

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 43 (1987)
Heft: 1-2

Artikel: "Armut, zu der der Geist hilft" : Mt 5, 3 als nota ecclesiae
Autor: Jörns, Klaus-Peter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878335>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«Armut, zu der der Geist hilft» (Mt 5,3) als *nota ecclesiae*

Kaum eine Stelle im Neuen Testament ist in der Auslegung bis heute so umstritten geblieben wie die erste Seligpreisung in der bei Matthäus überlieferten Fassung. Dafür, dass das so ist, ist zum einen sicher das Nebeneinander von Armut (bzw. Arm-Sein) und Geist verantwortlich. Immer wieder haben Ausleger dieses Nebeneinander als so spannungsvoll empfunden, dass sie es entweder zur Armut («konkretisierend») oder zum Geist hin («spiritualisierend») aufgelöst haben.¹ Zum anderen hat sich die Tatsache ausgewirkt, dass die Auslegenden zu allermeist selber Glieder der Kirche sind. Und weil die Seligpreisungen der Bergpredigt vorangehen, die in sich Kerygma und Didache vereint, haben die Auslegenden im Umgang mit Mt 5,3 auf diese oder jene Weise zu spüren bekommen, dass hier ihre eigene Theologie und Kirche, aber eben auch ihre eigene theologische und kirchliche Existenz, angesprochen werden.² So gewinnt jede Auslegung von Mt 5,3 gewollt oder ungewollt auch den Charakter einer Selbstdarstellung

¹ J. Dupont, *Les béatitudes*, hat in Bd. III (*Les évangélistes*, Paris 1973) seines umfangreichen Werkes die Interpretationen der Alten Kirche zusammengetragen und in zwei Gruppen eingeteilt. Denn er unterscheidet zwei Auslegungstypen von $\text{oἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι}$. Die einen verstehen darunter «L’humilité» (a. a. O. 399–411); hier nennt Dupont Tertullian, Hilarius v. Poitiers, Ambrosius, Hieronymus, Gregor v. Nyssa, Johannes Chrysostomos, Cyril v. Alexandria, Augustin, Leo d. Grossen und andere. Den zweiten Auslegungstyp bezeichnet er mit «Détachement à l’égard de la richesse» und nennt dazu u. a. die Namen von Clemens v. Alexandria, Basilius v. Caesarea, Afraat, Severus v. Antiochien, aber wieder auch Gregor v. Nyssa, Augustin und Leo d. Grossen (a. a. O. 411–417). Die Mehrfachnennungen deuten an: alle Kirchenväter kennen und nennen die Gefahren des Reichtums bzw. des Hängens am Besitz. Doch vor allem um der gebotenen Liebestätigkeit willen wird immer wieder versucht, den – *de facto* in vielen Familien und Gemeinden vorhandenen – Besitz vor Mt 5,3 bzw. Lk 6,20.24 zu rechtfertigen und «Armut im Geiste» als ein «détachement intérieur» zu begreifen – so mit Leidenschaft Clemens v. Alexandria (bei Dupont, a. a. O. 413). Die rigorose Absage an den Besitz erfolgt bei denen, die sich selbst zur Mönchsexistenz entschieden haben: vgl. die Regel des hl. Benedikt, 33. Kap. (BK 20, 284).

² M. Luther unterscheidet in einer Predigt v. 1.11. 1519 drei Arten von Armen: «Erstlich solche, die äusserlich, leiblich und an Gütern arm sind, ohne ihren Willen und vor den Menschen, nicht vor Gott. – Zum andern solche, die reich sind an Gütern, aber einen Geist haben, der um Gottes willen zu allem ganz bereit ist und nicht nach den Gütern schielt... – Zum Dritten solche, die äusserlich und innerlich arm sind, die Güter weder haben noch begehrn.» (WA 9, 416–419). – Interessanter ist die Predigt vom 1.11. 1522 (WA 10 III, 400–407), in der er mit Franz v. Assisi ins Gericht geht: «Darum ob man nu viel hat oder wenig, so heisst arm sein im Geist: Herz und Sinn nicht darauf legen, sich nicht preisen und über den Nächsten erheben...; denn die, die den Sinn darauf richten, die haben einen Abgott und

eigener theologischer, und noch spezifischer: ekklesiologischer Grundpositionen. Dafür hat aber niemand so nachhaltig gesorgt wie Matthäus selbst, denn in seinem Evangelium erscheint «Armut, zu der der Geist hilft» als eine *nota ecclesiae*.

Ich gehe nun so vor, dass ich diese These belege, indem ich Mt 5, 3 konsequent innerhalb des Matthäus-Evangeliums erkläre. Dabei kommt die besondere Problematik in Sicht, die sich innerhalb der Kirche beim Umgang mit dem Thema Armut ergibt. Danach werde ich versuchen, Einsichten aus der Begegnung mit Matthäus zu formulieren.

I. Mt 5, 3 im Rahmen des Matthäusevangeliums ausgelegt

Unter den Exegeten besteht weitgehend Einigkeit darüber, dass der vormatthäische Wortlaut der drei ersten Seligpreisungen auf Jesus selbst zurückgeht und «in ihrer lukanischen Textform (vielleicht ohne das lukanische *vūv* in V. 21)» gefunden werden kann:³

«Für Jesus ist der unbedingte kategorische Heilszuspruch an Menschen, die in einem heillosen Zustand sind,⁴ das entscheidende. Die drei echten Seligpreisungen haben paradoxen Charakter. Sie sind nicht vom weisheitlichen Tat-Ergebniszusammenhang her zu interpretieren, denn sie stellen weder ein menschliches Verhalten in den Vordergrund, noch ist die

verlassen den rechten Gott... So sind dann auch die ärmsten Bettler reich im Geist, weil sie gar nichts haben; denn sie stehen mit ihrem ganzen Sinn nach Geld und Gut und stecken im Herzen so voll Geiz und Hunger, dass sie die allergeizigsten Menschen werden, wenn sie ein wenig Gut bekommen: die tun dann niemand Gutes, Lieb, Barmherzigkeit... / Aber daran erkennet ihr nu, wie man die Armut auf die äusserliche Armut bezogen hat, wie Franziscus getan hat, der doch ein frommer Mann gewesen ist. Mich wundert's, dass er hier so närrisch gewesen und so grob gestolpert ist, hat sich in Armut begeben und für seine Brüder eine Regel verfasst, dass sie nur von der Hand zum Munde leben und über Nacht nichts behalten sollen, und hat damit wider Christus das Evangelium auf die zeitliche Armut bezogen... Das geistliche Regiment, das Evangelium lässt sich in keiner Weise heraus ans Licht ziehen, in das äusserliche Regiment, es geht im Herzen daher.» Und als Beleg weist er auf Mk 6, 37 f. und Joh 13, 29, wo Christus, selbst wohl arm im Geist, «aber dennoch äusserlich nicht ohne Geld gegangen» sei (beide Predigten abgedruckt in: E. Mühlhaupt, D. Martin Luthers Evangelien-Auslegung. Zweiter Teil. Das Matthäus-Evangelium (Kap. 3–25), Göttingen ⁴1973, 53 ff. 55 ff.).

³ So z. B. U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7), EKK I, 1, Zürich/Einsiedeln/Köln u. Neukirchen 1985, 200.

⁴ Unter diesen Menschen versteht L. Schottroff das Volk Israel in Jesu Tagen: «Es lebt im objektiven Zustand des Elends – es lebt gebeugt, arm (materiell wie im Geist), es trauert um den Verlust Zions (Mt 5, 4 im Sinne von Jes 61, 2f.), es ist in der Situation derer, die sanftmütig sind = keine Macht haben.» (Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium, in: L. Schottroff/W. Schottroff (Hg.), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München 1983, 149–206, hier: 165.

Verheissung an die Seliggesprochenen irgendwie Folge eines Verhaltens. Im Gegenteil: Gegen die Evidenz der Seligpreisung z. B. der Hungernden spricht die alltägliche Erfahrung, dass sie nicht satt werden. Hintergrund dieser drei Seligpreisungen ist vielmehr die apokalyptische Hoffnung auf eine totale Umkehr der Verhältnisse.» Doch wegen der Besonderheit der an ihn gebundenen Reich-Gottes-Verkündigung gilt: «Ein Stück des den Armen, Hungernden und Weinenden verheissenen Heils wird in Jesu Zuwendung zu den Deklassierten, in seinen gemeinsamen Mahlzeiten mit ihnen und in der Freude über die jetzt erfahrbare Liebe Gottes schon Wirklichkeit.»

«Mit ihrer allgemeinen Angabe der Adressaten ‹Arme› und ihrer allgemeinen Apodosis ‹euch gehört das Gottesreich› hat» die erste Seligpreisung «vermutlich schon in der ursprünglichen jesuanischen Dreierreihe Titelfunktion gehabt». «Arme» meint... nach semitischem Sprachgebrauch nicht nur diejenigen, die kein Geld haben, sondern in umfassenderem Sinne die Unterdrückten, Elenden, Abhängigen, Erniedrigten... Dafür spricht... die Übersetzung (scil.: eines aramäischen Wortes aus Jesu Mund) durch das griechische Wort $\pi\tau\omega\chi\circ\zeta$, das stärkste zur Verfügung stehende griechische Wort für soziale Armut. Als Grundregel gilt: Der $\pi\acute{e}v\eta\zeta$ muss arbeiten, der $\pi\tau\omega\chi\circ\zeta$ muss betteln.»⁵

Im Unterschied zu vielen Auslegern gehe ich davon aus, dass die sprachliche und inhaltliche Prägnanz dieser Seligpreisung(en) noch im Bewusstsein war, als Matthäus und Lukas für ihre Gemeinden das Evangelium von Jesus Christus redigierten. Und ich gehe bis zum jeweiligen Beweis des Gegenteils des weiteren erst einmal davon aus, dass ihre redaktionellen Interpretationen der Evangeliums-Überlieferung auf der Linie dessen liegen, was sie als ursprünglichen Sinn aus der Überlieferung kannten, ja, dass sie diesen Sinn unterstreichen sollten. Für die lukanischen Wehe-Rufe (6, 24–26) ist das auch nie ernsthaft bestritten worden. Anders ist es bei Matthäus, bei dem der Zusatz $\tau\tilde{\omega} \pi\nu\epsilon\mu\alpha\tau\iota$ von vielen späteren Auslegern als zu $o\iota \pi\tau\omega\chi\circ\iota$ in Spannung stehend angesehen worden ist und wird. Doch ist es wirklich zwingend, bei Matthäus wegen der Zusammenstellung von Arm-Sein und Geist «von einer Tendenz zur Verinnerlichung und zur Ethisierung»⁶ bzw. davon zu reden, dass bei ihm der «ursprüngliche wörtliche Sinn von ‹Armut›... spiritualisierend und zugleich ethisierend gedeutet» werde?⁷

Christoph Burchard hat in seinem «Versuch, das Thema der Bergpredigt zu finden»⁸, die These vertreten, dass innerhalb der gesamten «Komposition von Mt 5, 3–7, 27» (411) «5, 3–16 dem Corpus 5, 17–7, 12 nicht präludienhaft vor-, sondern sachlich übergeordnet» sei: «5, 16 ist

⁵ U. Luz, a. a. O. 204.

⁶ So U. Luz, a. a. O. 207.

⁷ So G. Strecker, Die Bergpredigt: ein exegetischer Kommentar, Göttingen 1984, 34.

⁸ In: G. Strecker (Hg.), Jesus Christus in Historie und Theologie (FS H. Conzelmann), Tübingen 1975, 409–432.

so etwas wie das Thema der Bergpredigt.» 5, 16 ist von dem Licht die Rede, «das die Jünger vor den Menschen, von denen darum die Bergpredigt immer wieder spricht, leuchten lassen sollen.» Was ab 5, 17 folgt, «ist Ausführung: so verhält sich der Jünger konkret, wenn er Licht der Welt sein will.» Dabei meinen nach Burchard «die Menschen» «nicht alle Mitmenschen, sondern die Nichtchristen, die zur Anerkennung Gottes gewonnen werden sollen...» Und das ganze beschreibe «die raison d'être der Jünger, wohl insgesamt, nicht einer besonders beauftragten Gruppe, in der Welt.» Mit Recht seien deshalb Bezüge zu Mt 28, 16–20 (und zu 4, 19) herzustellen (420).

Die Bergpredigt enthält nach Chr. Burchard Anweisungen an «alle die, die sich auf Grund des Evangeliums von der Basileia auf den schmalen Weg der Nachfolge gemacht haben, der in die Basileia führt, und «alles halten, was ich euch geboten habe» (28, 20)». Besonders wichtig aber ist die Erkenntnis von Burchard, dass die Bergpredigt «nicht als Abriss der Ethik Jesu die Nachfolge schlechthin» regele, «sondern einen Ausschnitt: die Nachfolge, soweit durch ihre Praxis die Nichtchristen ebenfalls zu Nachfolgern werden sollen.»⁹

Die «bessere Gerechtigkeit», von der Mt 5, 20 spricht, ist also an die «Welt» und «die Menschen» gerichtet, denen Christen begegnen. (Die Polemik in Kap. 23 gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer sagt darum zugleich, wie sich Christen nicht verhalten sollen.¹⁰) Nicht sollen «alle Christen christliche Ethik verkündigen...; sie sollen sie leben und gewiss sein, dass das andere Menschen zur Anerkennung Gottes bringen wird. Die Bergpredigt... ist nicht eine Zusammenfassung der Botschaft und/oder Ethik Jesu... Ihr Thema ist enger und zugleich präziser: sie sagt, wie man missionarisch lebt»¹¹ – innerhalb und ausserhalb der Gemeindegrenzen.

Doch wie kann man das: so leben? Eine (für uns erste) Antwort auf diese Frage gibt die von Burchard beobachtete sachliche Überordnung von 5, 3–12 und 13–16 über 5, 17 ff.: In beiden Spruchgruppen führt der Weg

⁹ A. a. O. 432. Er fährt fort: «Anderes, wie man z. B. verkündigt oder als Gruppe der Jesusjünger zusammenlebt, steht darum auch nicht in der Bergpredigt, sondern anderswo (10; 18). Maximen für eine allgemeine Gesetzgebung stehen bei Matthäus nirgends; auf dem breiten Weg, der ins Verderben führt, ist der Verkehr sich selbst überlassen.»

¹⁰ A. a. O. 419 nennt Chr. Burchard des Paulus «Polemik Röm 2, 17 ff. gegen die Schlagworte eines jüdisch-hellenistischen Selbstverständnisses, das als «Licht derer in der Dunkelheit» Erzieher des Menschengeschlechts sein will, weil es «den Willen kennt» und «die Ausprägung der Erkenntnis und Wahrheit im Gesetz» besitzt, deswegen andere die (Zehn) Gebote «lehrt», sich selber aber nicht, das heißtt, sie nicht hält, und so dazu beiträgt, dass Gott «unter den Heiden gelästert wird»», die erhelltendste Parallele zu Mt 5, 16 und zum Folgetext.

¹¹ Chr. Burchard, Formen der Vermittlung christlichen Glaubens im Neuen Testament. Beobachtungen anhand von κήρυγμα, μαρτυρία und verwandten Wörtern, EvTh 38 (1978) 313–340, hier: 335.

vom Indikativ zum Imperativ. In 5, 3–12 als dem «Auftakt der Bergpredigt» sprechen die Vordersätze «die Jünger an als die Armen im Geist, nach Gerechtigkeit Hungernden, womöglich Verfolgten, die sie geworden sind...»; die Begründungssätze aber erinnern «sie an den daran geknüpften Lohn in der Basileia. Mit anderen Worten: die Seligpreisungen fungieren in der Bergpredigt nicht als ‹Einlassbedingungen› oder ‹eschatologische Tugendtafeln› o.ä., obwohl sie das sein könnten, sondern als tröstliche Erinnerungen an die Verheissung.»¹² Anders ausgedrückt: dem Imperativ, den die Bergpredigt als Didache enthält und den das «Thema» 5, 16 nennt, geht der Indikativ, und zwar der Indikativ Präsens, voran (5, 3b. 10b). Die Seligpreisungen, die weder an Bedingungen gebunden sind noch solche Bedingungen aufrichten, erinnern diejenigen, denen gesagt wird, dass sie leuchten sollen (5, 16), daran, dass sie durch das Evangelium erleuchtet wurden und *deshalb allein* Licht – und Salz – *sind*. Gott, der ihnen durch Jesus Christus die Basileia anvertraut hat, traut ihnen die «bessere Gerechtigkeit» zu.

«*Es ging etwas voran*. Von dieser für das Verständnis der Bergpredigt schlechterdings entscheidenden Erkenntnis aus wird zweierlei verständlich. Erstens wird nur von ihr aus *die Schwere der Forderung Jesu* verständlich. Seine Jüngerlehre ist zu Menschen gesagt... die schon jetzt in der Königsherrschaft Gottes stehen und ihre Art ausstrahlen.» Von dieser Erkenntnis wird aber «auch ein Zweites verständlich: *die Lückenhaftigkeit der Bergpredigt*». Jesus nennt nur «Symptome, Zeichen, Beispiele dafür, wie es ist, wenn die Königsherrschaft Gottes in diese Welt... hereinbricht.»¹³

Entsprechend nennen die «Vordersätze der matthäischen Seligpreisungen... nicht Konditionen der Bekehrung, sondern notae ecclesiae.»¹⁴ Diese *notae* sind gebunden an den Willen Gottes, sein Evangelium denen zuerst anzuvertrauen, die die Vordersätze nennen (doch vgl. auch «die Kleinen» Mt 10, 42, «die Einfältigen» Mt 11, 25 und die in Mt 25, 35f. par. 42f. genannten «geringsten Brüder» [40 vgl. 45]).¹⁵

Doch es ist jetzt sorgfältig darauf zu achten, dass die Zeit des Matthäus nicht mehr diejenige der mit Jesus wandernden Jünger ist. Und von *notae ecclesiae* zu reden, hat nur Sinn, wenn mitbedacht wird, dass diejenigen, die jetzt (in der) Ekklesia sind, vorher nicht zu ihr gehörten und erst durch

¹² Versuch, a. a. O. 417f.

¹³ Joachim Jeremias, Die Bergpredigt, CwH 27, Stuttgart 1960, 27f.

¹⁴ Chr. Burchard, Versuch, a. a. O. 417.

¹⁵ Vgl. Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 110–119.

das in Wort und «Licht» sie erreichende Evangelium in die Ekklesia hineingeführt worden sind, aus der heraus sie nun selber «ihr» Licht, d. h. das Licht der (auch) mit ihnen beginnenden Königsherrschaft Gottes, leuchten lassen sollen. Und durch diesen Wechsel, den der Indikativ Präsens in 5, 3. 10. 13. 14 kennzeichnet, werden nun auch die *notae ecclesiae* der Vordersätze zu einem Problem – und zwar für die Kirche. Denn in der Kirche gilt doch jetzt schon, was 5, 12 sagt: Freuet euch und frohlocket! Und dies aus einem Grund, den alle drei Evangelisten an der Stelle nennen, wo sie vom Lohn der Nachfolge, also davon sprechen, was einem und einer wird, die alles «um meines Namens willen» (Mt 19, 29, bzw. «meinetwegen und wegen des Evangeliums»: Mk 10, 29; «wegen des Reiches Gottes»: Lk 18, 29) verlassen haben und Jesus in der Ekklesia nachgefolgt sind: er/sie wird – und zwar jetzt, in der Ekklesia – «hundertfältig empfangen und sie/er wird ewiges Leben ererben» (Mt 19, 29 vgl. Mk 10, 30 u. Lk 19, 30).¹⁶ Denn in der Ekklesia sind Geschwisterlichkeit und das gegenseitige Tragen der Lasten Selbstverständlichkeit. Armut im Sinne sozialen Elends und Hungerns nach Brot gibt es in ihr wegen der untereinander praktizierten Liebe nicht (mehr).

Gerade weil das so ist, könnte nun rückgeschlossen werden, dass Armut im Sein, um noch als *nota ecclesiae* gelten zu können, in der Ekklesia geradezu durch τῷ πνεύματι ergänzt und spiritualisierend in «Armut im Geiste» im Sinne von «demütig» (*humilis*) uminterpretiert werden musste.

Wer diese Hypothese vertreten will, darf sich aber nicht auf einen alttestamentlichen oder in Qumran (1 QM 14, 7) belegten Sprachgebrauch berufen, der immer wieder zu οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι in Parallele gebracht wird. Denn das Alte Testament kennt zwar verwandte Ausdrücke, doch sie werden mit anderen, nicht zu πτωχός passenden Stämmen gebildet, und 1 QM 14, 7 ist unsicher überliefert.¹⁷ Doch viel wichtiger ist: nennen die Seligpreisungen bei Matthäus *notae ecclesiae*, dann lassen sich solche vermeintlichen ausserevangelischen «Parallelen» gar nicht mehr auf sie, d. h. auf etwas beziehen, was für das Sein (in) der Kirche gilt.

Dagegen spricht sicher nicht zuerst der philologische Tatbestand, dass πτωχός «das stärkste zur Verfügung stehende griechische Wort für soziale

¹⁶ Nur Mk 10, 29 f. wird allerdings konkret davon gesprochen, dass «niemand ist, der Haus oder Brüder oder Schwestern etc. verlassen hat, ohne hundertfältig zu empfangen, jetzt in dieser Zeit Häuser und Brüder und Schwestern...» Und Markus fügt realistischerweise hinzu: «unter Verfolgungen». Doch da auch Markus als den Ort des jetzigen Empfangens die Gemeinde weiss, ist hier sachlich kein Unterschied zu Matthäus; so mit W. Grundmann, Das Evangelium nach Matthäus, ThHK I, Berlin (DDR) 1975, 436.

¹⁷ Vgl. dazu U. Luz, a. a. O. 206 f., und E. Bammel, Art. πτωχός B. u. C., in: ThWNT VI, 888–902.

Armut» (U. Luz) ist; aber er spricht deutlich dagegen, denn das Matthäusevangelium ist griechisch geschrieben und gelesen worden, und im Griechischen wird dieses Wort nirgends sonst übertragen gebraucht.¹⁸ Deshalb ist daran festzuhalten, dass $\pi\tau\omega\chi\circ\varsigma$ auch für Matthäus und seine Ekklesia soziale Armut meint.

Doch etwas anderes kommt hinzu. Berücksichtigen wir, dass im Matthäusevangelium schon innerhalb und aus der Kirche heraus gedacht wird, dann bekommt die oben gestellte Frage, wie man das denn überhaupt kann: missionarisch leben, einen ganz anderen Klang als den, den sie bislang hatte. Nun meint sie nämlich: Wie können diejenigen, die einmal als (sozial) Arme, vom Licht des Evangeliums angezogen, in die Ekklesia hineingekommen sind, sich weiterhin als von den Seligpreisungen Angesprochene betrachten, ja weiterhin «Salz der Erde» und «Licht der Welt» sein, obwohl sie gerade durch das Sein in der Ekklesia ihre soziale Armut verloren haben? Auf diese Frage antwortet die Bergpredigt nicht – wohl aber Kap. 19.¹⁹

In Mt 19,16–22 wie in V. 23–26 geht es um die Gefahr, die vom Reichtum ausgeht, und darum, wie ihr begegnet werden kann. Gegen die Gefahr, am Reichtum festzuhalten und deshalb nicht ins Reich Gottes hineinzukommen, hilft nur eins: «Verkaufe, was du hast, und gib es (den) Armen... und folge mir nach!» (V. 21, vgl. V. 28f.). Diese Forderung hat nicht nur bei irgendeinem «reichen Jüngling», der zum Paradigma geworden ist, Entsetzen und Trauer ausgelöst, sondern bei allen Jüngern Jesu: wenn die Jünger auf das Wort vom (reichen) Kamel, das nicht durch das Nadelöhr (der Nachfolge) hindurchkommt, so entsetzt reagieren (Mk 10,26 par. Mt 19,25), dann spricht aus ihnen die Gesamtheit der Ekklesia, die die Unschuld der Armut verloren hat: «Wer kann dann gerettet werden?» – das ist die Frage, um die es in der Kirche geht, die immer mehr Menschen, arme und wohlhabende, samt ihren Gütern sammelt.

Die Antwort ist überraschend genug: sie spricht nicht von Menschen-Möglichem, sondern von dem, was Gott möglich ist. Wie die Seligpreisungen, die ihren Grund im bedingungslosen Willen Gottes haben, den zur Selbstrettung Unfähigen die Basileia zu öffnen und in der Ekklesia auch die Überwindung ihrer sozialen Not zu geben, so weist Mt 19,25 die Leser und Hörer des Matthäusevangeliums mit ihrer bangen Frage ganz und gar auf

¹⁸ Vgl. F. Hauck, Art. $\pi\tau\omega\chi\circ\varsigma$ A., in: ThWNT, 885–888; gegen W. Bauer, Wb.z.St.

¹⁹ Auch Jak 2 spricht von der grossen Sorge, die der wachsende Wohlstand denen bereitet, die soziale Armut als *nota ecclesiae* festhalten.

Gottes Möglichkeit, helfen zu können. Von daher halte ich es für ausgeschlossen, dass $\tauῷ πνεύματι$ in 5,3 mit «willig», «willentlich», «freiwillig» übersetzt werden könnte, wie Ernst Lohmeyer es vorgeschlagen hat.²⁰ Der freie Wille will halten, was er hat, will nicht loslassen. Aber von daher halte ich es ebenfalls nicht nur für ausgeschlossen, sondern mehr noch für eine Antwort, die die wirkliche Frage der Ekklesia nicht beantwortet, wenn versucht wird, $οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι$ spiritualisierend mit «die Demütigen» zu übersetzen. An Demut hat es doch denen nicht gefehlt, die sich zu Jesus Christus bekannt haben und seinem Ruf zur Nachfolge in die Ekklesia gefolgt sind. Da werden auch reiche Jünglinge gekommen sein und viel Geld zur Armenfürsorge mitgebracht haben. Gerade weil sie – ihrem Missionsauftrag folgend – vielen mit «schönen Werken» helfen können wollte und sollte, musste es zu einem Problem der Ekklesia selbst werden, wieviel irdische Schätze sie bei sich selbst sammeln und ob sie durch diese ihre missionarische Existenz sichern durfte. Der Wille zum guten Werk und die Armut als *nota ecclesiae* haben irgendwann angefangen, einander im Wege zu stehen.²¹

Wer «dann» (überhaupt noch) retten kann, wussten die Evangelisten alle, obwohl die Wehe-Rufe gegen die Reichen bei Lukas dieses Wissen leicht zu verdecken scheinen: Vom Hang zum Reichtum als Sicherung auch der Existenz der Ekklesia kann nur Gott retten. Und da sich alle Ausleger einig sind, dass $\tauῷ πνεύματι$ aus der matthäischen Gemeinde (bzw. Redaktion) stammt, schlage ich vor, $οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι$ zu übersetzen mit «diejenigen, denen der Geist hilft, arm zu sein». Es versteht sich von selbst, dass «Geist» dann Gottes Geist als die Dynamis der Gottesherrschaft²² meint.

U. Luz hat recht: «An den göttlichen Geist zu denken legt V. 8 ($οἱ καθαροὶ τῷ καρδίᾳ$) nicht nahe»²³ – doch er spricht auch nicht dagegen. Dasselbe gilt für den matthäischen Sprachgebrauch von $πνεῦμα$: zwar kennzeichnet er den göttlichen Geist häufig durch ein Attribut, aber

²⁰ E. Lohmeyer/W. Schmauch, Das Evangelium des Matthäus, KEK Sonderband, Göttingen 1958, 80.83.

²¹ Jak 2,4 spricht es deutlich aus: Wo in der Gemeinde der Reiche bereits wieder einen Ehrenplatz bekommt und der Arme zurückgesetzt wird, da «seid ihr mit euch selbst in Widerspruch geraten». – Zur «Gemeinde der Armen» 4 QPs 37 und zu «Arme» als Gruppenbezeichnung im Judentum vgl. J. Maier, Art. Armut IV, in: TRE 4, 80–85, bes. 82f. u. A. 2.

²² Joachim Jeremias, Theologie, a. a. O. 101: «Die Königsherrschaft Gottes ist also weder ein räumlicher noch ein statischer, vielmehr ein *dynamischer Begriff*.

²³ A. a. O. 205 A. 47.

nicht «immer..., ausser wo der Sinn durch den Kontext völlig klar ist»²⁴, denn 22,43 ist vom Kontext her bei weitem nicht so eindeutig wie 4,1.

In der vorgeschlagenen Übersetzung bleibt $\pi\tau\omega\chi\circ\varsigma$ im Sinne sozialer Armut erhalten. Und sie klärt, dass es das Werk des Geistes Gottes ist, wenn Armut auch weiterhin eine *nota ecclesiae* bleibt, deren Leuchtkraft auf «die Menschen» ausstrahlt. Darum, dass der Geist Gottes in der Ekklesia auch an diesem heiklen Punkt wirksam bleibt, muss freilich gebetet werden.²⁵

Kann τῷ πνεύματι auf den Geist Gottes als die Kraft bezogen werden, die das «bei Menschen Unmögliche» (19, 26) möglich macht, so kann mit Recht gesagt werden, dass die matthäische Zufügung den Sinn der ersten Seligpreisung in Jesu Mund auch für die Zeit der Kirche festhalten und gerade nicht spiritualisierend verändern wollte.²⁶

Matthäus lässt an diesem Punkt einen asketischen Zug erkennen, der sich auch Mt 19,10–12 innerhalb des Sondergutes meldet.²⁷ Wenn dort drei Arten von Ehelosigkeit unterschieden werden (Eunuchen von Mutterleibe an, durch Menschen Verschnittene und solche, «die sich selbst zu Eunuchen gemacht haben» διὰ τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν), so rät der Nachsatz ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω deutlich zur Askese. Es ist kein Zufall, dass sich Askese als Ehelosigkeit und in der Form persönlicher Besitzlosigkeit im Mönchtum verbunden haben. Der Weg ins Kloster schien der – vorerst – sicherste Weg zu sein, der, die eigene Berufung korrumpernden Macht dessen zu entgehen, was das Herz in dieser Welt festhält (vgl. Mt 6,21).

Aber wie können wir uns nun – zusammenfassend – den Umgang mit der Armut ausserhalb und innerhalb der Ekklesia nach Matthäus vorstellen? In drei Ebenen ist – in gewisser Anlehnung an 19,10–12 – hier zu denken: a) Angeborene Armut und ein damit verbundenes Gebeutgsein

²⁴ Gegen U. Luz, *ebd.*, der aber hier nur als Repräsentant eines grossen Konsenses in den Kommentaren genannt wird. Dieser Konsens schliesst in jedem Fall auch E. Lohmeyer, J. Jeremias und Chr. Burchard ein.

²⁵ Vgl. W. Grundmann, a. a. O. 224, und seinen Verweis auf J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen ⁴ 1950, der sagt, dass Matthäus in 7,1-11 das Vaterunser noch einmal «eindringlich» aufnimmt.

²⁶ Dennoch gibt es von Matthäus aus auch eine Brücke zur Demut, freilich als sekundären oder inklusiven Sinn der Seligpreisung. Erhellende Parallele kann auch hierzu ein Pauluswort sein: der Geist Gottes, der zum Armsein bzw. -bleiben hilft, «bezeugt samt unserm Geist, dass wir Gottes Kinder sind» (Röm 8,16), nachdem er unsern Geist sich «gleichgestaltet» (Röm 8,29) hat.

²⁷ Der asketische Zug spricht sich m. E. auch in dem Verzicht auf die Titel Rabbi, Vater und Lehrer aus, den Mt 23,8–12 vorschreibt.

wird durch die in Wort und Diakonie an die Menschen herangebrachte Bezeugung der Basileia zu heilen versucht – gerade auch durch das Hinenrufen in die Ekklesia. b) Dasselbe gilt für diejenigen, die durch Unrechtshandlungen arm und elend gemacht worden sind. c) Auch innerhalb der Ekklesia bleibt soziale Armut als *nota* ihrer inneren Freiheit massgebend; was die durch den einen Vater, Sohn und Geist geschwisterlich verbundene Ekklesia über den Lebensunterhalt hinaus hat, gibt sie weiter an «Arme», d.h.: Ärmere. Dass Besitzlosigkeit als Gebot für alle, also auch für das Kollektiv Ekklesia, gegolten hat, ist nicht zu belegen, wenn auch von Kap. 19 her nicht auszuschliessen.²⁸

II. *Einsichten aus der Begegnung mit Matthäus*

Ich²⁹ gehöre zu denen, die in einer Kirche und Gesellschaft leben, deren gemeinsames Ziel es ist, ihre Mitglieder zwar nicht zu Reichtümern, aber zu Wohlstand kommen zu lassen. Armut ist keine *nota ecclesiae* mehr, auch bei den mancherlei Kommunitäten nicht, die sich gebildet haben; und sehe ich es recht, gibt es auch keinen Weg dahin zurück. Es wäre wohl möglich, radikal «auszusteigen», auf Wanderschaft zu gehen wie einst Franziskus. Zu verhungern brauchte niemand. Aber ein solches Aussteigen will ich gar nicht, so gerne ich für begrenzte Zeit einmal auf Wanderschaft ginge. Ich habe Freude an schönen Dingen (nicht zuletzt an vielen Büchern), die wir in unserer Familie haben, und Ehelosigkeit stelle ich mir nur dann erstrebenswert vor, wenn ich ungestört arbeiten will.

Wenn ich dann aufgrund exegetischer Studien sehe, wie ernst es Matthäus auch in einer Zeit mit der sozialen Armut als *nota ecclesiae* gewesen ist, in der das christliche Ethos bereits begonnen hatte, der Kirche auch gefährliche Früchte zu bescheren, empfinde ich trotz unseres gewandelten

²⁸ W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, GNT 4, Göttingen 1982, 102. 144f., weist den Gedanken an «die im materiellen Sinn freiwillig Armen» allerdings ab. – A. Künzli, Mein und Dein. Zur Ideengeschichte der Eigentumsfeindschaft, Köln 1986, urteilt am Ende des Kapitels über die Kirchenväter (139–167): «... eine Kultur, die von der Grundanschauung der gleichen Gotteskindschaft aller Menschen getragen ist, muss ein die gesellschaftliche Gleichheit aufhebendes und Abhängigkeiten schaffendes Privateigentum sozialethisch verurteilen, wenn sie nicht ihrem Ursprung untreu werden will.» (165)

²⁹ Dass ich im zweiten Teil ganz konsistent von mir rede und «ich» sage, soll den besonderen Dank ausdrücken, den ich Walter Neidhart dafür schulde, dass er immer wieder das (gewandelte) Selbstverständnis gegen geschichtslose Einheitsbilder von uns Menschen und von Theologie zu setzen bereit ist.

Selbstverständnisses einen Stachel. Ich bin dann sicher: wir sind weniger frei als Matthäus und seine Ekklesia. Er musste noch nicht «spiritualisieren» – was ja gerade nicht heisst, auf den Geist Gottes zu setzen, sondern, wie die Auslegungsgeschichte von Mt 5, 3 zeigt, bedeutet, den Worten Jesu ihre stachelige Spitze abzubrechen und sie unseren Verhältnissen geistreich anzupassen und so zu banalisieren. In der Begegnung mit Matthäus bin ich sicher, dass ich wie die meisten nicht nur an Freiheit, sondern auch an von «den Menschen» schmeckbarem Salz und sichtbarem Licht eingebüsst habe. Und ich begreife, wenn ich die Nachsätze der Seligpreisungen lese, dass die genannten Verluste zusammenhängen müssen mit dem erkalteten Feuer der eschatologischen Dimension des Glaubens. Nicht, dass ich nicht an die Gegenwart des Auferstandenen und an die in unserer, der Glaubenden Auferstehung begründete Gleichzeitigkeit aller Glaubenden zu Gott glaubte. Aber gerade an dem Punkt, der in den Nachsätzen der Seligpreisungen eine so grosse Rolle spielt – dass die Zukunft der Seliggepriesenen mit der Zukunft der Erde verbunden sein wird –, weiss ich mich von Matthäus und seiner Ekklesia, aber eben auch von Jesus selbst, dessen Worte in ihrem Sinn zu bewahren, ich Matthäus bemüht finde, getrennt. Ich habe eine andere Eschatologie gelernt, eine apokalyptische von der Art, die diese Erde zuletzt aufgibt. Und ich bin sicher, dass ich gerade deshalb so viel weniger Freiheit als Matthäus dazu habe, für mich soziale Armut als *nota ecclesiae* wirklich zu wollen. Denn wollte ich es im Glauben, also gegen meinen Willen, würde ich Gottes Geist darum bitten, meinen Geist zu solcher Freiheit zu bewegen. Doch darin bin ich über Stosseufzer, die ich von allgemeiner Nostalgie kaum zu unterscheiden vermag, noch nicht hinausgekommen.

Doch noch ein anderes ist mir aufgegangen: Mein und anderer Hochmut, der darin besteht, wirkliche Armut als viel problematischer, und das heisst doch: als schwerer einzuschätzen als die anderen in den Seligpreisungen genannten *notae ecclesiae*. Ist soziale Armut das βαρύτερον τοῦ νόμου Χριστοῦ? Ist Armsein schwerer als trauern? Was soll ich dazu sagen, da ich mich immer wieder als unfähig empfinde, Trauer über so viel sinnlos Sterbende zu erleiden? Ist Armsein schwerer als Sanftmut? Was soll ich dazu sagen, da ich mich immer wieder gezwungen sehe und selber zwinge, einem anderen Mut zu beweisen? Ist Armsein schwerer als hungern und dürsten? Und auch als hungern und dürsten nach Gerechtigkeit? Ich habe beides nie aushalten müssen, nie ausgehalten. Ich wurde versorgt und werde versorgt, nicht zuletzt von einer Kirche, der ich wie einer (oft eifersüchtigen) Mutter diene. Und ist Armsein schwerer als barmherzig, als reinen Herzens, als zum Frieden fertig sein? Ich muss eingestehen, dass ich

auch das nicht glaube, weil ich auch das so wenig bin. Gerade wenn ich mich bemühe, mich nicht selbst zu überschätzen, will mir nur das eine leichter erscheinen als Armsein: verfolgt und geschmäht zu werden um der Gerechtigkeit und um Jesu Namen willen. Aber ob ich das dann, würde es wahr, überhaupt und, falls überhaupt, lange genug aushalten würde, weiss ich nicht. So wird mir auch dies, was mir als einziges leichter erschien als Armsein, zu schwer, wenn ich es mir ausdenke. Und doch: Obwohl alles andere noch schwerer erscheint als Armsein, fürchte ich das Armsein wie viele andere mit mir. Lese ich dann in der Auslegungsgeschichte zu Mt 5, 3 die vielfältigen Seligpreisungen der Armut, so bleibt mir nur der Schluss: Ich weiss nicht, wovon ich rede, wenn ich über die Seligpreisungen predige, denn ich lebe in einer Kirche, die andere *notae ecclesiae* hat. «Andere» heisst nicht: schlechte. Aber es heisst, was es sagt. Und was es sagt, das besagt, dass Matthäus und ich andere Glaubenserfahrungen haben. Exegetisch komme ich über diesen Graben nicht hinweg. Ich werde mit Matthäus das Vaterunser beten.

Klaus-Peter Jörns, Berlin (West)