansatz dazu beigetragen, dass das Leistungsdenken überhaupt – auch in der Exegese – in Misskredit geraten ist, zumal in der modernen Banalisierung der Gnadentheologie, der Mensch *brauche* nichts zu seiner Rechtfertigung zu tun, während es im Protestantismus ursprünglich darum geht, dass er nichts zu seiner Rechtfertigung tun *könne*. Freilich zeigt der Blick auf das Phänomen, auf die Ethik und auf die Theologie der Arbeit im Neuen Testament, dass eine theologische Herabsetzung menschlicher Arbeitsleistung ohne Anhalt an den Texten ist. Sicher gibt es nicht nur Erwerbsarbeit, sondern auch Missionsarbeit, die von Beckmessern als Faulheit eingestuft worden ist (so wie sich die Juden wegen der Sabbatruhe dieses Vorwurfs in der Antike zu erwehren hatten, Faulpelze zu sein); gewiss wird auch der Wert des Lebens nicht an der Arbeitsleistung festgemacht. Aber die Gnade, biblisch verstanden, schaltet menschliche Freiheit nicht aus, sondern ein. Gott wirkt an dem Menschen nicht ohne sie, sondern mit

²⁹ So die einflussreiche These von *Theißen*, Soziologie.

³⁰ Vgl. *Söding*, Auf leisen Sohlen, 45–68.

³¹ *Weber*, Ethik.

ihnen. Gnade ist nicht Willkür, sondern himmlische Gerechtigkeit. Deshalb ist von Arbeit und Mühe, von Lohn und Bezahlung vergleichsweise oft die Rede, wo die Heilshoffnung angesprochen wird, und zwar sowohl in den Evangelien als auch in den Briefen des Neuen Testaments. Der theologische Grund besteht darin, dass die Erlösung nicht jenseits der Gerechtigkeit, sondern in ihrer göttlichen Vollendung geschieht und dass die Zukunftshoffnung das gegenwärtige Leben nicht marginalisiert, sondern transzendiert. In dieser eschatologischen Perspektive, die bereits die Gegenwart erfasst, wird die Arbeit also nicht nur entzaubert, sondern aufgewertet: als eine personale und soziale Aktivität, die den Prinzipien der Gerechtigkeit und Nachhaltigkeit folgen muss und darin mit Gott verbinden kann.

5. Neutestamentliche Perspektiven

Die neutestamentliche Exegese hat, wenn sie sich dem Thema Arbeit widmet, nicht nur große Probleme zu lösen, sondern auch große Möglichkeiten zu nutzen.

Eine erste Möglichkeit besteht darin, in der interdisziplinären Zusammenarbeit mit der Judaistik, der Alten Geschichte und der historischen Soziologie die Arbeitsbedingungen und -verhältnisse zu recherchieren, die im Palästina der Zeit Jesu und in den urchristlichen Missionsgebieten herrschten, im Umfeld des sich entwickelnden Christentums, aber auch für die Mitglieder der christlichen Gemeinden selbst. Diese Forschung erlaubt Aussagen über die soziale Zusammensetzung der Jesusbewegung und der frühen Kirche; sie hat aber auch selbst einen ethischen Wert, weil sie den Alltagsbedingungen der Menschen Aufmerksamkeit schenkt, die sich für Jesus entschieden haben. Je facettenreicher das Bild wird, desto näher ist es an der Realität.

Eine zweite Möglichkeit besteht darin, den theologischen Stellenwert von Arbeit und Arbeitslosigkeit zu bestimmen. Hier sind die neutestamentlichen Texte selbst auf ihre impliziten und expliziten Wertungen und deren Begründungen hin zu befragen. Arbeit ist theologisch wichtig, weil sie gesellschaftlich und familiär, personal und sozial wichtig ist. Arbeit ist Mühe und Anstrengung; sie hat aber ihre eigene Würde. Die Last der Arbeit resultiert aus den Widrigkeiten der Umstände, spiegelt aber auch wider, dass Arbeit auf der Erde notwendig ist; erst im Himmel braucht es keine Arbeit mehr. Die Würde der Arbeit resultiert daraus, dass sie ein Medium der Gottesbegegnung ist und dass sie – ob religiös wahrgenommen oder nicht – sowohl der Selbstverwirklichung und der Befriedigung elementarer Lebensbedürfnisse wie der Lebensermöglichung anderer zu dienen vermag.

Eine dritte Möglichkeit besteht darin, eine Ethik der Arbeit neutestamentlich zu begründen – nicht ohne Rekurs auf das Alte Testament und nicht ohne die Auseinandersetzung mit philosophischer Rationalität, aber doch so, dass im Horizont der Gottesherrschaft die Fragen aufgeworfen und programmatisch beantwortet werden, was gute und schlechte Arbeit, guter und gerechter Lohn, solidarische und unsolidarische Praxis ist. Durch die strategische Ausdehnung des Mis-

sionsraumes, die ebenso programmatische Überwindung religiöser, politischer, kultureller und sozialer Grenzen entstehen neue Herausforderungen, die keineswegs immer bewältigt wurden, aber die Möglichkeit von Lösungsstrategien aufzeigen und darin die sozialetische Debatte erheblich stimulieren.

Alle drei Möglichkeiten sind eng miteinander verbunden, weil eine Theologie und Ethik der Arbeit historisch eingebunden sein muss, wenn sie nicht platonisch werden soll, und weil die konkreten Arbeitsverhältnisse, die im Neuen Testament innerhalb wie außerhalb der Gemeinden sichtbar werde, im Fokus theologischer Grundoptionen mit erheblichen ethischen Implikationen stehen.

Die paulinische Maxime: „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“ (2Thess 3,10) wird im Neuen Testament durch die jesuanische Anweisung an die Jünger austariert: „Gebt ihr ihnen zu essen“ (Mk 6,37 par.). Mag das eine Wort Paulus, das andere Jesus zugeschrieben sein und mögen beide Worte in ganz unterschiedlichen Kontexten wirken, zeigt die Speisungsgeschichte doch, dass Nachfolge harte Arbeit ist und dass Essen ein elementares Bedürfnis ist, dessen Befriedigung nach dem Maßstab der Gerechtigkeit nicht nur eigene Anstrengungen voraussetzt, sondern auch den Einsatz derer, die es können, für diejenigen, die sonst Hunger leiden würden. Dass die Jünger den Tausenden nicht helfen könnten, wenn Jesus nicht wäre, zeigt schlaglichtartig Notwendigkeit und Grenze dessen, was Arbeit in Gottes Augen sein und bewirken kann.

Literatur

- ALFÖLDY, GÉZA, Römische Sozialgeschichte, Wiesbaden ³1984.
- BERGES, ULRICH / HOPPE, RUDOLF, Arm und Reich. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments (Neue Echter Bibel. Themen 10), Würzburg 2009.
- BLASI, ANTHONY J. u.a. (Hg.), Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches, Walnut Creek u.a. 2002.
- DOHMEN, CHRISTOPH, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg i. Br. 2004.
- DORMEYER, DETLEV u.a., Arbeit in der Antike, in Judentum und Christentum, Berlin 2006.
- EBNER, MARTIN u.a. (Hg.), Gott und Geld: Jahrbuch für Biblische Theologie 21 (2007).
- EBNER, MARTIN, Jesus – ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess (HBS 15), Freiburg u.a. 1998.
- EBNER, MARTIN, Die Stadt als Lebensraum der ersten Christen. Das Urchristentum in seiner Umwelt I (NTD.E 1,1), Göttingen 2012.
- FIENSY, DAVID A. / HAWKINS, RALPH K. (Hg.), The Galilean Economy in the Time of Jesus, Atlanta, Ga. 2013.
- HARNISCH, WOLFGANG, Der paulinische Lohn (1Kor 9,1–23), in: ZThK 104 (2007) S. 25–43.
- HERMANN-OTTO, ELISABETH, Reiche und Arme. Oberschicht und Unterschicht. Soziale Gruppen und Schichten. Sklaven und Freigelassene, in: Erlemann, Kurt u.a. (Hg.), Neues Testament und antike Kultur II: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, S. 86–100.
- HERMANN-OTTO, ELISABETH, Sklaverei und Freilassung in der griechisch-römischen Welt (Studienbücher Antike 15), Hildesheim 2009.
- HOPPE, RUDOLF, „Wer nicht arbeiten will, soll auch nicht essen“. Zur Bedeutung der „Arbeit“ im Neuen Testament, in: Communio 40 (2011) 92–103.
- HORRELL, DAVID G., Solidarity and Difference. A Contemporary Reading of Paul's Ethics, London 2006.

- HORSLEY, RICHARD A., (Hg.), *A People's History of Christianity*, Philadelphia 2005 (deutsch: *Sozialgeschichte des Christentums: Die ersten Christen*, Gütersloh 2007).
- HORSLEY, RICHARD A., *Covenant Economics. A biblical vision of justice for all*, Louisville KY 2009.
- KEE, HOWARD C., *Christian Origins in Sociological Perspective. Methods and Resources*, Philadelphia 1980 (deutsch: *Das frühe Christentum in soziologischer Sicht. Methoden und Anstöße* [UTB 1219], Göttingen 1982).
- KEE, HOWARD C., *Christianity. A Social and Cultural History*, Upper Saddle River, NJ ²1998.
- KEGLER, JÜRGEN / EISEN, UTE E., Art. „Verfemte Berufe“, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch*, Gütersloh 2009, S. 602–604.
- KONRADT, MATTHIAS, *Christliche Existenz nach dem Jakobusbrief. Eine Studie zu seiner soteriologischen und ethischen Konzeption* (StUNT 22), Göttingen 1998.
- LÖHR, HARMUT, *Vom apostolischen Lohn. Eine Fallskizze zum Verhältnis von Ökonomie und Theologie im entstehenden Christentum*, in: *Geben und Nehmen. Jahrbuch für Biblische Theologie* 12 (2012) S. 187–206.
- LONGENECKER, BRUCE / LIEBENGOOD, KELLY D. (Hg.), *Engaging Economics: New Testament Scenarios and Early Christian Reception*. Grand Rapids, MI 2009.
- LUZ, ULRICH, *Das Evangelium nach Matthäus II (EKK I/2)*, Zürich – Neukirchen-Vluyn 1990.
- MALHERBE, ABRAHAM J., *Social Aspects of Early Christianity*, Philadelphia ²1983.
- MEEKS, WAYNE A., *The Moral World of the First Christians*, Philadelphia 1988.
- MEEKS, WAYNE A., *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, New Haven 1983 (deutsch: *Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der urchristlichen Gemeinden*, Gütersloh 1993).
- MÜLLNER, ILSE / DSCHULNIGG, PETER, *Jüdische und christliche Feste. Perspektiven des Alten und Neuen Testaments* (NEB. Themen 9), Würzburg 2002.
- NIEDERWIMMER, KURT, *Die Didache (KAV)*, Göttingen 1989, 226f.
- PICHLER, JOSEF, *Arbeit und Arbeitsethos im Neuen Testament. Positionen und Entwicklungen*, in: *StNTU.A* 29 (2004) S. 5–21.
- REINMUTH, ECKHARDT, *Der Zweite Thessalonicherbrief (NTD 8/2)*, Göttingen 1998.
- ROHRBAUGH, RICHARD L., *The Social Sciences and New Testament Interpretation*, Peabody, Mass. 2003.
- SCHELKLE, KARL-HEINZ, *Art Arbeit III. Neues Testament*, in: *TRE* 3 (1978) 622–624.
- SCHMELLER, THOMAS, *Brechungen Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese* (SBS 136), Stuttgart 1989.
- SCHOTTROFF, LUISE, Art. *Arbeit II. im NT*, in: *NBL I* (1991) S. 153f.
- SCHRAGE, WOLFGANG, *Ethik des Neuen Testaments* [GNT. NTD.E 4.] Göttingen 1989.
- SCHÜSSLER-FIORENZA, ELISABETH, *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, London ²1995.
- SÖDING, THOMAS, *Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung*, Freiburg u.a. 2012.
- SÖDING, THOMAS, *Biblische Sozialethik und christliche Hermeneutik. Neutestamentliche Anfragen*, in: Vogt, Markus (Hg.), *Theologie der Sozialethik (QD 255)*, Freiburg u.a. 2013, 146–188.
- SÖDING, THOMAS *Auf leisen Sohlen, auf Engelsflügeln. Die Friedensmission der Armen in der Nachfolge Jesu*, in: Möllenbeck, Thomas / Schulte, Ludger (Hg.), *Armut. Zur Geschichte und Aktualität eines christlichen Ideals*, Münster 2015, S. 45–68.
- STAMBAUGH, JOHN E. / BALCH, DAVID L., *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments (NTD.E 9)*, Göttingen 1992.
- STEGEMANN, EKKEHARD W. / STEGEMANN, WOLFGANG, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christugemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart u.a. ²1997.
- STILL, TODD D. / HORRELL, DAVID G., *After the First Urban Christians: The Social Scientific Study of Pauline Christianity Twenty-Five Years Later*, New York 2009.
- THEIBEN, GERD, *Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19)*, Tübingen ³1989.

- TIWALD, MARKUS, Wanderradikalismus. Jesu erste Jünger – ein Anfang und was davon bleibt (ÖBS 20), Münster 2002.
- VAN DEN HORST, PIETER WILLEM, The Sentences of Pseudo-Phokylides with Introduction and Commentary (SVTP 4), Leiden 1978.
- VOLP, ULRICH u.a. (Hg.), Metapher – Narratio – Mimesis – Doxologie. Begründungsformen frühchristlicher und antiker Ethik. Kontexte und Normen neutestamentlicher Ethik / Contexts and Norms of New Testament (WUNT), Tübingen 2015.
- VON BENDEMANN, REINHARD / TIWALD, MARKUS (Hg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012.
- VORHOLT, ROBERT, Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung, in: *Communio* 38 (2009) 67–81.
- WEBER, MAX, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, Vollständige Ausgabe (1902), hg. und eingeleitet von Kaesler, Dirk, 3., durchgesehene Auflage, München 2010.
- WINTER, DAGMAR, Jesus, Rural Identity and Community, in: von Gemünden, Petra (Hg.), Jesus – Gestalt und Gestaltungen. Rezeptionen des Galiläers in Wissenschaft, Kirche und Gesellschaft. FS Gerd Theißen (NTOA 100), Göttingen 2013, 623–633.
- ZIMMERMANN, Ruben – VAN DER WATT, Jan G. in Kooperation mit LUTHER, Susanne (Hg.), Moral Language in the New Testament. The Interrelatedness of Language and Ethics in Early Christian Writings (WUNT II/296), Tübingen 2010.
- ZWICKEL, Wolfgang, Leben und Arbeit in biblischer Zeit. Eine Kulturgeschichte, Stuttgart 2013.

Arbeit und Arbeiten. Begriffe und ihre Sinnfülle im Neuen Testament

Peter Wick

1. Arbeiten im Neuen Testament und in seinem Umfeld. Eine begriffliche Annäherung

Neben ἐργάζομαι und κατεργάζομαι (arbeiten, tun, machen, schaffen) und ihrer Derivate und verwandten Wörter ἐργασία (Arbeit, Tätigkeit, Gewerbe, Gewinn; in Lk 12,58 sich Mühe geben), ἐργάτης (Arbeiter, Handarbeiter, z. B. Mt 10,10; Lk 10,7; 1 Tim 5,18; Mt 9,37; Mt 20,1.2.8; Lk 10,2; Apg 19,24f)¹, ἐνεργέω (wirksam sein, sich betätigen), συνεργέω (mitarbeiten, unterstützen, helfen), ἔργον (Arbeit, Aufgabe, Werk, Lk 13,27; Phil 3,2), sind im Neuen Testament zahlreiche weitere Begriffe semantisch mit der Arbeitswelt eng verbunden. So etwa κτάομαι (erwerben arbeiten), πράσσω (tun, machen, ausführen), πρᾶξις (Tat; Mt 16,27; Lk 23,51; Apg 19,18; Röm 8,13; Röm 12,4; Kol 3,9), ἐξαρτίζω (vollenden, ausrüsten ausstatten) τελέω und ἐκτελέω (vollenden, fertig machen; profan: arbeiten), ἐτοιμάζω (bereiten, zubereiten, bereit sein), παρασκευάζω und κατασκευάζω (zubereiten, herstellen, bauen, ausstatten), ποίημα (Werk, das Geschaffene), παρασκευή (Erarbeitung, Rüsttag), σεμνότης (Würde, Ehrbarkeit, Achtbarkeit), σπουδή (Fleiß; Röm 12,11), ἀργός (faul, ohne Arbeit, Mt 20,3) und ὀκνηρός (faul, arbeitsscheu; Mt 25,26; Röm 12,11).

πόνος (Kol 4,13), πονέω (nicht im NT), μοχθέω (nicht im NT) und μόχθος (2 Kor 11,27; 1 Thess 2,9; 2 Thess 3,8), ἄθλος (vgl. συναθλέω in Phil 1,27; 4,3) bezeichnen die Last, Mühsal und den Schmerz, die mit der Arbeit verbunden sind.² Dies gilt im NT auch für κόπος (Mühe; Joh 4,38 für die Erntearbeit; 1 Kor 3,8; 1 Thess 2,9) und κοπιᾶω (sich abmühen, arbeiten, schuften; Lk 5,5; Röm 16,6; 1 Kor 4,12; Phil 2,16).³ In der semantischen Nähe zu diesen Wörtern stehen auch φορτίον (Last, Ladung; Mt 11,30; Gal 6,5), φορτίζω (belasten; Mt 11,28; Lk 11,46), βάρος (Last, Gewicht, Fülle; Mt 20,12). So gibt es im Griechischen wertneutrale Begriffe für arbeiten wie ἐργάζομαι und andere, in denen wie im lateinischen *labor* die Bedeutung von Arbeit und Last zusammenfallen.

Die Berufe des Zimmermanns, des Fischers, des Landarbeiters, des Tagelöhners, des Zeltmachers, des ἀρχιτέκτων (Architekten), des τεχνίτης (Kunsthand-

¹ Dazu Heiligenthal, Art. „ἐργάζομαι κτλ“, 120–123.

² von Reden, Art. „Arbeit, 963–969, hier 964.

³ Kegler/Eisen, Art. „Arbeit/Lohnarbeit“, 16–22, 16f. Harnack, Κόπος (Κοπιῶν, Οἱ Κοπιῶντες) im frühchristlichen Sprachgebrauch, 1–10.