

**Gottesreich und antike Arbeitswelten –  
Sozialgeschichtliche Auslegung  
neutestamentlicher Gleichnisse**

von  
der Philosophischen Fakultät  
der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover  
zur Erlangung des Grades einer

**Doktorin der Philosophie  
Dr. phil.**

genehmigte Dissertation  
von

**Sigrid Lampe-Densky**  
geboren am 23.02.1957 in Bassum

**2011**

Referent: **Prof. Dr. Friedrich Johannsen**

Korreferentin: **Prof. Dr. Ursula Rudnick**

Tag der mündlichen Prüfung: **30.05.2011**

*Denn wie Regen und Schnee vom Himmel herabfallen  
und nicht dorthin zurückkehren,  
sondern die Erde tränken, sie fruchtbar machen und sprießen lassen,  
damit sie Samen gibt zum Säen und Brot zum Essen,  
so wird das Wort, das aus meinem Mund hervorkommt,  
nicht ohne Erfolg zu mir zurückkehren, sondern tun, was ich will,  
und ihm wird gelingen, wozu ich es gesandt habe.*

***Jesaja 55, 10 und 11 (6. – 3. Jh. v. Chr.)***

*Die Weisheit ist beweglicher als alle Bewegung,  
in ihrer Reinheit durchzieht und durchdringt sie alles.  
Sie ist nur eine und vermag doch alles,  
sie bleibt was sie ist, und erneuert doch alles.  
Von Generation zu Generation tritt sie in heilige Menschen ein  
und macht sie zu Freundinnen und Freunden der Gottheit  
und zu ihren Prophetinnen und Propheten.*

***Weisheit 7, 24 und 27 (1. Jh. v. Chr.)***

*Womit sollen wir die Basileia Gottes vergleichen?  
Oder in welchem Gleichnis sollen wir sie darstellen?*

***Markus 4, 30 (ca. 70 n. Chr.)***



Für Frank



## **Zusammenfassung**

Eine sozialgeschichtliche Bibelauslegung – und damit auch der Bereich der Gleichnisauslegung – sieht sich den hermeneutischen Diskursen verpflichtet, die zu einem kontextuellen theologischen Ansatz dazu gehören: die befreiungstheologische und feministische Hermeneutik und eine Theologie nach Auschwitz, die im Dialog mit dem Judentum Gestalt annehmen soll. Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung geht von der Verortung der Texte in der konkreten antiken Lebens- und Arbeitswelt aus. Im Kontext von Unterdrückung und Befreiung manifestiert sich auch die Hoffnung auf die Basileia, das Gottesreich.

Die Verfasserin fragt danach, wie es zur Begegnung zwischen biblischer Tradition und den Menschen heute kommen kann. Nach einem Blick in die Forschungsgeschichte der Gleichnisauslegung und der Anknüpfung bei den grundlegenden Arbeiten von Luise Schottroff und Elisabeth Schüssler Fiorenza untersucht sie verschiedene neutestamentliche Gleichnisse, die ein möglichst breites Spektrum antiker Arbeitsverhältnisse abdecken.

Die Auswertung zahlreicher antiker Quellen (wobei sich besonders viele Papyri als erkenntnisfördernd auszeichnen) und die Erforschung der ersttestamentlichen Bildfeldtraditionen waren für die Erschließung neuer Perspektiven grundlegend.

Mit der Metapher „rote Fäden“ soll dem Sachverhalt Rechnung getragen werden, dass biblische Themen und Motive nur von ihrer Herkunft aus der ersttestamentlichen Tradition und der nicht aufgelösten Beziehung zu derselben zu verstehen sind. Dies muss auch in der bibeldidaktischen Diskussion bedacht werden.

Die Verfasserin versteht sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung als eine Form von Erinnerungsarbeit „nach Auschwitz“, die sich an der Hoffnung auf die Vollendung der Schöpfung in Frieden und Gerechtigkeit orientiert.

**Schlagworte:** Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung / Gottesreich / antike Arbeitswelten

## **Abstract**

A sociohistorical interpretation of the bible – which always includes the field of interpretation of parables – has a commitment to the hermeneutic discourses that are part of a context sensitive theological approach: hermeneutics of liberation theology and feminist hermeneutics as well as a theology after Auschwitz, which is to take shape in the dialogue with Judaism. A sociohistorical interpretation of parables starts out from understanding the texts from within life and work in the ancient world. It is also in the context of oppression and liberation that the hope of the Basileia, the Kingdom of God, becomes manifest.

The author discusses the problem how biblical tradition and men and women of today can come together. After a short survey of research done on the interpretation of parables and following the fundamental works of Luise Schottroff and Elisabeth Schüssler Fiorenza, the author looks into some parables of the New Testament which cover the widest possible range of working relationships in ancient times.

New points of view could be won mainly by evaluating a considerable number of ancient sources (numerous papyri have provided particularly valuable insights) and by research into First Testament traditions of visual and metaphoric imagery.

The metaphor “rote Fäden” (“red thread”) for the central motif is meant to take into account that biblical topics and motives can only be understood as originated from their First Testament tradition and with regard to their unsolved relationship to it. In discussing bible didactics this must also be considered.

The author understands sociohistorical interpretation of parables as a way of commemoration “after Auschwitz”, orientated to the hope of completion of creation in peace and justice.

**Keywords:** sociohistorical interpretation of parables / Kingdom of God / ancient working world



## INHALTSVERZEICHNIS

<b>Referent, Korreferentin, Tag der Promotion</b>	
<b>Eingangsworte</b>	
<b>Widmung</b>	
<b>Zusammenfassung</b>	7
<b>Abstract</b>	8
<b>Inhaltsverzeichnis</b>	9
<b>Vorwort</b>	13
<b>I. Einleitung</b>	15
<b>1. Ausgangspunkt und Zielsetzung der Arbeit</b>	15
1.1	Ausgangspunkt und Kontext 15
1.2	Ziel der Arbeit 18
1.3	Methodische Überlegungen 19
1.4	Vorgehensweise / Gang der Untersuchung 28
<b>2. Ein Blick in die Forschungsgeschichte</b>	31
<b>2.1 Die „Klassiker“ der Gleichnisauslegung und ihre Wirkungen</b>	31
2.1.1	Adolf Jülicher: Der revolutionär-konservative Neuanfänger 31
2.1.2	Rudolf Bultmann: Der kerygmatische Formgeschichtler 38
2.1.3	Charles Harold Dodd: Der Entdecker der eschatologischen Basileia – Botschaft 43
2.1.4	Joachim Jeremias: Der Gleichnis – deutende Monolith 46
2.1.5	Eberhard Jüngel: Der hermeneutische Akzentsetzer 50
2.1.6	Robert E. Funk: Der Wegbereiter der Metapher 52
2.1.7	Dan Otto Via: Der Liebhaber autonomer Kunstwerke 54
2.1.8	Paul Ricoeur: Der Anwalt der poetischen Kraft der Gleichnisse 57
2.1.9	Die Wirkungen der „Klassiker“ und gegenwärtige Wege der Gleichnisauslegung 59
<b>2.2 Wege einer sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung: Luise Schottroff</b>	61
<b>3. Der eigene Ansatz</b>	67
<b>3.1 Zum Verständnis von Gleichnissen</b>	67
3.1.1	Das Gleichnis als Maschal 67
3.1.2	Bilder – Metaphern – Visionen 69
3.1.3	Gleichnisse und Evangelien als Gemeinschaftsprodukte 71
3.1.4	Gleichnisse und die Rekonstruktion von Arbeitswelten im Römischen Reich 78
3.1.5	Gleichnisse und die Praxis der Hörenden 81

<b>3.2</b>	<b>Vorgehensweise der Untersuchung</b>	81
3.2.1	Auswahl der Gleichnisse	81
3.2.2	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	82
3.2.3	Sozialgeschichtliche Analyse	84
3.2.4	Bildfeldtraditionen	85
3.2.5	Literarische und gesellschaftliche Kontexte	85
3.2.6	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	86
	<b>II. Gleichnisauslegungen</b>	89
<b>1.</b>	<b>Schöpfungsgleichnisse: Produktion von Grundnahrungsmitteln</b>	89
<b>1.1</b>	<b>Das Gleichnis vom Wachsen der Saat (Mk 4, 26 – 29)</b>	89
1.1.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	89
1.1.2	Sozialgeschichtliche Analyse	92
1.1.3	Bildfeldtraditionen	97
1.1.4	Kontexte	100
1.1.4.1	Der literarische Kontext	100
1.1.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	102
1.1.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	104
<b>1.2</b>	<b>Das Gleichnis vom Weizen und vom Lolch (Mt 13, 24 – 30)</b>	115
1.2.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	115
1.2.2	Sozialgeschichtliche Analyse	116
1.2.3	Bildfeldtraditionen	127
1.2.4	Kontexte	129
1.2.4.1	Der literarische Kontext	129
1.2.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	133
1.2.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	134
<b>1.3</b>	<b>Das Gleichnis vom Feigenbaum (Lk 13, 6 – 9)</b>	141
1.3.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	141
1.3.2	Sozialgeschichtliche Analyse	143
1.3.2.1	Wein- und Feigenanbau in Israel / im Römischen Reich	143
1.3.2.2	Der soziale Status der im Gleichnis agierenden Personen	146
1.3.2.3	Arbeiten im Weinberg bzw. im Obstgarten	149
1.3.2.4	Feigen als Grundnahrungsmittel	151
1.3.3	Bildfeldtraditionen	154
1.3.3.1	Erstes Testament: Ein Baum ist ein Baum – und mehr als das	154
1.3.3.2	Transparente Schöpfung und Visionen vom Heil	158
1.3.4	Kontexte	164
1.3.4.1	Der literarische Kontext	164
1.3.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	167
1.3.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	168
<b>1.4</b>	<b>Schöpfungsgleichnisse: Resümee</b>	177

<b>2.</b>	<b>Das Gleichnis vom Hirten und vom verlorenen Schaf (Lk 15, 4 – 7 // Mt 18, 12 – 14)</b>	179
2.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	179
2.2	Sozialgeschichtliche Analyse	181
2.2.1	Besitzverhältnisse und Herdengröße	184
2.2.2	Der soziale Status von Hirten	188
2.2.3	Arbeits- und Lebensbedingungen der Hirten	191
2.2.4	Frauen als Hirtinnen	200
2.2.5	Zusammenfassung	201
2.3	Bildfeldtraditionen	202
2.4	Kontexte	205
2.4.1	Der literarische Kontext	205
2.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	207
2.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	209
<b>3.</b>	<b>Das Gleichnis vom Perlenhandel (Mt 13, 45f.)</b>	215
<b>3.1</b>	<b>Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text</b>	215
3.2	Sozialgeschichtliche Analyse	216
3.2.1	Perlenfischerei / Perlengewinnung	217
3.2.2	Perlenhandel	221
3.2.3	Goldschmiede und Juweliergewerbe: Verarbeitung von Perlen und Verkauf von Perlenerzeugnissen	226
3.2.4	Perlenkonsum / Perlenluxus	233
3.2.5	(Perlen-) Handel und christlicher Glaube	235
3.3	Bildfeldtraditionen	238
3.4	Kontexte	241
3.4.1	Der literarische Kontext	241
3.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	245
3.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	247
<b>4.</b>	<b>Sklavengleichnisse: Herrschaftsstrukturen der antiken römischen Gesellschaft</b>	255
<b>4.1</b>	<b>Das Gleichnis vom Verwalter (Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46)</b>	255
4.1.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	255
4.1.2	Sozialgeschichtliche Analyse	257
4.1.3	Bildfeldtraditionen	266
4.1.4	Kontexte	268
4.1.4.1	Der literarische Kontext	268
4.1.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	270
4.1.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	271
<b>4.2</b>	<b>Das Gleichnis vom Türwächter (Mk 13, 33 – 37 // Lk 12, 35 – 38)</b>	277
4.2.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	277
4.2.2	Sozialgeschichtliche Analyse	279
4.2.3	Bildfeldtraditionen	283
4.2.4	Kontexte	284
4.2.4.1	Der literarische Kontext	284
4.2.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	285
4.2.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	286

<b>4.3</b>	<b>Das Gleichnis vom „Allround“- Sklaven (Lk 17, 7 – 10)</b>	291
4.3.1	Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text	291
4.3.2	Sozialgeschichtliche Analyse	293
4.3.3	Bildfeldtraditionen	297
4.3.4	Kontexte	298
4.3.4.1	Der literarische Kontext	298
4.3.4.2	Der gesellschaftliche Kontext	299
4.3.5	Deutungshorizonte und Handlungsspielräume	300
<b>4.4</b>	<b>Sklavengleichnisse: Resümee</b>	304
<b>5.</b>	<b>Zusammenfassung</b>	309
	 <b>III. Sozialgeschichtliche Gleichnisexegese und Bibeldidaktik</b>	313
<b>1.</b>	<b>Die Relevanz einer sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung für bibeldidaktische Konzepte</b>	313
1.1	Horst Klaus Berg: Der sorgfältige Methodenintegrierer	315
1.2	Thomas Ruster: Der unverwechselbare Querdenker	322
1.3	Gerd Theißen: Der brillante Bildungstheoretiker	326
1.4	Peter Müller: Der „Mr. Minute“ der Bibeldidaktiker	332
1.5	Elisabeth Schüssler Fiorenza: Die demokratisch-emanzipatorische Bibel-Ethikerin	336
1.6	Anregungen für die eigene konzeptionelle Weiterarbeit	344
<b>2.</b>	<b>Eigene bibeldidaktische Perspektiven</b>	349
2.1	Eine „offene Bibeldidaktik“ als Beitrag zu(m) Dialog(en) im gesellschaftlichen Kontext	349
2.2	„Rote Fäden“	353
	(1) Schöpfung (Welt)	357
	(2) Exodus / Befreiung (Migration)	360
	(3) Arbeit/swelten	363
	(4) Gottesreich (Visionen / Sehnsucht / Glück)	374
<b>3.</b>	<b>Persönliches Fazit: Erinnerung und Hoffnung</b>	381
3.1	„Garstiger Graben“, „Horizontverschmelzung“ und die Sehnsucht nach Vollendung	381
3.2	Erinnern lernen und Hoffnung gewinnen	384
	 <b>IV. Literaturverzeichnis</b>	391
<b>1.</b>	<b>Abkürzungsverzeichnis</b>	391
1.1	Papyri: Abkürzungen (Auswahl)	391
1.2	Zeitschriften und Standardwerke (Auswahl)	392
<b>2.</b>	<b>Antike Quellen</b>	397
2.1	Papyri: Fundorte (Auswahl)	397
2.2	Andere antike Quellen	404
<b>3.</b>	<b>Sekundärliteratur</b>	435

## **Vorwort**

Viele Menschen haben Anteil daran, dass diese Arbeit geschrieben werden konnte. Ihnen danke ich, auch wenn ich sie nicht alle namentlich nennen kann. Meiner Lehrerin Prof. Luise Schottroff, Kassel bin ich dankbar dafür, dass sie meine Begeisterung für die biblische Tradition in Bahnen gelenkt hat, die mir immer wieder neue Perspektiven eröffneten. Bei ihr habe ich „sozialgeschichtlich laufen gelernt“. Besonderer Dank gebührt meinen beiden Gutachtern an der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität Hannover. Prof. Ursula Rudnick war mir eine humorvolle, partnerschaftliche und sehr zielorientierte Betreuerin. Immer wenn ich im Chaos versank oder drohte, auf den Flügeln von Ideen davon zu fliegen, holte sie mich in die Realität zurück. Mit ihr ging es immer wieder „down to earth“. Dafür sei ihr herzlich gedankt. Prof. Friedrich Johannsen danke ich für zahlreiche Anregungen und die unkomplizierte, ermutigende und konstruktive Zusammenarbeit. Aus den Steinen, die im Wege lagen, baute er stets tragfähige Brücken. Der Dekan der philosophischen Fakultät der Gottfried Wilhelm Leibniz Universität, Prof. Harry Noormann, gab ebenfalls wichtige Hinweise für mein Dissertationsprojekt, ihm danke ich für die Gespräche, die mich immer wieder heraus forderten. Auch Prof. Hermann Spieckermann, Göttingen und Prof. Johann Baptist Metz, Münster haben mit mir über wichtige Fragen in Bezug auf mein Projekt diskutiert, ich danke ihnen für die Impulse aus anderen theologischen Fachbereichen.

Meiner Mutter Sophie Lampe bin ich dankbar dafür, dass sie den Grundstein gelegt hat für manchen emanzipatorischen Schritt in meinem Leben. Obwohl sie selbst nicht die Möglichkeit hatte, eine Berufsausbildung zu erwerben, hat sie mir als Kind immer das Gefühl gegeben, dass Mädchen genauso viel erreichen können wie Jungen. Meiner Schwägerin Urte Densky danke ich für die „schwesterliche Solidarität“, die sie mir auf vielfältige Weise zuteil werden ließ. Mein Lebenspartner Frank-Herwart Densky trug wohl die größte Last bei der Realisierung dieses Projektes. Er war in dieser Zeit nicht nur mein Ehemann, sondern oft auch mein Privatsekretär und mein Coach. Obwohl beruflich selbst stark eingespannt, hat er mich jederzeit bedingungslos unterstützt und immer wieder „auf Trab“ gebracht. Ohne seine Ausdauer wäre diese Arbeit vermutlich nicht fertig geworden. Ihm gilt mein besonderer Dank. Viel gelernt habe ich von den Menschen der biblischen Tradition, die vor langer Zeit tatkräftig von ihrer Sehnsucht nach der Basileia Gottes in Bewegung gebracht wurden. Wenn diese Stimmen auch heute immer wieder gehört werden, freue ich mich, wenn meine Arbeit einen Beitrag dazu geleistet hat.

Hannover, im Juni 2011

Sigrid Lampe-Densky



# **I. EINLEITUNG**

## **1. Ausgangspunkt und Zielsetzung der Arbeit**

### **1.1 Ausgangspunkt und Kontext**

In einer Welt voller Ungerechtigkeit und Leid haben die christlichen Kirchen die Aufgabe, die Botschaft des Evangeliums deutlich zu Gehör zu bringen. Der Kampf gegen Resignation und Hoffnungslosigkeit und die Erinnerung an Visionen von Gerechtigkeit und vom Wohl aller Menschen gehören zur täglichen Herausforderung unserer globalen Gesellschaft. Sie erfordern mutige und kreative Innovationen für die Zukunft.

Eine der Grundlagen christlichen Glaubens und Lebens, vielleicht „die wichtigste Schule der Gerechtigkeit“,<sup>1</sup> ist die Bibel. Viele Menschen in Deutschland begegnen ihr mit Gleichgültigkeit und meinen: Die Bibel ist ein verstaubter, aber harmloser „alter Schinken“<sup>2</sup>, der am besten ins Museum gehört. Als Zeugnis einer fremden orientalischen Kultur erscheint sie uns außerdem sperrig, schwer zugänglich und deshalb oft verschlossen. Die Bibel ist auch machtvoll. Oft wurden mit ihr Unterdrückung und Ungerechtigkeit legitimiert und so besonders das Leben von zahllosen Frauen geprägt. Gefährlich ist sie auch, zu oft begünstigte sie in der Geschichte Ausgrenzung und Gewalt. Doch die Bibel fasziniert auch. Sie tröstet und ermutigt. Sie gibt Hoffnung für das Leben, sie ist kulturstiftend und identitätsbildend. Menschen, die etwas von ihr erwarten, müssen sie fürchten und haben ihr viel zu danken. Sie nähern sich der Bibel mit Vertrauen, aber auch mit Argwohn.<sup>3</sup> Historisch betrachtet existiert die Bibel als eine Sammlung antiker Schriften, in denen mehrheitlich die Worte von Männern zu finden sind. Nach theologischem Verständnis ist sie aber nicht nur eine Textsammlung, in der die Stimmen vieler Menschen bewahrt sind. Die biblischen Texte sind auch Heilige Schriften, in denen jüdische und christliche Menschen heute die Stimme Gottes hören, von der sie Trost, Kraft und Ermutigung erwarten. Die Bibel ist die Wurzel, aus der auch heute neues Leben wachsen kann.<sup>4</sup> Dieses Potential zu entdecken, muss auch immer wieder die Aufgabe von Theologie und Kirche sein. Es ist also daran zu arbeiten, dass diese lebenswichtige Kraftquelle auch für die Zukunft des Glaubens und Lebens in Kirche und Gesellschaft zugänglich und fruchtbar gemacht werden kann. Zukunftsweisendes Engagement kann in den Kirchen nicht nur in Strategien ökonomischer

---

<sup>1</sup> Schottroff, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 11

<sup>2</sup> Müller, Peter, *Schlüssel zur Bibel. Eine Einführung in die Bibeldidaktik*, Stuttgart 2009, 9 (Müller hält sie allerdings ganz und gar nicht dafür).

<sup>3</sup> Vgl. dazu auch Schambeck, Mirjam, *Bibeltheologische Didaktik. Biblisches Lernen im Religionsunterricht*, Göttingen 2009, 11ff.

<sup>4</sup> Vgl. auch Schroer, Silvia, *Wir sollten mit der Wirklichkeit beginnen...*, Gedanken zur Bibelarbeit im deutschsprachigen Raum, in: *KatBl* 117 / 6, 1992, 440 – 443, hier: 443

## Kapitel 1: Einleitung

Existenzsicherung bestehen. Das Gespräch mit der Bibel dient Menschen mit christlichen Wurzeln auch heute dazu, sich zu vergewissern, woher sie kommen, wo sie sich in unserer Zeit befinden und wohin sie gehen wollen.

Die Aufgaben der neutestamentlichen Forschung und der bibeldidaktischen Reflexion sehe ich in diesen Kontext eingebunden. Die Chance neutestamentlicher Exegese liegt darin, dass sie aufgrund ihrer Arbeit mit der Bibel als einer Grundlage christlicher Existenz einen entscheidenden Beitrag für die Erneuerung von Glauben und Kirche leisten und sich auch als Gesprächspartnerin in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen anbieten kann.

Die neutestamentlichen Gleichnisse gehören zu den Edelsteinen der biblischen Überlieferung. Sie sind wegen ihrer Bildhaftigkeit<sup>5</sup> in der christlichen Tradition diejenigen Bibeltexte mit einer besonders intensiven Wirkungsgeschichte. Sie lassen nach Meinung vieler Theologen als „Gleichnisse Jesu“<sup>6</sup> nicht nur dessen ureigenste Stimme<sup>7</sup> hörbar werden, sondern sie gewähren auch einen Einblick in die Traditionen des jüdischen Volkes und der frühchristlichen Gemeinden.<sup>8</sup> Durch ihre Verwendung in der Verkündigung und ihre Jahrhunderte lange Auslegungsgeschichte haben sie den Glauben und die Theologie von Menschen tief geprägt und damit einen wichtigen Beitrag zur Bildung christlicher Identität geleistet. Oft ist dies problematisch geworden, z. B. wenn die Auslegung der Gleichnisse zur Unterdrückung von Menschen oder auch zur Ausformulierung antijudaistischer Stereotypen und zur Abwertung anderer Religionen und Kulturen beigetragen hat.<sup>9</sup> Da religiöse Bildtraditionen wegen ihrer

---

<sup>5</sup> Ich bezeichne das Charakteristische der Gleichnisse zunächst als „Bildhaftigkeit“. Eine Auseinandersetzung darüber, in welchem Sinne Gleichnisse als „Bilder“ zu bezeichnen sind, kann ich hier nicht führen. Man beachte nur die „Bildhaftigkeit“ unserer modernen Existenz, die in der Bedeutung der Medien „Film“ und „Fernsehen“ zum Ausdruck kommt!

<sup>6</sup> Die Überschriften von Forschungsarbeiten signalisieren dieses grundsätzliche Verständnis: Vgl. z. B. Zimmermann, Ruben, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 3 – 46, hier: 3ff.; Schottruff, Luise, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005, 11ff.

<sup>7</sup> Jeremias, Joachim, Die Gleichnisse Jesu, 10. Auflage, Göttingen 1984, 5 (Vorwort zur sechsten Auflage; wobei nicht klar ist, wie die ureigenste Stimme Jesu als solche auch gehört werden kann; vgl. dazu auch Zimmermann, Ruben, Gleichnisse als Medien der Jesuserinnerung. Die Historizität der Jesusparabeln im Horizont der Gleichnisforschung, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 87 – 149, hier: 87ff.).

<sup>8</sup> Vgl. Bultmann, Rudolf, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 8. Aufl., Göttingen 1970, 4ff. 217ff. 222; dabei ist in der Forschung umstritten, welche der Gleichnisse auf Jesus selbst zurück gehen und welche im Kontext der christlichen Gemeinden entstanden sind. Und es wird wohl auch nicht möglich sein zu klären, wem welche Gleichnisse letzten Endes zuzuschreiben sind. Am einleuchtendsten, mit dieser Schwierigkeit angemessen umzugehen, sind für mich die Ausführungen von Schottruff, Luise / Stegemann, Wolfgang, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, 2., unveränderte Auflage, Stuttgart u.a. 1981, 9ff., die betonen, dass es historisch nicht möglich ist, die Verkündigung Jesu von der Verkündigung seiner Nachfolger zu unterscheiden, und dass es letzten Endes aus theologischen Gründen auch gar nicht wünschenswert ist.

<sup>9</sup> Einige Beispiele, wie die Auslegung neutestamentlicher Gleichnisse unseren Glauben und unser theologisches Verständnis geprägt hat: Das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11 – 32) hat unser Gottesbild entscheidend beeinflusst. Gott wird als liebender Vater gesehen, der seinen gestrauchelten Sohn (Kind) voller Barmherzigkeit wieder bei sich aufnimmt. Das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18, 9 – 14) hat durch die Typisierung des Pharisäers als gesetztesverhafteten Juden dem Antijudaismus Vorschub geleistet. Das Gleichnis vom verlorenen



Offenheit und Mehrdeutigkeit – anders als religiöse Dogmatik – für die Gestaltung des Glaubens immer eine wichtige Rolle spielen werden, wird auch der Einfluss der Gleichnisse bestehen bleiben. Den Menschen, die mit den Gleichnissen umgehen, ist deshalb in diesem Zusammenhang eine besondere Verantwortung auferlegt. Wie die neutestamentliche Forschung mit ihrer eigenen Auslegungsgeschichte umgeht, die sich christlichem Glaubensverständnis tief eingepägt hat und welche Deutungen sie neu entwickelt, wird also auch weiterhin von Bedeutung sein.

Die theologische Identität meiner neutestamentlichen Forschungsaufgaben lässt sich nicht nur aus dem Neuen Testament bzw. der Bibel bestimmen, sondern auch aus dem aktuellen gesellschaftlich-politischen Kontext. Seit 1945 ist jede Theologie (besonders die deutsche) schon zeitlich gesehen Theologie nach Auschwitz.<sup>10</sup> Doch geht es hier nicht um den Zeitfaktor, sondern um die Verantwortung, die sich angesichts der großen menschlichen Katastrophe des 20. Jahrhunderts ergibt. Auch die neutestamentliche Wissenschaft hat in ihrem Bereich zur eigenen christlichen Identitätsfindung theologische Konzepte entwickelt, die mit ihrem Antijudaismus seit langer Zeit die Solidarität mit den jüdischen Menschen aufgekündigt hatten. Sie haben damit Auschwitz mit ermöglicht oder zumindest nicht verhindert. Eine verantwortliche Theologie nach Auschwitz<sup>11</sup> muss aufmerksam sein für die Leiden der Opfer. Sie muss ebenso aufmerksam sein für die Leiden der vielen anderen Menschen in Geschichte und Gegenwart.<sup>12</sup> Für meinen Forschungsgegenstand bedeutet es, die Leiden der Menschen im Römischen Reich im 1. Jh. n. Chr. bei der Interpretation der Gleichnisse in den Blick zu nehmen.

---

Schaf (Lk 15, 4 – 7) wurde, weil man es aus der Perspektive von Joh 10 gelesen hat, wichtig für das Verständnis von Christologie. Das Gleichnis (wobei ich offen lasse, ob es sich wirklich um ein Gleichnis handelt) vom Weltenrichter (Mt 25, 31 – 46) wurde als eine der wichtigen neutestamentlichen Grundlagen diakonischer Theologie verstanden. Und das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 30 – 37) prägt weitgehend unser Verständnis von Nächstenliebe.

<sup>10</sup> Anstelle von „Auschwitz“ auch von „Shoah“ oder „Holocaust“ zu sprechen halte ich ebenfalls für sinnvoll. Es kommt dabei auf die jeweilige inhaltliche Akzentsetzung an. Eine Diskussion darüber kann ich an dieser Stelle jedoch nicht führen.

<sup>11</sup> Um einen solchen theologischen Zugang bemühen sich in verschiedenen theologischen Fachbereichen z. B. Schottroff, Schwestern, 32f.; Schottroff, Luise, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990, 9. 275ff.; Metz, Johann Baptist, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Freiburg im Breisgau 2007, 35ff.; Ruster, Thomas, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg u.a. 2000, 23ff.; Fuchs, Ottmar, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift, Stuttgart 2004, 404ff.; um eine angemessene neutestamentliche Gleichnisheremeneutik, die die Bedeutung von Auschwitz berücksichtigt, bemüht sich auch in differenzierter und vorbildlicher Weise Tania Oldenhage, (Parables for Our Time: Rereading New Testament Scholarship after the Holocaust, Oxford 2002; vgl. auch Oldenhage, Tania, Jesus, Kafka und die Gräueltat des 20. Jahrhunderts. Gleichnisheremeneutik nach der Shoah, in: Zimmermann, Hermeneutik, 618 – 630).

<sup>12</sup> Die Formulierung „nach Auschwitz“ soll keine Ausblendung anderer Leidens- und Katastrophenerfahrungen bedeuten; die Erwähnung anderer Leidenserfahrungen soll aber genauso wenig Vergleiche mit der Einmaligkeit von Auschwitz herbeiführen, um diese damit zu neutralisieren und zu relativieren. Eine Hierarchie von Leiden (wichtiger oder unwichtiger) ist hier auf keinen Fall beabsichtigt.

## **1.2 Ziel der Arbeit**

Es besteht seit langer Zeit ein Konsens darüber, dass die neutestamentlichen Gleichnisse auf die Lebensverhältnisse, in denen sie im 1. Jh. n. Chr. entstanden sind, in dezidierter Weise Bezug nehmen.<sup>13</sup> So wird gesehen, dass die Gleichnisse die sozialen Verhältnisse ihrer Zeit (in der Regel in Palästina) widerspiegeln, kommentieren, kritisieren, zu deren Veränderung aufrufen und Visionen von einer erneuerten Schöpfung bieten.

Luise Schottroff ist sogar der Meinung, dass die Gleichnisse zu den wenigen antiken Quellen gehören, die die Lebens- und Arbeitswelten der kleinen Leute zum Thema machen, und dass es sich bei ihnen deshalb um besonders wertvolles sozialgeschichtliches Material handelt, das Einblicke gewährt, die uns sonst verschlossen wären.<sup>14</sup>

Die vorliegende Arbeit hat zunächst das Ziel, die in den Gleichnissen zur Sprache gebrachten Arbeits- und Lebenswelten sozialgeschichtlich zu erforschen. Wovon ist in den Geschichten von Bauern, Hirten, Kaufleuten, von Frauen und Männern, von Herren und Sklaven, von Getreide, Früchten und menschlicher Arbeit die Rede? Welche Verhältnisse zur Zeit des Römischen Reiches werden in den Gleichnissen vorausgesetzt, und was ist die Perspektive auf sie? Wie müssen wir uns die Menschen vorstellen, von deren Realität in den Gleichnissen die Rede ist? Welche Lebens- und Glaubenserfahrungen werden hier zum Ausdruck gebracht?

Die Gleichnisse thematisieren auch den Glauben an den Gott Israels und die Hoffnung auf sein Wirken. Welche theologischen Botschaften werden durch die Gleichnisse von Jesus bzw. seinen Nachfolgern vermittelt? Welchen theologischen Gehalt haben die beschriebenen Arbeitswelten? Auf welche Weise sind die Alltagsrealitäten theologisch qualifiziert? Wie kommt die Basileia zur Sprache, d. h. wie wird in den Gleichnissen von Gott bzw. der Gottesherrschaft / dem Gottesreich<sup>15</sup> geredet?

Und – wie stehen beide Bereiche in harmonischer oder spannungsvoller Verbindung miteinander, d. h. wie verbinden die Menschen den Blick auf ihre harten Lebensverhältnisse mit ihrem Vertrauen zum Gott Israels, von dem sie sich eine Veränderung ihrer Gegenwart und die Gestaltung ihrer Zukunft erhoffen?

---

<sup>13</sup> Vgl. z. B. Vermes, Geza, *The Religion of Jesus the Jew*, Minneapolis 1993, 98.102.104; bereits die Klassiker C. H. Dodd und J. Jeremias (Dodd, Charles Harold, *The Parables of the Kingdom*, London 1935; Jeremias, Gleichnisse) haben dies grundsätzlich erkannt; siehe auch Fiebig, Paul, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1912, 241; Ziegler, Ignaz, *Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit*, Breslau 1903 für die rabbinischen Gleichnisse.

<sup>14</sup> Schottroff, Schwestern, 82; vgl. auch die *Bibel in gerechter Sprache*, hrsg. von Bail, Ulrike / Crüsemann, Frank / Crüsemann, Marlene / Domay, Erhard / Ebach, Jürgen / Janssen, Claudia / Köhler, Hanne / Kuhlmann, Helga / Leutzsch, Martin / Schottroff, Luise, 3. Auflage, Gütersloh 2007, 1835; Schottroff / Stegemann, Jesus, 59.

<sup>15</sup> Angemessen finde ich für „Basileia“ auch die Bezeichnung „Gottes Handeln“ (Schottroff, Gleichnisse, 137).

Der bibeldidaktische Teil der Arbeit (III) befasst sich dann mit der Frage, auf welche Weise und auf welchen Wegen es zu einer Begegnung der Menschen heute mit der biblischen Tradition kommen kann.

### **1.3 Methodische Überlegungen**

Ich verstehe meine historisch-theologische Arbeitsweise als sozialgeschichtlich. Dies ist jedoch eine Abkürzung und bedarf der inhaltlichen Konkretisierung. Bei der Arbeit an neutestamentlichen Gleichnissen sehe ich mich drei hermeneutischen Diskursen verpflichtet: dem befreiungstheologischen, dem feministischen und dem christlich-jüdischen Dialog.

1. Die befreiungstheologische Hermeneutik fragt nach den gesellschaftlichen Kontexten, in denen Theologie betrieben wird. Sie analysiert dabei die Machtverhältnisse, in denen mit der Bibel umgegangen wird und ergreift Partei für Menschen, die benachteiligt sind. Der erste Blick gilt den Armen und deren Befreiung, wichtigster biblischer Bezugspunkt ist dabei die Exodus-Tradition, die die Befreiung aus unterdrückenden Strukturen in ihren vielfältigen Formen zum Thema macht.
2. Die feministische Hermeneutik arbeitet daran, eine ganzheitliche Theologie zu entwickeln, die alle Menschen mit einschließt und sich nicht mit einem androzentrisch verengten Standpunkt zufrieden gibt. Da die Bibel keine dezidierte Option für Frauen zum Ausdruck bringt, bezieht die feministische Hermeneutik als Bestandteil kontextueller Theologie sich auf die politisch-gesellschaftlich reflektierten Erfahrungen von Frauen, die in der Geschichte nicht nur präsent, sondern auch aktiv an der Gestaltung der Welt beteiligt waren.
3. Eine Theologie „nach Auschwitz“ ist verpflichtet, sich für ein neues Verhältnis von Juden und Christen einzusetzen. Die neutestamentliche Exegese ist in diesem Zusammenhang aufgerufen, die vielen antijudaistischen Stereotypen in der Bibelauslegung kritisch zu benennen und an theologischen Konzepten zu arbeiten, die im Kontext eines gleichberechtigten und partnerschaftlichen Dialogs zwischen Juden und Christen entwickelt werden. Dazu gehört, die grundlegende Bedeutung des Ersten Testaments auch für die Ausgestaltung des christlichen Glaubens anzuerkennen und heraus zu arbeiten.

Die beschriebenen Diskurse laufen nicht unverbunden nebeneinander her, sondern vernetzen sich an vielen Stellen gegenseitig. In allen drei Diskursen geht es um kontextuelle theologische

Konzepte. Ausgangspunkt ist das reale Leben von Menschen und deren Praxis und keine nur in der Theorie angesiedelte Theologie.

Ich gehe davon aus, dass eine Rekonstruktion der Arbeits- und Lebenswirklichkeit in neutestamentlicher Zeit mit Hilfe einer sozialgeschichtlichen Analyse und einer feministischen Hermeneutik möglich ist. Ich gehe allerdings nicht davon aus, dass diese Rekonstruktion ein objektives Bild von Geschichte<sup>16</sup> liefern wird. Es wird aber die bisherige Konstruktion von menschlicher Geschichte auf diese Weise als nicht objektiv und als Konstrukt einer unvollständigen androzentrisch bestimmten Geschichtsschreibung aufgedeckt und so bereits korrigiert.<sup>17</sup> Wie kann z. B. auch die Beteiligung von Frauen an der Geschichte angemessen beschrieben und in die „frühchristliche Geschichte zurück geschrieben“ werden?<sup>18</sup> Dies geschieht nicht ohne Ziel, sondern mit der Absicht, die Erinnerung als Quelle der Neugestaltung von Gegenwart und Zukunft und damit auch wieder von Geschichte zu nutzen.<sup>19</sup>

Wichtige Gesprächspartnerinnen für eine sozialgeschichtliche Bibelauslegung / Gleichnis-exegese und feministische Hermeneutik, die sich in diesem Zusammenhang auch dem christlich-jüdischen Gespräch verpflichtet fühlen, sind Elisabeth Schüssler Fiorenza und Luise Schottroff. Auf die sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung von Luise Schottroff, die ich als wichtigste Grundlage für meine eigene Arbeitsweise betrachte, komme ich in I 2.2 zu sprechen. Schottroffs Ansatz unterscheidet sich nicht von dem Schüssler Fiorenzas in Bezug auf die befreiungstheologischen und feministischen Prämissen, deshalb sollen deren hermeneutische Strategien zu Beginn meiner eigenen Untersuchung als Ausgangsvoraussetzungen dargestellt werden.

Der feministisch-hermeneutische Ansatz von Elisabeth Schüssler Fiorenza, der auch für die sozialgeschichtliche Auslegung von Bibeltexten wegweisend geworden ist,<sup>20</sup> versteht diese Arbeitsweise als „Spiraltanz der göttlichen Weisheit“.<sup>21</sup> Die vier hermeneutischen Schritte

---

<sup>16</sup> „Androzentrische Texte und linguistische Konstruktionen der Wirklichkeit dürften nicht als zuverlässiger Befund menschlicher Geschichte, Kultur und Religion mißverstanden werden. Der Text kann die Botschaft sein, aber die Botschaft ist nicht identisch mit menschlicher Wirklichkeit und Geschichte. Eine kritisch-feministische Hermeneutik muß daher den Schritt von androzentrischen Texten zu ihren sozialgeschichtlichen Kontexten tun.“ (Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München / Mainz 1988, 62)

<sup>17</sup> Vgl. dazu die grundlegenden Ausführungen bei Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 13ff.

<sup>18</sup> Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 15

<sup>19</sup> Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 19

<sup>20</sup> Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*; siehe auch Schottroff, *Schwestern*, 97ff.

<sup>21</sup> Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation*, Stuttgart 2005, 16ff. 238ff.. Nach den Kriterien von Jürgen Habermas gibt es drei grundlegende Formen von Wissen: die empirisch-analytische, die hermeneutisch-historische und die kritisch-emanzipatorische Form von Welterkenntnis. Schüssler Fiorenzas feministische Hermeneutik geht es vor allem um die dritte Form von Welterkenntnis, da hier auch eindeutig die Machtfrage gestellt wird (Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Der wirkliche Jesus? – Feministische*

(Hermeneutik des Verdachts, der Verkündigung, des Erinnerns und der kreativen Aktualisierung), die sie zunächst beschreibt,<sup>22</sup> differenziert Schüssler Fiorenza im Fortgang ihrer Forschungstätigkeit weiter aus zu sieben hermeneutischen Schritten.<sup>23</sup>

#### 1. Hermeneutik der Erfahrung:<sup>24</sup>

„Erfahrung“ als zentrales Kriterium wird als systemische und nicht-individuelle Kategorie und Norm im Kontext von Unterdrückung und Befreiung beschrieben.<sup>25</sup> Sie ist kontextuell bestimmt durch Geschlecht, Rasse, Klasse, Kultur, Alter, sexuelle Orientierung und ethnische Zugehörigkeit, deshalb kann sie nicht universal, sondern immer nur standort- und situationsbezogen formuliert werden. Schüssler Fiorenza forscht in diesem Zusammenhang nach den Erfahrungen, die in einen biblischen Text eingeschrieben sind. Sie fragt aber auch nach den Erfahrungen, mit denen Leser an biblische Texte herangehen und nach deren Erfahrungen, die wiederum vom biblischen Text hervorgerufen werden.

#### 2. Hermeneutik von Herrschaft und sozialem Standort:<sup>26</sup>

Bibelauslegung braucht die kritische Analyse von Herrschaft, um ein radikal-demokratisches Umfeld hin zu mehr Gerechtigkeit fördern zu können. Schüssler Fiorenza bezeichnet die herrschenden gesellschaftlichen Strukturen als „Kyriarchat“,<sup>27</sup> die es im Horizont der Ekklesia (der Frauen)<sup>28</sup> zu überwinden gilt. Die gesellschaftlichen Strukturen, die Schüssler Fiorenza in den früheren Jahren als „Patriarchat“ definiert hat, beschreibt sie später als „Kyriarchat“:

---

Anfragen an die sozialwissenschaftliche Jesusforschung, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.), *Jesus in neuen Kontexten*, Stuttgart 2002, 23 – 32, hier: 24; vgl. auch Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies*, Minneapolis 1999, 63f.).

<sup>22</sup> Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Brot statt Steine*, Freiburg (CH) 1988, 49ff.

<sup>23</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 244ff. 279ff.; vgl. auch Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Gerecht ist das Wort der Weisheit. Historisch-politische Kontexte feministischer Bibelinterpretation*, Luzern 2008, 100ff.

<sup>24</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 244ff. 280f.; Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *The Power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire*, Minneapolis 2007, 181ff.

<sup>25</sup> Vgl. auch Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Grenzen überschreiten: Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze, 2. überarbeitete Auflage*, Berlin 2007, 6f.; vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Rhetoric*, 47.

<sup>26</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 248ff. 282f.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 183f.

<sup>27</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 171ff. 191. 301

<sup>28</sup> Die „Ekklesia der Frauen“ hat bei Schüssler Fiorenza eine umfassende Bedeutung. Ausgehend von der Bedeutung als „Versammlung der Gleichgestellten“ beschreibt sie damit nicht nur eine demokratische Gemeinschaft von Frauen, sondern von allen Menschen, die sozial, politisch und religiös ihre Angelegenheiten regeln. Die „Ekklesia“ bezeichnet dabei nicht nur ein soziales Konstrukt oder die Vision einer neuen gleichberechtigten Gemeinschaft im Gegensatz zu herrschenden kyriarchalen Strukturen. Sie meint auch einen alternativen theoretischen Standort, der einen Raum radikaler Gleichheit konstruiert und fördert. Und sie bezieht sich auf eine radikal-demokratische Theorie, die im Rahmen eines alternativen wissenschaftlichen Paradigmas entwickelt und formuliert wird (siehe dazu Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 183ff. 193. 297. 313). Erste Überlegungen dazu hat Schüssler Fiorenza bereits in ihrem grundlegenden Standardwerk „Zu ihrem Gedächtnis“, 408ff. formuliert (vgl. dazu weiterhin: Schüssler Fiorenza, *Gerecht*, 93ff. 141ff.; Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 8ff. 79ff.).

„Feministische Forschung hat Patriarchat, das die Herrschaft von Männern über Frauen meint und Androzentrismus, d.h. auf den Mann hin fokussierte Sprache und Kultur, die Frauen verschweigt oder marginalisiert, als zentrale sozialwissenschaftliche Analysekonzepte entwickelt. Da diese sozialen Analysekonzepte Patriarchat / Androzentrismus aber dualistisch den herrschenden Geschlechtsunterschied wieder einschreiben und weiterschreiben, sind m.E. die Begriffe Kyriarchat und Kyriozentrismus, abgeleitet von kyrios, d.h. die Herrschaft des Herrn und Meisters oder des Herrenmenschen, besser geeignet, die Wirklichkeit von multiplikativen Herrschaftsstrukturen zu erfassen. Dabei beziehen sich Kyriarchat als sozio-politische Herrschaftskategorie und Kyriozentrismus als Herrschaftsideologie und –kultur aufeinander und verstärken sich wechselseitig. Eine solche mehrschichtige Herrschaftsanalyse kann die ideologischen Herrschaftsfunktionen sozialwissenschaftlicher Forschung besser erfassen, als der dualistische Patriarchats- oder Geschlechterbegriff.“<sup>29</sup>

Sie fragt danach, wie Ethos und Strukturen von Herrschaft vom Autor in einen biblischen Text eingeschrieben wurden. Da der Text eine Wirkungsgeschichte hat, ist es ebenfalls wichtig, herauszufinden wie Ideologien von Herrschaft und Unterordnung im Laufe der Zeit reproduziert wurden.

### 3. Hermeneutik des Verdachts:<sup>30</sup>

Anstatt die Bibel mit einer Hermeneutik der Anerkennung und des Wohlwollens anzusehen, soll sie mit Argwohn betrachtet werden. Der Anspruch göttlicher Autorität der Bibel wird ideologiekritisch auf ihre herrschaftsstabilisierende Funktion hin untersucht. Die kyriozentrische<sup>31</sup> Sprache der Bibel bildet nicht Realität ab, sie konstruiert Wirklichkeit, die kritisch hinterfragt werden muss, ebenso wie die Wirkungsgeschichte des biblischen Textes und das Vorverständnis des Lesers. Die ideologische Funktion kyriozentrischer Sprache in Bezug auf das Verständnis frühchristlicher Geschichte als auch in Bezug auf unsere eigene Wirklichkeit muss dabei heraus gearbeitet werden:

„Androzentrische oder besser kyriozentrische Sprache beschreibt und reflektiert nicht die Wirklichkeit, sondern reguliert und strukturiert sie. Sie erschafft und formt zugleich die symbolischen Welten, die sie vorgibt nur zu beschreiben. Sprache ist aber nicht nur aktiv-performativ, sondern auch präskriptiv und politisch. Kyriozentrische Sprache dient kyriarchalen Interessen und umgekehrt bestimmen kyriarchale Interessen kyriozentrische Sprache.“<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Schüssler Fiorenza, *Anfragen*, 27; vgl. auch Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 167; Schüssler Fiorenza, *Rhetoric*, 5; Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 76ff. 209; Schüssler Fiorenza, *Power*, 14. 157ff.

<sup>30</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 252ff. 284f.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 184ff.

<sup>31</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 301

<sup>32</sup> Schüssler Fiorenza, *Anfragen*, 28

Die Hermeneutik des Verdachts in Bezug auf die kyriozentrische Sprache muss um den Antijudaismusverdacht ergänzt werden.<sup>33</sup> Schüssler Fiorenza arbeitet im US-amerikanischen Kontext selbstverständlich (selbstverständlicher als dies im deutschen Kontext möglich ist) mit jüdischen feministischen Theologinnen (wie z. B. Judith Plaskow) zusammen.<sup>34</sup> Ihre Forschungsarbeit ist geprägt durch die nötige hermeneutische Sensibilität in Bezug auf eine Antijudaismuskritik, auch wenn sie diese nicht als eigenständigen hermeneutischen Punkt ausweist.<sup>35</sup> Schüssler Fiorenzas Perspektive ist stärker an der Rhetorik des biblischen Textes orientiert. Luise Schottroff geht stärker von den gesellschaftlichen Gruppen aus, die die neutestamentlichen Texte verfasst und überliefert haben. Sie hat in diesem Fall mehrheitlich jüdische Männer und Frauen vor Augen, die zu den einfachen Menschen im Römischen Reich gehörten. Für Schottroff stellt sich die Frage des Antijudaismus auf der Ebene der neutestamentlichen Texte noch nicht, dort geht sie von innerjüdischer Polemik aus. Das Problem des Antijudaismus ist damit aber nicht erledigt, sondern stellt sich umso deutlicher für die christliche Auslegungsgeschichte neutestamentlicher Schriften.<sup>36</sup> Schüssler Fiorenza ist skeptischer, was die antijudaistische Tendenz der biblischen Texte selbst angeht: „Der Antijudaismus wird aber nicht nur in die Evangelien hineingelesen, sondern er ist ihnen schon zutiefst eingeschrieben.“<sup>37</sup>

#### 4. Hermeneutik der kritischen Beurteilung:<sup>38</sup>

Die biblischen Texte sollen nach emanzipatorischen Werten und Visionen von Befreiung, Gleichheit und Wohlergehen bewertet werden. Damit untersucht eine Hermeneutik der Beurteilung die unterdrückenden Tendenzen ebenso wie die befreienden Möglichkeiten, die den Bibeltexten eingeschrieben sind. Dies ist kein einmaliger, abgeschlossener Vorgang, sondern wiederholt sich immer wieder an konkreten sozialen Standorten und in bestimmten Situationen. Damit werden biblische Texte nicht ein für alle mal als unterdrückend oder befreiend

---

<sup>33</sup> Valtink, Eveline, *Feministisch-christliche Identität und Antijudaismus*, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Von der Wurzel getragen: Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus*, Leiden u.a. 1996, 1 – 26, hier: 22

<sup>34</sup> Wacker, Marie-Theres, *Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen*, in: Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres, *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 3 – 79, hier: 59

<sup>35</sup> Vgl. dazu Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 144ff.; Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 114ff.; Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 73. 99; vgl. dazu auch Schüssler Fiorenza, *Elisabeth, Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie*. Aus dem Englischen von Melanie Graffam-Minkus und Bärbel Mayer-Schärtel, Gütersloh 1997, wo sie sich mit der grundsätzlichen Frage auseinandersetzt, ob eine nicht-antijudaistisch formulierte Christologie überhaupt möglich ist.

<sup>36</sup> Schottroff, *Schwester*, 32f.; Schottroff leugnet auf der anderen Seite auch nicht, dass neutestamentliche Texte wie z. B. die Gleichnisse als rhetorisch zu verstehen sind, wenn sie diese als fiktive Erzählungen bezeichnet, die Wirklichkeit konstruieren und eine bestimmte Weltansicht vermitteln wollen (vgl. *Gleichnisse*, 127).

<sup>37</sup> Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 125

<sup>38</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 254ff. 286ff.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 186ff.

kategorisiert, sondern es wird nach deren Funktion in bestimmten Situationen gefragt. Eine Kanonisierung<sup>39</sup> von Texten als Wort Gottes lässt sich damit nicht vereinbaren, da sie Unterordnung unter eine vermeintliche göttliche Autorität fordert. Vielmehr versteht sie Autorität im Sinne von *augere* (lat.) = „vermehrten“, „steigern“, „ermächtigen“ zur Transformation, hin zum Wohlergehen aller, was die „Unterscheidung der Geister“<sup>40</sup> beinhaltet.

#### 5. Hermeneutik kreativer Imagination und Vorstellungskraft:<sup>41</sup>

Hier sollen utopische Visionen von Freiheit, Gerechtigkeit und vom Wohlergehen aller Menschen entwickelt werden, die bis jetzt noch nicht realisiert wurden. Dies hat zur Voraussetzung, die Geschichte, d. h. die Vergangenheit, anders zu erzählen als bisher, um sich Veränderungen für die Zukunft vorstellen zu können. Normalerweise wird diese Aufgabe der Kunst, der Musik, der Literatur und dem Tanz zugesprochen, aber nicht der Wissenschaft. Doch auch die Wissenschaft arbeitet mit Hypothesen und Modellen, die auf „informierter Imagination“<sup>42</sup> beruhen. Ziel ist dabei, die Sinn-Lücken und die „leeren Räume“ von Bibeltexten zu füllen.<sup>43</sup>

#### 6. Hermeneutik der Er-Innerung und Re-Konstruktion:<sup>44</sup>

Diese hermeneutische Strategie ist für eine sozialgeschichtliche Bibelauslegung besonders wichtig. Die Distanz zwischen uns und der Zeit des Textes wird durch historische Arbeit nicht nur vergrößert. Es wird auch das historische Wissen und die historische Imagination erweitert, die dabei hilft, den Abgrund zwischen heutigen Lesern und dem Bibeltext zu überwinden. Besonders benachteiligte und unterdrückte Menschen leiden unter einem Mangel an geschriebener Geschichte. Für sie ist es wichtig, die eigene Geschichte „wieder zu finden“, die geprägt war durch Leiden und Kämpfen gegen Gewalt, um mit deren Unterstützung die Zukunft zu gestalten. Denn Geschichtsschreibung bildet nicht Wirklichkeit ab, sie konstruiert vor allem Mögliches und Wahrscheinliches und ist damit „eine Neuschaffung und Neuerzählung von Realität, aber nicht die Wirklichkeit selbst“.<sup>45</sup> Diese rhetorische und rekonstruierende historische

---

<sup>39</sup> Zur Kanonfrage allgemein siehe auch Wacker, *Grundlagen*, 52ff.; oft hat man den Eindruck, dass der Kanon als Gefängnis für biblische Schriften verstanden wird: Wer drin ist, erhält lebenslänglich, und die anderen dürfen nur noch zu Besuch kommen.

<sup>40</sup> Vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Rhetoric*, 47

<sup>41</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 258ff. 289f.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 188ff.

<sup>42</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 260

<sup>43</sup> „In der jüdischen Hermeneutik gibt es die Vorstellung, dass die Schechina, die göttliche Präsenz, in den leeren Stellen zwischen den Buchstaben der Worte wohnt.“ (Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 263).

<sup>44</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 263ff. 291f.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 190ff.

<sup>45</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 265



Arbeit gleicht dem Herstellen eines Quilts, das all die vielen Einzelteile in ein neues Muster einpasst.

Die Voraussetzung dafür ist die Annahme, dass neben weißen europäischen Elite-Männern auch andere soziale Gruppen in der Geschichte anwesend und aktiv waren: Frauen, Sklaven, arbeitende Menschen und ethnische Minderheiten, wobei es zwischen diesen Gruppen natürlich Überschneidungen gibt. Außerdem dürfen biblische Texte nicht primär als Realität beschreibende, sondern eher als vorschreibende gelesen werden. Und drittens sollen Texte nicht in Hinsicht auf das herrschende Ethos, sondern im Blick auf Veränderungsmöglichkeiten rekonstruiert werden. Sie als Tradition des Kämpfens und Überlebens und als Visionen von einer anderen Wirklichkeit zu verstehen, führt zu einer Praxis der Veränderung.

#### 7. Hermeneutik engagierten Handelns für Veränderung:<sup>46</sup>

Ziel einer kritischen Interpretation ist das engagierte Handeln für Veränderung in Kirche und Gesellschaft. Ausgehend von kritisch analysierten Erfahrungen der Gegenwart und der Vergangenheit werden kreative Visionen für die Zukunft formuliert. Dies geschieht in einem kritischen öffentlichen Diskurs, der Gerechtigkeit und Wohlergehen für alle Menschen im Auge hat. „Sie [eine Hermeneutik der Rekonstruktion; S. L.-D.] benötigt eine Werteskala und eine Welt der Visionen, die in öffentlichem Diskurs und öffentlicher Debatte beurteilt und bestätigt werden müssen.“<sup>47</sup> Schüssler Fiorenza betont in diesem Zusammenhang auch: „Eine solche Verschiebung und Transformation von Bibelwissenschaft wäre in der Lage, die Scylla des <was der Text früher bedeutete> und die Charybdis des <was der Text heute sagt> durch die Konzentration auf ethisch-theologische biblische Visionen von Gerechtigkeit und Wohlergehen für jede Frau auf dieser Welt zu umschiffen.“<sup>48</sup> In Anlehnung an Patricia Hill Collins bezeichnet sie diese Praxis der Veränderung als „visionären Pragmatismus“.<sup>49</sup> Hier schafft der „Spiraltanz der Weisheit“ einen radikal-demokratischen Raum.<sup>50</sup> Dieser Veränderungsprozess zielt zwar auf eine alternative Vision von Wirklichkeit, aber er beschreibt keinen fixierten Endpunkt, der dann universale Wahrheit beanspruchen könnte. In diesem Prozess wird man nicht ankommen, sondern immer unterwegs sein.

Schüssler Fiorenza geht davon aus, dass die feministische Interpretation auch zu einem neuen Interpretationsrahmen, d. h. zu einem neuen Paradigma im Wissenschaftsbetrieb führen wird.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 268ff. 293f.; Schüssler Fiorenza, *Power*, 192f.

<sup>47</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 265

<sup>48</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 270

<sup>49</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 271

<sup>50</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 273f.

<sup>51</sup> Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 21ff.

Sie beschreibt vier unterschiedliche Paradigmen, die im Laufe der Zeit die Bibelauslegung bestimmt haben. Zum Teil haben sie einander abgelöst, zum Teil existieren sie auch nebeneinander, vor allen Dingen solange keine institutionellen Strukturen vorhanden sind, von denen neue Paradigmen gestützt werden könnten. Schüssler Fiorenza ist flexibel in der Bezeichnung der unterschiedlichen Paradigmen, die Begrifflichkeit und damit auch die Inhalte entwickelt sie im Laufe der Jahre weiter. In „WeisheitsWege“<sup>52</sup> nennt sie 1. das dogmatische Offenbarungsparadigma, 2. das „wissenschaftlich“-positivistische Interpretationsparadigma, 3. das hermeneutisch-kulturelle Interpretationsparadigma und 4. das rhetorisch-emanzipatorische Interpretationsparadigma (das emanzipatorische Weisheitsparadigma).<sup>53</sup> Sie selbst sieht sich mit ihrem befreiungstheologisch-feministischen Ansatz dem 4. Paradigma zugeordnet, da sie den wissenschaftlichen Erkenntniszuwachs nicht von gesellschaftlichen Veränderungsprozessen getrennt sehen möchte. Das Ziel des 4. Paradigmas ist für Schüssler Fiorenza eine gerechte Gesellschaft, in der Visionen von Gleichheit, Freiheit und Wohlergehen für alle Geschöpfe formuliert werden.<sup>54</sup>

Was die hermeneutischen Strategien von Elisabeth Schüssler Fiorenza für eine sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung bedeuten können, fasse ich hier noch einmal zusammen.

Feministisch:

Wenige Elite-Männer bestimmen den Kontext, in dem die meisten Frauen und die anderen Männer leben: Diese kyriarchalen Machtverhältnisse treffen auch für den Entstehungskontext der Gleichnisse – das Römische Reich des 1. Jahrhunderts – zu. Es ist deshalb danach zu fragen, wie diese Verhältnisse sich auf die Inhalte der Gleichnisse und deren Perspektive ausgewirkt haben. Zu der Analyse der Lebenswelten von Gleichnissen gehört aber nicht nur die Frage, wie Elite-Männer die Gesellschaft dominierten, sondern auch die Frage, wie evtl. auch Frauen an dieser Herrschaft über andere partizipiert haben. Doch sollen vor allen Dingen die Frauen, Männer und Kinder in den Blick kommen, die am Boden der gesellschaftlichen Pyramide lebten und arbeiteten und dort für eine bessere Zukunft kämpften. Deren Lebens- und Arbeitszusammenhänge sollen vorzugsweise analysiert werden. Auch der Frage, ob und wie in

---

<sup>52</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 59ff. 78ff.; vgl. auch Schüssler Fiorenza, Elisabeth, *Democratizing Biblical Studies. Toward an Emancipatory Educational Space*, Louisville / Kentucky 2009, 62ff.

<sup>53</sup> Zum Vergleich siehe auch Schüssler Fiorenza, *Rhetoric*, 38ff.: 1. The Doctrinal-Fundamentalist Paradigm, 2. The „Scientific“ Positivist Paradigm; 3. The (Post-)Modern Cultural Paradigm, 4. The Rhetorical-Emancipatory Paradigm; Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 188ff.: 1. das dogmatisch-kirchliche Paradigma (das theologisch-normative Paradigma), 2. das historisch-kritische Paradigma (das wissenschaftlich-positivistische Paradigma), 3. das hermeneutisch-kulturelle Paradigma, 4. das emanzipatorisch-politische Paradigma; Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 60ff.: 1. The Religious-The\*logical-Scriptural Paradigm, 2. The Critical-Scientific-Modern Paradigm, 3. The Cultural-Hermeneutic-Postmodern Paradigm, 4. The Emancipatory-Radical Democratic Paradigm

<sup>54</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 81; siehe auch Schüssler Fiorenza, *Rhetoric*, 45; vgl. auch III 1.5.

den Gleichnissen die Entwicklung von gesellschaftlichen Strukturen im Blick ist, die die Lebensmöglichkeiten aller Menschen optimal entfalten helfen, soll nachgegangen werden.

Befreiungstheologisch-kontextuell:

Eine feministisch-befreiungstheologische Gleichnisauslegung bedenkt den Kontext, in dem sie sich bewegt. Dabei berücksichtige ich nicht nur, dass die neutestamentlichen Gleichnisse in den literarischen Kontext des jeweiligen Evangeliums eingebettet, sondern auch in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext (in der Gesellschaft des Römischen Reiches des 1. Jh.) entstanden sind. Außerdem wurden und werden sie bis auf den heutigen Tag in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext rezipiert, der sich durch die Jahrhunderte hindurch ständig verändert. Ein für alle Zeiten und für alle Menschen gleichermaßen gültiges Verständnis der Gleichnisse kann es deshalb nicht geben. Eine Auslegung, die bewusst oder unbewusst den Eindruck einer universal gültigen Deutung erweckt, muss deshalb kritisch betrachtet werden. Eine theologische Deutung, die beansprucht, wissenschaftlich neutral zu sein, muss außerdem auf ihre Verflechtungen in gesellschaftlichen Unterdrückungsstrukturen hin untersucht werden.<sup>55</sup> Ich arbeite in einem gesellschaftlichen Kontext mit vielen Vorteilen und Vergünstigungen, meine Forschungsarbeit muss sich jedoch vor den Menschen verantworten können, die in unserer Welt benachteiligt und an den Rand gedrängt werden, d. h. ich muss bereit sein, das Gespräch mit anderen kontextuellen Theologien (besonders aus der 2/3 Welt) zu suchen. Dies bedeutet auch, diesen theologischen Gesprächspartnern ein hermeneutisches Privileg einzuräumen.

Im Gespräch mit dem Judentum:

Die neutestamentlichen Gleichnisse sind im 1. Jh. n. Chr. im jüdischen Kontext entstanden, sie sind selbst genuin jüdische Texte, die ihre theologische Botschaft auf dem Boden ihrer Jahrhunderte alten jüdischen Tradition herausgebildet haben. Die Gleichnisse wurden jedoch die meiste Zeit in einem Kontext überliefert und ausgelegt, in dem sich die christliche Tradition von ihrem jüdischen Entstehungshintergrund bereits deutlich getrennt hatte. Diese historische Entwicklung lässt sich nicht mehr rückgängig machen. Die christliche Auslegungstradition neutestamentlicher Gleichnisse bildete im Laufe der Jahrhunderte Stereotype heraus, die die christliche Botschaft im Gegensatz zur jüdischen Tradition und auf Kosten derselben formulierten. Als große Katastrophe sei in diesem Zusammenhang der Holocaust (Shoah)

---

<sup>55</sup> Außerdem ist zu bedenken, dass eine hermeneutisch arbeitende Wissenschaft schon deshalb nicht neutral sein kann, weil sie immer von einem Vorverständnis ausgeht (vgl. Theißen, Gerd, *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*, Gütersloh 2003, 66); zum gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Ort von Theologie und der Unmöglichkeit von Neutralität siehe auch Schottroff, *Schwester*, 34ff.

erwähnt. Eine christliche neutestamentliche Forschung muss sich dieser Mitverantwortung stellen und im ernsthaften und gleichberechtigten Gespräch mit Jüdinnen und Juden ihre theologischen Inhalte (neu) formulieren.

#### **1.4 Vorgehensweise / Gang der Untersuchung**

Nach der Beschreibung methodischer Überlegungen stelle ich nun den Gang der Untersuchung dar. Zuerst werfe ich einen Blick in die Geschichte der Gleichnisforschung. Ich gehe davon aus, dass die so genannten Klassiker nicht nur forschungsgeschichtlich gesehen wichtige Meilensteine in der Gleichnisauslegung darstellen, sondern bis auf den heutigen Tag das Verständnis der Gleichnisse inhaltlich immer noch beeinflussen. In besonderer Weise trifft das z. B. auf die Arbeit von Joachim Jeremias zu, die nach 1945 die erste bedeutende Gleichnisauslegung bietet und deren Akzente seit über 60 Jahren in Forschung und Verkündigung präsent sind.<sup>56</sup>

Mein Interesse ist, herauszufinden welche Probleme diese Inhalte aufwerfen. Andererseits möchte ich berücksichtigen, welche Anregungen sie für die aktuelle Gleichnisdeutung immer noch bieten können. Deshalb werde ich die „Klassiker“ in ihren wichtigsten Grundzügen in Bezug auf meine Fragestellung darstellen. Außerdem frage ich danach, welche Probleme für die Deutung sich bereits aus diesem Überblick aus feministischer Perspektive ergeben und welche Anregungen für eine sozialgeschichtliche Herangehensweise in ihnen zu finden sind. Ich schließe diesen Abschnitt mit einer kurzen Beschreibung zur aktuellen Standortbestimmung der Gleichnisauslegungen ab.

Ausgangspunkt für meine Gleichnisdeutung ist der sozialgeschichtliche Ansatz von Luise Schottroff, der sich einer feministisch-befreiungstheologischen Hermeneutik verpflichtet sieht. In diesem Kontext bewegt sich auch mein eigener Ansatz, den ich in Grundzügen ab Kapitel I 3.1 darstellen werde. Im anschließenden Kapitel II erfolgt die Auslegung einzelner Gleichnisse, die ich danach ausgewählt habe, dass sie möglichst unterschiedliche Lebens- und Arbeitsverhältnisse zur Sprache bringen. In Kapitel III soll danach gefragt werden, wie die exegetischen Ergebnisse in die bibeldidaktische Diskussion aufgenommen werden können.

Was eine mögliche inklusive Schreibweise (z. B. mit großen „I“ oder mit „/“) angeht, so habe ich persönlich für diese Arbeit aktuell keine befriedigende Lösung in dieser Hinsicht gefunden.<sup>57</sup> Ich behalte deshalb die traditionelle androzentrische Schreibweise als Notlösung bei, muss dabei

---

<sup>56</sup> Siehe dazu I 2.1.4

<sup>57</sup> Dies bedeutet nicht, dass ich diese Schreibweisen grundsätzlich ablehne oder der Meinung bin, dass noch niemand sie sinnvoll angewendet hätte.

## *Ausgangspunkt und Zielsetzung der Arbeit*

aber vielleicht in Kauf nehmen, dass ich Bedeutungen einschreibe, die ich eigentlich vermeiden möchte.<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> Zum Problem androzentrischer Sprache siehe Schüssler Fiorenza, *Anfragen*, 28f.



## **2. Ein Blick in die Forschungsgeschichte**

Betrachtet man die Auslegungstradition der Gleichnisauslegung der letzten hundert Jahre, dann wird einem bewusst, dass Gleichnisse ungemein dynamische Gebilde sind, die nicht nur unzählige Auslegungen, sondern auch eine große Anzahl von Auslegungstheorien hervor gebracht haben und deren Vertreter mittlerweile zu „Klassikern“ unter den neutestamentlichen Exegeten geworden sind.<sup>59</sup> Ich befrage diese Entwürfe darauf hin, ob sie aus Sicht einer sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung Anregungen bieten und wo sie kritisiert werden müssen.

### **2.1 Die „Klassiker“ der Gleichnisauslegung und ihre Wirkungen**

#### **2.1.1 Adolf Jülicher: Der revolutionär-konservative Neuanfänger**

Adolf Jülicher begründete vor mehr als 100 Jahren die moderne Gleichnisauslegung. Im Kontext der Leben-Jesu-Forschung ist es sein Interesse, den „historischen Jesus“ aufzuspüren. Er meint, dass dies am ehesten möglich ist, wenn authentische Jesusworte ermittelt werden, zu denen auch Gleichnisse gehören. In seinem bahnbrechenden Werk „Die Gleichnisreden Jesu“<sup>60</sup> wendet Jülicher sich gegen die allegorische Auslegung, die Jahrhunderte lang das Verständnis der Gleichnisse bestimmte.<sup>61</sup>

Als Beispiel nennt er die Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn bei Tertullian. Wie hier Bildteil für Bildteil ausgedeutet wurde, zeigt sehr deutlich die Arbeitsweise, aber auch die Probleme der allegorischen Gleichnisauslegung:

„Er, der das kuriose Auspressen der Einzelheiten tadelt, presst jede Silbe aus, sobald es nur in seinen Kram passt. Das Vermögen des Vaters, das der heidnische Sohn verprasst, ist die Klugheit und natürliche Gotteserkenntnis, der Bürger, an den er sich hängt, ist der Fürst dieser Welt, die Schweine sind die Dämonen, das Kleid, das der

---

<sup>59</sup> Zur Geschichte der modernen Gleichnisauslegung siehe Bucher, Anton A., Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln, Freiburg (Schweiz) 1990, 20ff.; Erlemann, Kurt, Gleichnisauslegung: Ein Lehr- und Arbeitsbuch, UTB 2093, Tübingen / Basel 1999, 11ff.; Müller, Peter / Büttner, Gerhard / Heiligenthal, Roman / Thierfelder, Jörg, Die Gleichnisse Jesu. Ein Studien- und Arbeitsbuch für den Unterricht, 2. Auflage, Stuttgart 2008, 16ff.; Theißen, Gerd / Merz, Annette, Der historische Jesus: Ein Lehrbuch, 3., durchgesehene und um Literaturnachträge ergänzte Auflage, Göttingen 2001, 287ff.; Zimmermann, Ruben, Gleichnishermeneutik im Rückblick und Vorblick. Die Beiträge des Sammelbandes vor dem Hintergrund von 100 Jahren Gleichnisforschung, in: Zimmermann, Hermeneutik, 25 – 63, hier: 25ff..

<sup>60</sup> Jülicher, Adolf, Die Gleichnisreden Jesu, Bd. I und II, 3. und 2. Auflage, Nachdruck Darmstadt 1976 (Tübingen 1910)

<sup>61</sup> Einen großen Einfluss auf die Entwicklung der allegorischen Auslegung hatte Philo von Alexandrien (ca. 20 v. Chr. – 50 n. Chr.). Origenes (185 – 254 n. Chr.) übernimmt die Anregungen aus dem hellenistischen Judentum für sein eigenes Auslegungsverfahren (Müller / Büttner / Heiligenthal / Thierfelder, Gleichnisse, 17f.). Allegorisierung ist Spiritualisierung, sie löst die irdisch-materiellen Wirklichkeiten (teilweise) auf (vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 2, Gütersloh 1994, 191).

## Kapitel 1: Einleitung

Vater ihm bringen lässt, ist der Zustand, den Adam durch seine Übertretung verloren hatte. Er bekommt einen Ring, d.h. fidei pactionem interrogatus obsignat, ein Mastkalb wird für ihn geschlachtet, d.h. im Abendmahl genießt er den Leib des Herrn (de pudic. 9!)<sup>62</sup>

Jedes einzelne Bild im Gleichnis hat bei der allegorischen Auslegung eine jeweils unabhängige Bedeutung, wobei die Bedeutungen aufgrund der dogmatischen Interessen des Interpreten zugeordnet und evtl. auch durch andere ersetzt werden können. Grundlegendes Prinzip des Ansatzes von Jülicher ist der Gegensatz von Allegorie und Gleichnis.<sup>63</sup> Die Vorstufen dazu sieht er in „Vergleichung“ (zu Gleichnis) und „Metapher“ (zu Allegorie), wobei er Vergleichung als eigentliche Rede und Metapher als uneigentliche Rede versteht. Jülicher trifft diese Unterscheidung im Rückgriff auf aristotelische Kategorien.<sup>64</sup> Er wehrt sich damit auch gegen ein Verständnis von Gleichnissen als Dunkelrede, die nur Eingeweihten – die das Ergebnis bereits kennen müssen, das durch die Auslegung erst zu Tage treten soll – zugänglich ist.<sup>65</sup> Jülicher's Verdienst ist es, dass er als liberaler Theologe des 19. Jahrhunderts gegen die dogmatische Bevormundung durch die Kirche vorgeht. Die Gleichnisauslegung ist dafür das Beispiel, wie hier konsequent die Vorherrschaft der allegorischen Auslegung durch das Aufkommen der historischen Kritik aus der Bibelinterpretation heraus gedrängt wird.<sup>66</sup> Andererseits hat auch Jülicher ein spezielles theologisches Interesse, das sich an der Vorstellung vom historischen Jesus festmacht.<sup>67</sup> Jesus spielt eine wichtige Rolle bei der Identitätsfindung des europäischen Bürgers zur Zeit des Kaiserreichs am Beginn des 20. Jahrhunderts.<sup>68</sup>

---

<sup>62</sup> Jülicher I, 219; ein weiteres Beispiel ist die Auslegung des Gleichnisses vom barmherzigen Samariter, wie sie bei Origenes (Müller / Büttner / Heiligenthal / Thierfelder, Gleichnisse, 18f.) und bei Augustinus (siehe Dodd, Charles Harold, Die Gleichnisse der Evangelien in: Harnisch, Wolfgang (Hg.): Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, WdF 366, Darmstadt 1982, 116 – 136, hier: 116 f.) und später bei Martin Luther (siehe Harnisch, Wolfgang: Die Gleichniserzählungen Jesu, UTB 1343, 4. Auflage, Göttingen 2001, 61) zu finden ist.

<sup>63</sup> Es ist natürlich klar, dass diese Unterscheidung davon abhängt, wie man Allegorie definiert. Nach der Definition von Erlemann, Gleichnisauslegung, 91 sind z. B. alle Gleichnisse Allegorien, insofern sie Bedeutungen enthalten, die über das wörtliche Verständnis hinausgehen.

<sup>64</sup> Jülicher I, 52

<sup>65</sup> Jülicher I, 146

<sup>66</sup> Vgl. auch Bucher, Gleichnisse, 21; Söding, Thomas, Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen. Hermeneutische und exegetische Überlegungen, in: Janowski, Bernd / Zchomelidse, Nino (Hg.), Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, Tübinger Symposium, Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel (AGWB), hrsg. von Johannes Andereg u.a., Bd. 3, Stuttgart 2003, 81 – 118, hier: 82ff. bewertet die allegorische Bibelauslegung aber bereits wieder deutlich positiver als Jülicher und viele andere Bibelexegeten nach ihm.

<sup>67</sup> Vgl. Banschbach Eggen, Renate, Gleichnis, Allegorie, Metapher. Zur Theorie und Praxis der Gleichnis-auslegung, Tanz 47, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, hrsg. von Klaus Berger, Tübingen 2007, 12

<sup>68</sup> Vgl. dazu auch Schüssler Fiorenza, Grenzen, 207f.; die Zeit der Entstehung der Jesus-Forschung ist auch gleichzeitig die Zeit der imperialistischen und kolonialen Expansion Europas (Kwok, Pui-lan, Jesus/the Native: Biblical Studies from a Postcolonial Perspective, in: Segovia, Fernando F. / Tolbert, Mary Ann (ed.), Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy, Minneapolis 2009, 69 – 85, hier: 76).



Doch was versteht Jülicher selbst unter Gleichnis? Natürlich ist ihm bewusst, dass es sich hier um eine traditionelle jüdische Rede- und Erzählweise aus dem Volk handelt,<sup>69</sup> die man bis in die ersttestamentlichen Quellen zurückverfolgen kann. Der hier verwendete hebräische Begriff *משל* wird in der bekanntesten griechischen Übersetzung des Ersten Testaments, der LXX, oft mit *παραβολή* wiedergegeben. Die Verwendung dieses Begriffs ist dann auch im Neuen Testament zu finden.<sup>70</sup>

Jülicher orientiert sich in Bezug auf seinen eigenen Gleichnisbegriff aber nicht an dem von der jüdischen Tradition her möglichen Definitionsspielraum, obwohl er diesen in seinem Werk ausgezeichnet herausgearbeitet hat.<sup>71</sup> Indem er sich auf die Vorgaben der griechischen Rhetorik stützt,<sup>72</sup> definiert er „Gleichnis“ in Anlehnung an aristotelische Denkkategorien

„als diejenige Redefigur, in welcher die Wirkung eines Satzes (Gedankens) gesichert werden soll durch Nebenstellung eines ähnlichen, einem andern Gebiet angehörigen, seiner Wirkung gewissen Satzes. Ausgeschlossen ist damit jede Verwechslung und Vermengung mit der Allegorie als derjenigen Redefigur, in welcher eine zusammenhängende Reihe von Begriffen (ein Satz oder Satzkomplex) dargestellt wird vermittelt einer zusammenhängenden Reihe von ähnlichen Begriffen aus einem andern Gebiete.“<sup>73</sup>

Jülicher möchte weg von der Bedeutung von Einzelbegriffen hin zur Bedeutung von größeren Zusammenhängen wie Sätzen.

Die synoptischen Gleichnisse, die Jülicher auch „Parabeln“ nennt, teilt er noch einmal in drei Untergruppen ein: a) Gleichnis, b) Parabel im engeren Sinn oder Fabel, c) Beispielerzählung. Die Grundform aller drei Gruppen ist die „Vergleichung“.<sup>74</sup> Im Gegensatz zur Allegorie, wo jedes Einzelbild bzw. jeder Bildteil eine eigenständige Bedeutung hat, meint Jülicher im echten Gleichnis nur einen einzigen Gedanken, das so genannte *tertium comparationis*<sup>75</sup>, zu finden.<sup>76</sup> Das „Bild“material des Gleichnisses wird mit der „Sache“, der eigentlichen Botschaft, durch das

---

<sup>69</sup> Jülicher I, 31: das erste Gleichnis (oder besser: Sprichwort), das Jesus im Lukasevangelium verwendet, stammt aus dem Umfeld des Volkes (Lk 4, 23).

<sup>70</sup> Jülicher I, 31ff.

<sup>71</sup> Die zu starre Klassifizierung Jülichers haben zu seiner Zeit bereits Vertreter der religionsgeschichtlichen Schule (Fiebig, Paul, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen / Leipzig 1904, 99; Bugge, Christian August, *Die Haupt-Parabeln Jesu. Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung*, Giessen 1903, 19f.) kritisiert; vgl. dazu auch Erlemann, *Gleichnisauslegung*, 24f..

<sup>72</sup> Jülicher I, 69ff.

<sup>73</sup> Jülicher I, 80; siehe auch I, 98

<sup>74</sup> Jülicher I, 117; zur Frage nach dem Sinn solcher Einteilungen siehe auch Baudler, Georg, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben*, Stuttgart / München 1986, 37ff..

<sup>75</sup> Dafür ist Jülicher bereits von seinem Zeitgenossen Fiebig kritisiert worden, der betont, dass ein Gleichnis „mehrgipflig“ ist (Jüngel, Eberhard, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1962, 97).

<sup>76</sup> Jülicher I, 70. 117

tertium comparationis verbunden, zu dessen Charakteristikum es gehört, dass es eine möglichst universale, allgemeingültige Wahrheit formuliert.<sup>77</sup>

Nach Jülicher's Meinung erfüllen die Gleichnisse bei den Hörern eine didaktische Funktion. Er spricht von „Unterrichtsform“<sup>78</sup> und „Lehrart“<sup>79</sup> oder sogar von der „Erziehung zum Himmelreich“<sup>80</sup>. Sie sollen ein Urteil herbeiführen und als Beweismittel dienen, wie es bereits von der aristotelischen Rhetorik her vorgesehen ist.<sup>81</sup> Die Gleichnisse sollen Widersprüche und Zweifel überwinden,<sup>82</sup> sie sollen Erkenntnishilfe sein,<sup>83</sup> als Veranschaulichungs- und Überführungsmittel dienen<sup>84</sup> und das Gewissen schärfen.<sup>85</sup> Inhaltlich geht es in den Gleichnissen um das Reich Gottes.<sup>86</sup> Jülicher versteht es als ethische Größe, nicht als eschatologisches Geschehen, wie es von späteren Auslegern<sup>87</sup> gesehen wurde. Christologische Bezüge gibt es bei Jülicher ebenfalls nicht, vielmehr sieht er Jesus als einen besonders begabten und begnadeten Redner und Lehrer, der aber niemals seine eigene Person zum Thema gemacht hat.<sup>88</sup>

Das straffe Programm, das Jülicher entwickelt, kann er selbst nicht ganz konsequent durchhalten, indem er z. B. von festen Metaphern ausgeht, die in den Gleichnissen zu finden sind. Sein Konzept eines tertium comparationis, einer möglichst allgemeinen Wahrheit, vermag die Allegorie abzuwehren, hat aber weit reichende Konsequenzen. Da er nur nach einem einzigen tertium comparationis suchen darf, muss er die Aussage des Gleichnisses soweit als möglich generalisieren und abstrahieren. Gleichnisse sind damit nur noch Ornamente, um allgemeine moralische Aussagen eingänglicher zu machen. Dies geschieht um den Preis der vollständigen Ausblendung der Lebenswirklichkeit, die in den Gleichnissen ja gerade angesprochen und ernst genommen wird. An dieser Stelle haben Nachfolger Jülicher nicht kritisiert, weil er angeblich zu allgemein wird, sondern nur, dass er moralisch-humanistisch, also zu ethisch in seiner Aussage sei und theologischer sein müsste.<sup>89</sup>

Indem Jülicher nach dem Verständnis seiner eigenen Gleichnistheorie, die die Mehrdeutigkeit von Allegorien ablehnt, in Gleichnissen immer nur nach einer einzigen Pointe sucht, die möglichst umfassend eine allgemein verbindliche Lebensweisheit formuliert und für alle Zeiten

---

<sup>77</sup> Jülicher I, 105. 159

<sup>78</sup> Jülicher I, 119

<sup>79</sup> Jülicher I, 131

<sup>80</sup> Jülicher I, 104f.

<sup>81</sup> Jülicher I, 71f. 105

<sup>82</sup> Jülicher I, 73

<sup>83</sup> Jülicher I, 87; vgl. auch Jüngel, Paulus, 93

<sup>84</sup> Jülicher I, 118f.; vgl. Jüngel, Paulus, 100

<sup>85</sup> Jülicher I, 155; vgl. Jüngel, Paulus, 102

<sup>86</sup> Jülicher I, 122. 149. 155

<sup>87</sup> Z. B. Dodd, Parables; Jeremias, Gleichnisse, 227 Anm. 1; Jüngel, Paulus, 87. 102

<sup>88</sup> Jülicher I, 151f.; vgl. auch Weder, Hans, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, 4. Aufl., Göttingen 1990, 15f.

<sup>89</sup> Z. B. Jeremias, Gleichnisse, 15f.

gültig sein soll, fixiert und konserviert er Werte, die auf diese Weise beanspruchen, für alle Menschen in der Welt und für alle Zeiten zu gelten. Mit der Betonung des *tertium comparationis* trägt Jülicher, der sich in seiner Forschungstätigkeit gegen die dogmatische Bevormundung der Kirche wehrt, selbst wieder einen dogmatischen Ansatz in die neutestamentliche Exegese hinein. Dieser grundsätzlichen Voraussetzung von Jülichers Gleichnistheorie muss eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisdeutung vom Ansatz her mit Ablehnung begegnen. Geht es doch gerade in der feministischen Theologie darum, die Universalität, Überzeitlichkeit und Allgemeingültigkeit von theologischen Entwürfen als imperialistisch, patriarchal und vereinnahmend zu kritisieren. Stattdessen betont sie die Kontextgebundenheit und die Partikularität feministischer Theologien, was auch für die Gleichnisauslegung gilt.<sup>90</sup> Die von Jülicher postulierte Allgemeingültigkeit der Gleichnisauslegungen mag dabei helfen, deren Fremdheit für den modernen Leser zu überwinden.<sup>91</sup> Eine derartige Vereinnahmung durch wohl situierte Mitteleuropäer kann aber auch eine Enteignung von Traditionen bedeuten, die den Armen gehören. Dass man sich heute problemlos identifizieren möchte, darf nicht das oberste Ziel von Gleichnisauslegungen sein. Gegebenenfalls muss man auch bereit sein, die Fremdheit der Gleichniserzählungen nicht aufzulösen.

Welche Konsequenzen ergeben sich aus Jülichers Ansatz nun für eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung? Die Grundlage seiner Gleichnistheorie ist eine scharfe, polemisch motivierte Trennung zwischen Gleichnis und Allegorie. In diesem Zusammenhang trennt Jülicher auch den Gleichniserzähler Jesus von den Evangelisten, die seiner Meinung nach für die zunehmende Allegoriesierung verantwortlich sind.<sup>92</sup> Da Jülicher die Allegorie, so wie er sie versteht, als minderwertig ansieht, muss er die im Laufe der Geschichte zunehmende Allegoriesierung als Verfallsgeschichte betrachten.<sup>93</sup> Diese Verfallsgeschichte beginnt nach seiner Einschätzung mit der Arbeit der neutestamentlichen Autoren, die er von der reinen Verkündigung Jesu abgrenzt.<sup>94</sup> Doch er grenzt Jesus nicht nur „nach vorn“ (Evangelisten, frühchristliche Gemeinden) scharf ab, sondern auch „nach hinten“ (jüdischer Kontext). Jesus ist so historisch der kontextlose, einsame, positive Held, der sich von seiner minderwertigen jüdischen Vorgeschichte und seiner ebenfalls minderwertigen frühchristlichen Nachgeschichte deutlich abhebt und auf diese Weise mehr Glanz ausstrahlt. Jülicher attestiert Jesus in diesem

---

<sup>90</sup> Siehe zur feministischen Auslegung des Neuen Testaments die grundlegenden Arbeiten von Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*; Schüssler, Fiorenza, *Brot*; Schottruff, *Schwester*.

<sup>91</sup> Vgl. Weder, *Gleichnisse*, 23

<sup>92</sup> Jülicher I, 49; vgl. Weder, *Gleichnisse*, 11

<sup>93</sup> Jülicher I, 8: „Ich brauche nicht erst hervor zu heben, dass diese Aenderungen selten Verbesserungen, Verfeinerungen gewesen sein werden [...]“ und I, 9: „[...] dass manche in sehr verdorbenem Zustande nur erhalten sein mag.“

<sup>94</sup> Jülicher I, 61. 66. 145. 322

Zusammenhang ein einzigartiges Verhältnis zum Reich Gottes<sup>95</sup> und eine Schönheit und Originalität in Bezug auf das Erzählen von Gleichnissen,<sup>96</sup> das er sonst nirgendwo finden kann.<sup>97</sup> Je kontextloser und zeitloser Jesu Person und Botschaft da stehen, umso wertvoller und edler scheinen sie nach Jülicher's Meinung zu sein. Dies wäre Profilgewinnung auf Kosten anderer Menschen, nämlich der jüdischen und frühchristlich-jüdischen Männer und Frauen, die Jesus historisch umgeben, von denen er lernt und die seine Botschaft weitergeben.<sup>98</sup> Dieses Konzept des einsamen Genius Jesus wird in der feministisch-befreiungstheologischen Exegese grundsätzlich in Frage gestellt.<sup>99</sup> Jesus wird hier als Teil einer Gemeinschaft, als Teil eines historischen Kontextes gesehen.

Jülicher's Beobachtungen weisen bereits inhaltlich hin auf die Verankerung der Gleichnisse in der Umwelt Jesu, der Lebenswelt Palästinas. In Bezug auf die Gleichnisse Jesu gesteht Jülicher zu, „dass kein Mensch auf den Gedanken verfallen könnte, hier das erste Exemplar einer bisher auf Erden unerhörten Redegattung vor sich zu haben“<sup>100</sup> Die Gleichnisse sind keine bis dahin unbekannte Redegattung, sondern Jesus bedient sich traditioneller Redeformen.<sup>101</sup> „Ohne Berechnung [...] kleidete der Sohn Galiläas seine Gedanken in das Gewand der Heimat [...]“.<sup>102</sup> Ursprungsort dieser Traditionen ist die jüdische Familie: „Der Volkston ist es, der in solchen Bildern erklingt; im Haus und allerdings im hebräischen Haus [...]“.<sup>103</sup> Jesus, ein „Kind seines Volkes, der Hebräer“, nimmt das, was er Zuhause lernt, mit in die Öffentlichkeit: „den Ton des Hauses hat er hinaus getragen [...]“.<sup>104</sup> Trotz all dieser Zugeständnisse an die Verwurzelung Jesu in seiner jüdischen Umwelt bemüht sich Jülicher eifrig, ihn sofort von diesem Hintergrund möglichst scharf wieder abzugrenzen. Jülicher ist der Meinung, dass Jesu theologische Bedeutung nur gewahrt bleibt, wenn er auch als Gleichniserzähler möglichst singularär dasteht:

„Der Meister ist bei Niemandem in die Schule gegangen, hat auch Niemandem Farben oder Pinsel gestohlen; was nicht ausschließt, dass Andere vor oder nach ihm Ähnliches erfinden konnten. Nicht nur für das Verständnis Jesu sind diese Parabeln äußerst wichtig und wertvoll; sie sind es selbst, abgesehen davon, dass seiner Persönlichkeit ein absoluter Wert zukommt; [...]“.<sup>105</sup>

---

<sup>95</sup> Jülicher I, 152

<sup>96</sup> Jülicher I, 164f.

<sup>97</sup> Vgl. auch Jülicher I, 40. 156. 159. 164ff. 170. 173. 182

<sup>98</sup> Im Gegensatz dazu betont Jülicher immer wieder, dass der Gleichniserzähler Jesus sich traditioneller Formen und Themen bedient; vgl. Jülicher I, 31f. 40. 145. 154. 158. 164f. 172f..

<sup>99</sup> Vgl. dazu die Ausführungen von Schottruff / Stegemann, Jesus, 9f.; Schottruff, Luise, Jesus von Nazareth aus sozialgeschichtlicher und feministischer Perspektive, in: Schottruff, Befreiungserfahrungen, 264 – 274; Schottruff, Schwestern, 60 f..

<sup>100</sup> Jülicher I, 31

<sup>101</sup> Jülicher I, 32

<sup>102</sup> Jülicher I, 145

<sup>103</sup> Jülicher I, 172

<sup>104</sup> Jülicher I, 173

<sup>105</sup> Jülicher I, 182

Die Gleichnisse sind für Jülicher ursprünglich jesuanisch und in ihrer theologischen Qualität einmalig. Deshalb sind sie für ihn auch mit nichts zu vergleichen und dürfen schon gar nicht mit zeitgenössischen wie denen aus dem apokalyptischen Henochbuch verglichen werden.<sup>106</sup> Jülicher Anstrengungen verraten eindeutig das polemische Interesse, deutlich zu machen, Jesu Gleichnisse wären nur dann theologisch relevant, wenn sie einem von allem unbeeinflussten, von niemandem abhängigen, einsamen Heros entspringen. Dabei erzeugt die Art, wie Jülicher die Verwurzelung Jesu in seiner palästinischen Tradition beschreibt, seltsamer Weise und natürlich gegen seine Absicht, die Überlegung, dass Jesus vielleicht in Bezug auf sein häusliches Lernen auch eine ganze Menge von seiner Mutter Maria oder anderen Frauen überliefert bekommen hat.<sup>107</sup>

In dem Konzept Jülicher gibt es aber auch Ansatzpunkte, bei denen es sich für eine feministische Gleichnisauslegung lohnt, aufmerksam hinzuhören. Obwohl Jülicher sich bei der Definition von „Gleichnis“ auf antike griechische Kategorien stützt, erwähnt er zunächst, dass Gleichnisse im Ersten Testament eine geläufige Redeform sind, also jüdische Wurzeln haben, und dass die im Neuen Testament als παραβολή bezeichnete Redeform auf die im Ersten Testament als משל bezeichnete Form zurückzuführen sei.<sup>108</sup> Diese durch die Tradition vorgegebene weite Bedeutung des jüdischen Maschal lehnt Jülicher ab, denn er konstatiert eine „erschreckende Weite dieser Wurzel im Semitischen“.<sup>109</sup> Klare Abgrenzungen sind ihm lieber als eine gewisse Offenheit des Begriffes. Er stellt außerdem fest, dass für den Maschal keine rein belehrende Funktion als typisch bezeichnet werden kann: „Das alttestamentliche Material erlaubt also eine Beschränkung des משל auf didaktische ‚Dichtungen‘ nicht“.<sup>110</sup> Deshalb muss er sich für die Definition der traditionellen Form damit begnügen, dass es dort um den „Begriff des Vergleichens, Verähnlichens“<sup>111</sup> geht und der Maschal auch „dem Rätsel benachbart“<sup>112</sup> ist. Jülicher Beobachtungen zur Herkunft der neutestamentlichen Gleichnisse aus jüdischem Mutterboden und die Beschreibung der dazu gehörenden inhaltlichen Komponenten sind sehr scharfsinnig. Er nutzt sie dann aber in keiner Weise für eine Ausgestaltung seines eigenen Gleichnisbegriffes.

Eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung würde sich die Geschmeidigkeit und Offenheit der Form des Maschal zunutze machen. Definitionen könnten zunächst versuchsweise

---

<sup>106</sup> Jülicher I, 164f.

<sup>107</sup> Jülicher I, 158f. erinnert an den Neuplatoniker Perphyrius, der die Gleichnistraditionen vom Sauerteig und vom Perlensucher als zu schlecht für die „Schwätzereien träumender Weiber“ verspottet. Interessant ist aber, dass hier der Gedanke ausgesprochen wird, dass Frauen grundsätzlich Trägerinnen von Gleichnistraditionen sein könnten.

<sup>108</sup> Jülicher I, 31ff.

<sup>109</sup> Jülicher I, 34

<sup>110</sup> Jülicher I, 35

<sup>111</sup> Jülicher I, 36

<sup>112</sup> Jülicher I, 38

beschrieben werden, wie es auch Jülicher in einem anderen Zusammenhang so einleuchtend getan hat.<sup>113</sup> Die Definition der Form wäre nicht von vornherein statisch festgelegt, sondern könnte sich im Laufe der konkreten Gleichnisauslegung noch heraus kristallisieren. Es käme bei der Begriffsfindung nicht auf eine Punktlandung an, sondern der Begriff könnte im Verlauf eines Prozesses, auf dem Weg also, beschrieben werden. Abweichungen könnten toleriert und müssten nicht eliminiert werden. Auf diese Weise könnte auch der christliche Antijudaismus, der die Minderwertigkeit der jüdischen Tradition betont und die eigene christliche Identität durch scharfe Abgrenzung vom jüdischen Kontext gewinnt, überwunden werden.<sup>114</sup>

Die bei Jülicher zum methodischen Prinzip seiner Gleichnistheorie erhobene scharfe Trennung von „Bild“ und „Sache“<sup>115</sup> kann von einer feministischen Gleichnistheorie ebenfalls nicht unwidersprochen hingenommen werden, denn Jülichers Verständnis trägt einen Dualismus in das Verhältnis von Gott und Welt, der das „Bild“ zum minderwertigen Träger der Lebenswelt macht und die „Sache“ zum theologischen Mittelpunkt, der das Reich Gottes zur Sprache bringt.<sup>116</sup> In sozialgeschichtlich orientierter Theologie kommt es aber entscheidend darauf an, die Lebenserfahrungen von Menschen als Quelle von Theologie ernst zu nehmen und sie nicht gegen eine angeblich höherwertige theologische Theorie bzw. Dogmatik auszuspielen.

### **2.1.2 Rudolf Bultmann: Der kerygmatische Formgeschichtler**

Rudolf Bultmann hat in seinem formgeschichtlichen Standardwerk „Die Geschichte der Synoptischen Tradition“ (1921)<sup>117</sup> die verschiedenen Formen neutestamentlicher Evangelientraditionen analysiert. In Bezug auf die Gleichnisse orientiert er sich in seiner Arbeit sehr stark an den Vorgaben A. Jülichers.<sup>118</sup> Deutlich wird dies z. B. in seiner Einteilung der Gleichnisse, die er weitgehend von Jülicher übernommen hat.<sup>119</sup> Für die Interpretation der Gleichnisse bietet er inhaltlich nichts Neues.<sup>120</sup> Bultmann verfolgt auch nicht mehr das Ziel Jülichers, authentische Jesusworte aus der Überlieferung herausfiltern zu wollen, da er theologisch kein Interesse am

---

<sup>113</sup> Jülicher I, 41

<sup>114</sup> Vgl. dazu die Anstrengungen, die den Versuch eines Neuansatzes wagen, in: Henze, Dagmar / Janssen, Claudia / Müller, Stefanie / Wehn, Beate (Hg.), *Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten*, Gütersloh 1997

<sup>115</sup> Jülicher I, 70

<sup>116</sup> Vgl. dazu die Kritik von Schottroff, *Schwestern*, 83f.; Schottroff, *Gleichnisse*, 120ff.

<sup>117</sup> Bultmann, *Geschichte*

<sup>118</sup> Jüngel, *Paulus*, 103ff.

<sup>119</sup> Ein Gleichnis wurde aus einem Bildwort oder Vergleich entwickelt (Bultmann, *Geschichte*, 184ff.), eine Parabel ist ein interessierender Einzelfall, in Erzählung umgesetzt (188ff.), und Beispielerzählungen bieten Beispiele bzw. Vorbilder für das rechte Verhalten (192f.).

<sup>120</sup> Jüngel, *Paulus*, 103

historischen Jesus hat. Ihn interessiert allein das Kerygma, der geglaubte Christus.<sup>121</sup> Die grundsätzliche Erkenntnis des formgeschichtlichen Ansatzes, der betont, dass die neutestamentlichen Traditionen – wie andere Traditionen auch – Volkstraditionen sind,<sup>122</sup> ist aber eine wichtige Akzentsetzung und für den Fortgang der neutestamentlichen Forschung von grundlegender Bedeutung.<sup>123</sup>

Die Traditionsgeschichte lenkt den Blick ausdrücklich auf Gruppen bzw. Gemeinschaften und nicht auf Einzelpersonen (wie z. B. Jesus). Diese haben Traditionsstücke wie die Gleichnisse zunächst mündlich und später auch schriftlich überliefert. Die Überlieferung von Geschichten, Sprüchen, Sätzen, Gleichnissen und anderen Volkstraditionen wird ausdrücklich als gemeinsame Praxis von Männern und Frauen (von Frauen spricht Bultmann aber nicht!) in den frühchristlichen Gemeinden verstanden. Bultmann sagt dazu:

„Die Erfassung dieser Aufgabe beruht auf der Einsicht, dass die Literatur, in der sich das Leben einer Gemeinschaft, also auch der urchristlichen Gemeinde, niederschlägt, *aus ganz bestimmten Lebensäußerungen und Bedürfnissen dieser Gemeinschaft* (Hervorhebungen S. L.-D.) entspringt, die einen bestimmten Stil, bestimmte Formen und Gattungen hervortreiben.“<sup>124</sup> „Aus den Formen der literarischen Überlieferung soll auf die Motive des Gemeinschaftslebens zurück geschlossen werden, und aus dem Gemeinschaftsleben heraus sollen die Formen verständlich gemacht werden.“<sup>125</sup>

Die traditionsgeschichtliche Fragestellung hat damit ins Zentrum der Überlegungen gestellt, dass Gruppen, Gemeinschaften und Gemeinden Trägerinnen der Überlieferung sind und auf diese Weise gemeinsam handeln. Was Bultmann allgemein für neutestamentliche Traditionen beschreibt, gilt auch für die Gleichnisse im Besonderen: auch *sie sind Produkte der Gemeinschaft* (Hervorhebung S. L.-D.) der Glaubenden, die im Leben dieser Gemeinschaft entspringen („Sitz im Leben“). Bultmann erkennt sogar, dass dies nicht nur ein religiöses, sondern auch ein soziologisches Phänomen ist, nicht nur im Kult, auch in der *Arbeit* (Hervorhebung S. L.-D.) der Menschen ist die Basis für diese Traditionen.<sup>126</sup>

Aus dieser Beobachtung könnten sich sozialgeschichtliche Fragestellungen entwickeln, aber diesen Schluss zieht Bultmann nicht. Er fragt nicht, wie wir uns diese Gemeinschaft denn

---

<sup>121</sup> Zur Beschreibung der Position Bultmanns vgl. auch Stegemann, Wolfgang, *Jesus und seine Zeit*, Biblische Enzyklopädie (BE), hrsg. von Walter Dietrich und Wolfgang Stegemann, Bd. 10, Stuttgart 2010, 409ff..

<sup>122</sup> Bultmann, *Geschichte*, 4f.

<sup>123</sup> Die Zuversicht, man könnte die mündlichen Primärtraditionen lückenlos rekonstruieren, wurde in der Forschung zwar längst aufgegeben, dennoch wird auch weiterhin mit solchen Volkstraditionen, die aus kleineren Einheiten bestehen, gerechnet (Theißen, Gerd, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien: Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition*, *Novum Testamentum et orbis antiquus* (NTOA), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1989, 1ff.).

<sup>124</sup> Bultmann, *Geschichte*, 4

<sup>125</sup> Bultmann, *Geschichte*, 5

<sup>126</sup> Bultmann, *Geschichte*, 4

konkret vorstellen müssen, nach deren Bedürfnissen<sup>127</sup> die Gattungen gestaltet wurden und aus deren Leben heraus die Formen<sup>128</sup> verständlich gemacht werden können. Für ihn ist klar, dass man die Person Jesu und die frühchristliche Gemeinde nicht voneinander trennen kann: „Herrenworte, bzw. Argumente der Gemeindedebatten werden nach rabbinischer Art in die bildhafte Form einer konkreten Szene gekleidet.“<sup>129</sup> Was von Jesus stammt und was der Gemeinde zugeschrieben werden müsste, kann methodisch nicht voneinander getrennt werden.<sup>130</sup> Auch die so genannten Herrenworte Jesu sind keine individuellen Produkte einer Einzelperson, sondern im Kontext des Volkes entstanden.<sup>131</sup> Sie bleiben auch dann Produkte der Gemeinschaft, wenn ein Einzelner diese Traditionen aufnimmt und gestaltet oder sogar neu erfindet; die Wechselwirkung zwischen Einzelperson und Gemeinschaft wird nie aufgelöst.<sup>132</sup> Sie bezieht sich nicht nur auf die Entstehungssituation der Gleichnisse, sondern bleibt auch im weiteren Traditionsprozess immer erhalten.

Bultmann erkennt, dass die Auswahl und Aufnahme von Traditionen durch die Gemeinde interessen geleitet ist:

„Aber man muß ebenso einsehen, daß manches Wort seine Aufnahme in die Tradition nur seiner Eignung für einen bestimmten Zusammenhang der Gemeindeinteressen verdankt und nicht selten für diesen Zweck erst zurechtgemacht ist.“<sup>133</sup>

Selbstverständlich wurde aus dem eigenen jüdischen Kontext geschöpft,<sup>134</sup> auch die christlichen Gemeinden ordnet er kulturell dem jüdischen Kontext zu. Obwohl Bultmann deutlich macht, dass die christliche Gemeinschaft und der auferstandene Christus methodisch nicht getrennt werden können, da eine Zuordnung von Jesusworten zum einen (Jesus selbst) oder anderen Ursprung (Gemeinde) nicht möglich ist,<sup>135</sup> arbeitet Bultmann gedanklich immer noch mit der Dreiteilung jüdisches Volk – Jesus – christliche Gemeinde.<sup>136</sup> Dabei zeigt seine konkrete Arbeit an den neutestamentlichen Traditionen immer wieder, dass dies unangemessen ist und er sich in manchen Ergebnissen selbst widerlegt.<sup>137</sup>

Die Auswahl der Stoffe und Motive, Personen und Handlungen in den Gleichnissen, die sich auf alle Lebensbereiche im palästinischen Umfeld beziehen, zeigt die Interessen der Menschen, die

---

<sup>127</sup> Bultmann, Geschichte, 4. 6

<sup>128</sup> Bultmann, Geschichte, 5

<sup>129</sup> Bultmann, Geschichte, 49

<sup>130</sup> Bultmann, Geschichte, 51

<sup>131</sup> Bultmann, Geschichte, 92

<sup>132</sup> Bultmann, Geschichte, 105f.

<sup>133</sup> Bultmann, Geschichte, 109f.

<sup>134</sup> Bultmann, Geschichte, 110. 112f.

<sup>135</sup> Bultmann, Geschichte, 135

<sup>136</sup> Bultmann, Geschichte, 132f. 156. 222

<sup>137</sup> Bultmann, Geschichte, 110. 112f. 219ff.



Träger dieser Traditionen sind.<sup>138</sup> Bultmann nennt diese Verflochtenheit mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit „Bodenständigkeit“.<sup>139</sup> Falls er es romantisch-folkloristisch verklärt sieht, trifft er damit nicht den Sachverhalt, aber sein Ansatz weist in die Richtung, die sozialgeschichtliche Fragestellungen ermöglicht.

Die Einschätzung, wie Bultmann sich das Werden der Gleichnisse als mündliche Tradition vorstellt, bezieht er auch auf die abschließende Stufe der Traditionsbildung, die Entstehung der Evangelien. Erstaunlicherweise schreibt er: „Eine prinzipielle Grenze zwischen der mündlichen und der schriftlichen Überlieferung gibt es nicht, [...]“.<sup>140</sup> Auch die Konzeption der Evangelien bringt nichts prinzipiell Neues, sondern „vollendet, was mit der ersten mündlichen Tradition schon beginnt, so kann sie nur im organischen Zusammenhang mit der vor den Evangelien liegenden Geschichte des Stoffes betrachtet werden.“<sup>141</sup>

Selbstverständlich nimmt Bultmann wahr, dass die synoptischen Traditionen historisch nicht im luftleeren Raum, sondern auf der Grundlage der jüdischen Kultur entstanden sind:

„Daß die synoptischen Logien dieselben Formen - wenn auch z.T. abgewandelt - zeigen wie die alttestamentliche und jüdische Spruchweisheit, bedarf kaum eines Beweises.“<sup>142</sup> „Die Grundformen des alttestamentlichen und jüdischen Maschal sind in diesen Logien deutlich zu erkennen.“<sup>143</sup> „Jesus kann sehr wohl gelegentlich ein volkstümliches Sprichwort aufgenommen und auch geändert haben, er kann gewiß auch gelegentlich einen profanen Maschal selbst geprägt haben.“<sup>144</sup>

Bultmann erkennt auch inhaltlich das palästinische Gepräge der Gleichnisse.<sup>145</sup> Er betont jedoch trotz der Fülle des Materials nicht die Gemeinsamkeiten jüdischer, jesuanischer und frühchristlicher Traditionen, sondern grenzt den jesuanisch – christlichen Teil vom jüdischen scharf ab: „Das aber ist ein spezifisch jüdischer Gedanke, dessen Fassung schwerlich auf Jesus oder die christliche Gemeinde zurückgeführt werden kann; [...]“<sup>146</sup> Auch die in diesem Zusammenhang stehende Beobachtung, dass die neutestamentlichen Gleichnisse auf dem Mutterboden jüdischer Meschalim gewachsen sind,<sup>147</sup> nötigt Bultmann nicht zu den Konsequenzen, diesen jüdischen Ursprung für das Verständnis neutestamentlicher Gleichnisse ernst zu nehmen. Richtige Beobachtungen werden in ihren möglichen Folgeschritten nicht

---

<sup>138</sup> Bultmann, Geschichte, 217f.

<sup>139</sup> Bultmann, Geschichte, 218

<sup>140</sup> Bultmann, Geschichte, 347

<sup>141</sup> Bultmann, Geschichte, 347

<sup>142</sup> Bultmann, Geschichte, 74

<sup>143</sup> Bultmann, Geschichte, 84

<sup>144</sup> Bultmann, Geschichte, 105; ähnliche Hinweise zu Bultmanns grundsätzlicher Beobachtung tauchen in seinem Werk noch an vielen anderen Stellen auf; siehe auch 107. 110. 113. 132f. 156.

<sup>145</sup> Bultmann, Geschichte, 217f.; vgl. auch Eichholz, Georg, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen – Vluyn 1971, 12

<sup>146</sup> Bultmann, Geschichte, 220; vgl. auch 157. 222.

<sup>147</sup> Bultmann, Geschichte, 179. 181. 194. 218ff.

weiterführt, sondern abgebrochen. Dies führt zu antijudaistischen Vorurteilen, die, wie wir gesehen haben, nicht einmal historisch begründet werden können.

Bultmann legt besonderen Wert auf die Gattungs- und Strukturelemente der Gleichnisse. Die Einteilung nach Gattungskriterien vermag aber die Unterdrückungserfahrungen von Menschen nicht zu benennen. Im Gegenteil, indem bestimmte Merkmale zu Strukturprinzipien, also unveränderbaren Zeichen und Formen, erhoben werden, wird Unsichtbarkeit und Unterdrückung zementiert. Dies geschieht z. B., indem die Reduktion auf ca. drei handelnde Personen erfolgt und alle anderen als nicht wichtig angesehen werden.<sup>148</sup> Besonders verhängnisvoll hat sich auch Bultmanns Bewertung der in Gleichnissen enthaltenen Bildtraditionen als theologisch neutrales Gebiet ausgewirkt. Auf diese Weise wird das in den Gleichnissen erzählte Alltagsleben von Menschen des 1. Jh. n. Chr. entwertet. Die Lebensäußerungen der Menschen haben nur noch Bedeutung, wenn sie funktionalisiert werden können für einen „höheren“ Zweck. Die Leiden und Kämpfe dieser Menschen spielen theologisch jedoch keine Rolle.<sup>149</sup>

Der formgeschichtliche Ansatz, der die neutestamentlichen Traditionen als Volkstraditionen identifiziert hat, bietet für die feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung einen wichtigen Anknüpfungspunkt. Er ermöglicht nämlich, die Mitarbeit auch von anderen Menschen (Frauen eingeschlossen) an der Entstehung der Gleichnisse zur Sprache zu bringen und sichtbar zu machen, auch wenn dies von den Vätern der Formgeschichte nicht beabsichtigt war.

Aber nicht nur für die in den synoptischen Evangelien verarbeiteten Einzeltraditionen ist diese Sichtweise praktikabel, sondern auch für das Verständnis des gesamten Evangeliums als Gemeinschaftsprodukt, an dem Frauen und Männer beteiligt waren.<sup>150</sup> Den organischen Zusammenhang des gesamten Traditionsprozesses<sup>151</sup> von der ersten mündlichen Gestaltung der einzelnen Gleichnisse bis zur schriftlichen Fertigstellung der Evangelien kann man nicht nur auf den überlieferten Stoff, sondern auch auf die Träger der Überlieferung beziehen. Dies würde bedeuten, dass man sich auch für die Gestaltung der Evangelien nicht nur eine einzelne Person als Autor („Markus“, „Matthäus“, „Lukas“ und „Johannes“) vorstellt, sondern mit der Verfasserschaft von Gruppen rechnet, wobei die Mitarbeit oder auch Hauptarbeit von Frauen in den Blick kommen kann.<sup>152</sup>

Bultmann ist zwar für die inhaltliche Deutung der Gleichnisse kein Meilenstein, aber für das Verständnis der neutestamentlichen Evangelien und auch der darin enthaltenen Einzel-

---

<sup>148</sup> Bultmann, *Geschichte*, 203

<sup>149</sup> Zur Kritik am Konzept Bultmanns siehe auch Schottroff, *Schwwestern*, 83f.

<sup>150</sup> Vgl. dazu die Überlegungen bei Schottroff, *Schwwestern*, 89 und Schottroff, Luise, *Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums*, in: Schottroff / Schroer / Wacker, *Exegese*. 175 - 248, hier: 206ff..

<sup>151</sup> Vgl. Bultmann, *Geschichte*, 347

<sup>152</sup> Schottroff, *Schwwestern*, 89

traditionen bietet er einen wichtigen Ansatzpunkt, indem er zumindest die Einzeltraditionen als Produkte einer Gemeinschaft versteht. Für die Evangelien als Ganze muss man diesen Ansatz nur weiter entwickeln,<sup>153</sup> dann erscheinen auch sie als Produkte einer Gemeinschaft von Männern und Frauen, deren Konflikte und Kämpfe im Traditionsprozess nicht verschwiegen werden, sondern durch die Überlieferungen hindurch scheinen.

### **2.1.3 Charles Harold Dodd: Der Entdecker der eschatologischen Basileia – Botschaft**

Charles Harold Dodd<sup>154</sup> greift den Ansatz von A. Jülicher zunächst auf, indem auch er die neutestamentlichen Gleichnisse mit der Person Jesu in Verbindung bringt.<sup>155</sup> Er betont jedoch im Gegensatz zu Jülicher allgemein moralischer Gleichnisauslegung den eschatologischen Charakter der Botschaft, den er an der Basileia – Verkündigung Jesu festmacht.<sup>156</sup>

Charles Harold Dodd zieht die Aufmerksamkeit von den formgeschichtlichen Ergebnissen wieder ab hin zur Person des Gleichniserzählers Jesus. Für ihn sind die Gleichnisse nicht in erster Linie Volkstraditionen, sondern sie stellen die am meisten charakteristischen Elemente in Jesu Verkündigung dar. Sie sind nicht nur authentisch jesuanisch, sondern vor allen Dingen auch Ausdruck eines individuellen Geistes.<sup>157</sup> Durch diese erneute Schwerpunktsetzung im Blick auf das Individuum wird der Zusammenhang mit den Volkstraditionen, den Bultmann deutlich betont hatte, wieder ausgeblendet. Trotz der Konzentration auf Jesus kann aber auch Dodd nicht ignorieren, dass die Gleichnisse damals eine allgemein bekannte und geläufige jüdische Redeform darstellen<sup>158</sup> und ihr Stoff aus der Natur und dem gesellschaftlichen Leben Israels genommen ist.<sup>159</sup>

---

<sup>153</sup> Zum Lukas-Evangelium siehe Janssen, Claudia / Lamb, Regene, Das Evangelium nach Lukas. Die Ernie-drigten werden erhöht, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.), Kompendium Feministische Bibelauslegung, unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloh 1998, 513 – 526, hier: 513. 516f.; zum Matthäus-Evangelium siehe Gnad, Martina, Das Evangelium nach Matthäus. Judenchristliche Gemeinden im Widerstand gegen die Pax Romana, in: Schottroff / Wacker, Kompendium, 483 – 498, hier: 497f.; Schottroff, Weg, 206ff.

<sup>154</sup> Dodd, Parables, (siehe auch Dodd, Gleichnisse, 116 – 136; im Großen und Ganzen bietet dieser Aufsatz das 1. Kapitel in deutscher Übersetzung).

<sup>155</sup> Dodd, Parables, 24

<sup>156</sup> Dodd, Parables, 32f.; Jeremias hält diese Akzentverschiebung für so bedeutsam, dass er „damit eine neue Epoche der Gleichnisauslegung eingeleitet“ sieht (Jeremias, Gleichnisse, 17). Den griechischen Begriff „Basileia“ halte ich für besser geeignet als die deutsche Übersetzung, denn so kann der größere Bedeutungs-spielraum bewahrt bleiben.

<sup>157</sup> Dodd, Parables, 11

<sup>158</sup> Dodd, Parables, 15; für Dodd sind die Gleichnisse aber auch Kunstwerke, die eine poetische Qualität haben und eine über ihre Ursprungssituation hinausgehende Bedeutung transportieren (Parables, 195).

<sup>159</sup> Dodd, Parables, 16

Es ist sicher zutreffend, wenn Dodd die Gleichnisse im Kern eschatologisch versteht, was er mit seinem Konzept einer „realized eschatology“<sup>160</sup> deutlich macht. Es ist außerdem sein Verdienst, die Gleichnisse in einer konkreten historischen Situation, nämlich dem Leben Jesu, zu verankern. So vermeidet er, aus ihnen allgemein gültige Wahrheiten herauszufiltern.<sup>161</sup> Dodd nimmt auf diese Weise den Realismus und die historische Bedingtheit der Gleichnisse ernst und hält sie deshalb auch für zuverlässige antike Quellen, die Auskunft geben über das Leben der Menschen in einer Provinz des damaligen Römischen Reiches.<sup>162</sup>

In den Gleichnissen werden also die *Erfahrungen* (Hervorhebung S. L.-D.) vieler unterschiedlicher Menschen<sup>163</sup> thematisiert und verarbeitet und nicht nur die einer einzelnen Person.<sup>164</sup> Ziemlich konkret finden sich dort Bilder vom bäuerlichen Leben in einer Provinz des Römischen Reiches im 1. Jh. n. Chr.:

„In the parables of the Gospels, however, all is true to nature and to life. Each similitude or story is a perfect picture of something that can be observed in the world of our experience. The processes of nature are accurately observed and recorded; the actions of persons in the stories are in character; [...]“<sup>165</sup> „But if the parables are taken as a whole, their realism is remarkable. I have shown elsewhere what a singularly complete and convincing picture the parables give of life in a small provincial town – probably a more complete picture of petit-bourgeois and peasant life than we possess for any other province of the Roman Empire except Egypt, where papyri come to our aid.“<sup>166</sup>

Wenn Dodd seine eigenen Betrachtungen ernst nehmen würde, dann müsste ihm klar sein, wo der eigentliche Ursprung auch der jesuanischen Gleichnisse liegt, nämlich in der Gemeinschaft des jüdischen Volkes (und in den frühchristlichen Gemeinden des 1. Jh. n. Chr.) und nicht im isolierten Geist eines Individuums.

Vom Ansatz her teilt Dodd mit dieser Einschätzung durchaus die Einschätzung der sozialgeschichtlichen Forschung, auch wenn damit über das konkrete Verständnis von Realität noch nichts gesagt ist. Dodd's Verknüpfung von „natural order“ (natürlicher Ordnung) und

---

<sup>160</sup> Dodd, Parables, 51. 198

<sup>161</sup> Dodd, Parables, 24. 26

<sup>162</sup> Dodd, Parables, 21

<sup>163</sup> Würde Jesus nur seine eigenen Lebenserfahrungen verarbeiten, dann könnte er sich nur auf den Bereich „Bauhandwerker“ beziehen. Jesus hat in seinen Gleichnissen aber kaum Motive aus seinem eigenen beruflichen Umfeld genommen, sondern die Vielzahl von unterschiedlichen Motiven aus vielen gesellschaftlichen Bereichen zeigt, dass er sich der Traditionen seines Volkes bedient. Wenn Jesus τέκτων / „Bauhandwerker“ war, dann geben höchstens das Gleichnis vom Haus auf dem Felsen (Mt 7, 24ff. par.) und das Bildwort vom Joch (Mt 11, 28ff.) Hinweise auf sein berufliches Umfeld (siehe Bösen, Willibald, Galiläa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu, Neuausgabe, Freiburg i.B. 1998, 125 Anm. 77).

<sup>164</sup> Dodd, Parables, 20

<sup>165</sup> Dodd, Parables, 20

<sup>166</sup> Dodd, Parables, 21; ein Forscher, der tatsächlich die Papyri zu Hilfe genommen und in Beziehung zu den Gleichnissen gesetzt hat, ist Adolf Deissmann (Deissmann, Adolf, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 1923; siehe dazu Eichholz, Gleichnisse, 30).

„spiritual oder“ (geistlicher Ordnung) bietet eine Möglichkeit, die Welt und das Eschaton miteinander zu verbinden.<sup>167</sup> Am Beispiel der Gleichnisse lässt sich diese Vorstellung nachzeichnen, denn sie zeigen nach Dodd's Meinung auf, dass und wie der Schöpfung und dem Prozess des Gottesreiches die gleiche göttliche Schöpfermacht innewohnt:

„It arises from a conviction that there is no mere analogy, but an inward affinity, between the natural order and the spiritual order; or as we might put it in the language of the parables themselves, the Kingdom of God is intrinsically like the processes of nature and of the daily life of men. Jesus therefore did not feel the need of making up artificial illustrations for the truths He wished to teach. He found them ready -made by the Maker of man and nature [...]. Thus the falling of rain is a religious thing, for it is God who makes the rain to fall on the just and the unjust; [...] This sense of the divineness of the natural order is the major premiss of all the parables, and it is the point where Jesus differs most profoundly from the outlook of the Jewish apocalyptists, with whose ideas He had on some sides much sympathy. The orthodox Rabbis of the Talmud are also largely free from the gloomy pessimism of apocalypse, and hence they can produce true parables where the apocalyptists can give us only frigid allegories; but their minds are more scholastic, and their parables often have a larger element of artificiality than those of the Gospels.“<sup>168</sup>

Jesu Dienst, der ein eschatologisches Ereignis ist, wird mit dem Kommen der Basileia in Verbindung gebracht; darin sieht Dodd seine „realized eschatology“ verwirklicht.<sup>169</sup> Die Kritik an Dodds Ansatz einer „realized eschatology“, wie sie z. B. von Jüngel formuliert<sup>170</sup> und auch später weitergeführt wird,<sup>171</sup> sollte man jedoch nicht zu sehr auf diesen präsentischen Akzent verengen, denn am Ende seines Buches öffnet Dodd seine Beschreibung wieder, indem er betont, dass eine lebendige Spannung bleibt zwischen der Welt und dem Gottesreich und dem „schon“ und dem „noch nicht“ der eschatologischen Erfüllung:

„There remains in His teaching a certain tension between ‘other-worldliness’ and ‘this-worldliness’, represented by the apparent contradiction between the prayer, ‘Thy Kingdom come,’ and the declaration, ‘The Kingdom of God has come upon you.’ From this tension Christian thought cannot escape, while it is true to its original inspiration.“<sup>172</sup>

Auf der einen Seite nimmt Dodd den Realismus und damit auch tendenziell das in den Gleichnissen beschriebene Leben der Menschen ernst, auf der anderen Seite legt er Wert auf eine uns bereits von Jülicher her bekannte antijudaistische Abgrenzung, indem er Jesus aus dem Kreis der so genannten jüdischen Apokalyptiker herauslöst: Jesus vertraut auf die Analogie zwischen göttlicher und natürlicher Ordnung, die Apokalyptiker dagegen sind schöpfungspessimistisch

---

<sup>167</sup> Dodd, Parables, 21f.; vgl. auch Jüngel, Paulus, 111 und Weder, Gleichnisse, 26f..

<sup>168</sup> Dodd, Parables, 21f.

<sup>169</sup> Dodd, Parables, 124

<sup>170</sup> Jüngel, Paulus, 111ff.

<sup>171</sup> Vgl. z. B. Weder, Gleichnisse, 24f.

<sup>172</sup> Dodd, Parables, 207; vgl. auch 209f.

und überliefern deshalb auch keine wirklichen Gleichnisse, sondern nur frigide Allegorien. Nur die Rabbinen haben nach Dodd eine ähnliche Sicht von Schöpfung und Eschaton wie Jesus.<sup>173</sup> Diese Art, Jesus aus seiner Umwelt herauszulösen, ist deshalb antijudaistisch, weil er auf Kosten der anderen jüdischen Menschen auf einen einsamen Sockel gehoben wird.<sup>174</sup> Auch die formgeschichtlich-soziologische Frage nach dem „Sitz im Leben“, die nach den Entstehungsbedingungen literarischer Gattungen im Leben von Gemeinschaften fragt,<sup>175</sup> wird von Dodd dahingehend umgedeutet, dass er in diesem Fall die Gleichnisse eingrenzt auf die Person und das Leben Jesu: „The original ‘setting in life’ of any authentic saying of Jesus was of course provided by the actual conditions of His ministry.“<sup>176</sup>

Für eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung sind Dodds Überlegungen zur Verbindung von „natural order“ und „spiritual order“ ausbaufähig. Dieser Ansatz erlaubt nämlich ein Ernstnehmen der Lebenswirklichkeit von Frauen und Männern unter gleichzeitiger Einbeziehung der eschatologischen Hoffnung. Grundsätzlich hat dies L. Schottroff formuliert, indem sie schreibt:

„Die Gleichnisse selbst drücken deutlich aus, dass in ihnen gleichzeitig auf zwei Ebenen geredet wird: vom Gottesreich und von Menschen (bzw. Pflanzen usw.). Es ist also zu fragen, wie in den Gleichnissen oder auch im frühen Christentum und gleichzeitigen Judentum das Verhältnis von Menschenwelt (bzw. Schöpfung) und Gottesreich zueinander bestimmt wird. Die Gleichnisse machen deutlich, daß die Schöpfung Ort göttlicher Gegenwart und göttlichen Handelns ist. Göttliches Handeln wird dabei als Güte oder Zorn beschrieben. [...] Die zwei Ebenen der Gleichnisse – die Menschenwelt bzw. die Schöpfung und das Gottesreich – sind beide Ebenen des Handelns Gottes. Die Menschenwelt und die Schöpfung insgesamt werden in den Gleichnissen transparent für Gottes Handeln in der Schöpfung – in Zorn und Barmherzigkeit. Die Schöpfung wird in dem Gleichnis zum Fenster, durch das Gottes Handeln gesehen werden kann, und zum Ort, in dem es erfahren werden kann.“<sup>177</sup>

### 2.1.4 Joachim Jeremias: Der Gleichnis – deutende Monolith

Das Gleichnisbuch, das nun schon seit über 60 Jahren nicht nur zeitlich gesehen, sondern auch vom Grade seiner weltweiten Verbreitung her (es wurde in mindestens acht Sprachen<sup>178</sup>

---

<sup>173</sup> Dodd, *Parables*, 22; vgl. auch Weder, *Gleichnisse*, 27

<sup>174</sup> In der Darstellung von Dodd's Ansatz bei E. Jüngel wird dieser Antijudaismus unkritisiert weitergeführt, indem er formuliert: „Für die Bedeutung des Begriffes Basileia wird von Dodd das Spätjudentum herangezogen.“ (Paulus, 112) und „Dadurch ist Jesu Verkündigung als Proklamation der gekommenen Gottesherrschaft von der apokalyptischen Spekulation prägnant unterschieden.“ (Paulus, 113).

<sup>175</sup> Jüngel, Paulus, 117 Anm. 2

<sup>176</sup> Dodd, *Parables*, 111; vgl. auch 122f.

<sup>177</sup> Schottroff, *Schwester*, 85

<sup>178</sup> Einige Übersetzungen erschienen erst, als das Buch schon über 20 Jahre veröffentlicht war und bereits Neuansätze in der Forschung erarbeitet wurden.

übersetzt) bei Theologen und Nicht-Theologen den größten Einfluss ausgeübt hat, ist das zuerst 1947 erschienene Werk von Joachim Jeremias „Die Gleichnisse Jesu“.<sup>179</sup> Jeremias' Einfluss auf das Verständnis der Gleichnisse kann gar nicht groß genug eingeschätzt werden, d. h. auch Weiterentwicklungen in der Exegese haben den Einfluss dieses Ansatzes auf das Verständnis der Gleichnisse über Jahrzehnte letzten Endes nicht sehr geschmälert. Man muss also davon ausgehen, dass die Gleichnisauslegung trotz Weiterentwicklung immer noch zentral von Jeremias geprägt ist.<sup>180</sup> Die Auseinandersetzung mit seinem Ansatz ist deshalb auch besonders wichtig.

Jeremias knüpft in seinem Werk ausdrücklich an die eschatologische Gleichnistheorie von C. H. Dodd an, der Jesu eschatologische Botschaft von der Gottesherrschaft betont. Er hält sie für wegweisend.<sup>181</sup> Angesichts des sich nähernden Endes müssen die Hörer sich für oder gegen diese Botschaft entscheiden. Jeremias setzt aber auch die Arbeit von Jülicher fort,<sup>182</sup> ohne sich dessen moralisierender Auslegung und Suche nach einer allgemeingültigen Wahrheit anzuschließen. Er bezieht die Gleichnisse konsequent zurück auf das Leben des historischen Jesus. Er vermutet sogar, dass in den Gleichnissen aktuelle Begebenheiten erzählt werden, die sich im Umfeld Jesu genauso zugetragen haben, z. B. dass das Gleichnis vom Dieb (Mt 24, 43f. // Lk 12, 39f.) nach einem Einbruch erzählt wurde. In der „ipsissima vox Jesu“, der ureigensten Stimme Jesu, hofft er die „älteste erreichbare Gestalt der Gleichnisverkündigung“ zu finden.<sup>183</sup> Sein Buchtitel „Die Gleichnisse Jesu“ sagt deutlich, wo er die Traditionen angesiedelt sehen möchte, nämlich bei Jesus. Dabei muss aber auch er zugeben, dass Jesus sich diese nicht selbst ausgedacht hat, sondern aus der Tradition seines Volkes schöpft: „Auch der Bildstoff ist dem palästinischen Leben entnommen.“<sup>184</sup> Die Menschen seines Volkes mit ihren Lebenserfahrungen sind also die ursprünglichen Produzenten und die Lehrer, die Jesus mit Gleichnissen „versorgen“. Dennoch sieht Jeremias Jesus als die kreative Einzelpersönlichkeit, den einsamen Helden: „Jesu Gleichnisse sind zudem etwas völlig Neues.“<sup>185</sup> Jesus wird wieder aus der Gemeinschaft seines Volkes herausgenommen und mit antijudaistisch gefärbten Formulierungen von anderen

---

<sup>179</sup> Oldenhage, *Parables*, 146. 159 Anm. 3

<sup>180</sup> Auch das Arbeitsbuch von Müller / Büttner / Heiligenthal / Thierfelder, *Gleichnisse* bezieht sich noch auf Jeremias; vgl. auch Oldenhage, *Parables*, 39ff..

<sup>181</sup> Jeremias, *Gleichnisse*, 17

<sup>182</sup> Jeremias, *Gleichnisse*, 15

<sup>183</sup> Jeremias, *Gleichnisse*, 5; vgl. auch 45f.

<sup>184</sup> Jeremias, *Gleichnisse*, 7

<sup>185</sup> Jeremias, *Gleichnisse*, 8; da Jeremias nur an der Gestalt des historischen Jesus interessiert ist, haben die in Palästina lebenden Menschen für ihn keinen eigenen Wert; sie sind letzten Endes nur Teil der Umwelt Jesu, also Statisten. Dabei hatte er selbst in den 20-er Jahren eine Arbeit vorgelegt, die man als einen im weitesten Sinne sozialgeschichtlichen Beitrag zu den Lebensverhältnissen in Palästina verstehen kann (Jeremias, Joachim, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 2. Auflage, Göttingen 1958).

## Kapitel 1: Einleitung

Menschen abgegrenzt, indem Jeremias einen prinzipiellen „Gegensatz gegen den Pharisäismus“ konstatiert<sup>186</sup> und außerdem meint, dass uns aus der Zeit vor Jesus in der gesamten rabbinischen Literatur kein einziges Gleichnis überliefert ist.<sup>187</sup> Da Jeremias zwischen Jesus und den Pharisäern einen grundsätzlichen Konflikt vermutet, nimmt er an, dass die Gleichnisse fast ausschließlich „Streitwaffe“ in „Kampfsituationen“ sind.<sup>188</sup>

Die Gleichnisse Jesu, dieses „Stück Urgestein in der Überlieferung“<sup>189</sup> können und sollen nach Jeremias auch unserer heutigen Verkündigung Vollmacht geben.<sup>190</sup> Die Rekonstruktion ist dann aber seiner Meinung nach auch genau das Problem.<sup>191</sup> Mit seinem Kampf gegen die Allegorisierung habe Jülicher zwar schon einen guten Anfang gemacht, aber auch neue Probleme aufgeworfen, indem er in den Gleichnissen möglichst allgemeine Wahrheiten vorfindet.<sup>192</sup> Jeremias meint, dass die Gleichnisse mit ihrer eschatologischen Reich-Gottes-Verkündigung in einer konkreten Situation des Lebens Jesu gesprochen sind.<sup>193</sup> Die Verwendung der Gleichnisse in der Verkündigung der Urkirche führte schließlich zur Allegorisierung, darin ist sich Jeremias mit Jülicher einig. Zugunsten der Paränese wurde die Eschatologie aufgelöst.<sup>194</sup> Da dies aber sozusagen den Wert der Gleichnisse minderte, ist es die Aufgabe der Interpreten, ihren ursprünglichen Gehalt wieder zu finden. Jeremias spricht hier vom „Schleier“, der sich

„über die Gleichnisse Jesu gelegt hat. Zurück zur ipsissima vox Jesu, heißt die Aufgabe! Welch großes Geschenk, wenn es gelingt, hier und da hinter dem Schleier das Antlitz des Menschensohnes wieder zu finden! Auf sein Wort kommt alles an! Erst die Begegnung mit Ihm gibt unserer Verkündigung Vollmacht!“<sup>195</sup>

Für Jeremias hängt daran auch die Wahrheitsfrage. Das theologische Wahrheitskriterium ist die „ipsissima vox Jesu“,<sup>196</sup> in der Person und Stimme des historischen Jesus sucht Jeremias dann auch den Ansatz für seine Christologie.<sup>197</sup> Nach Meinung von Jeremias gehören die Gleichnisse theologisch zu den wertvollsten neutestamentlichen Traditionen, weil sie uns besonders nahe an

---

<sup>186</sup> Jeremias, Gleichnisse, 7

<sup>187</sup> Jeremias, Gleichnisse, 8; es gibt eine seltene Ausnahme, von der Jeremias vermutet, dass das rabbinische Gleichnis ein Jesus-Gleichnis als Vorbild genommen hat. Nahe liegender wäre aber doch wohl anzunehmen, dass beide, die Gleichnisse Jesu und das rabbinische Gleichnis aus der gemeinsamen Bildtradition Israels schöpfen.

<sup>188</sup> Jeremias, Gleichnisse, 18; er bezieht sich hier wohl auf Cadoux, Arthur Temple, *The Parables of Jesus. Their Art and Use*, London 1930, 13 f.; vgl. Funk, Robert W., *Das Gleichnis als Metapher*, in: Harnisch, Wolfgang (Hg.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, WdF 575, Darmstadt 1982, 20 - 58, hier: 34.

<sup>189</sup> Jeremias, Gleichnisse, 7

<sup>190</sup> Jeremias, Gleichnisse, 5

<sup>191</sup> Jeremias, Gleichnisse, 9

<sup>192</sup> Jeremias, Gleichnisse, 14f.

<sup>193</sup> Jeremias, Gleichnisse, 7. 17

<sup>194</sup> Jeremias, Gleichnisse, 64. 113

<sup>195</sup> Jeremias, Gleichnisse, 114

<sup>196</sup> Vgl. auch Weder, Gleichnisse, 29

<sup>197</sup> Jünger, Paulus, 120



Jesus heranzuführen. Das sonst in protestantischer Theologie so stark betonte an Paulus orientierte theologische Zentrum „Kreuz und Auferstehung“ ist hier nicht im Blick.

Für eine feministisch-sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung ist es problematisch, dass Jeremias' Gleichnistheorie die schon begonnene Abgrenzung Jesu von seiner jüdischen und frühchristlichen Umwelt noch weiter verschärft, indem der Pharisäismus als grundsätzlicher Gegner erscheint.<sup>198</sup> Hier wird eine einzelne theologische Richtung, die aber historisch gesehen zur Zeit Jesu nur einen begrenzten Teil des jüdischen Volkes repräsentierte, zur alleinigen Vertreterin des Judentums erklärt, die dem Christentum angeblich als Feindin gegenüberstand.<sup>199</sup> Dieses Verständnis von jüdischer Kultur ist historisch falsch und außerdem antijudaistisch. Darüber hinaus erscheint auch die frühchristliche Bewegung im Gegensatz zu Jesus selbst als minderwertige Verkünderin der Botschaft von der Basileia. Jeremias' Suche nach der historischen Stimme Jesu verbindet sich mit dem Interesse an einem christologischen Konzept, das von dem historischen Jesus ausgeht. Nach seiner Theorie steht Jeremias jedoch unter dem Zwang, möglichst alle Gleichnisse Jesus zuordnen zu müssen, da die nicht – jesuanischen Traditionen minderwertiger sind. Die Aufwertung Jesu auf Kosten anderer Menschen bedeutet aber nicht Christologie, sondern Kyriozentrismus,<sup>200</sup> ein Herrschaftsgefüge, das Unterdrückung legitimiert. Jeremias ist es vermutlich deshalb so wichtig, mit Hilfe aller möglichen literarkritischen Arbeitsschritte von Trennen und Zerlegen den einsamen, unabhängigen Jesus herauszufiltern, weil er Angst hat, dass das christliche Profil sonst nicht deutlich genug zu Tage tritt. Er beabsichtigt nichts anderes, „als einen so weit wie irgend möglich gesicherten Zugang zur ipsissima vox Jesu zu bahnen. Niemand als der Menschensohn selbst und Sein Wort kann unserer Verkündigung Vollmacht geben.“<sup>201</sup>

Bedenkenswert und entwicklungsfähig ist jedoch Jeremias' formgeschichtliche Definition von Gleichnis.<sup>202</sup> Er hält es nicht für gut, die von Jülicher vorgeschlagene und von Bultmann weitergeführte Spezialisierung der verschiedenen Gleichniskategorien beizubehalten. Sinnvoller ist es nach seiner Meinung, die Gleichnisformen nicht weiter nach griechisch-rhetorischen Kriterien auszudifferenzieren, sondern den hebräischen Gattungsbegriff „Maschal“ zugrunde zu legen. Deshalb schlägt er vor, den aus der jüdischen Tradition stammenden Begriff „Maschal“ auch auf das neutestamentliche Material anzuwenden, da es dem gleichen jüdischen

---

<sup>198</sup> Vgl. Wehn, Beate, Halacha – Diskussion / Streitgespräch, in: Henze / Janssen / Müller / Wehn, Antijudaismus, 39 – 41

<sup>199</sup> Das Konzept, dass die Pharisäer als grundsätzliche Gegner Jesu sieht, geht von der Vorstellung aus, dass es anstelle der jüdischen Diskussionskultur eine dogmatisch zu ermittelnde richtige oder falsche Lehre gibt (vgl. dazu Schottroff, Weg, 208).

<sup>200</sup> Zu diesem Begriff siehe Schottroff, Schwestern, 60

<sup>201</sup> Jeremias, Gleichnisse, 5

<sup>202</sup> Jeremias, Gleichnisse, 16f.

Kontext entstammt. Dieser Begriff hat den Vorteil, dass er eine große Bandbreite von bildlichen Reden aller Art bezeichnet, welche dem Gleichnisstoff inhaltlich angemessen ist, denn „es heißt den Gleichnissen Jesu ein sachfremdes Gesetz aufzwingen, wenn man sie in die Kategorien griechischer Rhetorik preßt.“<sup>203</sup>

Die formalen Beobachtungen in Bezug auf den jüdischen Maschal, die auch die neutestamentlichen Gleichnisse tief in ihrem jüdischen Umfeld verankern, führen bei Jeremias aber nicht zu einer theologischen Korrektur seines Antijudaismus, was eigentlich die Konsequenz sein müsste.<sup>204</sup> Bereits auf der ersten Kapitelseite steht beides einträchtig nebeneinander, ohne dass er darin ein Problem oder einen Widerspruch erkennen würde. So spricht er in Bezug auf Jesu' Gleichnisverkündigung vom „Gegensatz gegen den Pharisäismus“, aber auch „der Bildstoff ist dem palästinischen Leben entnommen.“<sup>205</sup>

Aber Jeremias räumt immerhin selbst ein (wenn auch vermutlich in einem anderen Sinne gemeint), dass „die wichtigen grundsätzlichen Einsichten, die wir der Formgeschichte verdanken“, auf dem Gebiet der Gleichnisforschung „noch nicht zur fruchtbaren Auswirkung“ gelangt sind.<sup>206</sup>

### 2.1.5 Eberhard Jüngel: Der hermeneutische Akzentsetzer

Nach Eberhard Jüngel verbinden die Gleichnisse die Verkündigung und die Person Jesu in der Basileia-Botschaft.<sup>207</sup> Er formuliert dies vor allem in Anlehnung an den hermeneutischen Ansatz seines Lehrers Ernst Fuchs.<sup>208</sup> Die Basileia versteht er deshalb auch als ein in den Gleichnissen präsesentes Sprachgeschehen:

„Die Basileia kommt im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache. Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft als Gleichnis zur Sprache.“<sup>209</sup>

Im Gegensatz zu den bis dahin üblichen Gleichnistheorien ergeben sich bei Jüngel deshalb auch einige Akzentverschiebungen: Für die Gleichnisse gilt nicht mehr die Unterscheidung von

---

<sup>203</sup> Jeremias, Gleichnisse, 16

<sup>204</sup> Oldenborge, Parables, 51 bedenkt die grundsätzliche Problematik, dass Jeremias 1947 (!) kurz nach dem Holocaust diese Katastrophe in seiner Arbeit völlig ausblendet: „The shock about Jeremias that made my hair stand on end came in the spring of 1994 [...]. I felt uncomfortable from the very start. I had already circled all the places in his book where rabbinical material was devaluated against the parables of Jesus. But beyond these specific and occasional paragraphs I felt that something was not right with the entire book. When I got to the chapter entitled ‘Im Angesicht der Katastrophe’ (‘In View of Catastrophe’), I had to interrupt my study because I could not bear to read one more page.”

<sup>205</sup> Jeremias, Gleichnisse, 7

<sup>206</sup> Jeremias, Gleichnisse, 16f.

<sup>207</sup> Jüngel, Paulus, 87

<sup>208</sup> Jüngel, Paulus, 127ff.

<sup>209</sup> Jüngel, Paulus, 135; vgl. auch 138. 202; Jüngel, Paulus, 87 betont: „Dieser ‚Begriff‘ ist im logisch strengen Sinne freilich nur eine Vokabel“ und wird „in der Verkündigung Jesu nicht definiert“.

zeitbedingter Form und zeitlosem Inhalt.<sup>210</sup> Auch die Unterscheidung von Bildhälfte und Sachhälfte entfällt und damit die Unterscheidung von „abstrakt“ und „konkret“.<sup>211</sup> Die hiermit verbundene Suche nach einem tertium comparationis, das beide Hälften verbindet, ist deshalb ebenfalls nicht mehr nötig.<sup>212</sup> Jüngel führt hier allerdings den Gedanken der „Pointe“ ein. Die Pointe sammelt und vereint im Gleichnis Anschauungselemente. Dies können auch einzelne feststehende Metaphern sein. Die Frage ist jedoch, ob Jüngel auf diese Weise sozusagen durch die Hintertür des tertium comparationis wieder eingeführt hat.<sup>213</sup>

Jüngel betont, dass die Gleichnisse in einer besonderen,<sup>214</sup> aber vollgültigen Weise die Wirklichkeit der Basileia repräsentieren, d. h. zur vollgültigen Existenz der Basileia muss nichts mehr hinzugefügt werden. Die Handlungsebene kommt bei ihm in der Form ins Spiel, dass er meint, Jesu Verhalten sei ein „Kommentar“ zu seinen Gleichnissen.<sup>215</sup> Jüngel stellt fest, dass später auch für die christliche Gemeinde die Aufgabe bestand, die Gleichnisse zu kommentieren, dass dies aber nicht in der gleichen homogenen Weise wie bei Jesus selbst geschah und sie dadurch oft nur noch „überliefert“ wurden:

„Durch ihre Sicher-Stellung büßten die Gleichnisse oft erheblich von der ihnen eigenen analogischen Bewegungskraft ein, sofern ihre die Einzelzüge sammelnden Pointen verstellt wurden. Aber jene Sicher-Stellung und Verstellung führte doch dazu, daß die Gleichnisse Jesu überliefert worden sind.“<sup>216</sup>

Jüngel überwindet durch seine Gleichnistheorie zwar den Dualismus zwischen „Bild“ und „Sache“, d. h. zwischen menschlicher Wirklichkeit und Reich Gottes, aber er führt einen neuen Dualismus ein, indem er das Geschehen der Gottesherrschaft allein auf die Ebene der Sprache verlegt. Indem das Eigentliche, die Begegnung mit Gott, sich nur in der Sprache ereignet, wird die Wirklichkeit der realen Welt ausgeblendet und für unwichtig erklärt. Dies kann eine feministische Gleichnistheorie nicht akzeptieren, da auf diese Weise die Lebensverhältnisse von Menschen abgewertet werden und die Alltagserfahrungen der Menschen für eine Theologie keine Bedeutung mehr haben. Auch die konkreten Kämpfe für Befreiung gegen Unterdrückung kommen durch die philosophische Konzentration auf die Sprache in der theologischen Arbeit nicht mehr vor.

---

<sup>210</sup> Jüngel, Paulus, 135

<sup>211</sup> Jüngel, Paulus, 135f.

<sup>212</sup> Jüngel, Paulus, 136f.

<sup>213</sup> Zum Verhältnis von „Pointe“ und „tertium comparationis“ siehe Banschbach Eggen, Gleichnis, 215ff..

<sup>214</sup> Jüngel, Paulus, 138; ich würde das, was Jüngel hier meint, als poetische Wirklichkeit bezeichnen.

<sup>215</sup> Jüngel, Paulus, 139

<sup>216</sup> Jüngel, Paulus, 139

Positiv zu bewerten ist das Bemühen Jüngels, die Schöpfung und die Basileia als zwei aufeinander angewiesene Bereiche zu zeigen. Es gibt zwar eine Differenz, aber diese Differenz verbindet gleichzeitig auch.

### **2.1.6 Robert E. Funk: Der Wegbereiter der Metapher**

Robert W. Funk bereitet 1966 den Weg für eine literaturwissenschaftlich beeinflusste Gleichnistheorie, indem er die neutestamentlichen Gleichnisse vom Wesen der Metapher her verstehen möchte.<sup>217</sup> Ausgehend von der Gleichnisdefinition Dodds<sup>218</sup> diskutiert Funk die dort erwähnten vier wesentlichen Charakteristika<sup>219</sup> im Zusammenhang mit der Bedeutung der Metapher, die im Gegensatz zum Vergleich nicht nur illustriert, sondern Bedeutung neu schafft.<sup>220</sup> Er beginnt mit der Beobachtung, dass die Gleichnisse oft ohne Anwendungen überliefert wurden. Dies ist der Form der Gleichnisse angemessen, denn so laden sie die Hörenden immer wieder neu zur Teilhabe ein, ihre eigenen Anwendungen vorzunehmen.<sup>221</sup> Ein Problem ist nach Funk die im Prozess des Tradierens oftmals vorgenommene Kanonisierung der Gleichnisdeutung, denn so geht das hermeneutische Potential der Gleichnisse leicht verloren.<sup>222</sup> Dass aber trotz dieser Gefahren die Gleichnisse „sich nicht verbrauchen“,<sup>223</sup> liegt an deren metaphorischem Wesen, das Funk in seinem Beitrag nun genau analysiert.<sup>224</sup>

Er nimmt zunächst – wie seine Vorgänger Jülicher und Bultmann – eine Kategorisierung der Gleichnisse vor, die er aber nicht weiter verwendet, da die Grenzen zwischen den einzelnen Formen letzten Endes doch fließend sind.<sup>225</sup> Funk beschäftigt sich dann mit dem Phänomen, das in besonderer Weise metaphorische Sprache auszeichnet, dem kreativen und poetischen Aspekt:

„Ein Element des Vergleichens oder der Analogie ist daher allen drei Formen gemeinsam; aber die Rolle, die das Vergleichen spielt, ist in entscheidender Weise unterschiedlich. Im Vergleich hat es illustrativen Charakter, in metaphorischer Sprache schafft es Bedeutung. Im Vergleich als einer Illustration ist der entscheidende Punkt, der erklärt oder erhellt werden soll, bereits vorhanden und kann

---

<sup>217</sup> Funk, Robert W., *Language, Hermeneutic, and Word of God. The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology*, New York / Evanston / London 1966; die deutsche Übersetzung des 5. Kapitels, auf die ich mich in meinen Ausführungen beziehe, ist zu finden in: Funk, Gleichnis, 20 – 58.

<sup>218</sup> Dodd, *Parables*, 16

<sup>219</sup> Funk, Gleichnis, 20: „1. Das Gleichnis ist eine Metapher oder ein Vergleich, die a) einfach bleiben, b) zu einem Bild ausgearbeitet oder c) zu einer Geschichte ausgeweitet werden können; 2. die Metapher oder der Vergleich werden der Natur oder dem täglichen Leben entnommen; 3. die Metapher fesselt den Hörer durch ihre Lebendigkeit oder Fremdheit und 4. die Anwendung bleibt ungenau, um den Hörer zu reizen, sie für sich selbst zu vollziehen.“

<sup>220</sup> Funk, Gleichnis, 25

<sup>221</sup> Funk, Gleichnis, 21f.

<sup>222</sup> Funk, Gleichnis, 22

<sup>223</sup> Funk, Gleichnis, 24

<sup>224</sup> Funk, Gleichnis, 24ff.

<sup>225</sup> Funk, Gleichnis, 24

vorausgesetzt werden; in der Metapher dagegen wird dieser Punkt erst entdeckt. [...] Die vorgeschlagene Unterscheidung besteht zwischen Vergleich als Illustration und Metapher als dem Mittel, durch das Bedeutung erschlossen wird, [...]“.<sup>226</sup>

Funk spricht in diesem Zusammenhang von „Phantasie“<sup>227</sup> und von der Arbeit von Dichtern:

„Die Metapher zerschlägt die Konventionen einer Aussage im Interesse einer neuen Vision, welche die Sache in Bezug auf eine neues ‘Feld’ und so mit Bezug auf eine neue Erfahrung der Realität erfasst.“<sup>228</sup> „Die Metapher ist ein Mittel, die Tradition zu modifizieren [...] ist die kognitive Schwelle poetischer Intuition“.<sup>229</sup>

Wenn eine Metapher gelingt, ist sie nicht nur Zeichen, sondern sogar „Träger der Wirklichkeit“, auf die sie sich bezieht.<sup>230</sup> In der Metapher bilden „Wort und Wirklichkeit“ eine innere Einheit.<sup>231</sup> Auf diese Weise kann die Wirklichkeit, trotz der historischen Bedingtheit der Sprache, neu geschaffen und die Tradition zerbrochen werden.<sup>232</sup>

Die Metapher ist deshalb nicht so sehr mit einem Bild, sondern eher mit einem Film zu vergleichen, das unterstreicht ihre Lebendigkeit.<sup>233</sup> Funk verwendet in diesem Zusammenhang Begriffe wie „lebenssprühenden Zusammenhang“<sup>234</sup>, „offenes Ende“, „Bewegung“ und „Zukunft“.<sup>235</sup> In der Metapher bzw. im Gleichnis liegen die gleichen Möglichkeiten wie im Evangelium: Sie sind nicht „Beweismittel“, sondern „Offenbarung“<sup>236</sup>:

„Die wahre Metapher, so wurde gesagt, offenbart ein Geheimnis. Auch das Gleichnis deutet ein Geheimnis an. In gewissen Zügen, die sehr stark einem Rätsel oder Bilder-Puzzle gleichen, lässt es das Geheimnis erahnen. Beide, Metapher und Gleichnis, funktionieren wie Alices Spiegel, durch welchen man auf eine seltsam vertraute Welt guckt, wo Fremdheit hervorgerufen wird durch die Verrückung und Umordnung des Vertrauten.“<sup>237</sup>

Funk arbeitet außerdem gut heraus, dass die in der Auslegungsgeschichte der Gleichnisse vorkommende Allegorisierung eine Willkür darstellt, während die von Jülicher vorgenommene Eingrenzung auf eine einzelne Idee eine Reduktion bedeutet, die beide dem Wesen der Metapher nicht gerecht werden.<sup>238</sup> Das Gleichnis als Metapher bleibt offen, ohne jedoch willkürliche Bedeutungen hervorzubringen.<sup>239</sup>

---

<sup>226</sup> Funk, Gleichnis, 25

<sup>227</sup> Funk, Gleichnis, 28

<sup>228</sup> Funk, Gleichnis, 28

<sup>229</sup> Funk, Gleichnis, 29

<sup>230</sup> Funk, Gleichnis, 29

<sup>231</sup> Funk, Gleichnis, 30

<sup>232</sup> Funk, Gleichnis, 31

<sup>233</sup> Funk, Gleichnis, 32

<sup>234</sup> Funk, Gleichnis, 32

<sup>235</sup> Funk, Gleichnis, 33

<sup>236</sup> Funk, Gleichnis, 35

<sup>237</sup> Funk, Gleichnis, 36

<sup>238</sup> Funk, Gleichnis, 37ff.

<sup>239</sup> Funk, Gleichnis, 43f.

Zum Schluss beschäftigt Funk sich mit der Frage nach dem oft beobachteten Realismus bzw. der Weltlichkeit der Gleichnisse.<sup>240</sup> Die Gleichnisse sind deshalb realistisch, weil in ihnen die weltliche Existenz der Menschen, in die der verborgene Gott hineinwirkt, ernst genommen und gleichzeitig auf den Kopf gestellt wird.<sup>241</sup> Die Vertrautheit, die den Menschen in den Gleichnissen begegnet, ist deshalb auch eine „fremdartige Vertrautheit“.<sup>242</sup> Sie wird erzeugt durch das Zusammenspiel von wörtlicher und metaphorischer Bedeutung des Gleichnisses, die gleichzeitig erfasst werden müssen.<sup>243</sup> Auf diese Weise geschieht Offenbarung.<sup>244</sup>

Funks Überlegungen zu einer auf dem Wesen der Metapher beruhenden Gleichnistheorie bieten auch für eine sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung bedenkenswerte Anknüpfungspunkte. Die kreativen, poetischen und nicht nur illustrierenden Möglichkeiten von Sprache, die in der Metapher zum Tragen kommen, wirken sich auch auf die Lebenswirklichkeit von Menschen aus. Wo die Möglichkeit gesehen wird, dass durch Metaphern neue Bedeutungen erzeugt werden können, kann die Realität als veränderbar begriffen werden. Scheinbar für alle Zeiten gültige Definitionen können aufgebrochen und in Frage gestellt werden. Die Welt mit all ihren Problemen muss also nicht so bleiben wie sie ist, sie ist für Veränderungen offen. Dies wendet sich auch gegen eine Kanonisierung und Dogmatisierung von theologischer Theorie. Es ermöglicht außerdem ein zur Sprache bringen der göttlichen Wirklichkeit, ohne die menschliche Wirklichkeit abzuwerten. Funks Ansatz birgt jedoch auch Gefahren in sich, die die Chancen seiner Theorie ziemlich schnell wieder zunichte machen können. Die Metapher arbeitet zunächst auf der Ebene der Sprache. Die Gefahr besteht, dass sie auch die Lebenswirklichkeit der Menschen auf die Ebene der Sprache holt und die Realität dann plötzlich nichts mehr wert ist, obwohl ja eindeutig das Gegenteil behauptet wird. Realität, z. B. auch die Realität der Frauen, wird auf diese Weise dann doch nicht ernst genommen, sondern ausgeblendet und nur noch in das Reich der Gedanken verbannt.<sup>245</sup>

### **2.1.7 Dan Otto Via: Der Liebhaber autonomer Kunstwerke**

Dan Otto Via<sup>246</sup> führt die linguistische und literaturwissenschaftliche Analyse der Gleichnisse 1967 mit seinem zunächst auf englisch erschienenem Buch fort.<sup>247</sup> Er betont, dass die

---

<sup>240</sup> Funk, Gleichnis, 46ff.

<sup>241</sup> Funk, Gleichnis, 47ff.

<sup>242</sup> Funk, Gleichnis, 53

<sup>243</sup> Funk, Gleichnis, 53

<sup>244</sup> Funk, Gleichnis, 55

<sup>245</sup> Vgl. dazu Schottroff, Schwestern, 83f.

<sup>246</sup> Via, Dan Otto, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension, München 1970

<sup>247</sup> Via, Dan Otto, The Parables, Philadelphia 1967

Gleichnisse autonome Kunstwerke sind, die für sich selbst betrachtet werden können.<sup>248</sup> Sie bilden jeweils eine organische Einheit.<sup>249</sup> Besonders problematisch findet Via eine rein historische Auslegung der Gleichnisse, da die Bedeutung für die Gegenwart so nicht mehr erschlossen werden kann und ihre ästhetische Funktion wirkungslos wird:

„Die streng historische Auslegung ignoriert das grundlegend menschliche Element in den Gleichnissen. Sie sagen etwas zu dem und über den Menschen als Mensch und nicht nur zu dem und über den Menschen in seiner besonderen historischen Situation.“<sup>250</sup> „Die streng historische Auslegung ignoriert den ästhetischen Charakter der Gleichnisse und annulliert ihre ästhetische Funktion.“<sup>251</sup>

Die Gleichnisse als Sprachereignisse thematisieren nach Vias Meinung immer wieder den Gewinn oder Verlust menschlicher Existenz und das nicht nur historisch einmal.<sup>252</sup> Die Beziehung von Welt und historischem Werk beschreibt er mit einem Bild: Fenster (wenn sie offen sind) und Spiegel (wenn sie geschlossen sind):

„Wenn das Werk sachgerecht vorgeht, dann ist es auf die Welt nacheinander als Fenster, Spiegel und Fenster bezogen. Zunächst ist es eine Reihe von Fenstern, durch die wir die vertraute Welt per Weisungsfunktion (referentially) sehen. Dann werden die Fenster Spiegel, die innerlich aufeinander reflektieren. In dieser Reihe von reflektierenden Spiegeln wird sowohl das Vertraute als auch das bisher nicht wahrgenommene durch eine neue Struktur der Verbindungen organisiert, so dass in dieser Struktur ein implizites oder vorkonzeptionales existenziales Verständnis vorhanden ist. Endlich werden die Spiegel wieder Fenster, die uns eine neue Sicht der Welt geben. So führt uns das Werk, indem es Wort und Welt in einem ist, sowohl irgendwo anders hin als auch letztlich zu sich selbst.“<sup>253</sup>

Die Möglichkeiten eines Sprachereignisses, das immer wieder aktualisiert werden kann, liegen darin begründet, dass unsere menschliche Existenz wesentlich sprachlicher Natur ist.<sup>254</sup> Inhaltlich geht es immer um eine Entscheidung<sup>255</sup>:

„Jesu Gleichnisse sind als ästhetische Objekte neue Konfigurationen der sich ereignenden Existenz, die ein implizites Existenzverständnis enthalten, und als biblische Texte vermitteln sie uns das Wesen des Glaubens und des Unglaubens.“<sup>256</sup>

Als fiktionale Erzählungen entspricht das Erzählgerüst der Gleichnisse dem in der westlichen Literatur bekannten Schema von Komödie und Tragödie. Begegnung und Dialog machen deren dramatische Qualität aus.<sup>257</sup> Theologisch sieht Via hier zwei ontologische Möglichkeiten des

---

<sup>248</sup> Via, Gleichnisse, 9f.; vgl. auch 72ff.

<sup>249</sup> Ricoeur, Paul, *Biblische Hermeneutik*, in: Harnisch, Gleichnisforschung, 248 – 339

<sup>250</sup> Via, Gleichnisse, 31

<sup>251</sup> Via, Gleichnisse, 33

<sup>252</sup> Via, Gleichnisse, 35ff. 46f.

<sup>253</sup> Via, Gleichnisse, 85; vgl. auch 88

<sup>254</sup> Via, Gleichnisse, 86

<sup>255</sup> Via, Gleichnisse, 57f. 86. 91

<sup>256</sup> Via, Gleichnisse, 95

<sup>257</sup> Via, Gleichnisse, 96f.; siehe auch Harnisch, Gleichniserzählungen 15ff.

## Kapitel 1: Einleitung

Menschen in der Erzählstruktur der Gleichnisse zur Sprache gebracht: entweder Existenzverlust als tragische Bewegung oder Existenzgewinn als komische Bewegung.<sup>258</sup> Die gesamte christliche Tradition beschreibt Via seinem Ansatz entsprechend als Komödie, „aber eine Komödie, in der die Tragödie eingeschlossen und überkommen ist [...]“.<sup>259</sup>

Zum Abschluss seiner methodologischen Überlegungen fragt Via nach „der theologischen Bedeutung des realistischen Bildwerks in Jesu Gleichnissen“.<sup>260</sup> Wenn in den Gleichnissen die Alltagswelt gewöhnlicher Menschen vom Reich Gottes erzählt, dann legt dies „eine Art Analogie zwischen Gott und dem Menschen nahe“.<sup>261</sup> Die Vermutung von C. H. Dodd, dass es sich dabei sogar um eine innere Affinität handelt, geht Via allerdings zu weit.<sup>262</sup> Die Gleichnisse begnügen sich vielmehr mit dem Hinweis, dass Gott uns in unserem Alltag begegnet, sie sagen nicht, wie Gott ist.<sup>263</sup> Die dort verwendeten Bilder rufen uns jedoch „aus unseren zeitlich geordneten Beschäftigungen heraus.“<sup>264</sup>

Während die übrige Literatur des Altertums die Alltagsrealität normalerweise in leicht komischer Weise behandelt, wird sie in der Bibel ernsthaft dargestellt, was auf dem Prinzip der Inkarnation beruht.<sup>265</sup> Die realistische Behandlung des Alltags erscheint jedoch in Verbindung mit dem „Außergewöhnlichen und Unwahrscheinlichen“,<sup>266</sup> was als „ein Echo der eschatologischen Krisis“ zu verstehen ist und als Zeichen der Offenheit menschlicher Existenz für das Transzendente.<sup>267</sup>

Für eine sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung ist Vias Ansatz, der die Gleichnisse als autonome Kunstwerke versteht, problematisch, da er ein allgemein menschliches Existenzverständnis zur Sprache bringt, das völlig unabhängig sein möchte von jeder historischen Situation.<sup>268</sup> In feministischer Theorie gibt es nicht „den Menschen“, sondern konkrete Männer und Frauen, die in einer bestimmten historischen und gesellschaftlichen Situation leben. Vias Ansatz entpuppt sich unter diesem Vorverständnis als patriarchale Ideologie, die die Unterdrückung von Frauen und anderen Menschen nicht zur Sprache bringen kann.<sup>269</sup> Indem nur im Ungewöhnlichen die Gegenwart Gottes zu finden ist, wird außerdem die normale Alltagswelt

---

<sup>258</sup> Via, Gleichnisse, 101

<sup>259</sup> Via, Gleichnisse, 103

<sup>260</sup> Via, Gleichnisse, 103

<sup>261</sup> Via, Gleichnisse, 103

<sup>262</sup> Via, Gleichnisse, 103

<sup>263</sup> Via, Gleichnisse, 103

<sup>264</sup> Via, Gleichnisse, 104

<sup>265</sup> Via, Gleichnisse, 104

<sup>266</sup> Via, Gleichnisse, 104

<sup>267</sup> Via, Gleichnisse, 105

<sup>268</sup> Dabei betont auch Via, dass die Bilder der Gleichnisse aus dem alltäglichen Leben stammen und die „Arbeit“ z. B. in zwei Gleichnissen ein zentrales Thema ist (Gleichnisse, 99).

<sup>269</sup> Vgl. dazu die grundsätzliche Kritik von Schottroff, Schwestern, 83ff., die auch für Via gilt, obwohl sie sich hier auf andere Autoren bezieht.



als Ort der Offenbarung ignoriert und damit auch die primäre Lebenswelt der Mehrheit der Menschen in ihrer Bedeutung nicht ernst genommen. Dabei bietet z. B. gerade auch Vias Verständnis der Gleichnisse als „Fenster“ und „Spiegel“<sup>270</sup> Möglichkeiten, die für eine sozialgeschichtliche Gleichnistheorie genutzt werden können, wie Schottroffs Ansatz zeigt.<sup>271</sup> Gerade das kreative Potential, das an der Veränderung der Welt mitarbeitet, wäre hier hilfreich.

### **2.1.8 Paul Ricoeur: Der Anwalt der poetischen Kraft der Gleichnisse**

Paul Ricoeur<sup>272</sup> formuliert ebenfalls aus linguistischer Perspektive die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache, was auch Jüngel, Funk und Via in ihren Arbeiten bereits mehr oder weniger angedeutet haben.

Zunächst betont Ricoeur, dass die Metapher nicht die Aufgabe hat, die Rede auszusmücken, sondern Sinn zu stiften, indem sie einzelne Wörter miteinander in Spannung bringt.<sup>273</sup> Eine Metapher ist mehr als ein Wort, und ein auf den ersten Blick vorhandener Widerspruch in einer Formulierung wird im weiteren Verlauf als sinnvoll erkannt.<sup>274</sup> Verborgene Ähnlichkeiten werden entdeckt bzw. auch erst hergestellt. Metaphern haben demnach eine schöpferische Funktion: „dieses Sehen ist gleichzeitig ein Machen.“<sup>275</sup> Sie gleichen „mehr der Auflösung eines Rätsels“.<sup>276</sup> Sie bieten auf diese Weise auch neue Informationen über die Wirklichkeit, d. h. sie haben eine verweisende Funktion.<sup>277</sup>

Traditionellerweise sieht man die Metapher an die Funktion der dichterischen Sprache gebunden, die aber nicht auf Realität abzielt, sondern als letztes Ziel nur die Sprache kennt.<sup>278</sup> Ricoeur betont dagegen, dass auch die Metapher „eine neue Vision der Wirklichkeit“<sup>279</sup> im Auge hat,<sup>280</sup> eben nur auf eine andere Art als es wissenschaftliche Ausdrucksweise tun würde.<sup>281</sup>

„Die Metapher ist nichts anderes als das Aufkleben eines bekannten Etiketts mit einer bestimmten Vergangenheit auf einen neuen Gegenstand, der sich dieser

---

<sup>270</sup> Siehe Via, Gleichnisse, 85

<sup>271</sup> Schottroff, Schwestern, 85: sie benutzt hier ebenfalls den Begriff „Fenster“. Schüssler Fiorenza dagegen lehnt die Verwendung der Begriffe „Fenster“ und „Spiegel“ ab (Grenzen, 191).

<sup>272</sup> Ricoeur, Paul, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ricoeur, Paul / Jüngel, Eberhard: Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, Sonderheft Evangelische Theologie, München 1974, 45 – 70

<sup>273</sup> Ricoeur, Stellung, 46f.

<sup>274</sup> Ricoeur, Stellung, 47

<sup>275</sup> Ricoeur, Stellung, 48

<sup>276</sup> Ricoeur, Stellung, 48

<sup>277</sup> Ricoeur, Stellung, 49

<sup>278</sup> Ricoeur, Stellung, 50

<sup>279</sup> Ricoeur, Stellung, 51

<sup>280</sup> Die Neubeschreibung von Wirklichkeit zeigt die politische Funktion von poetischer Sprache, indem die Wirklichkeit anders beschrieben wird, zeigt sie sich auch als veränderbar (vgl. auch Ricoeur, Hermeneutik, 283. 288f. 337).

<sup>281</sup> Ricoeur, Stellung, 51f.

## Kapitel 1: Einleitung

Übertragung erst widersetzt, dann nachgibt.“<sup>282</sup> „Auch die dichterische Sprache redet von der Wirklichkeit, aber auf einer anderen Ebene als die wissenschaftliche Sprache.“<sup>283</sup>

Während die rhetorische Funktion von Sprache Menschen überzeugen will, will die dichterische Funktion Wirklichkeit neu beschreiben.<sup>284</sup> Diese schöpferischen Möglichkeiten der Metapher sieht Ricoeur auch in der biblischen Sprache gegeben, wobei das Gleichnis dafür das bezeichnendste Beispiel ist. Er spricht hier von der „offenbarenden Macht dieser Rede“<sup>285</sup> und definiert folgendermaßen: „Ein Gleichnis kann man versuchsweise als eine Redeweise definieren, die einen metaphorischen Prozeß auf eine Erzählform anwendet.“<sup>286</sup> Ricoeur beobachtet, dass Metaphern meistens zu mehreren daher kommen, sich gegenseitig vernetzen und verstärken und so immer wieder neue Bedeutungen hervor bringen können.<sup>287</sup> Ricoeur sieht in den Metaphern die gleichen Kräfte am Werk wie in wissenschaftlichen Modellen, denn auch hier fließen Beschreibung und Neubeschreibung ineinander:

„Wenn ein Modell ein heuristisches Muster ist, das dazu dient, eine frühere inadäquate Beschreibung abzurechnen und eine Fährte zu einer neuen, adäquateren Beschreibung aufzuspüren, kommt die Metapher dieser heuristischen Funktion am nächsten, wenn der metaphorische Prozeß von einer erdachten Erzählung geleitet wird. Dann legt sie dieselbe Kraft, Erdachtes (fiction) und Neubeschreibung zu verbinden, an den Tag.“<sup>288</sup>

Das Gleichnis, das Ricoeur auch „die Verbindung einer Erzählform mit einem metaphorischen Prozeß“<sup>289</sup> nennt, erhält seine Besonderheit als religiöse Rede aber erst durch seinen Bezug zum Phänomen „Himmelreich“ und durch zahlreiche Verfahren wie Intensivierung, Überschreitung und An – die – Grenze – gehen, wie sie auch in eschatologischen Sprüchen zu finden sind.<sup>290</sup> Letzten Endes sind Gleichnisse aber keine Sprachformen, die man lückenlos übersetzen könnte, da sie durch Fiktion und Paradox eine Spannung erzeugen, auf die man nur durch die Praxis des Lebens antworten kann.<sup>291</sup> Ausgangspunkt für diese Praxis ist aber nicht der menschliche Wille, sondern die menschliche Einbildungskraft. Der Appell zur Entscheidung ist also nicht das Zentrale.

„Sie [die Verbindung von Fiktion und Neubeschreibung in der metaphorischen Sprache; S. L.-D.] bedeutet, daß sich die Grenzmetaphern zunächst an unsere

---

<sup>282</sup> Ricoeur, Stellung, 52f.

<sup>283</sup> Ricoeur, Stellung, 53

<sup>284</sup> Ricoeur, Stellung, 53

<sup>285</sup> Ricoeur, Stellung, 54

<sup>286</sup> Ricoeur, Stellung, 55

<sup>287</sup> Ricoeur, Stellung, 64

<sup>288</sup> Ricoeur, Stellung, 65; vgl. auch 51ff.

<sup>289</sup> Ricoeur, Stellung, 65

<sup>290</sup> Ricoeur, Stellung, 66

<sup>291</sup> Ricoeur, Stellung, 67ff.

Einbildungskraft und erst dann an unseren Willen wenden; für sie eröffnet diese Sprache Möglichkeiten der Erneuerung und der Kreativität [...]. Wenn nun aber die metaphorische Sprache, die Neubeschreibung nur durch den Umweg über die Fiktion erreicht, so schließt das ein, daß diese Sprache unsere Leitbilder auf einer nicht voluntaristischen Existenzebene zu verwandeln sucht. Während also die existentielle Interpretation den Akzent vorwiegend auf die Entscheidung für die neue Existenz legt, möchte ich sagen, daß die durch die Grenz-metaphern erzeugte metanoia zu allererst eine Umkehr der Einbildungskraft bedeutet. In dieser Weise muß alle Ethik, die sich an den Willen richtet, um ihm eine Entscheidung abzuverlangen, einer Poetik unter geordnet sein, welche unserer Einbildungskraft neue Dimensionen eröffnet.“<sup>292</sup>

Für eine feministische Gleichnisdeutung bietet Ricoeur Anknüpfungspunkte, die genutzt und weiter entwickelt werden können. Die Konsequenzen seines Ansatzes, wie er sie auf den letzten Seiten beschreibt, gehen vom Primat der Praxis aus, der auch in feministischer Theologie vorausgesetzt wird.<sup>293</sup> Die Gleichnisse stehen in enger Verbindung mit der Praxis des Lebens von Frauen und Männern und ermutigen sie, neue Handlungsräume zu eröffnen. Statt die Menschen über Willensanstrengungen zwangszu verpflichten, baut Ricoeur auf die Faszination der Phantasie, die neues Handeln aus Begeisterung in Gang setzt. Unter diesen Umständen ist die Poesie die Grundlage der Ethik und nicht der Forderungskatalog, der formal abgearbeitet wird.

### **2.1.9 Die Wirkungen der „Klassiker“ und gegenwärtige Wege der Gleichnisauslegung**

Auf die klassischen Gleichnisexegeten seit Jülicher folgten ab Mitte der 60-er Jahre methodische Neubesinnungen der Gleichnisausleger, die zum Teil auch schon wieder zu Klassikern geworden sind (Jüngel, Funk, Via, Ricoeur).<sup>294</sup> Für die neue Gleichnisforschung seit den 70-er Jahren haben sie wichtige Impulse gegeben. Im deutschsprachigen Raum wurden diese Anregungen besonders von Hans Weder (1978)<sup>295</sup> und Wolfgang Harnisch (1985)<sup>296</sup> aufgenommen und zu eigenen Konzepten verarbeitet.

---

<sup>292</sup> Ricoeur, Stellung, 70

<sup>293</sup> Auch Sutter Rehmann sieht bei Ricoeur Anknüpfungspunkte. „Erfahrung“ ist ein wichtiger Bezugspunkt für die Sachebene, der nicht neben das Bild gestellt werden darf, sondern im Bild enthalten sein muss, denn die Auswahl des Bildes ist nicht zufällig, sondern gezielt, weil bestimmte Erfahrungen von Menschen ins Blickfeld gerückt werden sollen (Sutter Rehmann, Luzia, Vom Ende der Eifersucht. Der Fall der „verdächtigen Ehefrau“ in Röm 7, 1 – 6, in: Janssen, Claudia / Schottroff, Luise / Wehn, Beate (Hg.), Paulus: Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001, 67 – 82, hier: 73; vgl. dazu Ricoeur, Hermeneutik, 301).

<sup>294</sup> Als Forschungsüberblick siehe die Arbeiten von Erlemann, Gleichnisauslegung, 11ff.; Zimmermann, Leseanleitung, 3ff.; Zimmermann, Gleichnisheremeneutik, 24ff..

<sup>295</sup> Weder, Gleichnisse

<sup>296</sup> Harnisch, Gleichniserzählungen

Weder<sup>297</sup> versteht die neutestamentlichen Gleichnisse grundsätzlich als Metaphern, die keine sprachlichen Ornamente, sondern eine besondere Form „eigentlicher Rede“ sind. Gleichnisse sind damit poetische Gebilde, die Wirklichkeit nicht in erster Linie abbilden, sondern vor allen Dingen erst schaffen. In Bezug auf das Gottesreich bringen sie damit bisher nicht verwirklichte Möglichkeiten einer anderen Welt ins Spiel. Weder zielt mit seinem Verständnis von Metapher auch auf die gesellschaftliche Wirklichkeit.<sup>298</sup> Die Betonung der poetischen Qualität von Gleichnissen eröffnet zwar grundsätzlich befreiendes, gesellschaftsveränderndes Potential, aber Weder bleibt mit seiner Perspektive allein auf der Ebene der Sprache.<sup>299</sup>

Harnisch<sup>300</sup> betont neben dem Rückgriff auf den metaphortheoretischen Ansatz von Ricoeur besonders die von Via vertretene literarische Unabhängigkeit neutestamentlicher Gleichnisse. Nach Harnisch sind die Gleichnisse kleine Bühnenstücke, d. h. Dramen, die die Hörenden in das Geschehen mit einbeziehen und sie inspirieren wollen, selbst neue Lebensmöglichkeiten durchzuspielen. Auf diese Weise wird grundsätzlich die Möglichkeit in den Blick gebracht, neue Perspektiven im Kontext des gesellschaftlichen Lebens zu entwickeln.<sup>301</sup> Welche verändernden Möglichkeiten konkret gemeint sein können, bedenkt Harnisch dabei aber nicht.<sup>302</sup> Weder und Harnisch haben die kreativen Möglichkeiten von Gleichnissen im Blick auf die Praxis in ihren gleichnistheoretischen Ansätzen gut herausgearbeitet. Da sie diese jedoch nicht wirklich in Verbindung bringen können mit der gesellschaftlichen Realität, bleiben ihre Entwürfe in Bezug auf die sozialgeschichtliche Perspektive unvollständig.

Mittlerweile befindet man sich in der Gleichnisforschung auf dem Weg zu einer Integration verschiedener methodischer Schritte.<sup>303</sup> Dabei lassen sich drei grob abgrenzbare Vorgehensweisen identifizieren: die historische Annäherungsweise,<sup>304</sup> literarische Zugänge<sup>305</sup> und hermeneutisch ausgerichtete Akzentsetzungen.<sup>306</sup> Meine eigene sozialgeschichtliche Arbeitsweise würde ich nach dieser Einteilung schwerpunktmäßig unter die historischen Annäherungen einordnen.

---

<sup>297</sup> Zum Konzept von Weder siehe Müller / Büttner / Heiligenthal / Thierfelder, Gleichnisse, 31ff.; Erlemann, Gleichnisauslegung, 31f. 37f.; Theißen / Merz, Jesus, 289; Zimmermann, Gleichnishermeutik, 32; Bucher, Gleichnisse, 27ff.; Banschbach Eggen, Gleichnis, 287ff.

<sup>298</sup> Vgl. dazu Weder, Gleichnisse, 88. 92

<sup>299</sup> Zur Kritik an Weder siehe auch Schottruff, Schwestern, 83f.

<sup>300</sup> Zu dem Entwurf von Harnisch siehe Müller / Büttner / Heiligenthal / Thierfelder, Gleichnisse, 38ff.; Zimmermann, Gleichnishermeutik, 34; Erlemann, Gleichnisauslegung, 30. 32. 35f.; Bucher, Gleichnisse, 27ff.; Banschbach Eggen, Gleichnis, 293ff..

<sup>301</sup> Vgl. dazu Harnisch, Gleichniserzählungen, 158ff.; zu Harnisch im Diskussionszusammenhang einer „Theologie nach Auschwitz“ siehe Oldenhege, Parables, 23ff..

<sup>302</sup> Siehe dazu ebenfalls Schottruff, Schwestern, 83f.

<sup>303</sup> Zimmermann, Gleichnishermeutik, 25ff.; vgl. dazu auch Schottruff, Gleichnisse, 143f.

<sup>304</sup> Zimmermann, Gleichnishermeutik, 26ff.

<sup>305</sup> Zimmermann, Gleichnishermeutik, 32ff.

<sup>306</sup> Zimmermann, Gleichnishermeutik, 41ff.

## **2.2 Wege einer sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung: Luise Schottroff**

Die wichtigste Vertreterin einer sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung, wie ich sie in meiner Arbeit voraussetze, ist Luise Schottroff. Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung<sup>307</sup> hat eine ebenso lange Geschichte wie die von Adolf Jülicher initiierte Gleichnisexegese, sie wurde in der theologischen Forschung aber nie so breit rezipiert wie Jülichers Ansatz. Außerdem begann sie nicht im christlichen, sondern im jüdischen Forschungskontext, wo es um die Auslegung rabbinischer Gleichnisse ging. Ignaz Ziegler (1903) untersucht rabbinische Königsgleichnisse daraufhin, wie sich die Machtverhältnisse des Römischen Reiches in ihnen widerspiegeln. Sein Interesse richtet sich dabei nicht primär auf das Leben der einfachen Menschen, sondern auf die Verhältnisse im Kaiserhaus und den senatorischen Familien, die in den Königsgleichnissen kritisch betrachtet werden.<sup>308</sup> Als Fortsetzung dieser Forschungsergebnisse kann man die Arbeit von Asher Feldman (1924) sehen, der betont, dass die Perspektive auf rabbinische Gleichnisse auch eine sozialgeschichtliche sein kann.<sup>309</sup> Anders als Ziegler konzentriert er sich dabei auf das Leben der Menschen im landwirtschaftlichen Bereich und meint: „In short, the numerous vivid touches of the Rabbinic similes will afford a valuable aid for the construction of a faithful picture of the social and economic life of the people.“<sup>310</sup>

Als Begründer der christlichen sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung kann man den Schweizer religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz (1943) sehen,<sup>311</sup> den auch Luise Schottroff als

---

<sup>307</sup> Zu sozialgeschichtlicher Exegese allgemein siehe den forschungsgeschichtlichen Überblick von Ralph Hochschild, der aber mit einem anderen Ansatz arbeitet, als ich ihn voraussetze (Hochschild, Ralph, Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus (NTOA)* 42, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1999).

<sup>308</sup> Ziegler, *Königsgleichnisse*, Vf. XXIVff.; vgl. auch Fabiny, Tamás, *Erzählte Dramen: Dramaturgische und kommunikative Strukturen in den Gleichnissen Jesu unter besonderer Berücksichtigung rabbinischer Parallelen*, Budapest 2000, 58ff.; Schottroff, *Gleichnisse*, 58f.

<sup>309</sup> Feldman, Asher, *The Parables and Similes of the Rabbis. Agricultural and Pastoral*, Cambridge 1924, 1. 16ff. 237ff.

<sup>310</sup> Feldman, *Parables*, 17f.

<sup>311</sup> Ragaz, Leonhard, *Die Gleichnisse Jesu: Seine soziale Botschaft*, 3. Auflage, Gütersloh 1985; vgl. Schröer, Henning, *Jesu Gleichnisse als biblisches Sprachereignis (theo)poetischer Didaktik*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie / Der evangelische Erzieher (ZPT)*, 53. Jg., 2001, 144 – 152, hier: 145. Man kann natürlich darüber diskutieren, ob auch andere Forscher zur sozialgeschichtlichen Arbeitsweise einen Beitrag geleistet haben. So teilt van Koetsveld (1896 / 1904) die Gleichnisse nach (landwirtschaftlichen) Arbeits- und Lebensbereichen ein (Koetsveld, Cornelius Eliza van, *Die Gleichnisse des Evangeliums als Hausbuch für die christliche Familie*, mit Genehmigung des Verfassers aus dem Holländischen übersetzt von Dr. Otto Kohlschmidt, Leipzig 1904). Smith (1937) interessiert sich für die Details in den Gleichnissen und sammelt in diesem Zusammenhang sozialgeschichtliche Informationen aus dem gesellschaftlichen Umfeld (Smith, B.T.D., *The Parables of the Synoptic Gospels*, Cambridge 1937). Jeremias, *Gleichnisse*, 17 kritisiert hier übrigens, dass Smith sich ausschließlich auf das „Bildmaterial“ konzentriert und die theologische Auslegung fehlt. Und auch Jeremias (1947) bezieht die antiken gesellschaftlichen Verhältnisse in seine Exegese mit ein, da er sich zumindest für den Kontext interessiert, in dem Jesus gelebt und seine Botschaft verkündigt hat (Jeremias, *Gleichnisse*; Jeremias, *Jerusalem*).

einen ihrer Vorgänger versteht.<sup>312</sup> Ragaz konzentriert sich am Ende seines Lebens in besonderer Weise auf die Auslegung neutestamentlicher Traditionen.<sup>313</sup> Er versucht in der Interpretation neutestamentlicher Gleichnisse deutlich zu machen, dass eine individualistische und unpolitische Sicht der Gleichnisse deren Intentionen nicht gerecht wird. Jesu Botschaft vom Reich Gottes ist nach seiner Überzeugung eine soziale Botschaft, die ganz im Geiste der ersttestamentlichen Propheten die Gemeinschaft, das jüdische Volk, im Blick hat.<sup>314</sup> In den Gleichnissen, die fast immer weltlichen Stoff zum Inhalt haben, kommt die Weltlichkeit des Reiches Gottes deshalb auch besonders gut zum Ausdruck.<sup>315</sup> Hier geht es darum, dass Gott nahe ist und die Welt verändern will, eine Bewegung, die Ragaz auch in seiner eigenen historischen Situation wieder findet. Von diesem eschatologischen Verständnis der Gleichnisse sieht Ragaz sich in seinem eigenen historischen Kontext herausgefordert, der u. a. geprägt ist von der Frage nach der Bedeutung der sozialistischen Bewegungen und der Katastrophe des 2. Weltkrieges. Für ihn kommt deshalb nur eine parteiliche Bibelauslegung mit der Vision von einer gerechten zukünftigen Gesellschaft in Frage, an der als Vorreiter die religiös-sozialistische Bewegung mitarbeitet.

Carlos Mesters (1983), von dem Schottroff ebenfalls Anregungen bekommen hat,<sup>316</sup> geht als Befreiungstheologe bei seinem gleichnistheoretischen Ansatz von der Wirklichkeit der Menschen aus, die in seinem gesellschaftlichen lateinamerikanischen Kontext leben. Deren Erfahrungen sind Ausgangspunkt für das Gespräch mit dem Bibeltext und den Menschen, die in ihm zu Wort kommen. Er zeigt auf, dass die Botschaft von Gott und Gottes Reich darauf angewiesen ist, sich Beispiele aus dem Leben zu suchen, um vom Volk aufgenommen werden zu können. Deshalb erzählt Jesus Gleichnisse.<sup>317</sup> Mesters betont, dass Jesus und das Volk in einem unauflöselichen Erfahrungszusammenhang miteinander stehen. Ohne die Lebenserfahrungen des Volkes wäre auch der Gleichniserzähler Jesus erfolglos, denn eine Verständigung über das Reich Gottes wäre nicht möglich gewesen: „Ohne die aus dem Leben stammenden Beispiele hätte das einfache Volk nie verstanden, was Jesus über Gott und das Reich Gottes sagen wollte.“<sup>318</sup> Mesters diskutiert zwar keine formgeschichtlichen Theorien. Er überlegt nicht, ob und wie der Traditionsprozess der Gleichnisse gelaufen ist. Für ihn ist Jesus ganz klar der Gleichniserfinder und -erzähler, aber die Art, wie er Jesu Vorgehensweise schildert, macht sehr deutlich, dass er

---

<sup>312</sup> Schottroff, Luise, Das Gleichnisbuch von Leonhard Ragaz, in: Leonhard – Ragaz – Institut e.V. (Hg.), Leonhard Ragaz - religiöser Sozialist, Pazifist, Theologe und Pädagoge, Darmstadt 1986, 123 – 130

<sup>313</sup> Leonhard Ragaz (1868 – 1945) schrieb das Gleichnisbuch 1943.

<sup>314</sup> Ragaz, Gleichnisse, 8

<sup>315</sup> Ragaz, Gleichnisse, 11

<sup>316</sup> Mesters, Carlos, Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns, Bd. 1, Mainz / München 1983; vgl. Schottroff, Schwestern, 132

<sup>317</sup> Mesters, Leben, 76

<sup>318</sup> Mesters, Leben, 76

keinen unabhängigen, einsamen Geisteshelden vor Augen hat, sondern die gemeinsamen Volkstraditionen bleiben im Erzählgut Jesu präsent. Gleichnisse erzählen setzt eine intensive Kommunikation in der Gemeinschaft, ein gemeinsames Leben und einen Konsens in den gemachten Erfahrungen voraus.

„Jesus macht sich dem Volk verständlich, indem er von Perlen und Schweinen, Pflug und Sauerteig, Spatzen und Blumen und vielen anderen Dingen sprach, zu denen das Leben selbst anregte.“<sup>319</sup> „Das Volk kennt sich mit all diesen Dingen aus, weil sie ein Teil seines Lebens sind [...]. Als Kind seiner Zeit sprach Jesus von den Dingen, die es damals im Leben des Volkes gab [...].“<sup>320</sup> „Er war ein Mann des Volkes und kannte sich im Leben des Volkes aus, denn es war das Leben, das er selbst führte.“<sup>321</sup>

Im Grunde leistet Jesus nur Hebammendienste, so dass die Menschen das in ihrem eigenen Leben verborgene Wirken Gottes besser und angemessener erkennen und erfahren können.<sup>322</sup> Die Gleichnisse ermöglichen mit Hilfe der Lebenswirklichkeit die Erkenntnis Gottes, und diese wiederum kann das Leben der Menschen verändern:<sup>323</sup> vom Leben zur Bibel - von der Bibel zum Leben. Diese Art von Bibellektüre entdeckt auf verschiedenen miteinander verknüpften Ebenen theologische Qualität. Ausgangspunkt ist der Kontext des Lebens lateinamerikanischer Frauen und Männer,<sup>324</sup> den sie im Licht des Evangeliums betrachten und verstehen lernen. Auf diese Weise entfaltet die biblische Botschaft ihre Kraft auch heute im Leben der Menschen, die nach Gott suchen.

In verschiedenen Einzelauslegungen hat Luise Schottroff zunächst gezeigt, wie Gleichnisse sozialgeschichtlich interpretiert werden können und somit beispielhaft ihre Methode vorgestellt.<sup>325</sup> Ihre hermeneutische Perspektive ist nicht nur befreiungstheologisch, sondern auch

---

<sup>319</sup> Mesters, *Leben*, 76

<sup>320</sup> Mesters, *Leben*, 77

<sup>321</sup> Mesters, *Leben*, 79

<sup>322</sup> Mesters, *Leben*, 81

<sup>323</sup> Mesters, *Leben*, 79

<sup>324</sup> Mesters, *Leben*, 89

<sup>325</sup> In ihrem Aufsatz „Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen“ formulierte Schottroff 1979 bereits alle wichtigen methodischen Schritte, die für diese Form der Gleichnisauslegung bezeichnend sind (Schottroff, Luise, *Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg*, in: Schottroff, Willy / Stegemann, Wolfgang (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Bd. 2, Neues Testament, 2., unveränderte Auflage, München / Gelnhausen 1979, 71 – 93, hier: 71ff.; als theologischer Hintergrund ist wohl auch ihr 1978 zusammen mit Wolfgang Stegemann herausgegebenes *Jesus – Buch gedanklich mitzulesen*) 1985 bearbeitete sie das Gleichnis vom Sämann, in dem wieder die Situation der Menschen in der landwirtschaftlichen Arbeitswelt zur Sprache kommt (Mk 4, 3 – 9 par.; Schottroff, Luise, „Wir sind Samen und keine Steinchen“. Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 3 – 8 par.), in: Casalis, George / Füssel, Kuno / Girardet, Giorgio / Schottroff, Luise / Veerkamp, Ton / Zuurmond, Rochus, *Bibel und Befreiung. Beiträge zu einer nichtidealistischen Bibellektüre*, hrsg. von den Tübinger Theologischen Fachschaften, Freiburg (Schweiz) / Münster 1985, 112 – 133, hier: 112ff.). Dieses Gleichnis, das in der gesamten synoptischen Tradition überliefert wurde, spricht von der Arbeitswelt nicht als einem neutralen Ort, sondern es versteht die Natur, in der die Menschen ihrer harten Arbeit nachgehen, als göttliche Schöpfung, die auf Gottes Barmherzigkeit angewiesen ist (Schottroff, *Samen*, 123ff.). In der Auslegung dieses Gleichnisses werden Schottroffs Arbeitsschritte deutlich (zur Frage nach der metaphorischen Tradition, der sozialgeschichtlichen Analyse und der Einordnung des

feministisch.<sup>326</sup> Schottroffs Gleichnisdeutung geht davon aus, dass die Realität der Menschen in den Gleichnissen ernst genommen und im Großen und Ganzen auch realistisch dargestellt wird. Die besondere Aufmerksamkeit gilt dabei den kleinen Leuten, den „Letzten“,<sup>327</sup> die sonst nicht im Blick sind: „Sie [Maria; S. L.-D.] repräsentiert die Hoffnung der Armen – Männer und Frauen – nicht etwa die Hoffnung von Frauen allein.“<sup>328</sup> Theologisch zentral ist die Arbeitswelt, deren Erforschung mit Hilfe der Gleichnisse für Schottroff grundlegend ist.

In ihrem wegweisenden Werk zur feministischen Sozialgeschichte „Lydias ungeduldige Schwestern“ hat sie ihre Überlegungen systematisiert und durch die Auslegung von drei so genannten Frauengleichnissen aufgezeigt, wie man zu neuen Erkenntnissen in der Gleichnisinterpretation gelangen kann.<sup>329</sup> Auf diese Weise wird deutlich, wie die Alltagswelt einfacher Frauen in Palästina im 1. Jh. n. Chr. transparent wird für Gottes Offenbarung. Schottroffs Hauptthese ist, dass auch die in den Gleichnissen erzählte Lebenswirklichkeit, die so genannten „Bilder“ theologische Bedeutung haben und nicht nur neutrales Illustrationsmaterial sind, wie R. Bultmann meint.<sup>330</sup> Die Gleichnisse sind so wertvoll, weil sie gleichzeitig zwei Aufgaben erfüllen: einerseits bringen sie die soziale Wirklichkeit der Menschen im Römischen Reich zur Sprache, die sie damit auch analysieren, andererseits wird die Lebenswirklichkeit der Menschen transparent für die Vision vom Reich Gottes<sup>331</sup>. Auf diese Weise sind die Wirklichkeit der Menschen und die Wirklichkeit Gottes unlösbar miteinander verknüpft. Die Wirklichkeit<sup>332</sup> des Reiches Gottes wurde in den Gleichnisauslegungen seit Jahrhunderten schon immer sehr ernst genommen, jetzt kommt es darauf an, auch die Lebenswelt von Menschen theologisch ernst zu nehmen.<sup>333</sup> Dieses gleichzeitige Ernstnehmen der Lebenssituation der Menschen und der Welt des Gottesreiches in den Gleichnissen bietet einen Ansatzpunkt für die Entwicklung einer nicht abgehobenen, geerdeten Theologie. Das Ziel dieses Sehens ist ein Beitrag zur Befreiung von Unterdrückung. In ihrem Gleichnisbuch<sup>334</sup> systematisiert Luise Schottroff ihre Ergebnisse, die sie in lang-jähriger exegetischer Arbeit erschlossen hat, zu einem Gesamtentwurf. Dabei ist ihr Hauptanliegen, die in den meisten Gleichnistheorien implizit vorhandenen Dualismen für ihren

---

Gleichnisses in den Kontext der Jesusbewegung vgl. Schottroff, Samen, 114ff.), wie sie später weiter ausformuliert wurden (Schottroff, Schwestern, 87ff.).

<sup>326</sup> Schottroff, Luise, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: Schottroff, Willy / Stegemann, Wolfgang (Hg.), Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. 2, Frauen in der Bibel, München 1980, 91 – 133, hier: 91ff.

<sup>327</sup> Schottroff, Schwestern, 61

<sup>328</sup> Schottroff, Frauen, 112; vgl. auch Schottroff, Gleichnisse 12. 295

<sup>329</sup> Schottroff, Schwestern, 83ff.

<sup>330</sup> Schottroff, Schwestern, 83

<sup>331</sup> Vgl. dazu auch Schottroff, Gleichnisse, 136

<sup>332</sup> Nach meinem Verständnis geht die „Wirklichkeit“ des Reiches Gottes nicht in der erfahrbaren Welt auf, sondern transzendiert diese zusätzlich; ich habe allerdings keinen anderen Begriff dafür.

<sup>333</sup> Schottroff, Schwestern, 83ff.

<sup>334</sup> Schottroff, Gleichnisse



eigenen Ansatz zu überwinden.<sup>335</sup> Das Kriterium, das eine befreiungstheologische Gleichnisauslegung von anderen Ansätzen unterscheidet, ist die Hermeneutik. Sie ist für Schottruff wichtiger als die Methodendiskussion.<sup>336</sup> Für sie ist es im deutschen Kontext notwendig, eine „Post-Holocaust-Hermeneutik“ zu entwickeln, die u. a. den Antijudaismus in der Auslegungstradition aufarbeitet.<sup>337</sup> Sie plädiert außerdem für eine Hermeneutik, die vom „hermeneutischen Privileg der Armen“ ausgeht<sup>338</sup> und sich für unseren westeuropäischen Kontext in der „Umkehr der Reichen“ übt,<sup>339</sup> denn: „Sie ist das Evangelium für die westliche Welt.“<sup>340</sup>

Schottruff knüpft bei den metaphortheoretischen Ansätzen an. Der Vorteil dieser Ansätze ist, dass sie den Dualismus von „Bild“ und „Sache“ überwunden haben, d. h. sie vermeiden es, dogmatische Lehrsätze in die neutestamentlichen Gleichnisse hineinzulesen. Schottruff kritisiert jedoch, dass die metaphorische Deutung es nicht geschafft hat, den Gegensatz von gewöhnlichem Leben und Gott zu überwinden, sie in diesem Punkt also weiterhin dualistisch bleibt.<sup>341</sup> Außerdem kritisiert sie, dass eine metaphorische Deutung im postmodernen Kontext Gefahr läuft, sich ethisch verpflichtenden Konsequenzen zu entziehen, wenn sie von der „Plurivalenz“ des biblischen Textes redet.<sup>342</sup>

Schottruff geht von einem unauflöselichen Zusammenhang der in den Gleichnissen erzählten Lebenswelt mit der sozialen Welt der antiken römischen Gesellschaft und Gott aus.<sup>343</sup> Die Gleichnisse analysieren die Gesellschaft des Römischen Reiches und bauen (eine) Brücke(n) zu Gott.<sup>344</sup> Die mit den Gleichnissen verbundenen Aufforderungen, die Erzählungen mit dem Gottesreich zu vergleichen, liest Schottruff nicht als Hinweis zum „Gleichsetzen“ sondern zum „kritischen Vergleichen“.<sup>345</sup> „Die Gleichnisse, die von ökonomischem Unrecht und vom Missbrauch der Macht erzählen,“ harmonisch in Gottesvorstellungen zu übersetzen, führt zur „Vermeidung des Evangeliums der Armen“ und zum „Obrigkeitsgehorsam“.<sup>346</sup>

---

<sup>335</sup> Schottruff, Gleichnisse, 11ff. 109ff.; vgl. auch Schottruff, Luise, Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung. Überlegungen zu einer nichtdualistischen Gleichnistheorie, in: Zimmermann, Hermeneutik, 138 – 149, hier: 138ff.

<sup>336</sup> Schottruff, Gleichnisse, 43. 143f.

<sup>337</sup> Schottruff, Gleichnisse, 39ff.

<sup>338</sup> Schottruff, Gleichnisse, 11. 125

<sup>339</sup> Schottruff, Gleichnisse, 11. 17. 125. 295

<sup>340</sup> Schottruff, Gleichnisse, 125

<sup>341</sup> Schottruff, Gleichnisse, 122

<sup>342</sup> Schottruff, Gleichnisse, 124f.

<sup>343</sup> Vgl. Schottruff, Gleichnisse, 120

<sup>344</sup> Schottruff, Gleichnisse, 295

<sup>345</sup> Schottruff, Gleichnisse, 295; vgl. auch 137

<sup>346</sup> Schottruff, Gleichnisse, 117; siehe auch 295

Es führt außerdem zu einem problematischen Gottesverständnis, wenn in den Gleichnisfiguren von brutalen Herren, Königen usw. ein Bild für den Gott Israels gesehen wird.<sup>347</sup> Schottruff bezieht sich hier auch auf die Arbeiten von David Stern, der die Problematik des Gottesbildes reflektiert<sup>348</sup> und William Herzog II, der außerdem die theologische Qualität der Gleichniserzählungen betont.<sup>349</sup> Sie diskutiert die Fragen am Beispiel der so genannten Königsgleichnisse, die sie in „antithetische“ und „konforme“ Gleichnisse einteilt.<sup>350</sup> Schottruff sieht in den neutestamentlichen Beispielen die antithetische Form ausgebildet.<sup>351</sup> Auf diese Weise wird einer theologischen Sicht der Boden entzogen, die Horrorgeschichten von brutalen Königen als Evangelium lesen will.<sup>352</sup> Schottruff sieht die Gleichnisbilder als fiktive Erzählungen, die durch eine Brücke mit ihrer Anwendung bzw. auch mit dem literarischen Evangeliumskontext verbunden sind.<sup>353</sup> Eventuell vorhandene Metaphern sind zwar durch die Tradition übermittelte Inhalte, sie bekommen ihre Bedeutung und ihr Profil aber nur in ihrem jeweiligen neuen Kontext (Gleichniserzählung), der auch gesellschaftlich determiniert ist.<sup>354</sup> Gleichnisse sind auf Gespräch angewiesene Traditionen, die auch in ihrer schriftlichen Form den Bezug zur mündlichen Kommunikation nicht verloren haben.<sup>355</sup> Deshalb gehören zu den Gleichniserzählungen und deren Anwendung (oder Nicht-Anwendung) auch die Antworten der Hörenden, die mit Worten und Taten im Sinne der Tora ihrer Gottesbeziehung Ausdruck verleihen.<sup>356</sup> Dies gilt für die Hörenden zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Gleichnisse und der synoptischen Evangelien ebenso wie für die Hörenden heute. Schottruff versteht die Gleichnisse eschatologisch, d. h. von der Hoffnung auf die Nähe Gottes her. Damit möchte sie die „ekklesiologische“<sup>357</sup> Trennung zwischen „Jesus“ und den „Evangelien“, „Kirche“ und „Judentum“, zwischen „wir“ und den „anderen“, „richtig“ und „falsch“ überwinden und das Urteil darüber Gott überlassen.<sup>358</sup> Ihre historische Arbeit ist für Schottruff „ein Akt der Solidarität mit Menschen auch über Jahrhunderte hinweg.“<sup>359</sup> Sie sieht damit ihre Forschungsarbeit sowohl methodisch reflektiert in den universitären Kontext

---

<sup>347</sup> Schottruff, Gleichnisse, 13. 17. 30

<sup>348</sup> Schottruff, Gleichnisse, 127ff.

<sup>349</sup> Schottruff, Gleichnisse, 33f. 130

<sup>350</sup> Schottruff, Gleichnisse, 127ff.

<sup>351</sup> Schottruff, Gleichnisse, 130

<sup>352</sup> Schottruff, Gleichnisse, 17

<sup>353</sup> Schottruff, Gleichnisse, 134. 145f.

<sup>354</sup> Schottruff, Gleichnisse, 132f.

<sup>355</sup> Schottruff, Gleichnisse, 13. 141. 295

<sup>356</sup> Schottruff, Gleichnisse, 127. 135ff. 145f. 295

<sup>357</sup> Schottruff versteht „ekklesiologisch“ im Gegensatz zu „eschatologisch“. Sie wendet sich damit gegen eine Deutungstradition, die von einer strukturell verfassten Kirche ausgeht und dogmatisch festgelegte Normen bereits für die frühchristliche Zeit voraussetzt (Gleichnisse, 22).

<sup>358</sup> Schottruff, Gleichnisse, 138f. 295

<sup>359</sup> Schottruff, Gleichnisse, 42

eingebunden als auch mit der Befreiungsarbeit in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen verknüpft. Sie ist sich ihrer Verantwortung bewusst, denn die Gegenwart ist die „Stunde des Beginns der Gerechtigkeit Gottes in der Welt“.<sup>360</sup>

### **3. Der eigene Ansatz**

#### **3.1 Zum Verständnis von Gleichnissen**

Aufgrund meiner Prämissen und der Berücksichtigung des gegenwärtigen Standes zur Gleichnisforschung beschreibe ich, wie man Gleichnisse verstehen kann. In den Einzelexegesen muss sich dann erweisen, welche Charakteristika auf das jeweilige Gleichnis zutreffen und welche nicht. Außerdem muss ausgelotet werden, ob neue Beschreibungen hinzugefügt werden können. Kurz gesagt: Das Verständnis von Gleichnissen bewegt sich zwischen der Vorstellung vom „göttlichen Offenbarungswort“ und der Vorstellung von „menschlicher (kyriozentrischer) Rhetorik“, die Unterdrückung legitimiert.<sup>361</sup>

##### **3.1.1 Das Gleichnis als Maschal**

Die Gleichnisse sind im weitesten Sinn Bilderzählungen aller Art.<sup>362</sup> Theologisch sind Gleichnisse Wort Gottes in der Gestalt der Worte Jesu und der christlichen Gemeinschaft. Formal gesehen sind sie Poesie. In der neutestamentlichen Forschung wurde seit Jülicher immer wieder versucht, die neutestamentlichen Gleichnisse in verschiedene Kategorien (Bildwort, Gleichnis, Parabel, Beispielerzählung) einzuteilen.<sup>363</sup> Da sie von ihrer Herkunft her letzten Endes als Produkte der weisheitlichen und prophetischen ersttestamentlichen Tradition zu verstehen sind,<sup>364</sup> macht es eher Sinn, die neutestamentlichen Gleichnisse mit einem hebräischen Begriff

---

<sup>360</sup> Schottroff, Gleichnisse, 295

<sup>361</sup> Zu diesem Verständnis von biblischen Texten siehe auch Schüssler Fiorenza, Grenzen, 202.

<sup>362</sup> Wenham, David, *The Parables of Jesus. Pictures of Revolution*, The Jesus Library, ed. by Michael Green, London u.a. 1989, 12; Knoch, Otto, *Wer Ohren hat, der höre: Die Botschaft der Gleichnisse Jesu*, unveränderte Neuauflage, Stuttgart 1993, 7

<sup>363</sup> Jülicher I, 25ff., der die Einteilung vornimmt und dessen Einteilung im Wesentlichen von Bultmann, *Geschichte*, 181ff. übernommen wurde; vgl. dazu auch Zimmermann, *Leseanleitung*, 17ff.; Zimmermann, Ruben, *Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in „Bildwort“, „Gleichnis“, „Parabel“ und „Beispielerzählung“*, in: Zimmermann, *Hermeneutik* 383 – 419, hier: 383ff..

<sup>364</sup> Westermann, Claus, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, Stuttgart 1984; Beyse, K.-M., Artikel „משל māšal I“, in: *ThWAT V*, 1986, 69 – 73, hier: 71; Peisker, C.H., Artikel „Gleichnis“, in: *TBLNT I*, 1997, 809 – 811, hier: 810; da die Beschäftigung mit Gleichnissen nicht im geschlossenen kulturellen Bereich stattfand, ist es normal, dass es auch Einflüsse aus dem nicht-jüdischen Umfeld gab. Salomo, der als wichtigster Gleichniserzähler der jüdischen Tradition galt, hatte weit reichende kulturelle Beziehungen, Philo von Alexandria bietet eine Verschmelzung von jüdischer und hellenistischer Kultur, und auch Jesus hat Kontakt zu Nicht-Juden (Mk 7, 24 – 30 // Mt 15, 21 – 28) und kennt nicht-jüdische Erzähl-traditionen (vgl. auch Ziegler, *Königsgleichnisse*, XXI; Erlemann, *Gleichnisauslegung*, 26. 62; Jeremias, *Gleichnisse*, 170).

zu bezeichnen. Für die ersttestamentlichen Traditionen gibt es die Sammelbezeichnung „Maschal“.<sup>365</sup> Der jüdische „Maschal“, der alle Arten bildlicher Rede bezeichnet, ist ein flexibles Gebilde.<sup>366</sup> Er entstammt der Volkstradition und erlaubt nicht nur Modifizierungen und Veränderungen, sondern diese sind sogar ausdrücklich erwünscht. Entsprechend hat auch die neutestamentliche Bezeichnung παραβολή einen ähnlich umfassenden Sinn wie der hebräische „Maschal“,<sup>367</sup> auch wenn beide Begriffe nicht lückenlos zur Deckung zu bringen sind. Die ersttestamentliche Form „Maschal“ zeigt sich integrierend, sie nimmt zahlreiche Aspekte in sich auf und wirkt nicht abgrenzend. Sie toleriert und verbindet auch nicht Passendes. Dadurch hält sie die Balance zwischen unterschiedlichen Aspekten und erlaubt so eine permanente Dynamik. Sie zeigt damit immer wieder neue Bedeutungsfarben. „Maschal“ ist eine nicht abgeschlossene poetische Form, eine Form, die in Bewegung bleibt.<sup>368</sup> So passt es gut, dass Paul Fiebig die Gleichnisse als „Keimzellen“ bezeichnet und damit das, was sie auszeichnet, wieder in Form eines Bildes zum Ausdruck bringt.<sup>369</sup> Ein Gleichnis ist letzten Endes keine abgrenzbare Gattung.<sup>370</sup> Ich halte es – wie Jeremias<sup>371</sup> – für sinnvoll, die biblische Form nicht an griechische Rhetorik anzupassen und auch nicht gegen ihr eigenes Selbstverständnis zu verwenden.<sup>372</sup> Ich möchte die griechische Tradition und deren Strukturprinzipien nicht als oberste Norm für die biblische Gattung verstehen.<sup>373</sup> Auch wenn ich die Gleichnisse inhaltlich als Maschal / Meschalim verstehe und dadurch deutlich wird, dass es sich um Traditionen handelt, die im jüdischen Kontext ihren Ursprung haben, verwende ich weiterhin den deutschen Begriff „Gleichnis“.<sup>374</sup> Ich möchte damit zum Ausdruck bringen, dass ich die aktuelle jüdische

---

<sup>365</sup> Jeremias, Gleichnisse, 16; Beyse, מַשָּׁל, 69ff.; Peisker, Gleichnis, 810f.; Cathcart, Kevin J., The trees, the beasts and the birds: fables, parables and allegories in the Old Testament, in: Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton, edited by John Day, Robert P. Gordon and H.G. Williamson, Cambridge 1995, 212 – 221, hier: 212ff.; Daniel-Rops, Henri, Die Umwelt Jesu. Der Alltag in Palästina vor 2000 Jahren, ins Deutsche übertragen von Sigrid Stahlmann, München 1980, 280f.

<sup>366</sup> Dies gilt bereits für die Herkunft des Maschal, das auch Sprichwörter, Rätsel und Allegorien einschließt (Eichholz, Gleichnisse, 12f.; Young, Brad H., Jesus and His Jewish Parables, New York / Mahwah 1989, 4f.; Hedrick, Charles W., Many Things in Parables. Jesus and His Modern Critics, Louisville (Kentucky) / London 2004, 17; Stern, David, Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature, Cambridge (Massachusetts) / London 1991, 9f.; Stern, Frank, A Rabbi Looks at Jesus' Parables, Lanham (Maryland) u.a. 2006, 4).

<sup>367</sup> Bei der Übersetzung vom Hebräischen ins Griechische ist keine völlige Identität beider Begriffe zu erreichen, als Übersetzungsalternative im Griechischen ist auch noch παραοιμα möglich (vgl. auch Zimmermann, Leseanleitung, 7; Zimmermann, Parabeln, 396).

<sup>368</sup> „Maschal“ ist ein „elastisches Wort“ (Jülicher, Adolf, Gleichnisse, in: Harnisch, Gleichnisse, 1 – 10, hier: 1).

<sup>369</sup> Fiebig, Gleichnisreden, 231

<sup>370</sup> Vgl. auch Schöpflin, Karin, מַשָּׁל - ein eigentümlicher Begriff der hebräischen Literatur, in: BZ.NF 46, 2002, 1 – 24, hier: 1f. 22ff.; Peisker, Gleichnis, 810f.

<sup>371</sup> Jeremias, Gleichnisse, 16

<sup>372</sup> Siehe zu Lukas: Zimmermann, Parabeln, 395.

<sup>373</sup> Schöpflin, Begriff, 1ff.

<sup>374</sup> Vgl. auch Zimmermann, Parabeln, 397, der den Begriff „Parabel“ vorzieht, in Anlehnung an den griechischen Sprachgebrauch der neutestamentlichen Autoren (siehe auch Zimmermann, Parabeln, 406 Anm. 97). Ich halte es für schwierig und auch für wenig aussagekräftig, die Gleichnisse im traditionellen Gattungsbegriff weiter

Gleichnisauslegung als eigenständige Forschungstradition nicht für eine christliche Gleichnisauslegung vereinnahmen will.

Der jüdische Mutterboden der Gleichnisse bedeutet Kontinuität, in die auch Jesus eingebunden ist. Würde man hier auch die eigenen christlichen Wurzeln erkennen, indem der Ursprung klar identifiziert und nicht verleugnet wird, so entzieht man einer antijudaistischen Sichtweise bereits den Nährboden. Das Neue ist dann nicht nur neu, sondern steht auch in Kontinuität zum Vorhergehenden und hat damit bereits eine Vorgeschichte, die auch die eigene Gegenwart prägt.

### **3.1.2 Bilder – Metaphern – Visionen**

Neutestamentliche Gleichnisse sind Bildtraditionen. Sie verwenden Material aus der Tradition und aus dem Lebensumfeld des 1. Jh. n. Chr., sie haben damit eine Vorgeschichte und eine Gegenwartsgeschichte. Sie arbeiten mit Traditionen, die in der jüdischen Kultur bereits über einen langen Zeitraum mit Gedanken und Erfahrungen angereichert wurden, und / oder sie lassen sich inspirieren von aktuellen Lebensverhältnissen im Kontext der römischen Kaiserzeit, die sie kritisch und / oder zustimmend verarbeiten. Manchmal kreieren sie etwas Neues (Perlengleichnis, Sklavengleichnisse), manchmal reihen sie sich eher ein in den Zug der Geschichte (Baum, Hirte). Gleichnisse sind interessengeleitete Botschaften im Umfeld von Befreiung und Unterdrückung im Römischen Reich, sie sind nicht neutral. Sie analysieren und transzendieren die Wirklichkeit. Als Bildtraditionen sind Gleichnisse „erzählende Theologie“ oder „Theopoese“; sie sind Beispiele für eine Art von Theologie, die aus Erfahrungen entspringt und die deren Verarbeitung im Lebens- und Glaubenskontext als Grundlage von Theologie hat. In ihrer Wirkungsgeschichte haben sie jedoch Dogmatik geschaffen, also Geschlossenheit produziert, anstatt Offenheit am Leben zu erhalten.

Die Bildtraditionen der Gleichnisse und damit die Gleichnisse selbst hat man in der Gleichnisforschung als „Metaphern“ bezeichnet.<sup>375</sup> Unter „Metapher“ versteht man entweder ein einzelnes Wort, einen Satz oder auch größere sprachliche Einheiten wie z. B. eine Erzählung.<sup>376</sup>

---

auszudifferenzieren. Ob man ein Gleichnis als Parabel, Gleichnis im engeren Sinn oder Beispiel-erzählung bezeichnet, hängt oft davon ab, wie man den Inhalt versteht. So könnte man das Gleichnis von der Perle (Mt 13, 45f.) auch als Beispielerzählung einordnen, wenn man nämlich davon ausgeht, dass es ein Beispiel liefert für das Verhalten eines (Perlen-)Händlers.

<sup>375</sup> Die traditionelle Sicht ging dabei von einem Verständnis von Metapher als einem Grenzphänomen von Sprache aus, die neueren Theorien hatten die Vorstellung von Metapher als Grundvorgang von Sprache (Weder, Gleichnisse, 87).

<sup>376</sup> Zur Forschungsgeschichte vgl. Bucher, Gleichnisse, 27ff.; Söding, Gleichnisse, 81ff.; Neubrand, Maria, Und Jesus sprach in Gleichnissen..., in: Stettberger, Herbert (Hg.), Was die Bibel mir erzählt. Aktuelle exegetische und religionsdidaktische Streiflichter auf ausgewählte Bibeltexte, Festschrift für Prof. Dr. Franz Laub, Bibel – Schule – Leben, hrsg. von Ingo Baldermann, Bd. 6, Münster 2005, 89 – 99, hier: 94ff.; Banschbach Eggen,

## Kapitel 1: Einleitung

Eine allgemein anerkannte Definition von „Metapher“ ist nicht zu finden, aber hilfreich ist die Minimaldefinition von Renate Banschbach Eggen: „Im folgenden wird unter Metapher also ein sprachliches Phänomen verstanden, in dem ein Bildspender und ein Bildempfänger zueinander in Beziehung gesetzt sind.“<sup>377</sup> Wichtig finde ich zu bedenken, dass Metaphern in bestimmten gesellschaftlichen Verhältnissen entstanden sind und nicht dazu funktionalisiert werden dürfen, sich der gesellschaftlichen Verantwortung zu entziehen.<sup>378</sup> Metaphern bringen Erfahrungen zur Sprache.<sup>379</sup> Außerdem werden sie in unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten reaktiviert. Anstatt von „stehenden Metaphern“ auszugehen, sollte man deshalb lieber von „dynamischen Metaphern“ sprechen. Man kann sagen: So wie echte Bilder „gemalte Worte“ sind, so sind Gleichnisse „gesprochene Bilder“, die den Hörern etwas zeigen.<sup>380</sup> Von einer Metapher als einem „statischen Bild“ auszugehen schafft außerdem ein dualistisches Wirklichkeitsverständnis, das eine Hierarchie einzieht zwischen der Welt und Gott.<sup>381</sup> Paul Fiebigs Begriff „Keimzelle“<sup>382</sup> für Metapher halte ich für sehr gut geeignet, um die Dynamik des „Bildes“<sup>383</sup> deutlich zu machen, aus dem jederzeit etwas Neues und Anderes entstehen kann.<sup>384</sup>

Die zentrale Vision, die in den Gleichnissen thematisiert wird, ist die Basileia, das Gottesreich.<sup>385</sup> Es ist eine ganzheitliche, religiös-politische Vision, die ins Zentrum der jüdischen Befreiungsbewegungen gehört und auf Veränderung der Welt zielt.<sup>386</sup> Das Gottesreich (die „neue Schöpfung“), obwohl es (noch) keine geschichtliche Wirklichkeit ist, erscheint als Gesamtkonzept, das durch Bezug auf die „alte Schöpfung“ und in deren Sprache bereits sichtbar

---

Gleichnis, 251ff.; Schottruff, Gleichnisse, 131ff.; Zimmermann, Leseanleitung, 15; Zimmermann, Gleichnishermenteutik, 34f.

<sup>377</sup> Banschbach Eggen, Gleichnis, 253

<sup>378</sup> Vgl. Schottruff, Gleichnisse, 113f.; siehe auch Camp, Claudia V., Metaphor in Feminist Biblical Interpretation: Theoretical Perspectives, in: Semeia 61, 1993, 3 – 36, hier: 3ff..

<sup>379</sup> Erlemann, Gleichnisauslegung, 69; zum Verhältnis von Metapher und Wirklichkeit vgl. auch Gemünden, Petra von, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt: Eine Bildfelduntersuchung, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1993, 12ff. 46ff..

<sup>380</sup> Langer, Wolfgang, Bibeldidaktische Grundregeln: Neues Testament, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen, Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 45 – 53, hier: 50; heute in einer von Bildern überfluteten Gesellschaft könnte man die Funktion von Gleichnissen wohl mit der von Filmen (bewegten Bildern) vergleichen. Außerdem bringen „gesprochene Bilder“ oder „Bilder in schriftlicher Form“ auch wieder „echte“ Bilder, d. h. Bilder in gemalter Form (Kunst) hervor.

<sup>381</sup> Vgl. dazu Schottruff, Gleichnisse, 131ff.

<sup>382</sup> Fiebig, Gleichnisreden, 231

<sup>383</sup> Um „im Bild zu bleiben“: statt sich ein „Bild“ vorzustellen, ist die Vorstellung von einem „Film“ vielleicht besser geeignet.

<sup>384</sup> Fiebigs Begriff „Keimzelle“ sollte man nicht nach Art biologischer Keimzellen verstehen, die je nach genetischer Anlage immer wieder das gleiche hervorbringen.

<sup>385</sup> Inhaltlich kann man es als „Gottes Hilfe“ verstehen (Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang, Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a. 1995, 182). Zu Gottesreich allgemein siehe Theißen / Merz, Jesus, 221ff..

<sup>386</sup> Schüssler Fiorenza, Jesus, 143ff.

wird.<sup>387</sup> Jesus ist in seinem Wirken von der Basileia autorisiert, die auch die Autorität Gottes ist. Primär trägt die Basileia Jesus, nicht umgekehrt, auch wenn Jesus zu ihrem wichtigsten Boten wird.<sup>388</sup> Das Gottesreich ist aber nicht an die Person Jesu allein gebunden, es ist eine unverfügbare und Erfolg versprechende Lebenskraft, die normal und menschenmöglich ist.<sup>389</sup> Gleichnisse greifen Erfahrungen unterschiedlicher Menschen auf und bewahren sie in der Erzählung. Sie schaffen selbst eine Welt oder weisen auf eine alternative Welt hin (Basileia / Gottesreich). Sie versuchen die Hörer / Leser zu bewegen, in diese Welt einzutreten, jedoch nicht nur gedanklich, sondern auch in der Praxis, im Lebensvollzug.<sup>390</sup> Außerdem wird mit den Bildern ein Dialog eröffnet: „Es ist kein Ding, sondern die Repräsentation eines Subjektes, dem man begegnen kann.“<sup>391</sup>

### **3.1.3 Gleichnisse und Evangelien als Gemeinschaftsprodukte**

Neutestamentliche Gleichnisse sind zwar Texte, aber in erster Linie Lebensäußerungen von antiken Menschen.<sup>392</sup> Viele Gleichnistheorien stellen Jesus aus christologischen Interessen in den Mittelpunkt der Fragestellungen.<sup>393</sup> Obwohl sie sehen, dass Erfahrungen aus dem eigenen (Arbeits-)Leben Jesu (z. B. seine Arbeit als Bauhandwerker: Mk 6, 3)<sup>394</sup> nicht im Mittelpunkt stehen, sondern die Erfahrungen vieler Menschen aus seiner Umgebung (Landwirtschaft, Viehzucht u. a.), wird unterschwellig davon ausgegangen, dass die Gleichnisse nicht nur Jesu ureigenste Worte enthalten, sondern eigentlich auch seine Geschichte erzählen. Dabei zeigen schon deren Inhalte mit den vielen Details aus dem Alltagsleben des einfachen Volkes, dass nicht nur und nicht einmal primär das Leben Jesu im Blick ist, sondern das Leben vieler Menschen. Die Gleichnisse sprechen sicher nicht zufällig und ohne Grund von Männern und Frauen, die Geschäfte treiben, Schafe hüten, Feste feiern, Korn säen, Weinberge bearbeiten,

---

<sup>387</sup> Vgl. auch Jüngel, Paulus, 138; Link, Christian, Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: Altner, Günter (Hg.), *Ökologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 166 – 195, hier: 193

<sup>388</sup> Vgl. auch Weder, Gleichnisse, 85 Anm. 99

<sup>389</sup> Vgl. Strobel, Regula, Von der Normalität des Reiches Gottes. Wider die marginale und heldenhafte Rede vom Reich Gottes im Christentum, in: Küchler, Max / Reinl, Peter (Hg.), *Randfiguren in der Mitte*. Hermann-Josef Venetz zu Ehren, Luzern (Schweiz) 2003, 311 – 320, hier: 311ff.

<sup>390</sup> Vgl. auch Müller, Schlüssel, 234

<sup>391</sup> Fuchs, Ottmar, Wir haben viel zu lernen! Vamos Caminando in seiner Bedeutung für unsere Standortbestimmung und Wegweisung in Kirche und Gesellschaft, in: *Vamos caminando, Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden*, Equipo Pastoral de Bambamarca, deutsche Fassung hrsg. von der Bambamarca-Gruppe (Tübingen), aus dem Spanischen übersetzt von Dietrich Briesemeister unter Mitarbeit von Sigrid Sonneck und Viktor Lindemeier, 3., vervollständigte und überarbeitete Neuauflage, Freiburg (Schweiz), Münster 1983, 413 – 430, hier: 427

<sup>392</sup> Fuchs, Hermeneutik, 115

<sup>393</sup> Vgl. Zimmermann, Leseanleitung, 3ff.

<sup>394</sup> Vgl. dazu Schottroff, Luise, Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium, in: Schottroff, Luise / Schottroff, Willy (Hg.), *Mitarbeiter der Schöpfung*. Bibel und Arbeitswelt, München 1983, 149 – 206, hier: 177ff.

## *Kapitel 1: Einleitung*

Geld verwalten, Brot backen, das Haus fegen, vor Gericht gehen usw., d. h. eine Verengung auf die Person Jesu und damit auf einen christologischen Schwerpunkt wäre auch theologisch nicht angemessen.

Jesus bedient sich der gemeinsamen Erfahrungen seines Volkes, er ist nicht der Lehrer, der etwas vermittelt, was andere nicht wissen. Er greift vorzugsweise die Erfahrungen anderer (!) auf. Jesus bezieht sich ausdrücklich auf die Lebenserfahrungen anderer Menschen, um damit deren Interessen und nicht primär seine eigenen zu thematisieren. Diese Erfahrungen gibt er (durch die Gleichnisse) verändert an die Gemeinschaft zurück: alle sollen durch den Anteil an gemeinsamen Traditionen inspiriert werden, die ihnen die Nähe der Gottesherrschaft erschließen und zu einer veränderten Lebenspraxis ermutigen. Die Evangelien machen deutlich: Jesus ist nicht der einsame Held, der unabhängig von anderen Menschen lebt und handelt. Auch in den Gleichnissen begegnen uns viele unterschiedliche Menschen, die, auch wenn sie nicht mit Namen genannt werden, für die Botschaft des Evangeliums von Bedeutung sind. Mit ihrer Arbeit und mit ihrem Leben erinnern sie uns daran, dass das Reich Gottes in das Leben dieser Welt hineingehört und nicht abgehoben davon existiert. Die Menschen, deren Alltagserfahrungen Jesus in den Gleichnissen zur Sprache bringt, sind nicht minderwertige Bildlieferanten für eine höhere theologische Wahrheit. Durch ihre Erfahrungen, die ernst genommen und nicht trivialisiert werden, sind sie Mitgestalter von Theologie, sind sie Gesprächspartner im Kontext von Offenbarung. Die Erfahrungen der einfachen Leute, ihre Leiden und die harte Arbeit sind Orte der Offenbarung Gottes. Die Lebenswelt der Menschen wird vom Reich Gottes berührt und damit als heiliger Ort qualifiziert. So besteht eine Kontinuität zwischen Schöpfung und Neuschöpfung, dem Gottesreich.

Aber nicht nur aus diesen inhaltlichen Erwägungen, sondern auch aus methodischen Gründen können Jesus und die Jesusbewegung bzw. die frühchristlichen Gemeinden nicht voneinander getrennt werden. In den Überlieferungen, die uns in den Evangelien vorliegen, sind die Stimme Jesu und die Stimmen seiner Nachfolger bereits untrennbar miteinander verwoben. Die Stimme Jesu ist demnach nicht ohne die Stimmen der Mitglieder der Jesusbewegung zu hören, d. h. eine reine „ipsissima vox“ Jesu gibt es gar nicht,<sup>395</sup> so dass es methodisch unmöglich ist, sie herausfiltern zu wollen. Die frühchristlichen Gemeinden sprechen ganz selbstverständlich mit

---

<sup>395</sup> Vgl. Schottroff / Stegemann, Jesus: „Vor allem ist es nahezu vergeblich, für einzelne Worte Jesu in der Tradition der Evangelien den Nachweis historischer >Echtheit< führen zu wollen. Vergeblich, weil die synoptischen Evangelien vom geglaubten Jesus reden, nicht aber vom >historischen< Jesus in einem modernen Sinn.“(9) „Historisch betrachtet läßt sich Jesus von seinen Nachfolgern nicht isolieren – und theologisch ist das nur gut. [...] Jesus ist grundsätzlich nicht abgrenzbar gegen bestimmte Gruppen im jüdischen Volk und er ist vor allem nicht abgrenzbar gegen seine ersten Nachfolger.“(10) Vgl. auch Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 166. Das Verständnis der Gleichnisse als „ipsissima vox“ Jesu und damit als Erzählungen, die ihn charakterisieren, kommt damit einer Enteignung der anderen Gleichniserzähler im Volk Israel gleich. Deren Erfahrungen werden abgewertet und haben nur noch die Funktion, im Dienste der Verkündigung Jesu zu stehen.



der Autorität Jesu, verknüpfen Jesu Verkündigung mit ihrer eigenen und stellen beides auf eine Stufe. Das Erzählen von Gleichnissen ist ein öffentliches Geschehen und damit eine wichtige Lebensäußerung und eine Form, Welt und Leben zu gestalten.<sup>396</sup> Die Autorschaft der mündlichen Tradenten, die für die Gleichnistraditionen vorauszusetzen ist, ist auch durch die Verschriftlichung nicht zerstört worden, sondern sie wurde in das neue Überlieferungssystem integriert.<sup>397</sup> Und auch mündliche Tradenten haben bereits theologische Interessen, um Jesus darzustellen.<sup>398</sup> Das Charakteristische von Gleichnissen ist, dass sie nicht Traditionen einer Einzelperson (auch wenn sie als Charakteristikum der Person Jesu als Gleichniserzähler angesehen werden), sondern Traditionen einer Gemeinschaft, Volkstraditionen sind.<sup>399</sup> Das gilt auch für die neutestamentlichen Gleichnisse, wie die Formgeschichte gut herausgearbeitet hat.<sup>400</sup>

---

<sup>396</sup> Vgl. Schottroff, Luise, Unsichtbarer Alltag und Gottes Offenbarung. Die Öffentlichkeit des „Privaten“ in Gleichnissen Jesu, in: Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Glaube und Öffentlichkeit, hrsg. von Ingo Baldermann, Ernst Dassmann, Ottmar Fuchs, Berndt Hamm, Otfried Hofius, Bernd Janowski, Norbert Lohfink, Helmut Merklein, Werner H. Schmidt, Günther Stemberger, Peter Stuhlmacher, Marie-Theres Wacker, Michael Welker und Rudolf Weth, Bd. 11, Neukirchen – Vluyn 1996, 123 – 133, hier: 123ff.; siehe dazu auch die Funktion von Poesie (Erlemann, Gleichnisauslegung, 30f.).

<sup>397</sup> Dies gilt auch dann, wenn man voraussetzt, dass bei der Entstehung von literarischen Quellen die Beteiligung von intellektuellen Schichten anzunehmen ist (Horsley, Richard A., Jüdische Gruppen in Palästina und ihre Messiaserwartungen in der späten Zeit des zweiten Tempels, in *concilium* 29, 1993, 14 – 24, hier: 16). Kwok Pui-lan relativiert das Primat des schriftlichen Textes, indem sie der mündlichen Tradition eine größere Rolle einräumt. Auch die nicht schreibenden Frauen und Männer in den (frühchristlichen) Gemeinden produzieren die biblischen Texte (Kwok, Pui-lan, Interpretation als Dialog. Eine biblische Hermeneutik aus Asien, aus dem Englischen von Veronika Merz, Luzern 1996, 103ff.).

<sup>398</sup> Vgl. dazu Stegemann, Jesus, 134ff.

<sup>399</sup> Im Ersten Testament selbst gibt es die Vorstellung, dass Gleichnisse nicht nur Überlieferungen eines Einzelnen, sondern Traditionen sind, die in einer Gemeinschaft, im Volk entstehen. Ps 77, 2 LXX (Klauck, Hans-Josef, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, Aschaffendorf / Münster 1978, 73; vgl. auch Vermes, Jesus, 90 Anm. 13. 97 Anm. 22) spricht von einem Überlieferungsprozess (Ps 78, 2 wird in Mt 13, 35 zitiert) der *παραβολαί*: der Beter erzählt Traditionen, die er von den Vätern überliefert bekommen hat. Man muss bei den „Vätern“ sicher an Erzähler und Erzählerinnen denken, hier liegt androzentrische Sprache vor. Auch in Ps 48, 5 LXX möchte der Beter auf *παραβολαί* hören. Es gibt aber auch hier schon die Tendenz, *παραβολαί* einem Menschen zuzuordnen, der besonders begabt ist, mit diesen umzugehen. Als Prototyp des Weisen, der für die Bildung der Gleichnisse zuständig ist, sieht das Erste Testament Salomo (Spr 1, 1: hier *παροιμία*; vgl. auch Sir 47, 15. 17); siehe auch Josephus, Antiquitates 8, 2, 5; 8, 5, 3; 8, 6, 5. Die Weisen allgemein sind Gleichniserzähler (Spr 1, 6; Sir 3, 29). In Sir 39, 2f. ist es der Schriftgelehrte, der Gleichnisse „verwaltet“, und auch Kohelet lehrt in Gleichnissen (Koh 12, 9). Die Produktion von Gleichnissen wird in Sir 13, 26 sogar als schwere Arbeit bezeichnet. Nach rabbinischer Tradition (b Erubin 21b u. a. = Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul, Das Evangelium nach Matthäus. Erläutert aus Talmud und Midrasch, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, 1. (Doppel-)Band, 10., unveränderte Auflage, München 1994, 653f.) beginnt die Gleichnisbildung mit Salomo. Die Rabbinen selbst schätzen diese Form (Strack / Billerbeck I, 653f.), denn Gleichnisse helfen, die Tora auszulegen. Doch auch der Gleichniserzähler Salomo ist nicht der einsame Genius, der aus sich selbst heraus schöpft, auch er steht in einem lebendigen kulturellen Austausch (1 Kön 5, 20). Man vermutet, dass Salomo in seinen Gleichnissen (1 Kön 5, 12f.) auch Pflanzen- und Tierfabeln hütete, die damals allgemein fester Bestandteil der orientalischen Kultur waren (Klauck, Allegorie, 73). Die Handelsbeziehungen nach Tyrus (Salomo kauft Zedernholz und liefert Wein und Öl) haben ihn vermutlich dabei inspiriert, wenn er von der Zeder auf dem Libanon (1 Kön 5, 13) spricht. Wie diese Salomo-Gleichnisse inhaltlich ausgesehen haben, wissen wir nicht, vielleicht bieten die Jotham-Fabel in Ri 9, 7 – 15 oder das Gleichnis von der Distel und der Zeder in 2 Kön 14, 9 ähnliche Beispiele. Auch in Ez 17 ist ein Beispiel für ein Zedern-Gleichnis enthalten.

<sup>400</sup> Was bei Jülicher nur in Ansätzen durchbuchstabiert wurde, ist bei Bultmann klar ausformuliert und für die weiteren Überlegungen deshalb von besonderem Interesse. Ein Vergleich der rabbinischen Gleichnisse mit den neutestamentlichen Gleichnissen in der neueren Forschung hat zudem gezeigt, dass sie nicht direkt voneinander

Theologisch bedeutet dies, dass Christus als Gemeinde existiert, und die Gemeinde der Leib Christi ist.<sup>401</sup>

Die Gleichnisse als Volkstraditionen schließen auch Frauen als Trägerinnen der Überlieferung ein. Diese Sichtweise wird gestützt durch die von Schottroff / Stegemann herausgearbeitete Beobachtung, dass es formgeschichtlich nicht möglich ist, aus den neutestamentlichen Evangelien einen historischen Jesus als historische Einzelpersönlichkeit herauszufiltern.<sup>402</sup> Jesus ist Teil der jüdischen Gemeinschaft. Er „ist grundsätzlich nicht abgrenzbar gegen bestimmte Gruppen im jüdischen Volk, und er ist vor allem nicht abgrenzbar gegen seine ersten Nachfolger.“<sup>403</sup> Was historisch nicht möglich ist, hat auch theologisch wichtige Konsequenzen für das Verständnis der neutestamentlichen Botschaft. Jesus und die anderen Frauen und Männer in der Nachfolge sind gemeinsam Träger und Verkünder der Gottesherrschaft, die einzelnen Evangelien sind Produkte einer gemeinsamen Geschichte von Männern und Frauen, denn alle teilen gemeinsame Lebenserfahrungen.<sup>404</sup> Schottroff / Stegemann knüpfen einerseits an die formgeschichtliche Forschungsgeschichte an, andererseits machen sie auch auf einen Widerspruch dieser Richtung aufmerksam: Nachdem die Formgeschichtler deutlich herausgearbeitet haben, dass die Abgrenzung eines historischen, individuellen Jesus nicht möglich ist, sehen sie sich plötzlich doch in der Lage, „authentische“ Jesus-Worte in der Tradition auszumachen.<sup>405</sup> Durch die formgeschichtliche Arbeitsweise ist die Möglichkeit eröffnet, auch theologisch ernst zu nehmen, was es bedeutet, wenn Jesus weder vom jüdischen Volk noch von seinen Nachfolgern abgegrenzt werden kann und diese Erkenntnis sich auf die Gleichnistheorie, die Christologie usw. auswirkt.<sup>406</sup> Damit können Frauen als Trägerinnen dieser

---

abhängig sind, aber auf gemeinsame jüdische Traditionen zurückgehen. Diese gemeinsame Tradition war in der jüdischen Gesellschaft des 1. Jh. n. Chr. gut verankert, was beweist, dass Gleichnisse zu Recht primär als Volkstraditionen betrachtet werden können (Theißen / Merz, Jesus, 291f.). Dennoch hat diese Beobachtung keine Konsequenzen für die theologische Deutung gehabt. In der Regel hat man sich darauf konzentriert, die Gleichnisse dem einsamen Heros Jesus zuzuschreiben, um sie als geistige Produkte einer großen Persönlichkeit zu verstehen. Diese Sichtweise ist bereits bei Jülicher zu finden und im Prinzip lange Zeit nicht modifiziert worden. Viele Forscher haben entgegen der formgeschichtlichen Beobachtung Strategien der Abwehr entwickelt, die zur Bedeutungslosigkeit der formgeschichtlichen Entdeckung führten.

<sup>401</sup> Immer dort wo ich die Identität von Jesus und der Jesusbewegung deutlich voraussetze, z. B. wenn es um die Verfasserschaft von Gleichnissen geht, dann schreibe ich „Jesus/bewegung“. Die Frage ist, ob man nicht ganz darauf verzichten sollte, von Jesus als Individuum zu sprechen, eine Frage, mit der sich z. B. christologische Konzepte beschäftigen könnten.

<sup>402</sup> Schottroff / Stegemann, Jesus, 9

<sup>403</sup> Schottroff / Stegemann, Jesus, 10

<sup>404</sup> Schottroff / Stegemann, Jesus, 13

<sup>405</sup> Schottroff / Stegemann, Jesus, 12

<sup>406</sup> Der Ansatz der Formgeschichte impliziert, dass die Gemeinschaft schon immer an der Verkündigung des Gottesreiches mitgewirkt hat. Jesu Verkündigung ist eine besonders pointierte Form einer gemeinschaftlichen Verkündigung vom Gottesreich. Die Menschen in seinem Umfeld hatten schon vorher Anteil an dieser gemeinsamen Verkündigung und haben sie auch nach seinem Tod. Jesu Verkündigung hat Anteil an der Verkündigung, die sich durch die Zeiten hindurchzieht. Wer das ernst nimmt, wird akzeptieren, dass auch das Reden in Gleichnissen in der Verantwortung der gesamten Gemeinschaft liegt, von dieser praktiziert und weiter entwickelt wird. Das Konzept der rabbinischen Gleichnistradition, das von mehreren Autoren / Erzählern ausgeht,

Traditionen konzeptionell integriert werden.<sup>407</sup> Es sind keine reinen Männertraditionen, denn auch die Erfahrungen von Frauen sind inhaltlich in die Gleichnisse eingeflossen.<sup>408</sup> Die Kontextualisierung der Gleichnisse, die nicht primär als Produkte des Messias Jesus oder eines Evangelisten gesehen werden, führt zur Kritik am Konzept des unabhängigen Redner-Helden / Verfasser-Helden und lenkt den Blick auch auf die Männer und Frauen in den Gemeinden als Produzenten der Gleichnisse, die hier ihre eigene Lebenswirklichkeit thematisieren, was die formgeschichtliche Forschung ja auch immer betont hat.<sup>409</sup> Und auch dort, wo die Jesus-Jünger nicht selbst Gleichnisse erzählt haben, sondern „nur“ mit ihren Lebenserfahrungen zu deren Bildung beigetragen haben, müssen sie als Produzenten von Theologie angesehen werden. Auf dem Boden der Realität, dort wo ihre Arbeit, ihre Leiden, ihre Kämpfe und ihre Hoffnungen gelebt werden, entsteht auch Theologie.

Die synoptischen Evangelien arbeiten deutlich mit dem Konzept „Jesus als Gleichniserzähler“, deshalb treten andere Gleichnis erzählende Personen dahinter stark zurück.<sup>410</sup> Aber es gibt sie

---

kommt einem gemeinschaftlichen Konzept näher und kann deshalb auch auf die Jesus/bewegung angewendet werden. Es zeigt, dass die jüdische Maschal-Tradition sehr dynamisch war und immer wieder neue Strömungen aus sich heraus freisetzen konnte.

<sup>407</sup> In der mündlichen Tradition sind die Stimmen von Frauen eher vorhanden als in der schriftlichen, da auch die biblischen Texte androzentrisch sind. Die Stimmen der Frauen können deshalb nur durch den androzentrischen Text hindurch gehört und rekonstruiert werden (Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 125f.; Schüssler Fiorenza, Brot, 209f.)

<sup>408</sup> Wenn man die Zusammenstellung von J. Jeremias (Gleichnisse, 242) zugrunde legt, dann sind jedoch in nur ca. 10 % der Gleichnisüberlieferung Erfahrungen von Frauen ausdrücklich in den Mittelpunkt des Interesses gestellt. Dazu gehören das Gleichnis vom Sauerteig bzw. von der Brot backenden Frau (Lk 13, 20f. // Mt 13, 33), das Gleichnis von der verlorenen Drachme bzw. von der suchenden Frau (Lk 15, 8 – 10), das Gleichnis von der fordernden Witwe (Lk 18, 1 – 8) und das Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt 25, 1 – 13). Diese wenigen Gleichnisse stammen fast alle aus dem Sondergut des jeweiligen Evangeliums und sind auch erst in den beiden jüngeren synoptischen Evangelien (Lukas und Matthäus) zu finden. Doch auch diese „Frauengleichnisse“ sind aus einer androzentrischen Perspektive geschrieben. Es ist schwierig, aus dem übrigen Gleichnismaterial das herauszufinden, was auf Frauenweisheit, Frauenwissen und Frauenditionen hinweisen könnte. Ich lege das zugrunde, was sich noch am ehesten auf Frauenerfahrungen bezieht, d. h. wo Tätigkeiten von Frauen thematisiert (Schottroff, Schwestern, 125f.; dort die Zusammenstellung von Frauenarbeit) oder der Lebenszusammenhang von Frauen angesprochen werden. Es ist nur eine Auswahl. Sie häufen sich auffallend in den frühesten Traditionen, in Markus und Q, und würden den Befund in Bezug auf die Frauengleichnisse, die hauptsächlich in Matthäus und Lukas überliefert sind, ergänzen. Mk 2, 21 // Mt 9, 16 // Lk 5, 37f.: einen Flecken aufnähen; Mk 2, 21 // Mt 5, 15 // Lk 8, 16; Lk 11, 33: ein Licht anzünden und auf den Leuchter stellen; Mk 9, 50 // Mt 5, 13 // Lk 14, 34: Salz benutzen; Mt 6, 19 // Lk 12, 33: Zerstörung durch Motten (und Rost); Mt 6, 26 // Lk 12, 24: die Vögel bzw. Raben säen und ernten nicht (vgl. auch Mt 13, 24 – 30); Mt 6, 28 // Lk 12, 27: die Lilien spinnen und weben nicht; Mt 7, 16 // Lk 6, 44: Obst ernten (vgl. Lk 13, 6 – 9); Mt 7, 9ff. // Lk 11, 11ff.: Versorgung der Kinder mit Brot, Fisch und / oder Ei (vgl. Schottroff, Schwestern, 129f.); Mt 9, 37 // Lk 10, 2: in der Ernte arbeiten (vgl. auch Mt 13, 24 – 30); Mt 12, 44 // Lk 11, 25: das Haus putzen (vgl. auch Lk 15, 8); Mt 23, 37 // Lk 13, 34: die Henne, die ihre Küken schützend unter ihre Flügel nimmt; Lk 10, 34f.: Kranke pflegen; zu Frauenerfahrungen in Gleichnissen siehe auch Beavis, Mary Ann (ed.), *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom*, London u.a. 2002.

<sup>409</sup> Vgl. dazu den Ansatz von Bultmann in I 2.1.2.

<sup>410</sup> Lukas z. B. beschränkt das Verständnis vom Gleichniserzähler vor allem auf Jesus, denn in der Apostelgeschichte erscheinen keine Gleichnis erzählenden Nachfolger mehr. Dies bedeutet aber noch keine dogmatische Festlegung in dem Sinne, dass die Nachfolgegemeinschaften keine Gleichnisse mehr erzählt haben. Der synoptische Vergleich zeigt bereits, dass die Erzähltradition lebendig blieb. Paulus schließt sich dieser konzeptionellen Ausrichtung in Bezug auf Jesu als Gleichniserzähler nicht an, denn er richtet sein theologisches Augenmerk auf Kreuz und Auferstehung.

auch dort, Johannes der Täufer z. B. erscheint als Prediger, der Gleichnisse bzw. Bildworte verwendet. Inhaltlich unterscheidet er sich in diesen Beispielen (Bild vom Baum mit den schlechten Früchten, der abgehauen wird: Mt 3, 10 // Lk 3, 9; Bild von der Ernte: Mt 3, 12 // Lk 3, 17) nicht grundsätzlich von der Verkündigung Jesu (Baum: Lk 6, 43f.; vgl. Mt 7, 19; Lk 13, 7 – 9; Ernte: Mt 13, 30). Das Sprichwort vom Arzt, der sich selber heilen soll (Lk 4, 23) ist ein im Volk und bei Jesus bekanntes Beispiel, das auch den Rabbinen vertraut ist.<sup>411</sup>

Mk 7, 24 – 30 // Mt 15, 21 – 28 ist ein besonderer Text, denn er ist das einzige Beispiel, wie Jesus im Dialog mit einer heidnischen Frau ein Gleichnis erschließt und selbst etwas lernt.<sup>412</sup> Bemerkenswert ist, dass hier ausdrücklich von einer nicht-jüdischen Frau die Rede ist. Dies zeigt, dass das Erzählen von Gleichnissen auch in der nicht-jüdischen kulturellen Umwelt verbreitet war. Die Frau ist selbst im Gleichniserzählen geübt und hat hier eine wichtige Funktion: Jesus lernt von anderen. Dies muss nicht auf diese Frau beschränkt bleiben, sondern kann als Voraussetzung für seine Gleichniskünste angesehen werden. Jesus lernt und lehrt im Gespräch mit anderen, auch im Gespräch mit Menschen anderer kultureller Herkunft. Jesus steht in dem, was er tut, in enger Verbindung mit seiner Umwelt. Dies betrifft seine Heilungen und Totenerweckungen, seine Dämonenaustreibungen und die Verkündigung vom Gottesreich. Er beteiligt sich auf besondere Weise am Überlieferungsprozess von Gleichnissen, aber er tut dies alles in Gemeinschaft mit seinen Jüngern.<sup>413</sup>

In den Gleichnissen werden die Erfahrungen vieler Menschen verarbeitet. Nicht nur die Gleichnisse als Einzelerzählungen, sondern auch die synoptischen Evangelien als Gesamtschriften können als Produkte einer Gemeinschaft verstanden werden. Die Evangelien spiegeln Kommunikationszusammenhänge, sie sind Zeichen für Gespräche und Auseinandersetzungen in den frühchristlichen Gemeinschaften. Sie vereinen unterschiedliche Stimmen in einem literarischen Entwurf.<sup>414</sup> Sie sind ohne den Beitrag vieler nicht zu denken. Nirgendwo wird in

---

<sup>411</sup> Hauck, Friedrich, *παραβολή*, in: ThWNT V, 1990, 741 – 759, hier: 746

<sup>412</sup> Vgl. die Auslegung bei Dannemann, Irene, *Aus dem Rahmen fallen. Frauen im Markusevangelium, Eine feministische Re-Vision*, Berlin 1996, 77ff.

<sup>413</sup> Vgl. die Aussendung der zwölf Apostel (Mk 3, 13ff.; 6, 7ff.; Mt 10, 1ff.; Lk 6,12ff.; 9, 1ff.); in Lk 10, 1ff. ist davon die Rede, dass Jesus weitere 70 Jünger beauftragt, die die gleichen Aufgaben übernehmen wie die Zwölf und Jesus selbst (siehe auch Lk 10, 16). Ob in den Evangelien vorausgesetzt wird, dass auch die Jünger Gleichnisse erzählen, bleibt unklar. Wenn von den Worten der Jünger die Rede ist (Mt 10, 14) bzw. von ihrer Gottesreich-Verkündigung (Mk 6, 12; Lk 9, 2. 6; vgl. auch Lk 10, 9 – 11. 16) besteht natürlich die Möglichkeit, dass sie auch in Gleichnissen geredet haben (vgl. auch Schottroff, *Gleichnisse*, 165f.). Ein hilfreicher Begriff, um die Identität von Christus und den Glaubenden angemessen zu beschreiben, ist *σῶμα Χριστοῦ* / Leib Christi. Diese Formulierung wird bei den Synoptikern – im Gegensatz zu Paulus (vgl. dazu Janssen, Claudia, *Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15*, Gütersloh 2005, 74f.) – ganz selten verwendet. Nur in den Abendmahlsworten wird auf den Leib Jesu Bezug genommen (Mk 14, 22 // Mt 26, 26 // Lk 22, 19). In Mk 14, 8 // Mt 26, 12 meint *σῶμα* den Körper Jesu, der zum Begräbnis gesalbt wird, in Mt 27, 58 und Lk 24, 3 ist es der tote Jesus, der (nicht) im Grab liegt.

<sup>414</sup> Hinter der Verschriftlichung von Traditionen steht deutlich der Wunsch, dass die aktuell gültige Tradition über die Situation hinaus eine Bedeutung für die Zukunft haben soll (vgl. Schüssler Fiorenza, *Brot*, 210). Einerseits

den Evangelien der Eindruck erzeugt, dass es sich hier um Schriften von Einzelverfassern im modernen Sinn handelt.<sup>415</sup> Auch wenn Einzelpersonen einen wichtigen Beitrag zur Abfassung der Evangelien geleistet haben, so verarbeiten sie immer wieder Traditionen, die Jahrzehnte lang mündlich und schriftlich in diesen Gemeinschaften überliefert wurden und so von den gemeinsamen Kämpfen und Lebensverhältnissen Zeugnis ablegen. Die Botschaft vom Gottesreich und von Jesus Christus ist ein kollektives Thema, das darauf angewiesen ist, dass Einzelpersonen, die sich davon angezogen fühlen und ihr Leben danach ausrichten wollen, sich in eine Gemeinschaft integrieren und deren Lebensgestaltung als gemeinsame Aufgabe verstehen und praktizieren. Wenn die Evangelien die Geschichte Jesu immer wieder neu erzählen, so werden die Akzente zwar anders gesetzt, aber die Botschaft selbst verändert sich dadurch nicht grundlegend, sondern sie wird situationsbezogen modifiziert.<sup>416</sup> Die Evangelien sind Konstrukte, die man als Fazit oder Konsequenz von Diskursen auffassen kann, sie gehen zurück auf Auseinandersetzungen, Erfahrungen praktischen Lebens und Leidens in den Trägergemeinschaften.<sup>417</sup> Sie provozieren immer wieder neue Auslegungen. Markus provozierte Lukas und Matthäus, vielleicht auch Johannes, außerdem wohl auch die apokryphen Evangelien. Das gegenseitige Erzählen von Glaubenserfahrungen kam nicht zur Ruhe. Markus möchte sogar, dass sein Evangelium von anderen weiter geschrieben wird (16, 8), sowohl in schriftlicher Form als auch durch eine entsprechende Praxis.

Die Jesus/bewegung richtet sich mit den Einzelgleichnissen nicht unbedingt an Einzelpersonen, sondern an Gruppen (Hirten (Lk 15, 4), Sklavenbesitzer (Lk 17, 7) u. a.). Die Verkündigung der Gleichnisse setzt gemeinsames Hören, also eine Hörergemeinschaft voraus, dazu gehört das Gespräch, der Dialog. So können die Gleichnisse weiterentwickelt werden und sind als erzählte Bilder sogar noch flexibler als Filme (fotografierte Bilder). Bei Gleichniskonzepten, die besonders betonen, dass die Hörenden den Sinn der Gleichnisse mitgestalten,<sup>418</sup> ist dies ebenfalls ein wichtiger Akzent und stützt die Vorstellung von Gleichnissen als Gemeinschaftsprodukten.

---

wird dadurch Wichtiges bewahrt, zum Problem kann dies aber werden, wenn dadurch nicht-hinterfragbare Normen gesetzt werden sollen.

<sup>415</sup> Vgl. Mk 1, 1; Mt 1, 1; auch Lk 1, 1 – 4 stellt den Verfasser dar als in eine Verkündigungs- und Nachfolgegemeinschaft eingebunden, in der verschiedene Menschen sich der Botschaft des Evangeliums verpflichtet fühlen. Die Evangelien stehen damit konzeptionell den anderen biblischen und apokryphen Schriften näher als z. B. Autoren wie Philo von Alexandrien, Josephus oder den römischen und griechischen Schriftstellern (vgl. Erlemann, Gleichnisauslegung, 62).

<sup>416</sup> Zur Kritik am Konzept von Einzelverfassern siehe auch Schottroff, Weg, 206ff.; Schottroff, Alltag, 132f.; Sutter Rehmann, Luzia, Vom Mut, genau hinzusehen. Feministisch-befreiungstheologische Interpretationen zur Apokalypik, Luzern 1998, 62f..

<sup>417</sup> Schüssler Fiorenza, Anfragen, 28 bezeichnet die biblischen Texte als „rhetorische Kommunikation“.

<sup>418</sup> Siehe dazu auch O'Connor, Kathleen M., Crossing Borders: Biblical Studies in a Trans-Cultural World, in: Segovia / Tolbert, Teaching, 322 – 337, hier: 324f.

Außerdem werden die Hörenden zu Tradenten der Gleichnisse und lassen sich in diesem Prozess inspirieren, selbst neue Gleichnisse zu erzählen.

### **3.1.4 Gleichnisse und die Rekonstruktion von Arbeitswelten im Römischen Reich**

Auch wenn die Gleichnisse fiktive Geschichten sind, es geht hier um reale Menschen.<sup>419</sup> Die neutestamentlichen Gleichnisse sind konkret und lebensnah, sie enthalten die gleichen inneren Strukturelemente wie das Leben selbst.<sup>420</sup> Sie erzählen von realen Erfahrungen, die Menschen in den unterschiedlichen Lebens- und Arbeitsbereichen im Land Israel und im Römischen Reich zur Zeit des 1. Jh. n. Chr. machen konnten. Wir erfahren etwas über das Leben der Menschen und ihre Arbeit,<sup>421</sup> weil sie in den Evangelien erscheinen, dort wo einmal das Interesse an einer „Biographie“ Jesu<sup>422</sup> bestand.<sup>423</sup> Diese lebensweltlichen Zusammenhänge in den Gleichnissen verbleiben jedoch nicht im „profanen“ Bereich, sondern sie werden mit Gott, mit Gottes Basileia in Verbindung gebracht. Um jedoch ermessen zu können, was diese Beziehung von Gottesreich und Alltagswelt bedeutet, bevor ich also wissen kann, was die Gleichnisse theologisch bedeuten, muss ich mir erst einmal eine Vorstellung vom Alltag der in den Gleichnissen handelnden Menschen erarbeiten. Das erfordert die Erforschung von privaten Lebens- und Arbeitsbedingungen, aber auch die Frage nach den politischen und soziokulturellen Gegebenheiten im Kontext der mediterranen antiken Welt.<sup>424</sup> Ich möchte historisch so arbeiten, dass die namenlosen Menschen der Gleichnisse, Männer, Frauen und Kinder, Freie und Sklaven, ein Gesicht bekommen. Ich verstehe meine Arbeit auch als „Akt der Solidarität“<sup>425</sup> mit diesen Menschen. Es soll außerdem stets deutlich bleiben, dass es um Menschen geht, deren Leiden und deren Kämpfe am Anfang der christlichen Glaubensstradition standen.

---

<sup>419</sup> Man darf keine Theologie entwickeln, die diese Menschen zu Objekten macht. Sie sind Dialogpartner und dürfen in ihrer Würde nicht verletzt werden. Scheinbar höhere Werte (theologische / christologische Entwürfe) dürfen nicht auf Kosten der Menschen, von denen die Gleichnisse erzählen, in den Vordergrund gestellt werden.

<sup>420</sup> Fuchs, Wir, 414

<sup>421</sup> Das Leben der Menschen ist in den Gleichnissen bewahrt, die Auslegungen erwecken dagegen oft den Eindruck, es sei eingefroren.

<sup>422</sup> Heute wäre es z. B. vergleichbar mit dem Interesse an der Biographie der Friedensnobelpreisträgerin Rigoberta Menchú, von der man festgestellt hat, dass es sich nicht nur um eine individuelle Biographie, sondern auch um eine „Kollektivbiographie“ des peruanischen Volkes handelt (vgl. Lau, Jörg, Was geschah mit Rigoberta Menchú?, in: Die Zeit, Nr. 16, 15. April 1999, 64).

<sup>423</sup> Vgl. dazu Stegemann, Jesus, 391; mit den Worten Jesu werden die Lebensäußerungen der Jesusbewegung und der frühchristlichen Gemeinden überliefert. Dabei geht es weniger um die historische Person Jesu an sich als um seine Bedeutung für das Leben der Glaubenden.

<sup>424</sup> Vgl. dazu auch Zimmermann, Leseanleitung, 36ff.

<sup>425</sup> Vgl. auch Schottroff, Gleichnisse, 42; siehe auch Schüssler Fiorenza, Brot, 209f.: „Eine solche neue Hermeneutik konzentriert sich nicht in erster Linie auf den Text, sondern auf die Menschen, deren Geschichte mit Gott in den Texten der Bibel erinnert wird.“ Schüssler Fiorenza richtet ihre Aufmerksamkeit hier noch nicht so pointiert auf den rhetorischen Charakter von biblischen Texten.

Die historische Realität, die reine Faktizität zu rekonstruieren, ist natürlich nicht möglich.<sup>426</sup> Es ist nur möglich, von der Vergangenheit ein mehr oder weniger deutliches Bild herzustellen.<sup>427</sup>

Dies wird gespeist von der Bedeutsamkeit, die Ereignisse der Vergangenheit für Menschen der gegenwärtigen Situation bekommen.<sup>428</sup> Man hat gewisse Dinge zu beachten, aber dennoch gehe ich davon aus, dass es möglich ist, von den antiken Lebensverhältnissen ein deutliches Bild zu erhalten. Aus unterschiedlichen Quellen lässt sich ein Mosaik oder Puzzle zu einem Gesamtbild zusammensetzen, das aber dennoch fragmentarisch und an manchen Stellen undeutlich bleiben wird.<sup>429</sup> Vielleicht besteht auch irgendwann die Notwendigkeit, das Mosaik teilweise oder ganz wieder in seine Einzelteile zerlegen und zu einem neuen Gesamtbild zusammen fügen zu müssen.<sup>430</sup>

Mein Interesse in Bezug auf die Gleichnisse richtet sich schwerpunktmäßig auf antike Arbeitswelten.<sup>431</sup> Der Bereich der Landwirtschaft, der Viehzucht, des Handels und die Arbeitsverhältnisse von Sklaven, die in vielen Gleichnissen angesprochen werden, sollen sozialgeschichtlich erforscht werden. Dies bedeutet, dass das gesamte Leben und nicht nur ein religiöser Teilbereich theologisch von Interesse ist. Ich gehe davon aus, dass es in der Antike keine Trennung von Religion, Ökonomie und Politik gab und deshalb eine sozialgeschichtliche Erforschung des gesamten Lebens auch theologisch von Bedeutung ist.

Methodisch kann man bei der Formgeschichte anknüpfen, die nach dem „Sitz im Leben“ fragt. Man muss die Frage aber dahingehend erweitern, dass man unter „Sitz im Leben“ nicht nur das gottesdienstliche Leben, sondern auch die ökonomischen und sozialen Bedingungen, also das

---

<sup>426</sup> Vgl. auch Stegemann, Jesus, 424f., für den historische Rekonstruktion ein andauernder „Verhandlungsprozess“ in Bezug auf die Interpretation biblischer Texte bedeutet; vgl. auch Zimmermann, Mirjam / Zimmermann, Ruben, ‚Hermeneutische Kompetenz‘ und Bibeldidaktik. Durch Unverständnis der Bibel das Verstehen lernen, in: Glaube und Lernen (GILern) 20, 1/2005, 72 – 87, hier: 84f..

<sup>427</sup> Vgl. Goertz, Hans-Jürgen, Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Reinbek bei Hamburg 1995, 84ff.; zur geschichtstheoretischen Diskussion siehe Schröter, Jens / Edelbüttel, Antje (Hg.), Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive, Bd. 127, Theologische Bibliothek Töpelmann (TBT), hrsg. von O. Bayer, W. Härle, H.-P. Müller, Berlin / New York 2004.

<sup>428</sup> Song beschreibt den Weg vom historischen Ereignis bis zur Verarbeitung im Gedächtnis der Menschen folgendermaßen: 1. Das historische Ereignis, 2. das Ereignis wird ersetzt durch die Bedeutung, die durch das Ereignis entstanden ist, 3. die Bedeutung erzeugt neue Bedeutungen, weil sie von unterschiedlichen Menschen auf unterschiedliche Weise aufgenommen wird, 4. schließlich wird die Bedeutung zu Symbolen und Bildern verarbeitet, die miteinander in Bezug gebracht werden können (Song, Choan-Seng, Jesus, the crucified people, Vol. 1 of The Cross in the Lotus World, New York 1990, 213f.).

<sup>429</sup> Brooten, Bernadette J., Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion, in: Einwüfe 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm Marquardt / Dieter Schellong / Michael Weinrich, München 1985, 62 – 93, hier: 65; sie betont in diesem Zusammenhang, dass man kein Spiegelbild der Vergangenheit bekommt, sondern nur „einen flüchtigen Blick durch einen Türspalt werfen“ kann (79).

<sup>430</sup> Vgl. Zimmermann, Leseanleitung, 39

<sup>431</sup> Die Gleichnisse wurden in der Regel nur in Zusammenhang mit der Leben-Jesu-Forschung gesehen, und auch die historische Rekonstruktion erhielt von dort ihre Bedeutung: wichtig war das Leben Jesu, und je nachdem, wie man die Möglichkeit einschätzte, es rekonstruieren zu können, so bezog sich die Zuversicht oder die Skepsis auch auf das Leben der „Umwelt“ (vgl. zur Leben-Jesu-Forschung Theißen / Merz, Jesus, 21ff.; Stegemann, Jesus, 392ff..)

Leben in seiner Ganzheitlichkeit berücksichtigt. Nur wenn man die wirtschaftliche Not der Armen und ihren gemeinsamen Kampf gegen Ausbeutung und Unterdrückung mit in den Blick nimmt, kann man auch die theologische Bedeutung der gemeinsamen Vision vom Gottesreich ermessen.<sup>432</sup>

Die Gleichnisse werden auf die sozialen Anspielungen hin befragt, die sie selbst bieten. Um die dort enthaltenen Hinweise konkretisieren zu können, ist es sehr wichtig, sie nicht nur im Kontext des jeweiligen Evangeliums und der gesamten biblischen Schriften zu sehen. Die Gleichnisse müssen auch aus ihrem bestehenden literarischen Kontext herausgenommen und mit anderen antiken Texten in Zusammenhang gebracht werden, die ebenfalls Hinweise auf soziale Bedingungen geben. Ich beziehe mich auf antike Texte, die ungefähr in der Zeit vom 3. Jh. v. Chr. bis zum 3. Jh. n. Chr. entstanden sind.<sup>433</sup> Dies ist möglich, weil sich die antiken Lebensverhältnisse auch innerhalb von 600 Jahren nicht grundsätzlich geändert haben. Texte sind zwar nie tendenzfrei, aber Quellen wie Arbeitsverträge, Briefe und Inschriften sind im Vergleich zu literarischen Texten noch verhältnismäßig wenig „ideologielastig“. Deshalb sind die (ägyptischen) Papyri und die (lateinischen) Inschriften, was die Lebens- und Arbeitsverhältnisse angeht, auch besonders aufschlussreich, da sie im Laufe der Jahrhunderte nicht abgeschrieben wurden. Ähnlich verhält es sich mit der Bedeutung von archäologischen Funden.<sup>434</sup>

Wenn man die Texte in Kombination mit den Gleichnissen liest, muss man natürlich die evtl. vorhandenen regionalen Eigenheiten beachten. Dennoch gab es im Römischen Reich grundsätzlich vergleichbare Verhältnisse, die sich gegenseitig in ihrer Aussagefähigkeit bestätigen können. Ein Bibeltext wird aus bestimmten Lebensumständen heraus produziert. Er transportiert bestimmte Lebensumstände, und er will zu bestimmten Lebensumständen inspirieren.<sup>435</sup> Es ist gut möglich, dass in einem Bibeltext nicht nur die Perspektive eines einzelnen Verfassers, sondern die unterschiedlich stark ausgeprägten Perspektiven von mehreren Erzählern zu finden sind,<sup>436</sup> wobei die eine die anderen Perspektiven dominieren bzw. überlagern

---

<sup>432</sup> Vgl. dazu Schottroff / Stegemann, Jesus, 13f.

<sup>433</sup> Vgl. dazu Hezser, Catherine, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1 – 16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus (NTOA)*, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1990, 50

<sup>434</sup> Vgl. Hezser, Lohnmetaphorik, 51f.; Brooten, Frauen, 84f.; die Bedeutung der ägyptischen Papyri für das Verständnis der neutestamentlichen Schriften hat schon Deissmann, Licht, 42 hervorgehoben. Viele Texte, die für die jüdische Tradition eine wichtige Funktion hatten (LXX; zahlreiche Apokryphen) sind in Ägypten entstanden. Zur Bedeutung der ägyptischen Papyri für die Rekonstruktion antiker Lebensverhältnisse siehe auch Ruffing, Kai, Wein und Weinbau im römischen Ägypten (1. – 3. Jh. n. Chr.), in: Herz, Peter / Waldherr, Gerhard, Landwirtschaft im Imperium Romanum, Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike, Bd. XIV, hrsg. von Hans-Joachim Drexhage, Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 2001, 257 – 272, hier: 259.

<sup>435</sup> Schambeck, Didaktik, 31

<sup>436</sup> Vgl. dazu auch Hezser, Lohnmetaphorik, 52ff.



kann.<sup>437</sup> Darüber hinaus gilt: Ein Verständnis, dass nur Texten den Status von Wirklichkeitsträgern einräumt, wird unvollständig bleiben, da ein großer Teil vergangener Wirklichkeit gar keinen Niederschlag in Texten gefunden hat. In Bezug auf die Geschichte von Frauen geht es deshalb z. B. auch darum, das Schweigen der Geschichte als „Träger von Wirklichkeit“ zu erkennen und dieses Schweigen zu durchbrechen. Eine Reduktion auf den Strukturalismus, der sich nur an Texten abarbeitet, ist deshalb problematisch.<sup>438</sup>

### **3.1.5 Gleichnisse und die Praxis der Hörenden**

Gleichnisse als eigenständige Traditionen sind seit der ersten Minute ihrer Entstehung kontextbezogen, wenn auch nicht an ihren Ursprungskontext gebunden. Ob es vor ihrer Verankerung im literarischen Kontext der Evangelien bereits einen anderen früheren (schriftlichen) Kontext gab, ob die Gleichnisse also auf das Wirken Jesu oder der frühen Jesusbewegung zurückgehen, ist nicht mehr festzustellen. Auf jeden Fall waren sie immer praxisbezogen verankert, ein Umfeld in dem die Hörer sich einer bestimmten Praxis verpflichtet fühlten. Die Gleichnisse sind selbst schon engagierte Theologie, die uns nicht in der Neutralität verharren lassen. Sie fordern Parteinahme, ein Urteil und ein bestimmtes Verhalten, das der Basileia Gottes entspricht. Es geht nicht um eine neutrale Zuschauertheologie, die uns nur im Verstehen verweilen lässt.<sup>439</sup> Gleichnisse sind ohne die Taten, zu denen sie inspirieren, ohne die Gemeindepraxis, in deren Umfeld sie erzählt werden, nicht zu denken. Eine sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung will diese Praxis bewusst mit einbeziehen, auch wenn es oft schwierig ist, sie für den historischen Kontext zu rekonstruieren.<sup>440</sup> Die Frage nach der Praxis der Hörenden in der Gegenwart ist ein Aspekt, der die aktuelle Bedeutung der biblischen Tradition ins Gespräch bringt.

## **3.2 Vorgehensweise der Untersuchung**

### **3.2.1 Auswahl der Gleichnisse**

Die neutestamentlichen Gleichnisse sind zwar mit ihrem jeweiligen literarischen Kontext verbunden, sie lassen sich aber auch weiterhin als relativ eigenständige, in sich geschlossene

---

<sup>437</sup> Die Perspektive von antiken Autoren aus der Oberschicht ist gut bezeugt, die von Sklaven in der Antike ist nicht überliefert. Nur die Erzählungen von afrikanisch-amerikanischen Sklaven aus dem 19. Jahrhundert zeigen uns eine Ahnung davon, was Sklaven über ihr Leben gedacht haben könnten (Fitzgerald, William, *Slavery and the Roman literary imagination*, Cambridge (U.K.) 2000, 118).

<sup>438</sup> Siehe dazu die Überlegungen von Schüssler Fiorenza, *Brot*, 167; vgl. auch 176.

<sup>439</sup> Zimmermann, *Leseanleitung*, 18

<sup>440</sup> Vgl. dazu das Konzept von Schottruff, *Gleichnisse*, 137; Schottruff, *Gleichnisauslegung*, 147ff..

Erzähleinheiten erkennen,<sup>441</sup> die zunächst mündlich überliefert und erst zu einem späteren Zeitpunkt aufgeschrieben und in größere literarische Zusammenhänge (in die Evangelien als letztem literarischem Kontext) eingefügt wurden.

Ich habe die Auswahl der Gleichnisse nicht nach formalen, sondern nach inhaltlichen Kriterien getroffen. Sie sollen auf eine möglichst große Bandbreite der antiken Arbeitsverhältnisse Bezug nehmen, wie z. B. Landwirtschaft, Kleinviehzucht, (Groß-)Handel und spezielle Arbeitsverhältnisse von Sklaven.<sup>442</sup> Ergänzt werden könnten noch die Bereiche Fischerei und Weberei, die hier aus Platzgründen aber nicht berücksichtigt werden.<sup>443</sup> Die Bearbeitung dieser Auswahl ermöglicht zwar keine umfassende Theorienbildung, sie kann aber die Lebensverhältnisse der Menschen, die in den Gleichnissen eine Rolle spielen, und deren Beziehung zur Vision vom Gottesreich weiter erhellen.<sup>444</sup> Die ausgewählten Gleichnisse sind alle dem neutestamentlichen Kanon entnommen. Dies bedeutet aber keine inhaltliche, theologische Wertung, es hätten theoretisch auch Gleichnisse aus anderen Bereichen wie z. B. apokryphe oder rabbinische Gleichnisse sein können.<sup>445</sup> Im Folgenden stelle ich jetzt meine eigene Vorgehensweise in Bezug auf die Gleichnisauslegung dar. Folgende Arbeitsschritte<sup>446</sup> sind Bestandteile meiner sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung:

### **3.2.2 Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text**

Ich beginne mit einer Übersetzung des Gleichnistextes.<sup>447</sup> Falls Mehrfachüberlieferungen des Gleichnisses in den synoptischen Evangelien vorliegen, biete ich die verschiedenen Versionen in

---

<sup>441</sup> Vgl. auch Erlemann, Gleichnisauslegung, 63

<sup>442</sup> So erfolgt z. B. die Abgrenzung des Perlegleichnisses (Mt 13, 45f.) aufgrund des Arbeitsbereichs, den es repräsentiert, es wird deshalb auch nicht als Teil eines Doppelgleichnisses betrachtet. Auch die einzelnen Sklavengleichnisse werden jeweils in Bezug auf den Bereich, den sie darstellen (z. B. der Verwalter-Sklave: Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46) bearbeitet.

<sup>443</sup> Eine Gliederung nach Arbeitsbereichen findet sich zuerst bei van Koetsveld, Gleichnisse.

<sup>444</sup> Nicht in erster Linie die Person Jesu, die sonst in der Gleichnisforschung die wichtigste Rolle spielte (Erlemann, Gleichnisforschung, 2), sondern das Leben von Frauen und Männern in den jüdisch-christlichen Gemeinschaften und der antiken Gesellschaft ist für mich von Interesse.

<sup>445</sup> Der Kanon ist für mich keine hermetisch abgeriegelte heilige Textsammlung, deren Grenzen nicht mehr durchlässig sind. So gibt es ja auch in den christlichen Kirchen keinen einheitlichen Kanon. Die in der protestantischen Tradition nicht als kanonisch legitimierten apokryphen Schriften sind nach meinem Verständnis keine Stiefkinder, sie können uns ebenso zur Erkenntnis der Wahrheit führen wie die anderen biblischen Schriften auch. Zur Diskussion über die Bedeutung des Kanons siehe „Die heiligen Schriften der Frauen“, in: concilium 34 / 3, 1998; Kwok, Interpretation, 33ff. 54ff. 95ff..

<sup>446</sup> Siehe dazu die Vorgehensweise von Schottroff, Schwestern, 87ff; vgl. auch Zimmermann, Leseanleitung, 32ff.; Poplutz, Uta, Parabelauslegung im Kompendium der Gleichnisse Jesu. Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese von Joh 3, 29f., in: Zimmermann, Hermeneutik, 64 – 83, hier: 64ff..

<sup>447</sup> Falls nötig rekonstruiere ich den Wortlaut aufgrund textkritischer Analyse, oder ich beziehe unterschiedliche Lesarten in die Interpretation ein, wenn keine eindeutige Form zu rekonstruieren möglich ist.

Übersetzung.<sup>448</sup> Bei der Übersetzung versuche ich eine möglichst nahe am griechischen Text bleibende Übersetzung, auch wenn die sprachliche Gestalt dadurch holprig wird und mir bewusst ist, dass es so etwas wie eine wörtliche Übertragung nicht geben kann.<sup>449</sup> In der Regel lehne ich mich an bereits vorhandene Übersetzungen an.

Mit der Übersetzung der Texte beginnt auch bereits deren Interpretation. Es ist nicht möglich, einzelne Worte / Sätze mechanisch aus einer Sprache durch Worte und Sätze aus einer anderen Sprache zu ersetzen. Durch Übersetzung wird nicht nur ein Hinein-Versetzen in eine fremde Sprache ermöglicht, sondern durch vorhandenes Vorverständnis bereits Sinn erzeugt. Ich habe demnach nicht primär die Möglichkeit, lexikalische Bedeutungen wie Folien übereinander zu legen, sondern auch ein neues Sinngeflecht zu produzieren. Das Verständnis der Gleichnisse beginnt bereits hier bei den Entscheidungen, wie ich einzelne Worte verstehe und übersetze. Dazu halte ich Beobachtungen und Fragen fest, die in diesem Arbeitsgang auftauchen. Auch der biblische Originaltext als Ausgangstext steht nicht fest, sondern muss durch kritische Abwägung der Bedeutung der unterschiedlichen griechischen Handschriften erst „hergestellt“ werden.<sup>450</sup> Das gleiche trifft auf Übersetzungen zu. Es gibt nicht die eine richtige Übersetzung,<sup>451</sup> sondern die unterschiedlichen Übersetzungen bieten immer wieder eine (mehr oder weniger glaubwürdige) Möglichkeit von einer Sprache in die andere hinüber zu wechseln. Meine Übersetzung ist deshalb auch kein Endprodukt, sondern ein aktueller Versuch, der bald anders aussehen könnte.

Bei den ersten Beobachtungen zum Text konzentriere ich mich nicht so sehr auf strukturelle, sondern mehr auf inhaltliche Akzente und versuche auch hier eine Gliederung zu erkennen. Ich verzichte auf eine weiterführende Klassifizierung der Gleichnisse nach Untergattungen, da ich

---

<sup>448</sup> Ich gehe von der vorhandenen Textbasis aus und versuche keine früheren mündlichen und / oder schriftlichen Versionen des Gleichnisses zu rekonstruieren. Unterschiedliche Fassungen in den synoptischen Evangelien vergleiche ich miteinander, um spezielle inhaltliche Akzente zu identifizieren und für die Interpretation des Gleichnisses in seinem jeweiligen Evangeliums-Kontext fruchtbar zu machen.

<sup>449</sup> Vgl. dazu auch Zimmermann, Leseanleitung, 34; das Projekt „Bibel in gerechter Sprache“ halte ich für wegweisend, gerade weil es deutlich macht, dass Übersetzungen nicht ein für alle mal gültig sein können und immer auch einen Interpretationsvorgang voraussetzen. Wenn man die Unabgeschlossenheit von Bibelübersetzungen und die interpretatorische Ausrichtung grundsätzlich anerkennen würde, hätte es bei dem Für und Wider in Bezug auf die „Bibel in gerechter Sprache“ auch nicht so viel Aufregung geben müssen.

<sup>450</sup> Zu den Versuchen, kyriozentrische Tendenzen in den Texten zu etablieren, siehe Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 198; vgl. auch Wacker, Grundlagen, 63ff..

<sup>451</sup> Die Heftigkeit der Kritik an der „Bibel in gerechter Sprache“ hat gezeigt, dass Übersetzung bereits eine theologische Aufgabe ist und theologische Diskurse voranbringen kann. Damit ist sie auch ein Kampfplatz um Macht und Einfluss. Übersetzungen „besetzen“ bereits einen großen Teil des Interpretationsvorgangs und sind damit so etwas wie („Haus-)Besetzungen“ von Texten. Jede Übersetzung ist jedoch situationsbezogen und unabgeschlossen. Immer wenn der Text neu gelesen wird, müsste man ihn eigentlich auch wieder übersetzen. Auch die Luther-Übersetzung ist in diesem Sinn nur als vorläufig zu sehen. Zum Projekt der „Bibel in gerechter Sprache“ siehe auch Kuhlmann, Helga (Hg.), Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung, mit einem Geleitwort von Peter Steinacker, 3. Auflage, Gütersloh 2006; zum Problem von Übersetzungen siehe auch bereits Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 74ff..

sie grundsätzlich als „Maschal / Meschalim“ verstehe.<sup>452</sup> Außerdem sehe ich für eine sozialgeschichtliche Fragestellung keine Notwendigkeit, sie formal weiter auszudifferenzieren. In der Auslegungstradition wurden den Gleichnissen immer Überschriften zugeordnet. Ich beziehe mich – um des Widererkennungseffektes – in der Regel auf die bekannte Version, evtl. mit leichten Veränderungen. Nur wo es mir inhaltlich geboten scheint, um keine Fehldeutungen in Gang zu bringen, setze ich neue Überschriften ein (z. B. bei den Sklavengleichnissen).

### **3.2.3 Sozialgeschichtliche Analyse**

Die Gleichnisse beziehen sich in ihren Erzählungen auf die Erfahrungen von Menschen ihrer Entstehungszeit. Sie nehmen Bezug auf die sozialen Verhältnisse im Römischen Reich im 1. Jh. n. Chr.. Da sie ursprünglich in Palästina entstanden sind, sprechen sie von Lebensverhältnissen, die besonders auch zu diesem Umfeld gehören und Alltagssituationen aus diesem Bereich im Blick haben. Das Herzstück meiner Gleichnisauslegungen ist deshalb die sozialgeschichtliche Analyse, weil ohne diese historisch rekonstruierten Lebensverhältnisse auch keine theologische Bedeutung der Gleichnisse erschlossen werden kann.

Ich frage deshalb danach, welche soziale Realität in den Gleichnissen vorausgesetzt wird und wie sie auch in anderen antiken Quellen zur Sprache kommt. Mir ist dabei bewusst, dass eine historische Rekonstruktion keinen Ist-Zustand der damaligen Realität bieten kann, sondern nur eine deutende Annäherung an die Wirklichkeit ist. Dennoch ist eine interpretierende Zusammenstellung von Informationen aus der antiken Gesellschaft möglich und nötig, um eine aktuelle Vorstellung von Realität im Sinne eines Bilder-Mosaiks zu erhalten.<sup>453</sup> Da ich sehr viele antike Quellen in diesem Zusammenhang zugänglich mache, eröffne ich vor allem ein Gespräch, und andere Interpreten können mit Hilfe des gleichen Materials auch zu abweichenden Deutungen kommen.<sup>454</sup>

Die Rekonstruktion von antiken Lebensverhältnissen, die ja in einem völlig anderen Kulturkreis beheimatet waren, führen sicherlich erst einmal dazu, dass die Texte uns fremd sind. Gerade weil biblische Texte durch die Jahrhunderte Lesende immer wieder neu ansprechen und Identifikationsmöglichkeiten anbieten können, ist der Wunsch nach sofortiger Zugänglichkeit verständlich und Fremdheit deshalb schwer zu akzeptieren. Oft wurde versucht, die soziale

---

<sup>452</sup> Siehe I 3.1.1

<sup>453</sup> Vgl. dazu die Anmerkung in Zimmermann, Leseanleitung, 36, zur Rekonstruktion von Geschichte siehe Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 104ff..

<sup>454</sup> Zimmermann, Leseanleitung, 39

Distanz zwischen den Texten und uns durch Spiritualisieren und Abstrahieren zu überwinden. Doch damit wurden die Not und das Leid der Menschen in der Bibel einfach weginterpretiert.<sup>455</sup> Es ist gut möglich, dass durch die sozialgeschichtliche Analyse ein Deutungsspielraum erarbeitet wird, der mich und andere Lesende im europäischen Kontext zwar weiterhin auf Distanz hält, dafür aber die hermeneutische Nähe von Lesenden aus der 2/3 Welt glaubwürdig erscheinen lässt.

### **3.2.4 Bildfeldtraditionen**

In den Gleichnissen tauchen nicht nur die Vorstellungen von antiken Lebensverhältnissen auf, sondern auch viele bildliche Motive, die im jüdischen Volk oder auch im antiken Umfeld bereits eine längere religiös geprägte Tradition mit tiefer Bedeutung aufweisen können. Man denke z. B. an das Bildfeld „Hirte“. Diesen Bildern bzw. metaphorischen Traditionen sind durch die Jahrhunderte hindurch Inhalte zugewachsen, die auch in den Gleichnissen zur Wirkung kommen. Deshalb ist es wichtig, diese traditionellen Verwendungszusammenhänge zu kennen und zu erläutern. Später besteht dann die Aufgabe darin auszuloten, wieweit dieser Bedeutungsgehalt auch in das jeweilige Gleichnis eingeflossen ist. Die Gleichnisse und die ihnen zugrunde liegenden traditionellen Bildmotive sind keine Folien, deren Linien sich nahtlos übereinander legen ließen, vielmehr gibt es Teilidentitäten oder Referenzen und kreative Neuschöpfungen. Auf jeden Fall ist es wichtig, die ersttestamentliche Tradition als Kommunikationsgrundlage für das Neue Testament und deren fortdauernden Einfluss auf den christlichen Glauben zu erkennen.

### **3.2.5. Literarische und gesellschaftliche Kontexte**

Ich gehe davon aus, dass die Einzelgleichnisse nicht nur von Jesus, sondern auch von Männern und Frauen aus seinem Umfeld erzählt wurden. Dabei wurden die Gleichnisse Jesu nicht nur weitererzählt, sondern die Gemeinschaft hat selbst Gleichnisse neu gestaltet. Da sich trotz aller Bemühungen bis jetzt nicht herausfinden ließ, welchem Autor welches Gleichnis zuzuordnen ist, und dies auch in Zukunft nicht möglich sein wird, setze ich grundsätzlich die Produktion der Gleichnisse im Kontext einer Gemeinschaft voraus und verzichte darauf, sie (oder einen Teil der Gleichnisüberlieferung) dem historischen Jesus zuzuordnen.<sup>456</sup>

---

<sup>455</sup> Vgl. dazu auch Schottroff / Stegemann, Jesus, 59f.

<sup>456</sup> Auch der gemeinsame Erfahrungszusammenhang von Jesus und seinen Nachfolgern berechtigt dazu, auch genuine Jesusgleichnisse (die man ja nicht als solche identifizieren kann) als gemeinsame Erzeugnisse zu betrachten.

Die Gleichnisse, die als Einzeltraditionen im jeweiligen Evangelium gut als solche zu erkennen sind, wurden uns jedoch nur in ihrem größeren literarischen Zusammenhang des Gesamtevangeliiums überliefert, und auch ihre Interpretation kann nur von diesem Kontext ausgehen. Bei Mehrfachüberlieferungen zeigt schon der synoptische Vergleich, dass die Gleichnisse in ihrem Evangeliums-Kontext ein jeweils zugespitztes Profil haben: Unterschiedliche Menschen und Gemeinden haben die Gleichnisse mit ganz speziellen Deutungshinweisen versehen und damit ganz bewusst ihre eigenen theologischen Interessen formuliert. Da eine gemeinschaftliche Verfasserschaft letzten Endes auch für die Evangelien gilt, setze ich hier ebenfalls die gemeinsame Arbeit von Männern und Frauen bzw. von einzelnen Gruppen / Gemeinden voraus und verzichte damit auf die Vorstellung von historisch imaginierten Einzelverfassern wie „Markus“, „Matthäus“, „Lukas“ und „Johannes“. <sup>457</sup> Damit kommt neben dem literarischen Kontext des jeweiligen Evangeliums auch der soziale Kontext der Nachfolgegemeinschaften in den Blick, die als Trägerinnen der Evangelien zu verstehen sind. Die Menschen, die die Gleichnisse erzählt und die Evangelien gestaltet haben, lebten im Römischen Reich im 1. Jahrhundert nach Christus. Ihr Leben war geprägt von den zahlreichen sozialen Konflikten dieser Zeit und von der Erfahrung des römisch-jüdischen Krieges in der Zeit von 66 – 70 n. Chr., eine Zeit, in der auch die synoptischen Evangelien entstanden sind. <sup>458</sup> Dies hat sich auf vielfältige Weise in den Erzählungen und Texten ihrer Gemeinschaft niedergeschlagen.

### **3.2.6 Deutungshorizonte und Handlungsspielräume**

Gleichnisse zeichnen sich, wie andere Bildtraditionen und andere poetische Texte, durch Offenheit aus. Dies bedeutet, dass auch eine Polyvalenz von Deutungen möglich sein muss. <sup>459</sup> Es gibt aber nicht den Text „an sich“. Gleichnisse sind aufgrund ihrer Angewiesenheit auf die Mitwirkung des Lesers nie endgültig ausgedeutet, sondern ihre Interpretation muss kontextuell entwickelt werden. <sup>460</sup> Deutungshorizonte im Rahmen von Gleichnisauslegungen verstehe ich allerdings nicht nur als intellektuelle und emotionale Interpretationsangebote, die für den Lesenden Sinn bzw. Identität stiften, sondern auch als Horizonte, die Handlungsspielräume für christliche Einzelmenschen und Gemeinden eröffnen.

---

<sup>457</sup> Vgl. Schottroff, *Schwester*, 89; Schottroff, *Weg*, 206ff.

<sup>458</sup> Vgl. dazu auch Schottroff, *Schwester*, 15ff.

<sup>459</sup> Zimmermann, *Leseanleitung*, 41f.

<sup>460</sup> Zimmermann, *Leseanleitung*, 43

Manchmal wird in den Gleichnissen selbst schon eine bestimmte Handlungsmöglichkeit (z. B. Lk 10, 30ff.: barmherziger Samariter, Mt 25, 31ff.: Weltgericht) vorgestellt. Auf jeden Fall gehört zur Rezeption des Gleichnisses eine entsprechende Praxis dazu.<sup>461</sup> Es ist deshalb konsequent, dass Ausleger die Handlungen Jesu als „Kommentare“ zu seiner Gleichnisbotschaft verstanden haben.<sup>462</sup> Dies gilt dann aber für alle Menschen, die Gleichnisse aufnehmen oder selbst gestalten und sie in ihrem Glaubensleben weitertradiieren. Für den historischen Kontext versuche ich zu beschreiben, wie evtl. unterschiedliche Hörende das Gleichnis in ihrem Leben genutzt haben. Dies ist auch in Bezug auf die Rezeption durch Hörerinnen interessant.

Die „Wirkungsgeschichte“<sup>463</sup> der Gleichnisse geht weiter. Dazu gehört, dass auch Deutungsangebote und Handlungsspielräume für heutige Leser erarbeitet werden. Das bedeutet aber nicht, dass es nicht auch Grenzen des Deutens und Handelens gibt. Biblische Texte dürfen nicht missbraucht werden (z. B. um Antijudaismus zu rechtfertigen). Deuten und Handeln in Bezug auf biblische Texte bewegen sich in einem Rahmen, dort müssen sie sich in einem Diskussionsprozess bewähren und sich immer wieder in Frage stellen lassen.<sup>464</sup> „Aber gerade so bewahrt sie (die Bibel; S. L.-D.) auch den Charakter einer Heiligen Schrift, denn das Prädikat ‚heilig‘ besagt in seiner Gottbezogenheit auch eine letzte Unverfügbarkeit.“<sup>465</sup>

---

<sup>461</sup> Schottroff, Luise, Lydia. Eine neue Qualität der Macht, in: Schottroff, Befreiungserfahrungen, 305 – 309, hier: 89f.; Schottroff, Gleichnisse, 137

<sup>462</sup> Vgl. dazu Jünger, Paulus, 139

<sup>463</sup> Vgl. dazu – aber in einem etwas anderen Zusammenhang – Zimmermann, Leseanleitung, 43.

<sup>464</sup> Zimmermann / Zimmermann, Kompetenz, 86f.

<sup>465</sup> Zimmermann / Zimmermann, Kompetenz, 87





## II. GLEICHNISAUSLEGUNGEN

### 1. Schöpfungsgleichnisse: Produktion von Grundnahrungsmitteln

#### 1.1 Das Gleichnis vom Wachsen der Saat (Mk 4, 26 – 29)

##### 1.1.1 Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text

#### Mk 4, 26 – 29

Vers 26: *Und er sagte<sup>1</sup>: So ist<sup>2</sup> das Reich Gottes: wie<sup>3</sup> ein Mensch<sup>4</sup> den Samen auf die Erde wirft<sup>5</sup>*

Vers 27: *und schläft und aufsteht, Nacht und Tag<sup>6</sup>, und<sup>7</sup> der Same sprießt<sup>8</sup> und wird lang, wie, weiß er selbst nicht.<sup>9</sup>*

Vers 28: *Von selbst / freiwillig / aus eigener Kraft / ohne sichtbare Ursache<sup>10</sup> bringt die Erde Frucht<sup>11</sup>, zuerst Halm, dann Ähre, dann voll ausgereiften Weizen<sup>12</sup> in der Ähre.*

---

<sup>1</sup> Diese Einleitungsformel kommt bei Markus nur dreimal vor, sie grenzt den Text ab, in V. 30 findet sich dieselbe Formel (Banschbach Eggen, Gleichnis, 222). Jeremias hält sie für vormarkinisch (Jeremias, Gleichnisse, 10).

<sup>2</sup> Jülicher sieht in οὗτως ἐστὶν die gleiche Bedeutung wie in ὁμοία ἐστὶν oder ὁμοιώθη (Jülicher II, 539), Jeremias hält es für eine Gräzisierung (Jeremias, Gleichnisse, 100 Anm. 5).

<sup>3</sup> Im Griechischen entspricht ὡς der Kurzform des Dativanfangs, die auf einen aramäischen Ursprung zurückgeht (Jeremias, Gleichnisse, 100f.). Die folgenden Konjunktive zeigen, dass nach dem ὡς noch ein ἕάν ergänzt werden müsste (Jülicher II, 539); vgl. Theißen, Gerd, Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4, 26-29?, in: ZNW 85, 1994, 167 – 182, hier: 179. Der Dativ zeigt keinen Besitz an wie der Genetiv, und er bezeichnet kein direktes Objekt wie der Akkusativ. Er ist der Kasus, der mit dem Nominativ, dem Subjekt noch am ehesten auf Augenhöhe steht (siehe auch Mt 13, 45f.).

<sup>4</sup> Der ἄνθρωπος / „Mensch“ ist nicht näher charakterisiert. Zur Übersetzung siehe die Ausführungen der afrikanisch-amerikanischen Theologin Clarice J. Martin: „One of the more debated translation issues is the translation of the Greek term *anthrōpos*. Translators have regularly rendered *anthrōpos* as ‚man,‘ concealing women or rendering them invisible under a blanket of male linguistic hegemony. Like blacks who must constantly ‚imagine‘ themselves as represented in so-called generic representations of Americans by all white groupings (whether on television or in other media), women must constantly ‚imagine‘ themselves as represented in so-called generic representations of all humanity in biblical traditions that are punctuated by the almost exclusive usage of male-gendered pronouns.“ (Martin, Clarice J., *Womanist Interpretations of the New Testament. The Quest for Holistic and Inclusive Translation and Interpretation*, JFSR 6, 1990, 41 – 61, hier: 43f.)

<sup>5</sup> Der Aorist (Konjunktiv) deutet an, dass die Aussaat schon stattgefunden hat. Es handelt sich um ein punktuelles Ereignis (v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 187 Anm. 34).

<sup>6</sup> Statt der Untätigkeit (Jeremias, Gleichnisse, 151) der bäuerlichen Menschen wird hier wohl eher deren normaler Lebensrhythmus beschrieben. Der neue Tag beginnt nach jüdischem Verständnis in der Nacht (v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 192; vgl. auch Bugge, *Haupt-Parabeln*, 161f.).

<sup>7</sup> Ab V. 27b folgen Hauptsätze.

<sup>8</sup> βλαστάνω bedeutet „wachsen“ (transitiv) oder „wachsen lassen“ (intransitiv): Gott lässt die Erde Gras und Bäume hervorbringen (Gen 1, 11); die Erde bringt Frucht hervor, nachdem der Himmel Regen gegeben hatte, weil Elias Gebet erhört wurde (Jak 5, 18); die Weisheit bringt Sprossen hervor wie ein Weinstock (Sir 24, 17); die Wiesen grünen, weil Gott Fruchtbarkeit schenkt (Joel 2, 22; im Zusammenhang von Joel 2, 19 – 27); die Frommen werden sprießen wie die Rose (Sir 39, 13); Gott bewirkt, dass der Stab Aarons sprießt (Hebr 9, 4); der Getreidehalm sprießt (Mt 13, 26; von Gott ist allerdings hier nicht die Rede).

<sup>9</sup> Dem Schlafen und Aufstehen der bäuerlichen Menschen im Tages- und Wochenlauf entspricht das Sprießen und Langwerden des Samens, das ein geheimnisvoller Prozess ist. Der Mensch weiß nicht, wie er zustande kommt, denn er sieht nur die äußere Erscheinung dieses Wachstumsprozesses. Hinter der rein äußeren „Fassade“ steht aber der Schöpfungsglaube, der Gott als Garanten dieses Prozesses versteht (vgl. auch v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 187ff.); ähnlich 2 Makk 7, 22.

Vers 29<sup>13</sup>: *Wenn aber die Frucht<sup>14</sup> es erlaubt, sendet er sofort die Sichel<sup>15</sup>, weil die Ernte<sup>16</sup> da ist.*<sup>17</sup>

Das Gleichnis ist folgendermaßen gegliedert<sup>18</sup>: V. 26a – Einleitung; V. 26 b – 27a – Ereignis I (Aussaat); V. 27b – Ereignis II (Wachstum); V. 28 – Erläuterung; V. 29 – Ereignis III (Ernte). Dabei markieren V. 27b und 28 den Mittelpunkt und V. 29 den Höhepunkt des Gleichnisses. Das Gleichnis verwendet ein Vokabular, in dem die einzelnen Begriffe oft Anklänge an zwei unterschiedliche Bedeutungsbereiche transportieren: die Landwirtschaft und der metaphorische Rückgriff auf religiöse Traditionsfelder.

Die verschiedenen Überschriften (der geduldige Landmann, die selbst wachsende Saat, die von selbst Frucht bringende Erde) zeigen die Schwierigkeit, die Bedeutung des Gleichnisses in einer Pointe zu erkennen. Alle Überschriften betonen jeweils einen Aspekt und zeigen, dass der Text von einer starken Dynamik geprägt ist. Nicht nur der Mensch allein ist das Subjekt, sondern das Gleichnis beschreibt im Grunde einen Prozess der Zusammenarbeit und des Zusammenwirkens von fünf Subjekten: Mensch, Same, Erde, Frucht, Ernte (ab V. 26b), wobei zweimal das Objekt (V. 26f.: Same; V. 28f.: Frucht) und einmal die Ortsangabe (V. 26. 28: Erde) im danach folgenden Vers zum Subjekt werden. Die Subjekte stehen also nicht isoliert neben einander,

---

<sup>10</sup> Das Verständnis von αὐτομάτη hat die Interpretation des Gleichnisses stark bestimmt (vgl. Theißen, Bauer, 167ff.; v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 188ff.). Es steht auch tatsächlich in der Mitte des Textes.

<sup>11</sup> καρποφορέω / „Frucht bringen“ steht im Neuen Testament nur hier im eigentlichen Sinn. In Mk 4, 20 par.; Kol 1, 10; Röm 7, 4 sind es die Gerechten, die Frucht bringen oder das Evangelium (Kol 1, 6). Es gibt aber auch die Frucht für den Tod (Röm 7, 5; vgl. v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 187). Die doppelte Bedeutung des Verbs schwingt mit, aber es muss geklärt werden, welchem Akzent im jeweiligen Zusammenhang der Vorzug zu geben ist. In Hab 3, 17 LXX und Weish 10, 7 wird das vergebliche Fruchtbringen oder das Fruchtbringen zur falschen Zeit beschrieben.

<sup>12</sup> Mit σῖτος / „Getreide“ ist eigentlich Weizen gemeint (Bauer, Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, durchgesehener Nachdruck der 5., verbesserten und stark vermehrten Auflage, Berlin / New York 1971, 1490); im Markus-Evangelium wird er nur an dieser Stelle erwähnt.

<sup>13</sup> Hier ist eine der seltenen Bezugnahmen auf ein ersttestamentliches Schriftwort (Joel 4, 13 LXX; vgl. Stuhlmann, Rainer, Beobachtungen und Überlegungen zu Markus IV. 26 – 29, NTS 19, 1972/73, 153 – 162, hier: 161f.; Jeremias, Gleichnisse, 26f.). Jülicher meint, dass dieser Vers nicht mehr zum übrigen Gleichnis passt (Jülicher II, 545), d. h. entweder der gesamte Vers oder zumindest das Joel-Zitat wurden als sekundär angesehen (vgl. auch v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 186 Anm. 32).

<sup>14</sup> Einige Handschriften ersetzen καρπός / „Frucht“ durch καιρός / „Zeit“.

<sup>15</sup> Vgl. auch Joel 4, 13 LXX: δρέπανον meint die gezackte Erntesichel (Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus, EKK, 1. Teilband, Mk 1 – 8.26, 4. durchgesehene und um Literatur ergänzte Auflage, Düsseldorf / Neukirchen-Vluyn 1994, 184). In V. 26 arbeitet der Mensch selbst, hier lässt er vermutlich andere (z. B. Familienmitglieder) für sich arbeiten.

<sup>16</sup> Θερσιμός meint im Gegensatz zu τρύγητος (Traubenernte) die Getreideernte (siehe auch Joel 4, 13 LXX); beide Szenarien (Getreide- und Traubenernte) findet man in Offb 14, 14 – 20. Hier haben sie einen eindeutigen Bezug zum eschatologischen Gericht.

<sup>17</sup> Auch Begriffe wie ἀποστέλλει / „sendet“ und εὐθὺς / „sofort“ sind theologisch stark besetzt (Dormeyer, Detlev, Mut zur Selbst-Entlastung (Von der selbständig wachsenden Saat) – Mk 4, 26 – 29, in: Zimmermann, Compendium, 318 – 326, hier: 320).

<sup>18</sup> Nach Dormeyer, Mut, 318f.

sondern sind im ganzen Erzählzusammenhang eng miteinander verzahnt.<sup>19</sup> Das gut ausbalancierte Beziehungsgeflecht der verschiedenen Subjekte zeigt, dass das Zusammenspiel verschiedener Kräfte nötig ist, um schließlich etwas ernten zu können: die menschliche Arbeit (aussäen), die Fähigkeit des Samens, keimen zu können, die Kraft der Erde, die aus der Keimfähigkeit des Samens etwas macht, die Ernte, die nicht selbstverständlich ist und deshalb Grund bietet zum Jubel. Es ist deshalb nicht sinnvoll, ein Haupt-subjekt zu isolieren. Das Gleichnis hat mehrere Subjekte, und dies muss auch in der Interpretation zum Ausdruck kommen.

Die Aussaat und das Wachsen sind real, von der Ernte erfahren wir als Vision. Sie wird in der Zukunft erwartet. Das Wachstum erscheint mühelos (es ist nicht die Rede von pflegerischen Arbeiten) und ungestört (es gibt keine Beeinträchtigungen und Opponenten, die diesen Prozess unterbrechen) wie Unkraut, schlechtes Wetter (Dürre, Hagel), gefräßige Tiere, Feuer, Feinde und Krieg. Das Gleichnis ist nur daran interessiert zu erzählen, dass, ist die Saat einmal im Boden, sie auch wachsen kann und am Ende eine Ernte zu erwarten ist.

Das Schwergewicht des Textes liegt auf dem Geschehen in der Landwirtschaft, davon ist auch ein möglicher Bezug zur eschatologischen Ernte Gottes in V. 29 nicht ausgenommen. Die Ereignisse werden als Interaktionen verschiedener Subjekte im von Gott getragenen Netz der Schöpfung verstanden. Das Gleichnis strahlt Optimismus und das Vertrauen aus, ähnlich wie das Gleichnis von den Lilien auf dem Felde und den Vögeln unter dem Himmel (Mt 6, 25ff. // Lk 12, 22ff.). Es hat keine Anwendung.<sup>20</sup>

Wenn man das Gleichnis einer der Gattungen im traditionellen Sinn zuordnen will, dann kann es ein Gleichnis im engeren Sinn sein, denn ein alltäglicher, immer wiederkehrender Vorgang wird erzählt. Es kann aber auch einen besonderen Einzelfall schildern, da der Weg von der Saat bis zur Ernte als ungewöhnlich reibungslos geschildert wird.<sup>21</sup> Die Zuordnung zu einer bestimmten Gattung im klassischen Sinne ist demnach abhängig von den inhaltlichen Vorentscheidungen. Da das Gleichnis schwerpunktmäßig vom Leben des in die Schöpfung eingebundenen Menschen handelt – ebenso wie auch Mt 13, 24 – 30 und Lk 13, 6 – 9 –, nenne ich diese Gleichnisse „Schöpfungsgleichnisse“.<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Vgl. auch Dormeyer, Mut, 320; Gnllka, II / 1, 183

<sup>20</sup> Jeremias, Gleichnisse, 104

<sup>21</sup> Vgl. Klauck, Allegorie, 222f.

<sup>22</sup> Dahl, Nils Alstrup, The Parables of Growth, in StTh 5, 1951, 132 – 166 nennt sie „Parables of Growth“, also Wachstumsgleichnisse.

### 1.1.2 Sozialgeschichtliche Analyse

Mk 4, 26ff. erzählt die Aussaat, den Reifeprozess und die Ernte von Weizen, dem wertvollsten Getreide in Palästina (vgl. Ex 29, 2) und im gesamten Römischen Reich.<sup>23</sup> Bei diesem Gleichnis liegt das ganze Augenmerk der Erzählung auf dem Produkt „Weizen“<sup>24</sup> und seinem Ergehen. Die sozialen Verhältnisse des Menschen, der für dieses Produkt arbeitet, werden nicht benannt. Er wird einfach als ἄνθρωπος / „Mensch“ eingeführt. Auch wenn es schwierig ist, die soziale Zugehörigkeit der agierenden Person zu beschreiben, so ist es doch unerlässlich, sich die verschiedenen Möglichkeiten von Geschlecht und sozialer Stellung vor Augen zu führen, denn die Vorstellung, ob es sich bei dem Bauern um einen Pächter, Sklaven, Tagelöhner, freien Kleinbauern oder Gutsbesitzer handelt, wirkt sich auf das inhaltliche Verständnis des Gleichnisses entscheidend aus. Die δρέπανον / „Sichel“ (V. 29) erlaubt eine genauere soziale Verortung, denn sie ist wohl ein Hinweis auf die Schnitter, d. h. die Menschen, die mit der Sichel arbeiten. Das Gleichnis stellt die Bedeutung des Produktes in den Vordergrund, es wird aber auch betont, dass dieses lebenswichtige Grundnahrungsmittel überhaupt erst produziert werden kann, wenn sichtbare menschliche Arbeit (V. 26. 29) und unsichtbare, geheimnisvolle, göttliche Kräfte (V. 27f.) zusammen wirken. Das Hauptaugenmerk liegt auf dem Wachstumsprozess in der Natur (V. 27b und 28). Die Arbeit von Menschen bildet den Rahmen (V. 26b – 27a und 29), in dem das Wachstum stattfindet.

In neutestamentlicher Zeit war Palästina ein Land, in dem viel Weizen und anderes Getreide angebaut wurde,<sup>25</sup> auch wenn damals Ägypten bzw. Nordafrika als die Kornkammer des Römischen Reiches galten.<sup>26</sup> Der Weizen als das wertvollste Getreide ist in der biblischen

---

<sup>23</sup> Nach rabbinischer Vorstellung erhält der Weizen die Welt (Pesiqta Rabbati 10, 35b = Strack / Billerbeck I, 967); vgl. auch Ben-David, Arye, Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, Bd. I, Hildesheim u.a. 1974, 297. 429 Anm. 29. Wenn möglich, wünschten die Menschen sich Brot aus Weizenmehl. Gerstenbrot galt als das Essen der Armen (Rut 3, 15), denn Gerste war preiswerter als Weizen, sie kostete nur 1/3 (Offb 6, 6); vgl. auch Josephus, Bellum 5, 10, 2; vgl. auch Hamel, Gildas, Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E., Berkeley u.a. 1990, 34; Drexhage, Hans-Joachim, Preise, Mieten, Pachten, Kosten und Löhne im römischen Ägypten bis zum Regierungsantritt Diokletians. Vorarbeiten zu einer Wirtschaftsgeschichte des römischen Ägypten I, St. Katharinen 1991, 24ff.; Ben-David, Ökonomie, 99ff.; Weeber, Karl-Wilhelm, Alltag im Alten Rom. Das Landleben, Düsseldorf 2005, 81.

<sup>24</sup> Zu Weizen als Grundnahrungsmittel vgl. Hamel, Poverty, 11ff.; 78% der täglichen Nahrung bestanden aus Weizen (Ben-David, Ökonomie, 301; vgl. auch 306ff.).

<sup>25</sup> Die Zenon-Papyri belegen, dass in ptolemäischer Zeit u. a. auch Weizen von einem palästinischen Gut nach Ägypten geliefert wurde (vgl. Hengel, Martin, Das Gleichnis von den Weingärtnern Mk 12, 1 – 12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, in: ZNW 59, 1968, 1 – 39, hier: 9ff.; Schottruff, Willy, Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1-9 parr.). Ein Beitrag zur Geschichte der Bodenpacht in Palästina, in: ZDPV 112, 1996, 18 – 48, hier: 27ff.).

<sup>26</sup> Ganze Schiffsladungen Korn wurden von Alexandria nach Rom geschafft (vgl. Apg 27, 38); vgl. auch Plinius der Jüngere, Panegyricus 31. Weizen stand nach dem Zeugnis der ägyptischen Papyri überall an erster Stelle, erst dann kamen Gerste und Hülsenfrüchte (Pekáry, Thomas, Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike, Wissenschaftliche Paperbacks 9, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, hrsg. von Hans Pohl, Wiesbaden 1979, 62). Bedeutenden Weizenhandel gab es in Ägypten bereits seit ptolemäischer Zeit (Harmatta, Janos, Zur

Tradition kein neutrales Produkt, sondern sowohl wirtschaftlich als auch theologisch qualifiziert,<sup>27</sup> wobei im Neuen Testament der Schwerpunkt auf dem wirtschaftlichen Akzent liegt. Auch die Gleichnisse bringen dies zum Ausdruck.<sup>28</sup>

Das Gleichnis erweckt zunächst den Eindruck, dass ähnliche Verhältnisse gemeint sind wie in Mt 13, 24 – 30<sup>29</sup>, wo Details an einen antiken Gutshof mittlerer Größe denken lassen, auf dem die Arbeit von Sklaven und Tagelöhnern (Mt 13, 30: Schnitter)<sup>30</sup> üblich war. Ich vermute jedoch, dass mit dem Bauern, der sät und erntet, die Vorstellung von einem Pächter (vielleicht auch Kleineigentümer) verbunden ist, der nicht auf die Mitarbeit von Sklaven oder Lohnarbeitern zurückgreifen kann.<sup>31</sup> Das Gleichnis erzeugt die Vorstellung, dass der Bauer in ganz enger Verbindung steht zu dem Ackerboden (wie Gen 2, 7),<sup>32</sup> auf dem er seinen Ertrag erwirtschaftet und dass er das Wachstum seines Grundnahrungsmittels mit großer Anteilnahme und Dankbarkeit beobachtet.<sup>33</sup> Dieses Verhalten passt zu einem Menschen, der nur begrenzte

---

Wirtschaftsgeschichte des frühptolomäischen Ägyptens, in: Günther, Rigobert / Schrot, Gerhard, Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum, Tagung der Sektion alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 12. – 17.10.1959 in Altenburg, hrsg. von Hans-Joachim Diesner, Rigobert Günther und Gerhard Schrot, Berlin 1961, 119 – 139, hier: 120f.).

<sup>27</sup> Paulus (2 Kor 9, 6ff.) zeigt sehr deutlich die enge Verknüpfung von wirtschaftlichem und theologischem Verständnis in Bezug auf Getreide: die Getreidespende ist auch eine „Frucht der Gerechtigkeit“, die Gerechtigkeit wachsen lässt unter den Menschen. Aus dem gerechten Handeln der Menschen erwächst die „Frucht der Gerechtigkeit“, die wiederum die Saat liefert für das Wachstum von Gerechtigkeit in der menschlichen Gemeinschaft. Paulus geht anscheinend davon aus, dass die Sammlung und Verteilung von Getreide gerechte Verhältnisse fördert. In 1 Kor 9, 11 wird die Frage des Unterhalts für Verkündigungsarbeit dahingehend beantwortet, dass geistliches Säen und materielles Ernten sich auf der gleichen Ebene bewegen und austauschbar sind. In Mt 3, 12 // Lk 3, 17 wird die Erntearbeit der Trennung von Weizen und Spreu als Bild für die eschatologische Ernte gedeutet. In Lk 22, 31 wird die Arbeit des Weizensiebens als Bild für die Versuchung durch den Satan verwendet. In Joh 12, 24 werden Tod und Auferstehung mit Hilfe des Wachstumsprozesses von Weizen gedeutet (vgl. auch 1 Kor 15, 37). Die Bedeutung des Getreideanbaus zeigt sich auch in der Mischna, hier stehen die Gebote in Bezug auf die Saaten ganz am Anfang (Ben-David, Ökonomie, 74f.).

<sup>28</sup> Besonders in den lukanischen Schriften kommt die wirtschaftliche Bedeutung des Weizens zum Ausdruck: Der reiche Kornbauer im Gleichnis Lk 12, 16 – 21 hortet seinen Weizen in neu gebauten Scheunen, um ihn gewinnbringend verkaufen zu können. In Lk 16, 7 ist Weizen ein Produkt, das zur Berechnung von Schulden dient. In Apg 27, 38 ist Weizen ein Handelsprodukt, d. h. eine Schiffsladung, die von Alexandrien nach Rom verkauft wird. Auch in Offb 18, 13 ist Weizen ein römisches Handelsprodukt. Offb 6, 6 beschreibt den Preisdruck, der auf Weizen lastet und die Menschen ins Elend stürzt (vgl. dazu auch Josephus, Antiquitates 14, 2, 2). Dieser Druck stieg in Kriegszeiten noch mehr (Josephus, Bellum 5, 13, 7). Im Markus-Evangelium ist nur in 4, 26ff. von Weizen die Rede. Ein Getreidefeld wird beschrieben, auf dem das wertvollste Korn ungestört wachsen kann. In Mt 13, 25, 29f. ist dieses wertvolle Getreide nicht als so reibungslos wachsend beschrieben wie in Mk 4, 26ff..

<sup>29</sup> Siehe dazu auch die Auslegung des Gleichnisses Mt 13, 24 – 30 in II 1.2.

<sup>30</sup> In Mk 4, 26 – 29 legt dies besonders V. 29 nahe, wo es heißt, dass der Mensch die Sichel, d. h. die Schnitter schickt, um die Ernte einholen zu lassen.

<sup>31</sup> Vielleicht schickt er bei der Ernte Familienmitglieder (vgl. Mt 21, 28) mit der Sichel los, möglich wäre auch die Arbeit eines einzelnen Sklaven (Lk 17, 7).

<sup>32</sup> Fiensy, David A., The social History of Palestine in the Herodian Period: the Land is mine, Lewinston / Queenston / Lampeter (New York / Ontario / Dyfed, Wales) 1991, 1: „Land, therefore, was not only very important economically but also important conceptually. Land was life.“ Vgl. auch Johannsen, Friedrich, Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen, unter Mitarbeit von Simone Ferme, 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart u.a. 1998, 66.

<sup>33</sup> „Der Stellenwert der Landwirtschaft im Wirtschaftsgefüge und darüber hinaus im Alltagsleben aller Bevölkerungsschichten der römischen Welt kann kaum überschätzt werden. Wie in jeder vorindustriellen sesshaften Gesellschaft lebte die überwiegende Mehrheit der Menschen meist nah dem Subsistenzniveau auf dem Land und

Ressourcen zur Verfügung hat und im höchsten Maße darauf angewiesen ist, dass der Boden seinen Ertrag liefert.<sup>34</sup> Allerdings erweckt der als harmonisch geschilderte Ablauf von Schlafen und Aufstehen (Mk 4, 27), der ungestörte Lebensrhythmus des bäuerlichen Menschen den Eindruck, dass er Ruhezeiten einlegen kann und nicht ununterbrochen arbeiten muss wie ein Sklave (vgl. Lk 17, 7ff.) oder Tagelöhner.<sup>35</sup> Der Bauer kann in seinem Arbeitsalltag über Schlafen und Aufstehen (einigermaßen) selbst bestimmen. Sein Leben wird durch den Rhythmus des Tages- und Jahreslaufes, den Druck der Arbeit, die zu tun ist, und – bei jüdischen Menschen – durch die Weisungen der Tora bestimmt.<sup>36</sup> Sein Leben scheint darüber hinaus auch nicht durch Kriegseinwirkungen gefährdet zu sein.<sup>37</sup>

Das Gleichnis Mk 4, 26ff. erzählt schwerpunktmäßig vom Wachstumsprozess der Getreidepflanze. Dennoch ist es keine Naturbeschreibung. Es spricht vom Getreideanbau, meint also den landwirtschaftlichen Produktionsprozess, zu dem menschliche Arbeit gehört.<sup>38</sup> Es gibt keinen Biologieunterricht über das Wachstum von Pflanzen. Die breite Schilderung des Wachstums von Getreide steht im Dienst der Beschreibung über die landwirtschaftlichen Lebensverhältnisse. Anders als in Mk 4, 3ff. par. oder Mt 13, 24ff. wird der Wachstumsprozess in Mk 4, 26ff. als ungewöhnlich reibungslos beschrieben. Das Wachsen des Korns, der Nahrung, geschieht ohne Störungen und Gefährdungen.<sup>39</sup> Die Kraft, die in den Pflanzen und in der Erde steckt, kann sich voll entfalten. Kein Unwetter, keine Krankheiten, kein Unkraut und keine gefräßigen Tiere

---

beschäftigte sich mit der Produktion von Nahrungsmitteln.“ (Scheidel, Walter, Grundpacht und Lohnarbeit in der Landwirtschaft des römischen Italien, Frankfurt / Main u.a. 1994, 2).

<sup>34</sup> Für die Ernährung einer siebenköpfigen Familie waren in Palästina mindestens 8 – 10 ha Land nötig (Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 81f. 125).

<sup>35</sup> Auch der Schlaf bringt neues Leben, weil der Bauer ausruhen kann und Kräfte sammelt, eine Erfahrung von Auferstehung (vgl. auch Baldermann, Ingo, Einführung in die biblische Didaktik, 3., unveränderte Auflage, Darmstadt 2007, 202f.).

<sup>36</sup> Da der Bauer sät, geht das Gleichnis wohl nicht davon aus, dass gerade ein Sabbatjahr (Lev 25, 2ff.) ist, in dem nicht gesät werden soll. Es ist wohl auch kein Halljahr (Lev 25, 8ff.), in dem nicht gesät und außerdem nicht geerntet werden soll. Unklar bleibt natürlich, ob Sabbat- und Halljahr in den Kreisen, die das Gleichnis überlieferten, überhaupt beachtet wurden, zumal im Halljahr der Landbesitz wieder neu verteilt werden sollte, Pächter in der Regel aber kein Land besaßen.

<sup>37</sup> Ob und wie ein bäuerlicher Pächter bei Kriegsschäden seinen Verpflichtungen nachkommen musste, ist schwer zu beantworten. Vielleicht hatte er wenigstens bei Teilpacht, wo er Naturalabgaben zahlen musste, die Möglichkeit, von einem Teil der Verpflichtungen entlastet zu werden (zu Teilpacht siehe Herrmann, Johannes, Studien zur Bodenpacht im Recht der Graeco-Aegyptischen Papyri, München 1958, 204f.; W. Schottroff, Bodenpacht, 30f.). Es gibt auch keinen Hinweis darauf, dass das Getreide von Soldaten und Befreiungskämpfern geraubt wurde (Josephus, Bellum 2, 14, 9; 2, 18, 1 – 3; 2, 18, 8 – 10).

<sup>38</sup> Im Gleichnis steht nichts davon, dass die Erde durch pflügen, bewässern und düngen für die Aussaat vorbereitet werden muss, es ist nur die Rede von säen und ernten. Zu den im Getreideanbau anfallenden Arbeiten siehe Ben-David, Ökonomie, 101ff., zur Bedeutung der Ernte siehe Ben-David, Ökonomie, 79f.

<sup>39</sup> Die Gefährdung der Saat ist zwar nicht in der Gleichniserzählung, aber sehr wohl in der Lebenswelt der Menschen präsent.

mindern oder zerstören den Ertrag. Und auch kein menschliches Fehlverhalten wie Krieg und andere böse Taten stört die Fruchtbarkeit der Erde.<sup>40</sup>

Den Bauern, der an diesem Produktionsprozess beteiligt ist, stelle ich mir als Pächter<sup>41</sup> vor, da auch die Existenz von Kleineigentümern für das 1. Jh. n. Chr. in Palästina nicht mehr selbstverständlich vorausgesetzt werden kann. Immer mehr Menschen verloren in dieser Zeit ihren eigenen Grundbesitz und damit die Grundlage ihrer Ernährung, mal abgesehen davon, dass auch Landbesitz, wenn er zu klein war, keine ausreichende Ernährung garantieren konnte.<sup>42</sup> Die weit verbreitete Konzentration von Landbesitz im Römischen Reich<sup>43</sup> hatte viele kleine Eigentümer zu Pächtern (ihrer ehemaligen Höfe) gemacht.<sup>44</sup> Der wirtschaftliche Druck, der durch Steuern und Pachtzahlungen auf ihnen lastete, war groß und führte ihnen täglich vor Augen, dass ein

---

<sup>40</sup> Durch eine Missernte konnte sich das Leben einer Bauernfamilie völlig verändern. Wenn sie überhaupt noch eigenes Land besaß, dann war dies eventuell der Grund, es endgültig zu verlieren. Die Steuerlast war staatlich festgelegt und ebenfalls eine Möglichkeit, in den wirtschaftlichen Ruin zu treiben. Nach 70 n. Chr. wurde das Land Israel kaiserlicher Besitz (vgl. Ben-David, *Ökonomie*, 58ff.). Vielleicht war deshalb die Hoffnung auf den Segen Gottes, der auch den Erntesegen ermöglicht, umso größer, weil es der Faktor war, der der wirtschaftlichen Verfügungsgewalt Mächtiger entzogen war. Eine andere Hoffnung als auf die Barmherzigkeit des gnädigen Schöpfers bleibt den Armen nicht, denn mit der Barmherzigkeit von ausbeutenden Großgrundbesitzern konnten sie in der Regel nicht rechnen. Die Aufmerksamkeit für landwirtschaftliche Vorgänge (Mk 4, 3ff. par.: Sämannsgleichnis; Mk 4, 26ff.: Gleichnis vom Wachsen der Saat; Mk 13, 28f. par.: Gleichnis vom Feigenbaum im Frühjahr) und auch die Sorgfalt, mit der in der landwirtschaftlichen Produktion vorgegangen wurde (Lk 13, 6ff.: Feigenbaumgleichnis (II 1.3); Mt 13, 24ff.: Gleichnis vom Lolch und Weizen (II 1.2)), zeigen zusammen mit dem theologischen auch einen lebenspraktischen Schwerpunkt der Menschen in der Bibel.

<sup>41</sup> Zu den unterschiedlichsten Pachtverhältnissen in Ägypten siehe Herrmann, *Studien*, 159f.; Drexhage, *Preise*, 159f.; zu Pachtverhältnissen in Italien siehe Johnes, Klaus-Peter / Köhn, Jens / Weber, Volker, *Die Kolonen in Italien und den westlichen Provinzen des Römischen Reiches. Eine Untersuchung der literarischen, juristischen und epigraphischen Quellen vom 2. Jahrhundert v.u.Z. bis zu den Severern*, Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, Berlin (DDR), 1983, 415ff.; zu Pachtverhältnissen in Palästina siehe Applebaum, S., *Economic Life in Palestine*, in: Safrai, S. / Stern, M. (ed.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions*, Vol. 2, edited by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W.C. van Unnik, Assen / Amsterdam 1976, 631 – 700, hier: 659; Fiensy, *History*, 77f.; W. Schottroff, *Bodenpacht*, 20ff.; Horsley, Richard A., *Galilee. History, Politics, People, Valley Forge (Pennsylvania) 1995*, 220f..

<sup>42</sup> Landlose Menschen wie Sklaven und Tagelöhner waren jedoch völlig darauf angewiesen, dass andere ihnen das zum Leben Notwendige in Form von Nahrung oder Lohn aushändigten.

<sup>43</sup> Der Pächter ist oft ein γεωργός (lat. colonus); vgl. auch Herrmann, *Studien*, 64; Weeber, *Landleben*, 213ff.. Auch Unterverpachtung war üblich (P. Sarap. 45 (2. Jh. n. Chr.); Kehoe, Dennis P., *Management and Investment on Estates in Roman Egypt during the Early Empire*, Bonn 1992, 31; Herrmann, *Studien*, 64). Zum Pachtzins für Weizenanbau siehe Drexhage, *Preise*, 159. Die Konzentration von Landbesitz und das unrechtmäßige Aneignen fremden Eigentums beklagen bereits die ersttestamentlichen Propheten (Mi 2, 1f.; Jes 5, 8; siehe dazu Kessler, Rainer, *Studien zur Sozialgeschichte Israels*, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände 46, hrsg. von Thomas Hieke und Thomas Schmeller, Stuttgart 2009, 236. 243). Auf Ausbeutung, d. h. unrechtmäßige Ernten (Mi 6, 12ff.) und Preisspekulation mit Getreide (Spr 11, 26; Lk 12, 16 – 21) liegt nicht der göttliche Segen. In neutestamentlicher Zeit hatte die Landakkumulation weiter stark zugenommen (Columella 1, 3, 12; vgl. Jörg, Rüdiger, *Auswirkungen der Sklaverei auf die römische Landwirtschaft in der Zeit der Krise der Republik*, in: www.dueda.de, Heidelberg 1999 (Stand: 13.07.2007), 21; Fiensy, *History*, 21ff.). Für Getreideanbau in entlegenen Gegenden, die der Besitzer nicht selbst aufsuchen konnte, stellt Columella 1, 7, 6 sich eher die Bewirtschaftung durch Pächter als durch Sklaven vor (Johnes / Köhn / Weber, *Kolonen*, 97).

<sup>44</sup> Bereits Varro (1, 17, 2 – 3) beschreibt die übliche Praxis, Grundbesitz in kleine Parzellen aufzuteilen und an Pächter zu vergeben. Ziel jedes Großgrundbesitzers war es, alles auf den größtmöglichen Profit auszurichten, wie auch der sorgfältig durchorganisierte Arbeitskalender Catos zeigt (Cato 40 – 53; Jörg, *Sklaverei*, 13); für Palästina vgl. Ben-David, *Ökonomie*, 58ff..

weiteres Absinken im sozialen Elend möglich war.<sup>45</sup> Auch diese Menschen gehörten zu den Armen.<sup>46</sup> Einen Einblick, wie es um einen solchen Pächter bestellt sein mochte, geben uns die ägyptischen Papyri. Wir finden dort Pachtverträge über Getreideland,<sup>47</sup> aber auch Pachtangebote von potentiellen Pächtern<sup>48</sup> und Beschwerden<sup>49</sup>, weil Weizenfelder von Schafen und Schweinen abgefressen wurden. Weizen wurde auch als Darlehen gewährt (P. Amh. II 46 und 47; 113 v. Chr.). Als Pachtzahlung musste in der Regel gut gesiebter Saatweizen, d. h. der qualitativ hochwertigste Teil der Ernte, abgeliefert werden.<sup>50</sup> In Palästina waren oft Fixpachtverhältnisse üblich, wo ein festgelegter Betrag oder Anteil an Naturalien gezahlt werden musste. Das war für den Pächter ungünstiger, da er ein größeres Risiko trug. Diese Verhältnisse bestanden seit ptolemäischer Zeit bis zum Bar-Kochba-Aufstand.<sup>51</sup> Außerdem hatte der Pächter vertraglich festgelegte Arbeiten zu leisten.<sup>52</sup> Das Interesse eines Pächters an einer guten Ernte, in der möglichst jeder Halm Frucht bringt, war überlebenswichtig.<sup>53</sup> Sonst war es ihm nicht möglich, alle Abgaben zu zahlen<sup>54</sup> und seine Familie zu ernähren.<sup>55</sup> Was im Gleichnis zum Ausdruck

---

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch die Ausführungen zu dem Gleichnis Lk 17, 7ff. in II 4.3.

<sup>46</sup> Finley, Moses I., *Die antike Wirtschaft*, München 1977, 38; Schäfer-Lichtenberger, Christa / Schottruff, Luise, Artikel „Armut“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottruff, Luise (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB)*, Gütersloh 2009, 22 – 26, hier: 24ff.

<sup>47</sup> Oft lag es nicht in den Händen der Pächter, was sie auf dem Land anpflanzen durften (Hanson, K.C. / Oakman, Douglas E., *Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis 1998, 105). Vgl. P. Mich. V 315 (44 – 45 n. Chr.; in diesem Vertrag wird ausdrücklich erwähnt, dass die Pächter das Land mit Früchten ihrer Wahl bepflanzen dürfen); P. Iand. Zen. 1 (3. Jh. v. Chr.; dieser Vertrag enthält Anweisungen, was die Pächter anpflanzen dürfen); P. Stras. I 10 (268 n. Chr.); P. Vind. Bosw. 10 (4. Jh. n. Chr.); P. Soter. 18 – 21 (127 – 133 n. Chr.; Pachtzinsquittung); P. Mert. II 68 (137 n. Chr.); ähnliche Pachtverträge wie in Ägypten gab es auch in Israel (vgl. Ben-David, *Ökonomie*, 61ff.).

<sup>48</sup> P. Charite 3 (ca. 317 n. Chr.); P. Stras. I 76 (128 n. Chr.); P. Mert. II 68 (137 n. Chr.)

<sup>49</sup> P. Cair. Isidor. 78 (324 n. Chr.) und 79 (4. Jh. n. Chr.); P. Ryl. II 126 (28 / 29 n. Chr.) und 131 (31 n. Chr.); BGU III 757 (12 n. Chr.) = Erman, Adolf / Krebs, Fritz, *Aus den Papyrus der königlichen Museen*, Handbücher der königlichen Museen zu Berlin, Berlin 1899, 136; P. Wash. Univ. II 77 (21 v. Chr.); vgl. auch Ex 22, 5.

<sup>50</sup> P. Charite 3; P. Stras. I 10 und 76; P. Vind. Bosw. 10 und 11; P. Amst. I 42 (3. / 4. Jh. n. Chr.); P. Oxy. VIII 1124, 11 (26 n. Chr.); vgl. auch Herrmann, *Studien*, 101ff.. Manchmal ist auch von Sonderabgaben der Pächter die Rede, wie z. B. Brote, Hühner, Ferkel und Käse (Herrmann, *Studien*, 115f.).

<sup>51</sup> Kollmann, Bernd, *Jesus als jüdischer Gleichnisdichter*, in: NTS 50, 2004, 457 – 475, hier: 469f.; vgl. auch W. Schottruff, *Bodenpacht*, 29f.

<sup>52</sup> Herrmann, *Studien*, 125; Hennig, D., *Die Arbeitsverpflichtungen der Pächter in Landpachtverträgen aus dem Faijyum*, in: ZPE 9, 1972, 111 – 131, hier: 111ff.

<sup>53</sup> Der Ertrag von antiken Getreidefeldern war gering (vgl. Hanson / Oakman, *Palestine*, 104). Oft musste der Pächter sich das Saatgut vor der Aussaat ausleihen (P. Soter. 18 – 21 (127 – 133 n. Chr.); Ben-David, *Ökonomie*, 64).

<sup>54</sup> Die pünktliche Zahlung des Pachtzinses war oft durch Strafklauseln in den Verträgen gesichert, die dem Pächter bei Nichterfüllung eine Konventionalstrafe androhten (Berger, Adolf, *Die Strafklauseln in den Papyrusurkunden. Ein Beitrag zum Gräko-Ägyptischen Obligationenrecht*, Aalen 1965 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1911), 153). Columella 1, 7, 1 legt dagegen mehr Wert auf eine gute Arbeitsleistung als auf den Pachtzins allgemein.

<sup>55</sup> Es gab immer wieder Hungersnöte, auch in so genannten Friedenszeiten: unter Herodes 29 v. Chr. (Josephus *Antiquitates* 15, 9, 1f.) und unter Claudius 46 – 48 n. Chr. (Josephus, *Antiquitates* 20, 2, 5; Apg 11, 28); vgl. auch Applebaum, *Life*, 664. 669; Hamel, *Poverty*, 44ff.; Schottruff / Stegemann, *Jesus*, 27f.; Theißen, Gerd, *Studien zur Soziologie des Urchristentums, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT)*, begründet von Joachim Jeremias und Otto Michel, hrsg. von Martin Hengel, Otfried Hofius, Otto Michel, Tübingen 1979, 127ff.; Schoenborn, Ulrich / Welten, Peter, Artikel „Hunger / Hungersnot“, in: Crüsemann / Hungar / Janssen / Kessler / Schottruff, *SWB*, 268 – 269, hier: 268ff.; Fiensy, *History*, 98. 114; Ostmeier, Karl-Heinrich, *Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu*, in: ZNW 96 / 2, 2005, 147 – 170, hier: 153; Pastor,



kommt, ist jedoch eher die Vision vom gesicherten Lebensunterhalt als eine Tatsachenbeschreibung. Sie ist vergleichbar mit der Vision vom Schalom Gottes in der ersttestamentlichen prophetischen Tradition (z. B. Mi 4, 4). Es wird aber auch an die schöpfungsgemäße Bestimmung des Menschen als ein an den Ackerboden gebundenes Lebewesen (Gen 2, 5. 7) erinnert, das auf dem Land arbeitet, dessen Eigentümer eigentlich Gott ist.<sup>56</sup> Auch dieses Gleichnis erweckt den Eindruck, dass der auf dem Feld arbeitende Mensch ein Mann ist. Dies ist aber nicht zwingend, denn Landarbeit war auch für Frauen üblich, und Frauen waren auch Pächterinnen.<sup>57</sup>

### 1.1.3 Bildfeldtraditionen

Im Gleichnis Mk 4, 26 – 29 werden Bilder aus dem Getreideanbau verwendet.<sup>58</sup> Das Gleichnis erzählt ausführlich vom Wachstumsprozess der Weizenkörner. Wachsen und Reifen, die Fruchtbarkeit der Saat (V. 26 – 28),<sup>59</sup> an deren Ende die Ernte (V. 29) steht, ist bereits im Ersten Testament eine bekannte metaphorische Tradition.

---

Jack, *Land and Economy in Ancient Palestine*, London u.a. 1997, 151ff.; Fellmeth, Ulrich, *Essen und Trinken im antiken Palästina*, in: Mell, Ulrich (Hg.), *Pflanzen und Pflanzensprache der Bibel. Erträge des Hohenheimer Symposiums vom 26. Mai 2004*, Frankfurt / Main u.a. 2006, 71 – 89, hier: 84ff.. Die Armen hatten in so einer Situation oft nur die Möglichkeit, Wildkräuter und wilde Wurzeln zu essen (Hiob 24, 5 – 12; Josephus, *Bellum* 4, 9, 8; 5, 10, 3). Wildpflanzen waren oft die einzige Möglichkeit, an Vitamine und Mineralstoffe zu kommen (Hamel, *Poverty*, 18). Sonst gab es nur die Möglichkeit, die Ernte von fremden Feldern zu stehlen (Hiob 30, 2 – 8); zum Diebstahl von Lebensmitteln aus wirtschaftlicher Not siehe Drexhage, Hans-Joachim, *Eigentumsdelikte im römischen Ägypten (1. – 3. Jh. n. Chr.)*. Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte, in: Temporini, Hildegard (Hg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II, Principat, Bd. 10, 1. Halbband, Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker Afrika und Ägypten)*, Berlin u.a. 1988, 952 – 1004, hier: 965ff.. Zu Hungersnöten im Kontext des römisch-jüdischen Krieges siehe Josephus, *Bellum* 3, 7, 11; 5, 13, 7; 6, 3, 3f.; *Antiquitates* 18, 1, 1.

<sup>56</sup> Vgl. Fiensy, *History*, 1ff.; Shillington, V. George, *Engaging with the Parables*, in: Shillington, V. George (ed.), *Jesus and His Parables, Interpreting the Parables of Jesus today*, Edinburgh 1997, 1 – 20, hier: 9ff.

<sup>57</sup> Zu Landarbeit von Frauen allgemein siehe Scheidel, Walter, *Feldarbeit von Frauen in der antiken Landwirtschaft*, in: *Gymnasium* 97, 1990, 405 – 431; Scheidel, Walter, *Frau und Landarbeit in der Alten Geschichte*, in: Specht, Edith (Hg.), *Nachrichten aus der Zeit: ein Streifzug durch die Frauengeschichte des Altertums, Reihe Frauenforschung, Bd. 18*, Wien 1992, 195 – 235. Aurelia Apollonia, die schreiben kann und ein Ochsendgespann besitzt, hat damit wohl auch gepflügt (P. Oxy. XXXVIII 2849; 296 n. Chr.). Kyrilla pachtet für 300 Denare bzw. Drachmen Ackerland (P. Oxy. XVII 2141; 208 n. Chr.). Die Bezeichnung *γεώργισσα* für eine Frau namens Tachrates (P. Batav. 19, 3 = P. Lug. Bat. 19, 3 = PSI IX 1021; 109 v. Chr.) ist einmalig, aber oft verbergen sich Frauen unter männlicher Bezeichnung. Zu Landpächterinnen, die z. B. in Ägypten gar nicht so selten waren, siehe auch Bringmann, Lea, *Die Frau im ptolemäisch-kaiserlichen Ägypten, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn*, Bonn 1939, 103ff..

<sup>58</sup> Berger, Klaus, *Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen*, Stuttgart 1993, 25

<sup>59</sup> Siehe dazu auch die Ausführungen zum Gleichnis vom Feigenbaum (Lk 13, 6 - 9) in II 1.3 und die Auslegungen zu den beiden anderen Gleichnissen in Mk 4: zu Mk 4, 30 – 32 par. vgl. Schottroff, Luise, *Ihr werdet zu diesem Berge sagen: bewege dich von hier nach dort...* (Mt. 17, 20). *Das Senfkornvergleichnis*, in: Schaumberger, Christine / Schottroff, Luise, *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988, 125 – 151, hier: 125ff.; zu Mk 4, 3 – 8 par. siehe Schottroff, Samen, 112ff..

Von der menschlichen Arbeit Säen (V. 26) und Ernten (V. 29) ist hier die Rede, nicht aber von der Arbeit des Jätens (vgl. Mt 13, 24ff.), des Düngens (vgl. Lk 13, 8) und Bewässerns,<sup>60</sup> die ebenfalls getan werden muss. Stattdessen ist das Gleichnis detailverliebt in Bezug auf das Pflanzenwachstum (V. 27b – 28). Es bietet fast eine Zeitlupenaufnahme dieses Wachstumsprozesses, dessen verschiedene Stadien, die in einer bestimmten zeitlichen Abfolge stehen, von Bedeutung sind.<sup>61</sup> Der Wachstumsprozess ist ein geheimnisvoller Vorgang, von dem die Menschen nur die äußere Seite sehen (V. 27b), Gott dagegen sind diese Geheimnisse bekannt.<sup>62</sup> Nach dem Verständnis der biblischen Tradition ist das Wachstum und die Fruchtbarkeit der Natur kein isolierter, rein biologischer Vorgang, sondern das Gedeihen von Pflanzen wird bewirkt von dem segensreichen und gütigen Wirken Gottes in der Schöpfung.<sup>63</sup> Nach jüdisch-eschatologischem Verständnis wohnt den Abläufen in der Natur eine göttliche Ordnung inne, deren Strukturen sich auch auf geschichtliche Vorgänge übertragen lassen (Jer 31, 35f.).<sup>64</sup> Die Gerechtigkeit im Handeln der Menschen fördert die Fruchtbarkeit (Ps 85, 11 – 14). Gott gibt seinen Segen (Ps 67, 12), und die ganze Schöpfung jubelt darüber (Ps 65, 10ff.; Jer 31, 12). Wachstum ist jedoch nicht möglich ohne die vorausgegangene Arbeit der Menschen (Säen), und das Wachsen hat auch keinen Wert, wenn nicht am Ende wieder die Arbeit der Menschen

---

<sup>60</sup> Bewässern war nicht überall im Römischen Reich möglich, vor allen Dingen gehörte es in Ägypten mit zum landwirtschaftlichen Produktionsprozess (vgl. auch Dtn 11, 10).

<sup>61</sup> Dass eine Pflanze bei ihrer Entwicklung verschiedene Stadien der Reifung durchläuft, wird auch sonst in der Antike erwähnt (Philo, *de opificio Mundi* 41; Epiktet, *Diatribae* 1, 15, 6 – 8; 4, 8, 40; in der frühchristlichen Tradition im 1. Clemensbrief 23, 4 und 2. Clemensbrief 11, 3); vgl. dazu auch Flusser, *Gleichnisse*, 150. 208; v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 90f..

<sup>62</sup> Vgl. auch Jülicher II, 540

<sup>63</sup> Zu Beginn der Schöpfung sorgt Gott dafür, dass die Erde Pflanzen hervorbringt (Gen 1, 11f.; 2, 9; vgl. auch Ps 104, 14ff.), und auch nach der Sintflut garantiert er, dass die landwirtschaftliche Produktion, Saat und Ernte, weitergehen kann (Gen 8, 22). Er spendet Regen (Lev 26, 4; Ps 65, 11; 147, 8; Jes 30, 23; Jer 5, 24; Jak 5, 7. 18). Die Fruchtbarkeit der Schöpfung ist jedoch eng verknüpft mit dem gerechten Leben der Menschen (Dtn 11, 11 – 17; Ps 85, 11 – 14; Jak 3, 18). Das Vertrauen in Gott ist groß, man erwartet, dass sein Segen in der Schöpfung reichlich fließt (Ps 61, 11; 127, 2; Jes 27, 6; 45, 8; 65, 21 – 25; 1 Kor 3, 7; 2 Kor 9, 8 – 10). Die neutestamentliche Tradition verknüpft den Gedanken des Samenwachstums an verschiedenen Stellen mit der Auferstehungshoffnung: Joh 12, 24; 1 Kor 15, 36 – 38 (Schottroff, *Berge*, 136). Auch hier agiert Gott als Schöpfer, als Schöpfer neuen Lebens. Siehe dazu auch die Überlegungen von Schottroff, *Samen*, 114ff.; Schottroff, *Luise, Schöpfung im Neuen Testament*, in: Altner, *Theologie*, 130 – 148, hier: 136ff. und Schottroff, *Berge*, 137: „Das organische Wachstum ist das Wunder aus Gottes Hand.“

<sup>64</sup> Im äthiopischen Henoch 2 – 5 (ca. 104 – 78 v. Chr.) werden der Ablauf der Jahreszeiten und das Grünen und Kahlwerden der Bäume als Zeichen dieser göttlichen Ordnung beschrieben. Ähnlich auch das Beispiel im Testament des Naphthali 3 (1./ 2. Jh. n. Chr.): Sonne, Mond und Sterne verändern ihre durch Gott gesetzte Ordnung nicht. Der syrische Baruch 22, 6 (ca. 70 n. Chr.) betont, ebenso wie Mk 4, 26ff., dass das Ausgesäte und Gepflanzte auch eine bestimmte Zeit des Wachstums braucht, um Frucht zu bringen (ähnliche Gedanken bei Epiktet (*Diatribae* 1, 15, 6 – 8; 4, 8, 40) haben im dortigen Kontext jedoch einen anderen Zweck; Flusser, *Gleichnisse*, 150. 208). 4 Esra (ca. 90 n. Chr.) verwendet das Bild von der Schwangerschaft, um diese Gedanken zum Ausdruck zu bringen: Eine bestimmte Zeitspanne (neun Monate) muss erfüllt sein bis zur Geburt (4 Esra 4, 40). Eine Frau kann nicht 10 Kinder auf einmal bekommen, sondern höchstens nacheinander (4 Esra 5, 46 – 49). Baruch und 4 Esra sind zeitlich sehr nahe am Markus-Evangelium. Auch sie rechnen mit dem göttlichen Gericht (vgl. zur Vorstellung der Apokalyptik Sutter Rehmann, *Luzia, Geh, frage die Gebälerin!*: Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalyptik, Gütersloh 1995, 160ff.).

(Ernten) kommt.<sup>65</sup> Das Bild für die Vollendung, das Freudenbild für die vollendete Geschichte ist das Erntebild, ein Bild aus der Natur. Ernte ist Fülle, dann wird eingesammelt, gefeiert und gejubelt, denn der Lebensunterhalt ist gesichert, und das Leben selbst kann weitergehen. Die Fülle, nach der die Menschen sich unaufhörlich sehnen, muss jedoch sofort verarbeitet werden, sonst verdirbt sie; ein Grund, warum zur Erntezeit alle Kräfte gebündelt werden müssen.

Mk 4, 26ff. bedient sich des Bildes von der Θεισμός / „Getreideernte“, in anderen Texten taucht die τρύγητος / „Traubenernte“ (Joel 4, 13 LXX; Jes 18, 5) auf (vgl. auch Jes 63, 3; Jer 25, 30). Die Ernte ist ein Ereignis, das mit Freuden (Jes 9, 2 LXX; Ps 126, 5f.; Jer 25, 30) von denen erwartet wird, die darauf angewiesen sind, dass ihre Lebensgrundlage erhalten bleibt. Die reale Ernte ist ein Freudenereignis, weil sie Notzeiten beendet und Zukunft und neues Leben bringt.<sup>66</sup> Die Ernte ist nicht nur ein Bild für das Gericht Gottes, sondern in der Realität ist eine zerstörte Ernte bereits ein Zeichen des Gerichts, da das Leben bedroht ist und die Menschen hungern müssen. Eine gute Ernte dagegen ist Bestandteil des Heils. Freude bei der Ernte und Freude über die Befreiung Israels sind deshalb im Bild oft miteinander verknüpft (Jes 9, 2 LXX; Ps 126, 5f.). Sogar das Korn auf den Feldern jubelt, wenn Gottes Gericht für die Erde Gerechtigkeit bringt (Ps 96, 12ff.). Das Bild von der Ernte ist nicht nur Bild für das Gericht Gottes an Israel, sondern auch an den Völkern (Joel 3, 13 = 4, 13 LXX; vgl. auch Jes 18, 5; 27, 12f.; Jer 51, 33 LXX; Hos 6, 11). In der Regel wird der positive Aspekt der Freude in Bezug auf die Ernte betont. Auf dem Weg hin zur Gerechtigkeit gibt es jedoch auch Kämpfe, um das Unrecht zu beseitigen (Hos 6, 11; Jer 51, 33; Mi 4, 13; Offb 14, 15ff.).<sup>67</sup> Das Erntebild ist durchaus ambivalent, da es auch Kampf und Gewalt assoziiert, wie das Abschneiden von Getreidehalmen, das Abklopfen von Oliven und das Zertreten von Weintrauben (Jes 17, 5f.; 18, 5; 63, 3; Offb 14, 18ff.). Harmonischer in den Formulierungen präsentiert sich der Midrasch zum Hohen Lied (Schir ha-Schirim) Rabba 8, 14, indem er die Erlösung Israels mit der Getreideernte, der Weinlese, dem Balsam und der Gebälerin vergleicht.<sup>68</sup> Letzten Endes ist das Gericht Gottes etwas Positives, denn es leitet die Menschen auf den Wegen der Gerechtigkeit (Psalmen Salomos 18). Wenn die Menschen die Tora beachten, schenkt Gott den Feldern und den Bäumen Fruchtbarkeit, und es wird keine Hungersnot mehr geben. Das Leben nach der Tora ist möglich, weil Gott den Menschen seinen Geist ins Herz legt (Ez 36, 26 – 30).

---

<sup>65</sup> Nach Jes 28, 23 – 29 haben die Menschen die Kenntnisse in Bezug auf die landwirtschaftlichen Arbeitsgänge von Gott bekommen.

<sup>66</sup> Nicht ohne Grund sind die drei wichtigsten jüdischen Feste auch Erntefeste (Dormeyer, Mut, 321). Das Passa-fest wurde zur Zeit der Gerstenernte gefeiert, das Wochenfest / Pfingstfest zur Zeit der Weizenernte und das Laubhüttenfest zur Zeit der Weinlese und Obsternte (Rienecker, Fritz (Hg.), Lexikon zur Bibel, 3. Auflage der Volksausgabe, Wuppertal 1974, 25).

<sup>67</sup> Auch die Menschen, die für das Aussäen der Saat zuständig sind, sind Opfer von Gewalt (Jer 50, 16).

<sup>68</sup> Strack / Billerbeck I, 672

Ernte ist aber auch der Abschluss eines Wachstumsprozesses, bedeutet also Ende und Abschied. Deshalb gibt es wohl auch die Vorstellung, dass der Tod Ernte bedeutet und der Mensch als reifes Getreide ins Grab gelegt wird (Hiob 5, 26).<sup>69</sup> Die Ernte ist die Vollendung des Lebens.<sup>70</sup> In Mk 4, 26 – 29, einem als harmonisch dargestellten Erntegeschehen, wird deutlich, dass ein landwirtschaftlicher Prozess nicht nur transparent ist für das Geschehen im Reich Gottes, sondern auch Teil desselben. Der Gesamtprozess von Aussaat, Wachstum und Ernte, von menschlicher Arbeit und Naturprozess öffnet das Verständnis für Gottes Güte in der gegenwärtigen Schöpfung und für Gottes Wirken in seiner Königsherrschaft. Das Gleichnis verknüpft zwei Bilder miteinander: den Reifeprozess in der Natur und die Ernte als menschliche Arbeit. Das Wachstum von Pflanzen und die Arbeit der Menschen sind beide Bestandteile des göttlichen Schöpfungsprozesses, sie werden auch für das Gottesreich, die neue Welt Gottes, erwartet (vgl. auch Jes 65, 21ff.).

#### **1.1.4 Kontexte**

##### **1.1.4.1 Der literarische Kontext**

Das Gleichnis Mk 4, 26 – 29 ist ein singulärer Edelstein in einer umfangreichen neutestamentlichen Schmucksammlung von Gleichnissen. Auf der Textebene ist es das erste Gleichnis, das sich als Gottesreich-Gleichnis präsentiert.<sup>71</sup> Es ist nur bei Markus überliefert und gehört damit zu den ganz wenigen Texten aus dem Markus-Bestand<sup>72</sup>, die in ihrer vorliegenden Form in den späteren literarischen Zusammenhängen bei Matthäus und Lukas nicht tradiert wurden. Erst im Thomas-Evangelium (EvThom 21, 9f.) taucht Mk 4, 26ff. in modifizierter Form wieder auf.<sup>73</sup> Es ist viel darüber diskutiert worden, ob es bewusst weggelassen wurde oder ob Matthäus und Lukas ein Markus-Evangelium ohne dieses Gleichnis verwendet haben.<sup>74</sup> Wenn das Gleichnis bewusst ausgelassen wurde, gibt es dafür folgende Gründe: Matthäus und Lukas wollten Dubletten vermeiden<sup>75</sup> (was aber ungewöhnlich wäre, da sie die meisten anderen

---

<sup>69</sup> Vermutlich steht dahinter die Vorstellung, dass Getreide in die Erde gelegt wird, um wieder neues Leben entstehen zu lassen (vgl. auch das sterbende Samenkorn in Joh 12, 24).

<sup>70</sup> Damit in Verbindung stehen wohl auch die Vorstellungen vom Tod als Sensenmann / Schnitter, der das Korn (die Menschen) erntet.

<sup>71</sup> Vermes, Jesus, 99

<sup>72</sup> Siehe auch die Geschichte von der Heilung des Blinden in Bethsaida (Mk 8, 22 – 26).

<sup>73</sup> Dormeyer, Mut, 325

<sup>74</sup> Möglich ist, dass es in den Handschriften, die Matthäus und Lukas benutzten, nicht enthalten war oder dass es überhaupt erst später in das Markus-Evangelium eingefügt wurde; vgl. v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 194f..

<sup>75</sup> v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 195

Markus-Traditionen aufnehmen<sup>76</sup>), oder das Gleichnis bietet Gedanken, die zur Zeit der Abfassung von Matthäus und Lukas in dieser Form nicht akzeptiert wurden.<sup>77</sup>

Matthäus setzt an genau der gleichen Stelle in seinem an Markus orientierten Aufriss ein anderes Gleichnis (Mt 13, 24 – 30) ein, eines, das dem markinischen Gleichnis in seinem Bildmaterial und auch vom Thema her stark ähnelt.<sup>78</sup> Verwandte Motive sind: Ein Mensch, der Weizen sät und die Ernte. Nur das Wachstum – bei Markus der Hauptakzent! – geschieht im Matthäus-Gleichnis nicht so reibungslos wie im Markus-Gleichnis. Matthäus beschreibt dafür die sozialen Verhältnisse genauer. Man erkennt, dass es ein antiker Gutsbetrieb ist, in dem Sklaven und Tagelöhner arbeiten.<sup>79</sup> Im Matthäus-Gleichnis wird die Erzählung schwerpunktmäßig als Gespräch zwischen den Beteiligten gestaltet, d. h. es wird diskutiert und problematisiert. Die bäuerliche Wirklichkeit wird mit ihren Anstrengungen und Schwierigkeiten gezeigt. Die Menschen arbeiten und können die Ernte nur nach Überwindung von Hindernissen einfahren. Das Gleichnisbild spiegelt hier die Sicht von hart arbeitenden Landleuten, die sich ständig gegen Widrigkeiten zur Wehr setzen müssen. Es deutet außerdem einen sozialen Konflikt an.<sup>80</sup>

Im Vergleich zu Mt 13, 24ff. erscheint Mk 4, 26ff. dagegen als Vision von idealen Verhältnissen. Der Bauer oder die Bäuerin kann ohne Mühe ernten, wenn er / sie vorher ausgesät hat. Es ist auch nicht die Rede davon, dass der Ertrag geschmälert wird. Markus lässt im Gleichnis nichts durchscheinen von Auseinandersetzungen und Diskussionen. Die Zusammenstellung mit dem Sämanningleichnis (Mk 4, 3 – 8) zeigt aber, dass auch Markus die Verhältnisse in der landwirtschaftlichen Lebenswelt nicht idealistisch betrachtet. Dieser reibungslose Fluss im Handlungsablauf von Mk 4, 26ff., der sämtliche Probleme und Hindernisse ausklammert, zeigt das Beispiel eines Idealfalles, den die bäuerlichen Menschen sich sehnlich wünschten.<sup>81</sup>

---

<sup>76</sup> In den biblischen Schriften besteht auch grundsätzlich nicht der Anspruch, alle Widersprüche und Mehrdeutigkeiten einzuebnen und auf eine einheitliche Aussage einzugrenzen. Außerdem entspricht es biblischer Tradition, Diskussionen und Auseinandersetzungen zu bewahren (vgl. auch Baldermann, *Didaktik*, 194f.).

<sup>77</sup> Es ist aber auch möglich, dass innerhalb der matthäischen und lukanischen Gemeinden durch das Auslassen des markinischen Gleichnisses ein Minderheitenvotum verdrängt wurde. Man kann vorsichtig vermuten, dass es sich bei dieser Deutung von Wachstumserfahrungen, die in großer Nähe zu Schwangerschaftserfahrungen stehen, um eine Frauentradition handelt. Für das Profil der Markus-Vorlage würde diese Tradition dann aber eine wichtige Rolle spielen.

<sup>78</sup> Klauck, *Allegorie*, 226

<sup>79</sup> Vgl. aber die unterschiedliche Einschätzung bei v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 239 Anm. 215. Am Anfang der Erzählung (V. 24: hier sät nur der Gutsherr) wird die Arbeit dieser Personen unsichtbar gemacht. Im Verlauf der Erzählung (V. 27ff.) werden dann aber doch noch die in Wirklichkeit tätigen Hände der Sklaven und Schnitter erwähnt.

<sup>80</sup> Siehe dazu die Auslegung von Mt 13, 24ff. in II 1.2.

<sup>81</sup> Die unterschiedliche Akzentsetzung von Mk 4, 26ff. und Mt 13, 24ff. könnte vielleicht auch in dem unterschiedlichen sozialen Status des Bauern begründet liegen. Der Bauer in Mk 4, 26ff. ist vermutlich ein Pächter, der seine Hoffnung auf einen guten Ertrag setzt, damit er, wenn er die Pacht bezahlt hat, noch genug für sich selbst behalten kann. Der Bauer in Mt 13, 24ff. ist vermutlich ein Grundbesitzer, der an wirtschaftlichen Druck gewöhnt ist und versucht, gelassen mit einem sozialen Konflikt umzugehen.

Im Markus-Aufriss ab 1, 21ff. offenbart sich das Reich Gottes zunächst durch zahlreiche Heilungen und durch die Tischgemeinschaft Jesu. Die drei Wachstumsgleichnisse in Mk 4, 1 – 34 sind der erste größere Erzählkomplex in der Verkündigung Jesu. Nach dem Verständnis des Markus kommen die Adressaten des Evangeliums zuerst mit Wachstumsgleichnissen in Berührung.<sup>82</sup> Diese Schöpfungsgleichnisse bieten nach Markus den Ausgangspunkt für Gleichnisdeutungen.<sup>83</sup> Sie sind zentral für das Verständnis der Gottesreich-Botschaft, auch wenn sie in ihrem Kontext ein Eigenleben führen. Die anderen Gleichnisse bei Markus sind als einzelne mit dem jeweiligen Kontext verzahnt.<sup>84</sup> Im Gleichniskapitel Mk 4 sind die Schöpfungsgleichnisse aber keine eingestreuten Einzelgleichnisse, sondern hier ist ein durchgehendes Konzept ausgeführt: die drei Wachstumsgleichnisse offenbaren Gottes Reich.

#### **1.1.4.2 Der gesellschaftliche Kontext**

Mk 4, 26ff. betont den überfließenden göttlichen Segen in einer Schöpfung, die keine Widerstände kennt oder sie zumindest reibungslos überwindet. Dieser Akzent ist ungewöhnlich in einer historischen Situation, in der das Markus-Evangelium entstanden ist. In einer Zeit, in der die Menschen besonders unter Krieg, Vertreibung und der Zerstörung ihrer Lebensgrundlagen zu leiden hatten, setzt Markus bewusst einen Akzent der Hoffnung.<sup>85</sup> Das Gleichnis beschreibt die

---

<sup>82</sup> Die Menschen, die dieses Evangelium weiter erzählten, klammerten sich wohl ganz besonders an ihre bäuerlichen Alltagserfahrungen in der Schöpfung fest und erblickten in ihnen die Keimzellen für ihre Visionen vom Gottesreich, auf die sie ihr Vertrauen richteten.

<sup>83</sup> Hier gibt es eine Gleichnissammlung von drei Saatgleichnissen (Jeremias, Gleichnisse, 92).

<sup>84</sup> Mk 12, 1 – 11 steht im Zusammenhang mit der Diskussion unter Schriftgelehrten und anderen Autoritäten, und in Mk 13 lesen wir im Zusammenhang von Worten über die Endzeit ein Feigenbaumgleichnis (Mk 13, 28f.) und ein Sklavengleichnis (Mk 13, 33 – 37).

<sup>85</sup> Normalerweise wird die Entstehung des Markus-Evangeliums in die Zeit des römisch-jüdischen Krieges (um 70 n. Chr.) datiert (Gnilka II / 1, 34f.). Schottroff, *Schwester*, 242ff. geht davon aus, dass das Leben der Menschen, die wir uns als Träger des Markus-Evangeliums vorstellen müssen, geprägt ist von Leidenserfahrungen wie Krieg und Hunger. Am Beispiel einer Frau namens Maria (Josephus, *Bellum* 6, 3, 4f.), die während des römisch-jüdischen Krieges aus Verzweiflung ihr Kind tötet und aufisst, zeigt sie, wie die Schwächsten in dieser Situation keine Chance haben zu überleben. Schottroff betont, dass Hunger aber nicht das primäre Motiv für die Verzweiflungstat der Maria ist (*Schwester*, 246ff.). Um die Nahrungsgrundlage Weizen wird erbittert gekämpft. Üppige Weizenfelder, die in Ruhe wachsen können, dann zur rechten Zeit abgeerntet werden und den Hunger der armen Bevölkerung stillen, sind in dieser Zeit vermutlich ein überaus seltener Anblick und kommen eher in den Visionen und Träumen der Menschen vor als in der Realität. Stattdessen begegnen von Soldaten verwüstete Felder, vertriebene Landleute und Hungersnot. In diesem Zusammenhang hält das Gleichnis Mk 4, 26ff. die Hoffnung auf eine menschenwürdige Zukunft wach, in der es wieder genug zu essen gibt. Die Vision vom Reich Gottes ist keine Vision vom Luxusleben, sondern die Hoffnung auf eine für alle Menschen gesicherte Lebensgrundlage. Für die oben erwähnte Maria ist diese Hoffnung weit weg, sie ist so verzweifelt, dass sie sterben möchte. Ob sie sich von Bildern wie in Mk 4, 26ff. ermutigen ließ, kann deshalb bezweifelt werden. Dannemann, *Rahmen*, 267ff. deutet die markinische Nachfolgemeinschaft als eine hierarchiefreie, von lebhaften Diskussionen geprägte Gemeinschaft, die auch von Konflikten bestimmt war und wegen ihrer Leiden massiv unter Druck stand. Glauben und Lebenswirklichkeit sind in ihr nicht zu trennen. Trotz der Konflikte fühlen sich die Mitglieder der Vision von einer Welt verpflichtet, in der alle satt werden. Dewey, Joanna, *The Gospel of Mark*, in: Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed.), *Searching the Scriptures*, Vol. 2: A Feminist Commentary, edited by Elisabeth Schüssler Fiorenza with the assistance of Ann Brock and Shelly Matthews,

Harmonie von Mensch und Natur in der Landwirtschaft und setzt sie unkompliziert in Beziehung zum Gottesreich (V. 26: οὕτως / „so“), es stellt den Leiden bewusst eine Vision von Heil gegenüber.<sup>86</sup> Ein üppiges Getreidefeld ist nicht nur ein Bild für die neue Schöpfung, die sehnsuchtsvoll erwartet wird, sondern selbst ein Bestandteil derselben. Das Gleichnis bietet keine Anwendung und damit keine Handlungsanweisung, es malt ein Hoffnungszeichen in den Raum. Es will Vertrauen stärken mit einem Gegenbild zur Wirklichkeit, nicht mit einem Abbild von Wirklichkeit.

Die Markus-Konzeption ist durch eine Reise, einen Weg strukturiert, der in Galiläa beginnt. In Mk 4 haben die Heilungen und Feste, die Umkehr von Menschen begonnen und zeigen das Erscheinen des Gottesreiches. Markus stellt die Zuhörenden zwar als gemischte Gruppe von Männern und Frauen dar, bringt aber Gleichnisse, die überwiegend männliche Aktivitäten in der Landwirtschaft zeigen. Es gibt keine als solche ausgewiesenen Frauenerfahrungen wie bei Lukas und Matthäus (z. B. Lk 15, 8ff.; Mt 25, 1ff; Mt 13, 33 // Lk 13, 20f.). Gruppen von Landarbeitern, Kleinbauern und andere Menschen, die die Zerstörung durch Krieg und Besatzung erlebt haben,<sup>87</sup> gehören zu den Trägern der Markus-Tradition. In einem Land, in dem römische Kriegsheere den Tempel zerstört und das Land verwüstet haben (Josephus, Bellum 6, 1, 1ff.; 6, 8, 1) sind ungestört und unaufhaltsam wachsende Getreidefelder nicht selbstverständlich<sup>88</sup> und zeugen in besonderer Weise von der Güte Gottes, die sich gegen die Verfehlungen der Menschen und gegen menschliche Gewalt durchsetzt.<sup>89</sup>

In Mk 4, 26ff. haben die Menschen einen ungestörten Tages- und Nachtrhythmus und können etwas ernten. Sie können ungestört schlafen und arbeiten und müssen nicht in Angst und Schrecken leben bzw. sind nicht auf der Flucht vor brutalen Kriegsheeren, anders als in Mk 13, 14.<sup>90</sup> Trotz aller Androzentriz zeigt das Markus-Evangelium aber auch eine große Sensibilität für

---

New York 1994, 470 – 509, hier: 472ff. meint, dass Markus von einer bäuerlichen Perspektive aus für bäuerliche Adressaten konzipiert wurde. Dies würde auch zum Inhalt des Gleichnisses passen.

<sup>86</sup> Dies bedeutet aber nicht, dass die markinische Gemeinde nicht auch von Verzweiflung geplagt wurde. Das Evangelium selbst endet wenig hoffnungsvoll und wartet auf eine positive Fortsetzung durch die handelnde Jesusbewegung (vgl. dazu Schottroff, Befreiungserfahrungen, 154; vgl. auch 79ff.).

<sup>87</sup> Diese Leidenserfahrungen verschärfen noch das Leid der Bevölkerung, das sich aufgrund von natürlichen Gegebenheiten wie schlechtes Wetter und gefräßige Tiere ohnehin nicht vermeiden lässt.

<sup>88</sup> Es gehörte mit zur Kriegsführung von Soldaten, reife Kornfelder nieder zu brennen (Jdt 2, 27); vgl. dazu auch die Auslegung von Lk 13, 6 – 9 in II 1.3

<sup>89</sup> Eigentlich herrscht die Vorstellung vor, dass Gewalt Unfruchtbarkeit produziert. Da es aber auch gegenteilige Erfahrungen gibt, wird Gott angefleht, dass er die Früchte des Landes wieder einzieht, damit sie nicht den Feinden in die Hände fallen (b Ketubbot 112a).

<sup>90</sup> Ausreichend Schlaf zu finden war auch in Zeiten ohne Kriegshandlungen für arbeitende Menschen nicht immer möglich. Besonders den Sklaven wurde dies nicht zugestanden (vgl. Mk 13, 36; P. Wisc. 5 (186 n. Chr.)). In Zeiten von Krieg und Vertreibung war an einen ruhigen Schlaf oft nicht zu denken. Angst und Angespanntheit bestimmten das Leben von vielen Menschen.

die Nöte der Schwächsten, der Schwangeren, der Säuglinge und stillenden Mütter (Mk 13, 17).<sup>91</sup> Es verschweigt nicht die bedrückende Wirklichkeit leidender Menschen, auch Hungersnöte gehören dazu (Mk 13, 8). Wenn diese Menschen von einem friedvollen Leben erzählen wie in Mk 4, 26ff., dann lehnen sie sich mit all ihrer Lebenskraft gegen die eigenen Erfahrungen von Not und gegen die eigene Verzweiflung auf. Sie suchen Trost in der Vision vom Gottesreich, das einem fruchtbaren Weizenfeld gleicht und in dem fruchtbare Weizenfelder, die Hunger überwinden, auch als konkreter Bestandteil der neuen Schöpfung erwartet werden (vgl. Offb 22, 1ff.).<sup>92</sup>

### 1.1.5 Deutungshorizonte und Handlungsspielräume

„So ist es mit dem Reiche Gottes. Dieses ist kein Webstuhl, auf dem man den Fortschritt der Arbeit von Stunde zu Stunde mit dem Auge verfolgen kann; und es ist kein Rennpferd, das man mit Sporn und Peitsche in rascheren Gang zu bringen hoffen darf.“<sup>93</sup> Mk 4, 26 – 29 zeigt ein anders Verständnis vom Wirken der Gottesherrschaft. Das Gleichnis bietet eine „angstfreie, zuversichtliche Wirklichkeitsdeutung“.<sup>94</sup> Es lehrt Vertrauen in das Wachstum, das äußerlich als ein in verschiedenen Stufen ablaufender Prozess in der Natur beobachtet werden kann, dem aber die geheimnisvolle, unsichtbare Kraft Gottes innewohnt, der seine Schöpfung nicht preisgibt. Die von Gott gewirkte Kraft der Erde und des Samens kann sich voll entfalten. Die Zuverlässigkeit der Prozesse in der Natur ist ein Zeichen des verheißenen Reiches Gottes, auf dessen Kommen man sich ebenfalls verlassen kann.

Die „Feierlichkeit des Tons in Mk 4, 29b“<sup>95</sup> erinnert an ein hymnisches Gotteslob auf die Treue des Schöpfers, der die Erde zum Lebensraum (Jes 45, 18f.) gemacht hat und bezieht sich damit inhaltlich auf die ersttestamentlichen Schöpfungspsalmen.<sup>96</sup> Die Gesamtstruktur des Gleichnisses,

---

<sup>91</sup> Schottroff, Schwestern, 248; Mk 13 verbleibt jedoch nicht nur in den Schilderungen der Leidenserfahrungen. In Mk 13, 28f. wird mit dem Frühlingsbild des grünenden Feigenbaums ein Hoffnungsbild - ähnlich wie Mk 4, 26ff. - in den Kontext gestellt (vgl. dazu Schottroff, Luise, Von den Bäumen lernen, dass Gott nahe ist. Exegetische Überlegungen zu Lk 13, 1 – 9 und Mk 13, 28 – 33, in: Jäger-Sommer, Johanna (Hg.), Abschied vom Männergott. Schöpfungsverantwortung für Frauen und Männer, Catharina Halkes zum 75. Geburtstag, Luzern 1995, 262 – 271, hier: 266ff.).

<sup>92</sup> Zur Praxis der Jesusbewegung vgl. auch Schottroff, Schwestern, 231; Gnadt, Matthäus, 493f.. Ob Offb 22, 1ff. auch von fruchtbaren Getreidefeldern ausgeht, ist nicht klar. Die Vision beschreibt eher ein städtisches Umfeld (anders als die Schöpfungsgeschichten Gen 1, 1 – 2, 24), und als Nahrung werden Baumfrüchte (in Anlehnung an die Schöpfungsgeschichten Gen 1, 29; 2, 16) erwähnt.

<sup>93</sup> Tamm, H. Ch., Der Realismus Jesu in seinen Gleichnissen, Jena 1886, 109

<sup>94</sup> v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 47

<sup>95</sup> Vgl. Jülicher II, 541, der dies aber auf die eschatologische Ernte deutet.

<sup>96</sup> Vgl. Ps 8. 19. 29. 65. 104. 145; Mk 4, 26ff. erzählt lobend oder lobt erzählend (vgl. dazu Baldermann, Didaktik, 54f.). Baldermann sieht auch eine wichtige Verbindung von Ps 126 zu den Gleichnissen in Mk 4: „Die Zeit der Hoffnung ist die Zeit des Wartens, überschattet von der Erfahrung der Ohnmacht, bedrängt von den Bildern des Todes und der Zerstörung, besetzt von der Angst, es könne alles mühsam Gesäte am Ende doch verloren



vergleichbar einem Jubelhymnus, verbietet schon eine negative Sicht.<sup>97</sup> Das Staunen über die Schöpfung, das Vertrauen in das Leben und das Gotteslob geschieht jedoch angesichts großer Not und Verzweiflung. Nach den Erfahrungen des Krieges beobachten die Menschen voller Freude das Wachstum des Korns und erkennen, dass die Zerstörung der Lebensgrundlage nicht Gottes Botschaft an sie ist. Seine Botschaft ist vielmehr die Zusage des Lebens. Den Menschen soll die Anspannung genommen werden, sie müssen nicht voller Sorge neben dem Weizenfeld stehen, sie können nachts schlafen und tagsüber ihrer Arbeit nachgehen, denn der Schöpfer lässt genug Nahrung für alle wachsen (vgl. Mt 6, 25ff. // Lk 12, 22ff.). Diese Zusage ist für sie aber nicht selbstverständlich, denn es gibt ja unübersehbar die Erfahrungen von Krieg, Hunger und Not, die als Entzug von Gottes Güte angesichts menschlicher Sünde gedeutet werden können. Mit der breiten Ausmalung des Wachstums in allen Einzelheiten vergewissern die Menschen sich, dass Gott immer noch am Werke ist und sie nicht ihrem Schicksal überlassen hat. Die Menschen rufen sich die Güte Gottes in Erinnerung, weil sie während der Kriegszeiten besonders dem Verlust ihrer Hoffnungen und Visionen ausgesetzt und der Verzweiflung preisgegeben waren. Dennoch können sie jetzt schon voller Vertrauen auf den Segen Gottes, der ihre Arbeit gedeihen lässt, ihr Leben gestalten, auch wenn das Ernten der Nahrung nichts Selbstverständliches ist, weil sie angesichts der Bedrohung heranwächst.

Das Gleichnis betont die Harmonie im Jahresablauf und meint damit implizit die göttliche Schöpfungsordnung und die Güte des Schöpfers. Nach der Katastrophe der Sintflut (Gen 8, 22) gibt Gott die Erde nicht dem Verderben preis, sondern erhält sie auch weiterhin als einen Nahrung spendenden Ort.<sup>98</sup> Von der Mühsal der arbeitenden Menschen ist in Mk 4, 26ff. nicht die Rede. Ob deshalb gemeint ist, dass die Arbeit mit spielerischer Leichtigkeit geschieht und nicht mit Schweißtropfen, bleibt unklar, ist aber aufgrund der Anklänge an die Schöpfungsgeschichte nicht zu erwarten, da die Erde nach Gen 3, 19 ein Lebensraum ist, dem die Menschen mit Anstrengung die Nahrung abgewinnen müssen. Der Text setzt den Akzent auf

---

sein.“ (Baldermann, Didaktik, 208f.) Was die Situation so beklemmend macht, ist, dass die Hungernden ihre letzte Essensportion auf's Feld säen, in der Hoffnung, dass daraus die Nahrung zum Überleben wächst (Baldermann, Didaktik, 208).

<sup>97</sup> Auch das Bild von der Ernte aus Joel 4, 13 LXX ist in Mk 4, 29 ganz anders in den Zusammenhang eingebettet als in Offb 14, 14 – 20. In Mk 4, 29 bietet es keine Anspielung auf ein gewaltsames Geschehen. Das zeigt auch der Vergleich mit EvThom 21, 9f. (France, R.T., *The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (U.K.) 2002, 215 Anm. 28).

<sup>98</sup> Vgl. auch Schottroff, Luise, *Der Bund Gottes mit Noah*, in: Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise, *Die Erde gehört Gott. Texte zur Bibelarbeit von Frauen*, Reinbek bei Hamburg 1986, 16 – 29, hier: 16ff.; Schüngel-Straumann, hat für Gen 8, 21f. darauf aufmerksam gemacht, dass der Gott Israels hier in die Rolle der altorientalischen Muttergöttin schlüpft, die das, was sie unter Mühen hervorgebracht hat, auf keine Fall vernichtet sehen will (Schüngel-Straumann, Helen, *Weibliche Dimensionen in mesopotamischen und alttestamentlichen Schöpfungsaussagen und ihre feministische Kritik*, in: Wacker, Marie-Theres / Zenger, Erich, *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg im Breisgau u.a. 1991, 49 – 81, hier: 49f.).

die Dankbarkeit gegenüber dem gütigen, Nahrung spendenden Gott (vgl. Ps 104), anstatt zu problematisieren, was den Ablauf in der Schöpfung stören oder sogar zerstören könnte. Der Text hat Vertrauen in die Kraft der Natur und in die Güte Gottes und möchte außerdem Vertrauen wecken in den Lauf der Geschichte, in der das Kommen des Gottesreiches erwartet wird. Für Markus gibt es keine Trennung von Natur, Politik und Gesellschaft (vgl. Mk 13). Veränderungen in der Natur sind auch Zeichen für Veränderungen in der Geschichte.<sup>99</sup> So wie Gott die Wachstumsprozesse in der Natur nicht aufhören lässt und die Nahrung nicht ausgeht, so wird auch die Geschichte nicht sich selbst überlassen, sondern im Gottesreich vollendet.<sup>100</sup>

Während andere Schöpfungsgleichnisse (Mk 4, 3ff. par.; Mt 13, 24ff.) auch die Gefährdung (Wetter, Unkraut, Tiere, Feinde) des ausgesäten Samens betonen, zeigt Mk 4, 26ff. einen reibungslosen Prozess, der so in der Natur nur im Idealfall vorkommt.<sup>101</sup> In V. 27 wird der bäuerliche Lebensrhythmus mit dem Wachstumsprozess der Pflanzen verknüpft. Das Wachstum in der Natur steht ab jetzt im Mittelpunkt des Gleichnisses (V. 27 – 28), aber es ist und bleibt Teil der bäuerlichen Lebenswelt, denn in V. 29 ist wieder von der menschlichen (Ernte-)Arbeit die Rede. Dieses Vertrauen, dass am Ende die Ernte steht, haben besonders die Menschen, die diesen Zyklus im Verlauf der Jahre immer wieder erleben, weil sie zuständig sind für Getreide- und Gemüseanbau. Das Gleichnis thematisiert somit die Lebenskraft der Erde, die Arbeit der Menschen und die Güte Gottes, jedoch nicht die Probleme in der Gesellschaft. Die Fruchtbarkeit der Erde, die angewiesen ist auf Zeit, Geduld und Ruhe wird nicht gestört. Der Lebensrhythmus der Landbewohner verläuft schöpfungsgemäß,<sup>102</sup> sie können aufstehen, essen, arbeiten und schlafen (Lev 26, 4ff.). Das Gleichnis hat die Vision, dass der Bauer in Ruhe sein Feld bestellen kann, dass er Zeit hat, frei von Gefahren auf die Ernte zu warten, dass das Feld nicht von Soldaten zerstört wird oder die Landleute aus wirtschaftlichen Gründen von ihrem Land verjagt werden.<sup>103</sup>

---

<sup>99</sup> Vgl. Marquardt, Friedrich-Wilhelm, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 1, Gütersloh 1993, 18f.

<sup>100</sup> Die im Gleichnis formulierte Hoffnung bezieht sich auf die Vorstellung vom Schalom Gottes, die in der ersttestamentlichen Tradition im Bild vom Menschen, der unter seinem Feigenbaum und Weinstock (Mi 4, 4; 1 Kön 5, 5; Jer 30, 10) sitzt, zum Ausdruck kommt. Ruhe und Sicherheit auf dem eigenen Grundstück finden und genug zu essen, das ist mit der Erwartung des göttlichen Friedens verbunden.

<sup>101</sup> Der Erzähler in Mk 4, 26ff. agiert wie ein Naturfilmer, der Zeitlupenaufnahmen vom Wachsen der Pflanzen macht, für die er wochenlang das Wachstum beobachtet hat. Dennoch strahlt Mt 13, 24ff., obwohl es im Gegensatz zu Markus keinen idealen Wachstumsprozess beschreibt, hinsichtlich der Ernte die gleiche Zuversicht aus, auch hier ist das Vertrauen, dass die Ernte eingefahren wird. Selbst bei gestörtem Wachstum gibt es genügend Korn, das Land hat genug Kraft, die Menschen zu ernähren, weil es unter Gottes Segen steht.

<sup>102</sup> Vgl. Gen 8, 22: Der Zyklus der Tages- und Jahreszeiten prägt neben Wetter und Arbeit das Leben der bäuerlichen Bevölkerung.

<sup>103</sup> Die Hoffnung auf eine gesicherte Lebensgrundlage ist weit verbreitete ersttestamentliche Tradition (Am 9, 13 – 15; Jes 65, 21f.; vgl. auch Kessler, Studien, 234. 245f.), die auch im Neuen Testament vorausgesetzt werden kann.

Ein Weizenfeld, das ungestört und auch unzerstört wachsen kann, ist keine Selbstverständlichkeit im 1. Jh. n. Chr.. Das Bild vom üppigen Weizenfeld als Hoffnungsbild erinnert an die Treue Gottes, die in der Schöpfungsgeschichte zugesagt und – auch wenn sie im Geschehen des römisch-jüdischen Krieges unsichtbar ist – nicht zurück genommen wird. Das Gleichnis sagt aber nicht, dass nur Gott etwas tun kann und die Menschen nicht, sondern im Gegenteil, es sagt im damaligen gesellschaftlichen Kontext: Die Arbeit des Bauern ist trotz Krieg und Gewalt nicht vergeblich, sondern Überlebensarbeit für die Menschen. Das gilt für die Arbeit auf den Feldern und für die Arbeit im Gottesreich, die sich lohnt, weil Gott sie gedeihen lässt.

Das Leben der Menschen spielt sich auf dem von Gott geschenkten Land ab, als dessen Eigentümer Gott gesehen wird (Lev 25, 23).<sup>104</sup> Den Menschen ist versprochen, dass sie auf diesem Land und von diesem Land in Frieden leben können (Mi 4, 4 u. a.).<sup>105</sup> Dies ist unter der römischen Herrschaft aber nicht der Fall. Die Lebensgrundlage für die meisten ist zerstört. Hunger und Elend breiten sich aus in Gottes verheißenem Land, in Gottes Schöpfung. Das Gleichnis richtet den Blick auf das Grundnahrungsmittel Getreide. Dessen Wachstum – und nicht die Sehnsucht nach ausgefallenen Delikatessen – wird mit dem Wachsen des Gottesreiches verbunden.<sup>106</sup> Das Schöpfungsgleichnis Mk 4, 26ff. bleibt realistisch in dem, was es über die Fruchtbarkeit von Land und Pflanzen sagt. Es kreierte keine Luxuswelten, sondern hier wird ein normales, bescheidenes Auskommen der einfachen Landbevölkerung in den Blick gebracht. Die Visionen und Erwartungen, die sich aus den Verheißungen Gottes speisen, bleiben materiell auf dem Teppich, oder angemessener gesagt: auf der Scholle. Die Menschen erwarten die tägliche Nahrung und den ungestörten Lebensrhythmus. Die Heilszeit ist keine arbeitsfreie Zeit, auch im sich vollendenden Gottesreich wird gesät und geerntet (vgl. auch Jes 65, 21 – 25). Es werden ideale Verhältnisse beschrieben, aber kein Paradies ohne Arbeit. Die Zeit des Heils bleibt auf dem Boden des menschlichen Alltags, es findet Aussaat und Ernte statt. Das Gleichnis geht davon aus, dass die Erde das tut, was zu ihrem schöpfungsgemäßen Auftrag gehört: sie bringt Nahrung hervor. Es werden keine Verhältnisse beschrieben, die ins Unvorstellbare gesteigert sind.<sup>107</sup> Dies erweckt den Eindruck, dass auch in der Basileia, dem Gottesreich, gegessen und getrunken wird wie im „normalen“ Leben.<sup>108</sup> Für die „neue Welt“ schafft das einen

---

<sup>104</sup> Kessler, Studien, 168ff.

<sup>105</sup> Vgl. Shillington, Engaging, 9ff.; Fiensy, History, 1ff.; diese Vorstellung war auch in hellenistisch-römischer Zeit noch lebendig (vgl. 4 Esra 9, 7f.). Zum äußeren Frieden ohne Krieg gehört auch der soziale Friede mit gerechten Verhältnissen (vgl. Kessler, Studien, 239).

<sup>106</sup> Siehe dagegen die Beschreibung von Gastmählern der Reichen, die sich Delikatessen aus aller Welt liefern ließen (vgl. Stein-Hölkeskamp, Elke, Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München 2005, 211ff.).

<sup>107</sup> Anders die syrische Baruch-Apokalypse 29, 5 – 8, die von 10.000-fachem Ertrag spricht und Offb 22, 2, wo von monatlichen Ernten die Rede ist.

<sup>108</sup> Vgl. auch v. Pöhlmann, Robert, Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der Antiken Welt, 3. Auflage, durchgesehen und um einen Anhang vermehrt von Friedrich Oertel, Bd. 2, München 1925, 498

Widererkennungseffekt. Die „Ordnungen“ der Schöpfung werden in Bezug auf das Gottesreich nicht außer Kraft gesetzt, sondern verwandelt. Die wunderbare, von Gott gewirkte Lebenskraft des Samens und der Erde und die menschliche Arbeit haben Teil am Werden der Gottesherrschaft. Die Menschen erkennen, dass der göttliche Vollender kein anderer ist als der göttliche Schöpfer (Mt 5, 45). Nicht nur die Verkündigung der Gottesherrschaft setzt sich durch, es gibt auch genug zu ernten, Gott entzieht der Schöpfung nicht seine segnende Hand. Die Hoffnung der Menschen richtet sich nicht nur auf die Vollendung allen Lebens in der eschatologischen Ernte, sondern auch bereits auf die reale Ernte von Grundnahrungsmitteln in schwierigen Zeiten,<sup>109</sup> in denen die Menschen den Wachstumsprozess der Pflanzen zwar nicht machen, aber fördern oder behindern bzw. sogar zerstören können.

Der Wachstumsprozess ist wie Aussaat und Ernte Teil eines landwirtschaftlichen Produktionsprozesses, er wird in Mk 4, 26ff. als naturgegeben, unproblematisch und ungefährdet innerhalb der göttlichen Ordnung dargestellt. Unverfügbar, geheimnisvoll und undurchschaubar ist die innere Seite.<sup>110</sup> Man sieht nur, dass es wächst, aber nicht wie das geschieht. Säen und Ernten als Teil der menschlichen Arbeit sind sichtbare Teile der Nahrungsproduktion. Das Gleichnis klammert dies nicht aus, schaut aber verstärkt auf den Anteil, der nicht sichtbar ist: die Schöpferkraft Gottes und die Kraft der Erde (siehe Gen 1, 11; in Gen 2, 4 liegt der Akzent auf der Kraft des Regens). Menschen arbeiten sichtbar, Gottes Arbeit ist unsichtbar. Das Wachstum wird ausführlich und detailbesessen geschildert, während die Arbeit der Menschen das selbständige und selbstverständliche Wachstum der Kulturpflanze Weizen einrahmt.<sup>111</sup> Um zu sagen, dass es im Reich Gottes keiner menschlichen Arbeit bedarf, hätte man als Beispiel eher das Wachsen einer Wildpflanze beschreiben müssen, aber hier ist Getreideaussaat, Getreidewachstum und Getreideernte erwähnt, wobei das Wachstum ohne Kenntnis der Geheimnisse Gottes geschieht. Das Gleichnis meint deshalb wohl kaum, dass der Bauer in der Zeit zwischen Aussaat und Ernte ein Faulenzer ist, nur weil seine Arbeit nach dem Säen bis zur Ernte nicht mehr erwähnt wird.<sup>112</sup> Es legt den Akzent in diesem Fall nur auf einen anderen Punkt, den des geheimnisvollen Wachstums, hervorgerufen durch die Schöpferkraft Gottes, die sich in der Kraft der Erde und des Samenkorns manifestiert. Der Wachstumsprozess ist kein linearer Prozess, also auch kein Prozess, der unbegrenzten Fortschritt bringt. Wachsen heißt, geduldig

---

<sup>109</sup> Zu den Wetterproblemen kamen im 1. Jh. n. Chr. immer wieder die schwierigen politischen Verhältnisse wie die zunehmende Verarmung und der römisch-jüdische Krieg (vgl. auch Dormeyer, Mut, 324).

<sup>110</sup> Joh 12, 24 setzt voraus, dass beim Wachstumsprozess unter der Erde Sterben geschieht.

<sup>111</sup> Das Gleichnis geht davon aus, dass die landwirtschaftlichen Abläufe möglich sind. Die Menschen sind nicht gezwungen, statt auf den Anbau von Kulturpflanzen, auf das Sammeln von Wildpflanzen zurückzugreifen, weil Felder in Kriegszeiten nicht bestellt werden konnten oder die Ernte vernichtet wurde (vgl. Josephus, Bellum 5, 10, 3).

<sup>112</sup> Auch Ps 127, 1f. setzt voraus, dass die Menschen hart arbeiten, ihr Arbeitsergebnis aber unverfügbar und eine Gabe Gottes ist.

auf ein Ergebnis zu warten, aber auch die Gefährdung und das Vergehen mit ein zu planen. Das Gleichnis erwähnt drei Phasen: Arbeiten, um etwas in Gang zu setzen, Geduld haben und wachsen lassen, arbeiten, um das Ergebnis einzufahren. Im Gleichnis mischt sich die Beobachtung der Wirklichkeit, d. h. der gegenwärtigen Schöpfung mit der Vision von der erneuerten Schöpfung.<sup>113</sup> Der Hinweis auf das Naturwachstum im Zusammenhang mit dem Reich Gottes bringt einen Widererkennungseffekt: Der Schöpfung wohnt eine Ordnung inne, die ein Absinken ins Chaos verhindert. Die Abläufe in der Natur schaffen Sicherheit und Geborgenheit.<sup>114</sup> Der Blick auf Vertrautes schafft Vertrauen in das Neue: Auch in der neuen Schöpfung werden Gottes ordnende Kräfte am Werk sein.<sup>115</sup>

Das Gleichnis erzählt, dass das Korn zur Reife kommt, es wird nicht vorher von Kriegsheeren abgebrannt. Am Ende des Wachstums- und Arbeitsprozesses steht die Ernte.<sup>116</sup> Ernte bedeutet das Einsammeln von Lebensmitteln,<sup>117</sup> um sie dann wieder an alle auszuteilen. Die Ernte ist der wichtigste Arbeitsgang, denn sie sichert das Leben. Die Ernte bedeutet Freude und Zukunft statt Hunger, Leid und Tod. Hier findet sich die gleiche Tendenz wie im Gleichnis von der Brotbackenden Frau (Mt 13, 33 // Lk 13, 20f.).<sup>118</sup> Die Menschen können konstruktiv an Gottes Schöpfung mitarbeiten. Die Geräusche der mähenden Sichel, des Dreschens, des Kornmalens und des Teigknetens sind Geräusche des Friedens, sind Wegweiser zur Gottesherrschaft.

Die Ernte bedeutet auch die Möglichkeit, wieder auszusäen. Neue Nahrung, d. h. neues Leben kann hervor gebracht werden, womit auch das Leben der Menschen gesichert oder erneuert wird. Die Ernte ist kein einmaliger Vorgang, sondern wiederholt sich nach neuer Aussaat.<sup>119</sup> Dass etwas zuverlässig geschieht wie der Zyklus von Säen, Wachsen und Ernten, heißt noch nicht, dass die Menschen es für selbstverständlich hielten. Sie waren sich ihrer Abhängigkeit von der Güte Gottes jederzeit bewusst. Hinter der äußeren „Fassade“ des menschlichen Lebensrhythmus von Arbeiten und Schlafen arbeitet unsichtbar auch der göttliche Schöpfer. Die göttlichen Kräfte, die am Werk sind, geben ihre geheimnisvolle Wirkungsweise nicht preis. Sie

---

<sup>113</sup> v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 191

<sup>114</sup> Schottroff, Schwestern, 229

<sup>115</sup> v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 191

<sup>116</sup> Zur Bedeutung der Ernte vgl. auch John, V.J., Ecology in the Parables: The Use of Nature Language in the Parables of the Synoptic Gospel, in: The Asia Journal of Theology (AJTh), Heft 14, Singapore 2000, 304 – 327, hier: 312ff.

<sup>117</sup> Bei der Ernte gibt es zwei Akzente: Sammlung und Trennung. In Mk 4, 26ff. ist nicht klar, wo der Akzent liegt, aber wohl eher auf Sammlung, da hier ein positives Bild gezeichnet wird. Das Gleichnis vermeidet im Erntebild jede negative Anspielung. Das Gericht ist hier trotz der Anklänge an Joel 4, 13 LXX nicht als Vernichtungsbild in irgendeiner Form konzipiert.

<sup>118</sup> Vgl. auch Vermes, Jesus, 103. Das Brotbacken ist nach der Ernte und dem Kornmalen der nächste Arbeitsschritt, der Menschen zu Gottes Mitarbeitern macht. Die Frau in Mt 13, 33 // Lk 13, 20f. kann ihre Arbeit verrichten, ohne von plündernden Soldaten überfallen zu werden. Die riesige Teigmenge bedeutet Sattwerden, Leben und Zukunft und nicht Ungewissheit und Hunger (vgl. auch die Auslegung bei Schottroff, Schwestern, 120ff).

<sup>119</sup> Hartenstein, Judith, Dattelpalme, Weizenkorn und Ähre (Parabeln im apokryphen Jakobusbrief) EpJac NHC I p. 7, 23 – 35; 8, 10 – 27; 12, 18 – 31, in: Zimmermann, Kompendium, 941 – 950, hier: 947f.

sind aber die Grundlage für die Erzeugung von etwas Sichtbarem, das für das menschliche Leben von elementarer Bedeutung ist.<sup>120</sup>

Die Erneuerung setzt keine totale Vernichtung des Alten voraus.<sup>121</sup> Die Vorgänge säen, wachsen und ernten setzen im Gegenteil voraus, dass zwischen dem Alten und Neuen eine Kontinuität besteht.<sup>122</sup> Die geernteten Samen sind ja wieder die Keimzellen neuer Pflanzen und lassen damit auch wieder die Ernte von neuen Samen erwarten.<sup>123</sup> Es wird damit immer wieder auf den Anfang geschaut.<sup>124</sup> Es ist der gleiche Schöpfergott, der die Saat wachsen lässt, der auch sein Wort wachsen lässt, sein Reich wachsen lässt. Aber so wie die Saat gefährdet ist, ist auch das göttliche Wort und die Gottesherrschaft in der Welt gefährdet. Die Gefährdung spielt in Mk 4, 26ff. allerdings keine Rolle, obwohl sie dem Gleichniserzähler bewusst ist (vgl. das Sämannsgleichnis Mk 4, 3ff.). Hier ist nur das durch den Schöpfer gewirkte, ungefährdete Wachstum von Interesse.

Nur der Prozess des Wachsens geschieht *αὐτομάτη* (Mk 4, 28), Säen und Ernten dagegen nicht. Ein Vergleich mit Wildpflanzen ist nicht angemessen, denn die Rede ist von der Kulturpflanze „Weizen“, und bei Kulturpflanzen ist der Anteil der menschlichen Arbeit konstitutiv. Selbst die Wachstumsphase ist keine arbeitsfreie Zeit, auch wenn keine pflegerischen Arbeiten für diese Phase erwähnt werden.<sup>125</sup> Im Text steht nur, dass der Bauer nicht weiß, wie der Wachstumsprozess geschieht, nicht aber, dass er nichts tut. Der Mensch durchschaut nicht die letzten geheimnisvollen, von Gott gewirkten inneren Zusammenhänge. Er sieht nur die äußeren Prozesse (und wirkt an ihnen mit), weiß aber, dass Gott die Quelle der Geheimnisse ist.<sup>126</sup> Im Gleichnis wird deutlich gesagt, dass menschliche Arbeit nötig ist (Mk 4, 26. 29). Die menschliche Untätigkeit bezieht sich auf den Aspekt des Samenkeimens und des Wachsens der

---

<sup>120</sup> Bornkamm, Günther, Artikel *μυστήριον* etc., in: ThWNT IV, 1990, 809 – 834, hier: 821

<sup>121</sup> Das Ende bedeutet vor allen Dingen das Ende der Leiden und nicht die Zerstörung der Welt (vgl. auch Schottroff, Gleichnisse, 160).

<sup>122</sup> Vgl. auch Zenger, Erich, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Stuttgart 1983, hier: 179; außerdem wäre es zynisch, in einem vom Krieg zerstörten Land die weitere Vernichtung der Lebensgrundlagen im Gericht Gottes zu erwarten.

<sup>123</sup> Vgl. auch den Brief des Jakobus 7f. 12 (= Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. I, Evangelien, 5. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, Tübingen 1987, 241. 243)

<sup>124</sup> Vgl. auch Philo, *de opificio Mundi* 43f.

<sup>125</sup> Anders dagegen ActJoh 67 (= Schneemelcher, Wilhelm (Hg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, Bd. II, Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes, 5. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, Tübingen 1989, 180), wo betont wird, dass der Bauer auch nach der Aussaat weiter arbeitet. Auch in 1 Kor 3, 6ff. werden die pflegerischen Arbeiten erwähnt. Paulus ist aber der Meinung, dass Gottes Einfluss auf den gesamten Prozess am höchsten zu werten ist.

<sup>126</sup> Vgl. auch Donahue, John R. / Harrington, Daniel J., *The Gospel of Mark*, Daniel J. Harrington (ed.), Sacra pagina series, Vol. 2, Collegeville (Minnesota) 2002, 151; in Koh 11, 5f. wird vorausgesetzt, dass der Mensch die Geheimnisse Gottes nicht durchschaut, aber regelmäßig seiner Arbeit nachgeht und darauf wartet, dass sie Erfolg hat.

Pflanzen, Säen und Ernten geschehen aber nicht ohne menschliches Mitwirken.<sup>127</sup> Würde der Mensch am Anfang den Samen nicht aussäen, käme erst gar keine Entwicklung zustande. Würde der Mensch am Ende nicht ernten, würde das Korn auf dem Feld verkommen. Bei Aussaat und Ernte von Kulturpflanzen ist die menschliche Arbeit unbedingt nötig.<sup>128</sup> Das natürliche Wachstum mag außerhalb des menschlichen Verstehens liegen, aber mit Sicherheit nicht jenseits menschlichen Tuns. Das Gleichnis ist oft als Beispiel dafür gedeutet worden, dass die Menschen für die Ausbreitung der Gottesherrschaft nichts tun können.<sup>129</sup> Das *αὐτομάτη* als wichtigster Anhaltspunkt im Text<sup>130</sup> findet auch tatsächlich in Zusammenhängen Verwendung, in denen erwähnt wird, dass zum Wachsen von Pflanzen kein Ackerbau nötig ist.<sup>131</sup> Das Wort wurde deshalb oft mit „ohne Zutun des Menschen“ übersetzt.<sup>132</sup> Im Gleichnis selbst ist aber die Rede von der Kulturpflanze Weizen (V. 28) und auch von der landwirtschaftlichen Arbeit Säen (V. 26) und Ernten (V. 29). Frage ist deshalb, wie das *αὐτομάτη* in diesem Kontext gemeint ist und wie man es angemessen übersetzt.<sup>133</sup> *αὐτομάτη* bezieht sich auf die Kraft der Erde, nicht auf das Aussäen von Kulturpflanzen oder nicht Aussäen von Wildpflanzen.<sup>134</sup> Es ist äußerst schwierig, eine angemessene deutsche Übersetzung zu finden, denn es gibt dafür keinen geeigneten deutschen Begriff, der die unterschiedlichen Bedeutungsakzente miteinander verbinden kann. Es bieten sich an „aus eigener Kraft“, „spontan“, „freiwillig“, „selbstwirksam“ und „von selbst“,

---

<sup>127</sup> Zwischen dem Anfang (Same) und dem Ende (Frucht) liegt der Ackerbau (Philo, *Quis Rerum Divinarum Heres* sit 120f.).

<sup>128</sup> Hier unterscheidet sich der Bereich der Natur von dem Bereich der Kultur: die Naturpflanzen (Gräser und Kräuter, das was von selbst wächst) dienen den Tieren als Nahrung, die Kulturpflanzen (Getreide und Baumfrüchte, das was angebaut werden muss) dient den Menschen als Nahrung. Dabei sind die Übergänge auch fließend (vgl. auch Johannsen, *Arbeitsbuch*, 77).

<sup>129</sup> Z. B. Kümmel, Werner Georg, Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat. Bemerkungen zur neuesten Diskussion um die Auslegung der Gleichnisse Jesu, in: Harnisch, *Gleichnisforschung*, 159 – 178, hier: 173; Jeremias, *Gleichnisse*, 151f. hat vermutet, dass das Gleichnis im Gegensatz steht zu den Bestrebungen der Zeloten, die mit Gewalt die messianische Zeit herbeiführen wollten; anders: Vermes, *Jesus*, 99. Hier sieht v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 195 auch den Grund, warum Lukas dies Gleichnis ausgelassen hat: es ist mit dem lukanischen Nachdruck auf dem Tun der Jünger (Lk 8, 21) nicht zu vereinbaren; zur Auslegungsgeschichte vgl. auch Theißen, Bauer, 169ff..

<sup>130</sup> Vgl. dazu die Auslegungen von Stuhlmann, *Beobachtungen*, 153ff. und Theißen, Bauer, 167ff..

<sup>131</sup> Hesiod, *Werke und Tage* 118; Platon, *politicus* 272a; Lev 25, 5. 11 LXX bezieht sich auf das Wachsen von Pflanzen im Sabbatjahr. In *de opificio Mundi* 81 und 167 deutet Philo an, dass es möglich wäre, ohne Ackerbau zu ernten, wenn die Menschen in Gerechtigkeit leben.

<sup>132</sup> Stuhlmann, *Beobachtungen*, 153f.

<sup>133</sup> Die Vulgata übersetzt *αὐτομάτη* mit „*ultro*“ und meint damit „von selbst“, „aus freien Stücken“, „freiwillig“.

<sup>134</sup> Dies wird von den Exegeten immer falsch miteinander verknüpft (siehe sogar Theißen, Bauer, 174ff.), und so kommt die Auslegung zustande, dass Menschen zum Gelingen im Kontext des Heils nichts tun können. Eher müsste man sagen, die Menschen verstehen vieles nicht, aber sie können viel tun. Nach dem Aufstehen kommt nicht das Faulenzen, sondern die Arbeit, auch wenn sie nicht eigens erwähnt wird. Die Menschen müssen nicht alles wissen, aber sie können im Vertrauen auf Gott etwas tun. Dass der Bauer nicht weiß, wie das Wachstum geschieht, bedeutet, dass er die Geheimnisse Gottes nicht kennt. Das zeigt auch, dass keine allegorische Identifikation von Gott oder Christus mit dem Bauern beabsichtigt ist (Jülicher II, 540). *αὐτομάτη* erscheint aber auch in Zusammenhängen, wo nicht von Wachstumsprozessen die Rede ist, sondern von anderen Gotteswundern (Jos 6, 5; Apg 12, 10).

wobei aber keine der Möglichkeiten wirklich überzeugend ist. Im Kontext von Mk 4, 26ff. ist die sinnvollste Variante „ohne sichtbare Ursache“<sup>135</sup>.

Wachstum des Reiches Gottes war ein Thema der liberalen Theologie: Es bedeutet Aufstieg bis zum perfekten Ende, die Geschichte entwickelt sich positiv bis zu ihrem guten Ende, es herrscht uneingeschränkter Fortschritt auf einer Linie bis ins Unendliche, die Entwicklung des Gottesreiches geschieht immanent.<sup>136</sup> Die liberale Theologie verstand Fortschritt als immer währendes Wachstum wie ein Hinaufklettern auf einer Leiter bzw. einen Berg bis zur Spitze, die in der Unendlichkeit verschwindet.<sup>137</sup> Das Wachstum von Saat geschieht zwar nach einer Ordnung, ist aber keine fortschreitende Evolution ins Unendliche, es schließt Katastrophen und Wunder, Tod und Auferstehung ein, aber in all dem ist eine Ordnung gemäß den Verfügungen Gottes.<sup>138</sup> Das Königreich Gottes kommt weder durch eine immanente Evolution noch durch eine unvorbereitete Katastrophe, durch die das Transzendente hereinbricht.<sup>139</sup>

Die menschliche Arbeitsleistung steht in Wechselwirkung mit der göttlichen Schöpferkraft. Das Gleichnis beginnt mit der Arbeit der Menschen (säen), die einen geheimnisvollen Prozess in Gang setzt (Wachstum), nämlich die „Arbeit“ der Erde wie bei der Schöpfung (Gen 1, 11f.). Wenn diese „Arbeit“ beendet ist, ist die menschliche Arbeit (Ernte) wieder gefragt. Obwohl das Wirken Gottes nicht ausdrücklich erwähnt wird, ist doch klar, dass sein Handeln hinter der Schöpfung(sordnung) steht und ohne seine Macht nichts dergleichen geschehen würde. Der entscheidende Gedanke ist die Zusammenarbeit von Gott, Mensch und Erde oder genauer: von Gott, bäuerlichem Pächter und dem Ackerboden.<sup>140</sup> So wie die bäuerlichen kleine Leute ihre

---

<sup>135</sup> Siehe Bauer, Wörterbuch, 243, obwohl er sie mit dem Hinweis auf Sonderbedeutungen gleich wieder relativiert (vgl. Stuhlmann, Beobachtungen, 154). Die Übersetzung „ohne sichtbare Ursache“ korrespondiert auch mit dem Hinweis, dass der bäuerliche Mensch nicht weiß, wie der Wachstumsprozess geschieht (Mk 4, 27). Dahinter steht die Vorstellung, dass diese unsichtbare Ursache durch Gott gewirkt ist (vgl. dazu Philo, de fuga et inventione 170, der dieser Vorstellung nahe kommt; Stuhlmann, Beobachtungen, 155). Nach römischer Vorstellung spendete die Erde nur im Goldenen Zeitalter ihren Ertrag „von selbst“ (Weeber, Landleben, 47).

<sup>136</sup> Vgl. Dahl, Parables, 140

<sup>137</sup> Die verschiedenen Stadien des Wachstums und der Reifung werden aber nicht so sehr unter einem quanti-tativen Verständnis (lineare zeitliche Ausdehnung der einzelnen Stadien), sondern eher qualitativ gesehen. Bäuerliche Menschen ordnen die Verwandlungs- und Veränderungsprozesse in der Schöpfung nicht unter einem linearen Fortschrittsdenken ein, sondern sie erfahren diese Prozesse als zyklisches Geschehen, die im Gesamtzusammenhang eine bestimmte Bedeutung haben. Es gibt kein lineares Zeitverständnis in der Bibel, sondern das Verständnis von Zeit als Vorstellung vom Lebensraum, den Gott in der Hand hält (Ps 31, 16; siehe auch Koh 3, 1ff. und Ps 127, 2, wo die Unverfügbarkeit der von Gott geschenkten Zeit zum Ausdruck kommt; vgl. Becker, Ulrich / Johannsen, Friedrich / Noormann Harry, Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen, 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart u.a. 1997, 76). Die Menschen dachten sich die Zeit ausschließlich in ihrem Verhältnis zu Gott, in ihrer Angewiesenheit auf Gottes Güte und Treue. Die Vorstellung von Zeit als einer Linie, auf der sich ein (Zeit-)Punkt an den anderen reiht, aber auch eine Vorstellung von einem Hamsterrad, das nie aufhört sich zu drehen, war ihrer Vorstellung fremd. Das Ende der Welt meint deshalb auch nicht den Endpunkt oder Schlusspunkt, sondern die qualitative Vollendung der Welt; zu den Zeitvorstellungen im Neuen Testament siehe auch Schottruff, Schwestern, 235ff..

<sup>138</sup> Dahl, Parables, 142f.

<sup>139</sup> Dahl, Parables, 146

<sup>140</sup> Cadoux, Parables, 162ff.; Vermes, Jesus, 137



Hoffnung auf eine bessere Zukunft nur von Gott erwarten können (denn von den Mächtigen der Erde haben sie nichts zu erwarten: Mk 10, 42 par.), ist der einfache Bauer einer der wichtigsten Mitarbeiter, auf den Gott bei der Erneuerung seiner Welt zählen kann. Die menschliche Arbeit rahmt das Wachstum der Pflanzen ein. Die verschiedenen Subjekte des Gleichnisses sind in ein Netz von Interaktionen eingebettet; dass am Ende der Erfolg steht, ist jedoch unverfügbar, denn Gott bewirkt es.

In der Auslegung wurde die Betonung von unterschiedlichen Akzenten im Gleichnis als interne Widersprüche gesehen.<sup>141</sup> Man reagierte darauf, indem man sich in der Interpretation nur auf einen Akzent konzentrierte. Das Wachstum der Pflanzen wurde gegen die landwirtschaftliche Arbeit ausgespielt und als Bild für Gottes Handeln gesehen, das keine menschliche Aktivität neben sich braucht: Der Mensch kann nichts tun, alles tut Gott. Indem man in der Auslegungstradition auch das Säen allein auf Jesus<sup>142</sup> bzw. Gott bezog, wurde die Mitarbeit von Menschen von Anfang an ausgeklammert und geleugnet. Es ist aber das gesamte Bild die Grundlage für die Interpretation.<sup>143</sup> Das Staunen über Gottes Güte, über seine Schöpferkraft bedeutet gerade nicht, dass es keine Zusammenarbeit von Gott und Mensch in der Schöpfung geben kann.<sup>144</sup>

Mk 4, 26ff. bietet keine Anwendung, das Gleichnis spricht aber deutlich von der Zusammenarbeit Gottes und der Menschen in der Schöpfung.<sup>145</sup> Die Suche nach weiteren Hinweisen zum inhaltlichen Verständnis vom Gottesreich im Markus-Evangelium kann dazu beitragen, auch das Gleichnis weiter zu erhellen. Markus ist in Bezug auf das Gottesreich eher dezent in den Äußerungen. Dessen Geheimnisse müssen erst noch offenbar werden (Mk 4, 11), aber den Jüngern ist mit dem höchsten Gebot, dem Doppelgebot der (Gottes- und Menschen-) Liebe (Mk

---

<sup>141</sup> Jülicher empfindet V. 29 als „Störung“ (Jülicher II, 545), weil er die Möglichkeit eines nicht-dualistischen Gebrauchs von Metaphern nicht sieht. Der Text verknüpft aber die Ernte als reale landwirtschaftliche Tätigkeit einerseits und das eschatologische Gottesgericht andererseits miteinander und bringt damit beides gleichzeitig zum Ausdruck; zum Konzept einer nicht-dualistischen Gleichnistheorie siehe Schottroff, Gleichnisse, 109ff.; Schottroff, Gleichnisauslegung, 138ff..

<sup>142</sup> Donahue / Harrington, Mark, 154 rechnen mit einem christologischen Schwerpunkt des Gleichnisses. Auch Wenham, Parables, 52f. geht davon aus, dass Jesus der Sämann ist, er aber keinen Einfluss hat auf das Wachstum, sondern dies Gott überlässt. Wenham trennt zwischen Gott und Jesus im Sinne von Mk 13, 31 // Mt 24, 36. Das im Gleichnis erzählte Geschehen meint keinen ständigen Fortschritt hin zum Besseren und keinen evolutionären Prozess. Gott ist nicht langsam, sondern geduldig (2 Petr 3, 9).

<sup>143</sup> Zur Auslegung von Mk 4, 26ff. vgl. auch Janssen, Claudia, Sehen lernen. Das Gleichnis vom Senfkorn und der wachsenden Saat sozialgeschichtlich ausgelegt, in: Bibel und Kirche (BiKi), Die Gleichnisse Jesu, 63. Jg., 2. Quartal 2008, 68 – 71, hier: 68ff..

<sup>144</sup> Exegeten sind anscheinend oft Menschen, denen die Landwirtschaft völlig fremd ist. Aber jeder, der schon einmal einen Garten oder auch nur einen Balkonkasten bearbeitet hat, wird die Zusammenhänge (!) mehrerer Faktoren, wie Arbeit und Wachstum im Blick haben.

<sup>145</sup> Theißen nennt dies einen „naiven Synergismus“, ähnlich dem Verständnis Philos. Das Gleichnis entspricht nach seiner Meinung durchaus pharisäischer Vorstellung in Bezug auf die Zusammenarbeit von Gott und Menschen (Theißen, Bauer, 181f.).

## *Kapitel 2: Gleichnisauslegungen*

12, 29 – 31) durch die Tora ein Weg gewiesen, der in die richtige Richtung führt. „Gottesreich“ kann als Synonym für „Leben“ verstanden werden.<sup>146</sup>

---

<sup>146</sup> Markus (9, 43f.) setzt βασιλεία τοῦ θεοῦ / „Gottesreich“ und ζωή / „Leben“ noch parallel (9, 47), Matthäus, der diese Verse aufnimmt, ersetzt es ganz (18, 8f.) durch „Leben“ (vgl. auch Vermes, Jesus, 145 Anm. 25).

## 1.2 Das Gleichnis vom Weizen und vom Lolch (Mt 13, 24 – 30)

### 1.2.1 Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text

#### Mt 13, 24 – 30

Vers 24: *Ein anderes Gleichnis legte<sup>1</sup> er ihnen vor: Es gleicht<sup>2</sup> das Reich der Himmel<sup>3</sup> einem Menschen, der guten Samen<sup>4</sup> auf seinen Acker säte<sup>5</sup>.*

Vers 25: *Aber während die Menschen schliefen, kam sein Feind und säte<sup>6</sup> Unkraut<sup>7</sup> dazu mitten unter den Weizen<sup>8</sup> und ging weg.*

Vers 26: *Als aber die Saat sproß und Frucht hervorbrachte, da zeigte sich auch das Unkraut.<sup>9</sup>*

Vers 27: *Da kamen die Sklaven<sup>10</sup> des Gutsherrn<sup>11</sup> und sagten zu ihm: Herr<sup>12</sup>, hast du nicht guten Samen auf deinen Acker gesät? Woher denn hat er Unkraut?*

Vers 28: *Er aber sagte zu ihnen: Ein feindlich gesinnter Mensch hat dies getan. Aber die Sklaven sagen<sup>13</sup> zu ihm: Willst du nun, dass wir hinausgehen und es einsammeln<sup>14</sup>?*

---

<sup>1</sup> Gleichnisse werden wie Nahrungsmittel übergeben (vgl. Mk 8, 6): Matthäus verwendet dafür das Wort παρατίθημι (V. 24, 31); siehe auch Lk 11, 6. 8 und Ex 19, 7.

<sup>2</sup> ὁμοιωθή / „gleichgemacht“ bedeutet vielleicht auch, dass Basileia und Arbeitssituation der Schnitter den gleichen Wert haben, auf einer Ebene stehen; die wichtigste Gruppe, die am Schluss agiert, sind die Schnitter; vgl. auch 18, 23. Schottroff, Gleichnisse, 117 will ὁμοιόω als Aufforderung zum kritischen Vergleichen lesen, nicht als Aufforderung zum Gleichmachen.

<sup>3</sup> Dies ist matthäischer Sprachgebrauch, der den Gottesnamen umschreibt wie in Mt 13, 45; 18, 14.

<sup>4</sup> Gemeint ist gesiebtetes Saatgut, also Samen, der für die Aussaat sorgfältig vorbereitet wurde. Er musste möglichst frei von Unkrautsamen sein; καλός ist eine Qualitätsbestimmung für guten Weizen (Herrmann, Studien, 105f.).

<sup>5</sup> Mit Sicherheit sät der Gutsherr nicht selbst, sondern hier handelt es sich wohl um die Aneignung der Arbeit von Sklaven (Schottroff, Volk, 182ff.; Schottroff, Schwestern, 122f.); σπείρω ist ein landwirtschaftlicher Fachbegriff (Herrmann, Studien, 70).

<sup>6</sup> ἐπισπείρω ist ebenfalls ein landwirtschaftlicher Fachbegriff (Jülicher II, 547).

<sup>7</sup> ζιζάνιον meint wohl den Taumellolch, ein Lehnwort aus dem semitischen (vgl. Dalman, Gustaf, Arbeit und Sitte in Palästina. Der Ackerbau, Bd. II, Hildesheim 1964 (Nachdruck Gütersloh 1932), 324f.), er diente auch als Vogelfutter. Hier wird er nicht als entartete Form des Weizens gesehen wie sonst in der Antike (Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, EKK, 2. Teilband, Mt 8 – 17, 2., durchgesehene Auflage, Düsseldorf / Neukirchen – Vluyn 1996, 324).

<sup>8</sup> Das ausgesäte Saatgut ist σῖτος / „Weizen“, das wertvollste Getreide.

<sup>9</sup> Das Gleichnis geht vermutlich davon aus, dass Weizen und Lolch im frühen Wachstumsstadium nur schwer zu unterscheiden sind (vgl. Mell, Ulrich, „Unkraut vergeht nicht!“ – Bemerkungen zum Gleichnis Mt 13, 24 - 30, in: Mell, Pflanzen, 107 – 133, hier: 115f.).

<sup>10</sup> Jetzt wird die soziale Situation genauer charakterisiert: Der landwirtschaftliche Betrieb ist ein Gutshof mit δοῦλοι / „Sklaven“.

<sup>11</sup> Der ἄνθρωπος / „Mensch“ (V. 24) wird jetzt genauer als οἰκοδεσπότης / „Gutsherr“ identifiziert (vgl. Mt 10, 25; 13, 52; 20, 1. 11; 21, 33 u. a.).

<sup>12</sup> Die Sklaven reden ihren Besitzer mit κύριε / „Herr“ an, wie es seiner Position entspricht.

<sup>13</sup> Hier findet ein Tempuswechsel hin zum Präsens statt, die Frage der Sklaven bezieht sich darauf, was jetzt, in der gegenwärtigen Situation zu tun ist. Alles andere hat vorher stattgefunden. Jetzt ist eine Situation, wo man entscheiden muss, wie man weiter verfahren will.

<sup>14</sup> Die Sklaven sind diejenigen, die Feldarbeit verrichten, wozu auch Unkraut jäten gehört; συλλέγω ist ein landwirtschaftlicher Fachbegriff (Jülicher II, 549).

Vers 29: *Er aber sagt: Nein, damit ihr nicht, indem ihr das Unkraut sammelt, zugleich mit ihm den Weizen entwurzelt.*

Vers 30: *Lasst beides gemeinsam wachsen bis zur Ernte! Und in der Zeit der Ernte werde ich zu den Erntearbeitern<sup>15</sup> sagen<sup>16</sup>: Sammelt zuerst das Unkraut und bindet es in Bündel, um es zu verbrennen<sup>17</sup>, den Weizen aber sammelt<sup>18</sup> in meine Scheune!*

Bei der Gleichniserzählung handelt es sich primär um ein Gespräch. Der Einleitung (V. 24a) folgt die Vorgeschichte (V. 24b – 26), dann setzt der Dialog ein (V. 27 – 30; in V. 30b ist eine Rede in der Rede wiedergegeben).

Das Gleichnis teilt genau ein, was in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geschieht und macht dies durch die Tempora der Verbformen sichtbar. Mitten in V. 28 ist ein Tempuswechsel von der Vergangenheitsform zur Gegenwart (Präsens). Was die Sklaven jetzt sagen, bezieht sich auf die aktuelle Situation, in der etwas entschieden werden muss. Alles andere war Vorgeschichte, die sich schon erledigt hat. In der aktuellen Situation ist „warten“ angesagt. Das Unkraut soll gemeinsam mit dem Weizen wachsen. In V. 30 wechselt die Zeitform noch einmal, vom Präsens zum Futur. Die Ernte wird in der Zukunft erwartet, dann erst wird eingesammelt, und Weizen und Unkraut werden voneinander getrennt. Die aktuelle Situation ist die Zeit des gemeinsamen Wachsens und Reifens, die Zeit des Wartenkönnens, obwohl das Gleichnis stärker als Mk 4, 26ff. den benötigten Arbeitseinsatz verschiedener Personengruppen betont. Die pflegerischen Arbeiten zwischen Aussaat und Ernte werden erwähnt und auch die möglichen Alternativen bei dieser Arbeit (das Unkraut wachsen lassen oder ausreißen) in Erwägung gezogen.

### 1.2.2 Sozialgeschichtliche Analyse

Im Gleichnis Mt 13, 24 – 30 werden die jahreszeitlichen Arbeitsabläufe auf einem antiken Gutshof im Römischen Reich dargestellt. Angebaut wird σῖτος / „Weizen“ (V. 25), und es wird sichtbar gemacht, wer die landwirtschaftlichen Arbeiten verrichtet. Auf dem Gut arbeiten δοῦλοι / „Sklaven“ (V. 27f.), in der Erntezeit werden zusätzlich θερισταί / „Schnitter“ (als Tagelöhner) (V. 30) eingestellt. Die Details können sich sowohl auf Palästina als auch auf eine andere

---

<sup>15</sup> In der Erntezeit werden zusätzlich θερισταί / „Tagelöhner“ eingestellt.

<sup>16</sup> Der Gutsherr ist auch gegenüber den freien Lohnarbeitern weisungsbefugt.

<sup>17</sup> Brennmaterial war in Palästina knapp, deshalb wurde auch trockenes Unkraut und anderes Gestrüpp verwendet (Jeremias, Gleichnisse, 223).

<sup>18</sup> erinnert an die Gerichtspredigt des Täufers (Mt 3, 12); vgl. auch Lk 12, 18: die Scheunen des Reichen. In Mt 6, 26 ist es ein Bild für Ruhe und Bewahrung.

Gegend des Römischen Reiches beziehen. Der besondere Akzent im Gleichnis ist die Gefährdung der Ernte durch Unkraut,<sup>19</sup> das jedoch nicht durch die natürliche Verunreinigung des Saatgutes oder der Erde (V. 24) zwischen den Weizen gelangt ist, sondern durch die Racheaktion eines Feindes (V. 25).

Der Besitzer des Anwesens, zunächst allgemein als ἄνθρωπος / „Mensch“ bezeichnet, wird ab V. 27 als οἰκοδεσπότης / „Gutsherr“ genau charakterisiert.<sup>20</sup> Mit dem griechischen Wort οἰκοδεσπότης ist hier vermutlich der hebräische Begriff בעל הבית<sup>21</sup> wiedergegeben, der im biblischen Kontext nicht nur allgemein den Haus- und Grundbesitzer meint, sondern einen wohlhabenden Gutsherrn als Herrn und „Boss“ von Untergebenen im Blick hat.<sup>22</sup> Gutsherren tauchen im Matthäus-Evangelium auch in anderen Gleichnissen auf, dadurch gewinnt diese Personengruppe soziale Kontur.<sup>23</sup> Die Vermutung, dass es sich hier um einen in bescheidenen Verhältnissen lebenden Kleinbauern handeln könnte,<sup>24</sup> halte ich in Bezug auf den Matthäus-Kontext für unwahrscheinlich. Für Matthäus, der den Begriff οἰκοδεσπότης im Neuen Testament am häufigsten verwendet, lässt sich die Person des Gutsherrn aufgrund von sozialgeschichtlichen Details aus den verschiedenen Matthäus-Gleichnissen und zusätzlich aus dem Lukas-Evangelium dahin gehend weiter konkretisieren, dass es sich bei ihm vermutlich um jemanden handelt, der einen Betrieb von mittlerer Größe besitzt.<sup>25</sup>

---

<sup>19</sup> Andere Gefährdungen können sein: Dürre, Unwetter, gefräßige Tiere, Diebstahl, Krankheiten, ungünstige Bodenverhältnisse, Feuer oder auch Kriegshandlungen, außerdem noch menschliche Nachlässigkeit bei der Pflege.

<sup>20</sup> Der folgende Verlauf der Gleichniserzählung (ab V. 27) ist eher realitätsgerecht als der Anfang: Im späteren Verlauf treten die Personen in Erscheinung, die in Wirklichkeit die Arbeit auf einem Gutshof machen, die Sklaven und Saisonarbeiter bei der Ernte.

<sup>21</sup> Rengstorf, Karl Heinrich, Artikel δεσπότης etc., in: ThWNT II, 1990, 43 – 48, hier: 48

<sup>22</sup> Bösen, Galiläa, 192; vgl. schon Jülicher II, 546; Flusser, Gleichnisse, 48 Anm. 5; anders: Klausner, Joseph, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, 3., erweiterte Auflage, Jerusalem 1952, 238f..

<sup>23</sup> Vgl. auch Bösen, Galiläa, 192

<sup>24</sup> v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 239

<sup>25</sup> Der οἰκοδεσπότης in Mt 20, 1. 11 ist ein κύριος τοῦ ἀμπελώου / „Weinbergbesitzer“ (20, 8), der wie sein Kollege in Mt 13, 27 ἐργάτης / „(Ernte-)Arbeiter“ (20, 1. 8) einstellt. Zuständig für die Lohnauszahlung ist ein ἐπίτροπος / „Verwalter“ (20, 8), der selbst vermutlich dem Sklavenstand angehört. Wahrscheinlich organisiert der Verwalter den gesamten Besitz oder zumindest einen Teilbereich und ist auch für die Beaufsichtigung der anderen Sklaven zuständig (Bösen, Galiläa, 197). Auf jeden Fall ist ein Betrieb, in dem ein Verwalter tätig ist, kein kleinbäuerliches Anwesen. Verwaltung lohnt sich nur bei einem Besitz, der eine gewisse Größe hat, wo Sklaven zu finden sind und wo die Organisation von Vermögen nötig ist (vgl. dazu auch II 4.1). Der Gutsherr in Mt 21, 33 ist – wie sein Kollege in Mt 20, 1ff. – ein Weinbergbesitzer. Anders als in den Parallelen Mk 12, 1 und Lk 20, 9 (hier jeweils ἄνθρωπος / „Mensch“) wird er in Mt 21, 33 ausdrücklich als οἰκοδεσπότης / „Gutsherr“ bezeichnet. Auch er ist Besitzer von Sklaven (Mt 21, 34ff.). Sein Land hat er γεωργοῖς / „Weingärtner“ verpachtet (Mt 21, 33) und lebt selbst im Ausland (Mt 21, 33), ein bei wohlhabenden Landeigentümern übliches Verhalten. Die Pacht lässt er von seinen Sklaven eintreiben (Mt 21, 34). Der οἰκοδεσπότης in Mt 24, 43 // Lk 12, 39 muss Angst haben, dass Diebe in seinen Besitz einbrechen. Das Gleichnis erweckt den Eindruck, dass er ein Eigentümer ist, bei dem sich Diebstahl lohnt. Ein großes Gastmahl veranstaltet der οἰκοδεσπότης in Lk 14, 16 – 24 (in der Matthäus-Parallele Mt 22, 1 – 13 ist der Hausherr sogar zu einem König aufgewertet). Ungenauer gezeichnet sind folgende Personen: Der οἰκοδεσπότης in Mt 13, 52 ist vermutlich ebenfalls wohlhabend, und das Gleichnis vom οἰκοδεσπότης in Lk 13, 25, der ein Gastmahl veranstaltet, setzt einen gut situierten Haushalt voraus, in dem viele Menschen bewirtet werden können. Gastmähler gehörten mit zu den gesellschaftlichen Verpflichtungen von wohlhabenden Gutsherren (siehe dazu Stein-Hölkeskamp, Gastmahl).

Vielleicht ist ein Gutshof gemeint – eine mittelgroße Villenwirtschaft –, wie sie zu Catos Zeiten vieler Orts im Römischen Reich verbreitet war und wie sie später der Dichter Horaz besessen hat.<sup>26</sup> Von dem Gutsherrn in Mt 13, 24 wird erzählt, dass er das Getreide selbst ausgesät hat. Auch Horaz (epistulae 1, 14, 39) soll angeblich hin und wieder auf seinem Gut mitgearbeitet haben.<sup>27</sup> Vielleicht sind im Matthäus-Evangelium ähnliche Verhältnisse gemeint, auf jeden Fall konnte der Gutsherr selbst entscheiden, ob und was er auf seinem Gut arbeiten wollte, im Gegensatz zu seinen Sklaven.

Der Gutsherr wird ab Mt 13, 27ff. als jemand charakterisiert, der Befehle gibt und andere für sich arbeiten lässt (zunächst die Sklaven, dann auch die Erntearbeiter).<sup>28</sup> Es ist deshalb durchaus zweifelhaft, ob er, wie in 13, 24 beschrieben, zunächst selbst mit Hand anlegt.<sup>29</sup> Vermutlich hat er seine Sklaven<sup>30</sup> auch schon säen lassen. Er wird aber als an der Landwirtschaft sehr interessiert und als fachlich kompetent geschildert.<sup>31</sup> Vielleicht hat er das Saatgut selbst

---

Und wenn in der Parallele zu Lk 14, 16 – 24, in Mt 22, 1 – 13, der Hausherr, der zu dem Gastmahl einlädt, ausdrücklich als König bezeichnet wird, dann ist das richtig kombiniert, denn Könige oder Oberschichtspersonen waren auch wohlhabende Gutsherren mit viel Landbesitz, wie es z. B. auf König Herodes zutrifft (vgl. dazu Fiensy, *History*, 30, 44ff.; Pastor, *Land*, 98ff.). Die Verbindung dieser Einzelheiten lassen es als sehr unwahrscheinlich erscheinen, dass in Mt 13, 24 – 30 ein freier Kleinbauer gemeint ist. Ein Kleinbauer konnte vielleicht einen einzigen Sklaven (solche Verhältnisse sind eher für Lk 17, 7ff. anzunehmen) haben, aber mit ziemlicher Sicherheit nicht mehrere. Der οἰκοδεσπότης hat aber mehrere (Mt 13, 27ff.) und nicht nur einen Sklaven! Es handelt sich deshalb wohl um einen Gutsherrn, der nicht unbedingt Großgrundbesitzer sein muss, sondern vielleicht eher einen Betrieb von mittlerer Größe besitzt.

<sup>26</sup> Vgl. dazu Johnes / Köhn / Weber, *Kolonen*, 76ff.; Dohr, Heinz, *Die italischen Gutshöfe nach den Schriften Catos und Varros*, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität Köln, Köln 1965, 36f.; ähnlich interessiert an der Bewirtschaftung seines Besitzes zeigt sich auch der Gutsherr Gemellus, von dem ein reger Briefwechsel erhalten ist (P. Fay. 91 (99 n. Chr.); P. Fay. 102 (ca. 105 n. Chr.); P. Fay. 110 – 123 (94 – 110 n. Chr.)). Er ist vermutlich wohlhabender als der Gutsherr in Mt 13, 24ff., immer wieder gibt er Anweisungen zu den landwirtschaftlichen Arbeiten, zu Einkäufen und Festen (vgl. Olsson, Bror (Hg.), *Papyrusbriefe aus der frühesten Römerzeit*, Uppsala 1925, 150ff.; Kehoe, *Management*, 66f.).

<sup>27</sup> Siehe Weeber, *Landleben*, 175; Horaz besaß ein Gut von 50 ha mit 5 Pächterfamilien (Stegemann / Stegemann, *Sozialgeschichte*, 37). Eine ähnliche Größe hatte vermutlich der Betrieb in Lk 16, 1 – 8. Die 100 Kor Weizen (3.650 Liter oder 550 Zentner) entsprechen dem Ertrag von 42 ha Ackerland (Bösen, Galiläa, 193). Stegemann / Stegemann, *Sozialgeschichte*, 51 rechnen dagegen mit mehr als doppelt soviel Ertrag (1.200 Zentner auf 40 ha), vermutlich ein Problem der Umrechnung.

<sup>28</sup> In Mt 13, 27 wird er seinem Stand entsprechend als κύριος / „Herr“ angeredet; zu κύριος vgl. auch Bösen, Galiläa, 192f..

<sup>29</sup> Wenn man allerdings ein Szenario wie bei Horaz für möglich hält, dann ist auch die Arbeit des Gutsherrn in Mt 13, 24 nicht unrealistisch. Der Gutsherr im Gleichnis mag noch gesät haben, aber beim Jäten und beim Ernten will er jedenfalls nicht mehr selbst mitarbeiten. Das Pflügen wird er vermutlich auch nicht selbst übernommen haben (vgl. Weeber, *Landleben*, 165). Der Sklave in dem Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25, 24 // Lk 19, 21) spricht es deutlich und realitätsgerecht aus: Der Herr lässt andere säen und erntet dort, wo er selbst nichts dafür getan hat. Dies entspricht eher der Realität als Mt 13, 24, das davon ausgeht, dass der Herr sogar selbst sät. In einem Betrieb mit mehreren Sklaven braucht ein Herr nicht selbst zu säen. Nur in einem kleinen Betrieb wäre dies nötig und nicht einmal dort, wie Lk 17, 7ff. zeigt (siehe die Auslegung in II 4.3); vgl. auch P. Wash. Univ. II 102 (5. / 6. Jh. n. Chr.; eine Liste von Arbeitern, die mit der Aussaat auf den Äckern eines unbekanntes Landbesitzers beauftragt sind). Zu den Personen, die wirklich auf dem Feld arbeiten, siehe Schottroff, *Volk*, 181ff..

<sup>30</sup> Zur Arbeit von Sklaven siehe die Auslegungen der Sklavengleichnisse Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46 (II 4.1); Mk 13, 33 – 37 // Lk 12, 35 – 38 (II 4.2); Lk 17, 7 – 10 (II 4.3).

<sup>31</sup> Der Gutsherr scheint also kein Händler zu sein, der Geld in Landbesitz investiert und selbst lieber in der Stadt wohnt (vgl. Weeber, *Landleben*, 86); zu wohlhabenden Händlern siehe die Auslegung von Mt 13, 45f. (II 3).

eingekauft und beaufsichtigt jetzt die Aussaat, denn es hat den Anschein, dass er bei allen Arbeitsgängen anwesend ist und sie genau überwacht.<sup>32</sup> Möglicherweise hat er keinen Verwalter<sup>33</sup> und wohnt auch selbst auf dem Gut. Das Gleichnis erweckt den Eindruck, dass es sich um einen landwirtschaftlich kompetenten, ortsansässigen Gutsherrn handelt, der einen Besitz von mittlerer Größe leitet.<sup>34</sup> Das Ideal war ja auch, dass der Gutsherr selbst auf dem Gutshof wohnt und sein Eigentum selbst verwaltet.<sup>35</sup> Dies entspräche dann einer Form von Gutshof, die im 1. Jh. n. Chr. aber nicht mehr allgemein verbreitet war, weil die Konzentration von Besitz zu größeren Einheiten stark zugenommen hatte.<sup>36</sup> Der Gutsherr musste betriebswirtschaftlich sehr genau kalkulieren, denn er hatte ja in den größeren Betrieben eine harte Konkurrenz zu fürchten. Oft gab es Konflikte zwischen kleineren und mittleren Bauern und Großgrundbesitzern, da letztere immer danach strebten, sich weiteres Land anzueignen und dafür auch Gewalt einzusetzen.<sup>37</sup>

Der Gutsherr baut auf seinem Land Weizen an, das wertvollste Brotgetreide.<sup>38</sup> Um einen guten Ertrag zu erzielen, lässt er extra vorbereitetes, d. h. sorgfältig gesiebttes Saatgut aussäen.<sup>39</sup> Auch als Pachtzins wurde oft reiner, gut gesiebter Weizen verlangt.<sup>40</sup> Weizen war ein bedeutendes

---

<sup>32</sup> Vgl. dazu das Grabrelief in Weeber, *Landleben*, 47, das einen Gutsherrn darstellt, der Landarbeiter beaufsichtigt.

<sup>33</sup> Siehe dazu die Auslegung von Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46 (II 4.1).

<sup>34</sup> Ein Kleinbauer würde nicht zum Matthäus-Kontext passen, denn Matthäus beschreibt die Gutsherren in seinem Evangelium meistens als wohlhabende Leute: Es lohnt sich, bei ihnen zu stehlen (Mt 24, 43); sie haben den Status eines Königs (Mt 22, 2); sie sind Produzenten von Wein (Mt 21, 33; 20, 1) und Getreide (Mt 13, 24f.); sie haben mehrere, nicht nur einen Sklaven (Mt 22, 3; 13, 27) und auch Verwalter (Mt 20, 8); sie stellen in der Erntezeit zusätzliche Arbeitskräfte (Mt 13, 30; 20, 1f.) ein und greifen nicht auf die Hilfe von Verwandten, Nachbarn und Freunden zurück.

<sup>35</sup> Columella geht davon aus, dass ein Gut nur dann rentabel bewirtschaftet werden kann, wenn der Gutsherr möglichst oft anwesend ist (1, 1, 18 – 20) oder es am besten selbst verwaltet (1, 7, 5).

<sup>36</sup> Zu den sozialen Konflikten, die durch die Gier reicher Grundbesitzer nach mehr Land hervorgerufen wurden, siehe Seneca, *epistulae morales ad Lucilium* 89, 20; 90, 38f.; Quintilianus, *declamationes minores* 13, 2 – 3; 11. Zur Landkonzentration in Palästina siehe Stegemann / Stegemann, *Sozialgeschichte*, 106ff. 124; Ben-David, *Ökonomie*, 58f.; Fiensy, *History*, 21ff.; Horsley, *Galilee*, 210ff..

<sup>37</sup> Weeber, *Landleben*, 172; Štaerman, E.M., *Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der Römischen Republik*, autorisierte Übersetzung von Maria Bräuer-Pospelova, Wiesbaden 1969, 4f. 88. 134; Krause, *Jens-Uwe, Kriminalgeschichte der Antike*, München 2004, 110f.; siehe auch die Auslegung zu Lk 17, 7ff. (II 4.3).

<sup>38</sup> Bösen, *Galiläa*, 49f.; vgl. dazu die Auslegung von Mk 4, 26ff. (II 1.1).

<sup>39</sup> Vgl. die Abbildung in Rostovtzeff, *Michael, Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich*, übersetzt von Lothar Wickert, Bd. 1, Leipzig 1931, 223f. (Tafel 21, 2); oft wurde Getreidesaat erst gekauft, wenn die Verkäufer die Käufer durch Muster von der Qualität überzeugt hatten (M Schabbat X, 1; vgl. Ben-David, *Ökonomie*, 103); vgl. auch Schnebel, *Michael, Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten*, Bd. 1, München 1925, 120ff.. Zum Ertrag von Weizenland und zu Lebenshaltungskosten siehe Stegemann / Stegemann, *Sozialgeschichte*, 81f.; Dronsch, *Kristina, Vom Fruchtbringen (Sämann mit Deutung) – Mk 4, 3 – 9. (10 – 12.)* 13 – 20, in: Zimmermann, *Kompendium*, 297 – 312, hier: 302f.; Zimmermann, *Ruben, Folgenreiche Bitte! (Arbeiter für die Ernte) Q 10, 2 (Mt 9, 37f. / Lk 10, 2 / EvThom 73)*, in: Zimmermann, *Kompendium*, 111 – 118, hier: 112f.; vgl. auch Kutzner, *Edgar, Untersuchungen zur Stellung der Frau im römischen Oxyrhynchos*, *Europäische Hochschulschriften, Reihe III, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften (EHS.G)*, Bd. 392, Frankfurt / Main, u.a. 1989, 120ff..

<sup>40</sup> Vgl. *P. Mich. Inv. 341* (2. / 3. Jh. n. Chr.); *PSI XII 1251* (252 n. Chr.) = Hengstl, *Joachim (Hg.)*, unter Mitarbeit von Häge, G. und Kühnert, H., *Griechische Papyri aus Ägypten als Zeugnisse des öffentlichen und privaten Lebens*, *Griechisch-deutsch*, München 1978, Nr. 147; *P. Amst. I 42* = *P. Amst. Inv. Nr. 141* (3. / 4. Jh. n. Chr.); *P.*

Wirtschaftsprodukt,<sup>41</sup> das auch als Zahlungsmittel diente.<sup>42</sup> Bei Aussaat und Ernte war Sorgfalt geboten, um den Ertrag nicht zu gefährden,<sup>43</sup> den der Gutsherr in seine Scheune bringen lässt.<sup>44</sup> Es ist möglich, dass er einen Betrieb hat, der auf Weizenanbau spezialisiert ist.<sup>45</sup>

Neben dem Weizen wächst auch Unkraut heran. Hier wird gesagt, dass es nicht auf natürliche Weise,<sup>46</sup> sondern durch den Racheakt eines Feindes aufs Feld gelangt ist.<sup>47</sup> Im Gleichnis wird Wert darauf gelegt zu betonen, dass der Bauer sich mit einem besonderen Problemfall herumschlagen muss.<sup>48</sup> Der Feind sät ζιζάνιον, ein Unkraut,<sup>48</sup> das im Mittelmeerraum, aber auch

---

Vindob. Boswinkel 10 = P. Vindob. Boswinkel Inv. Nr. 13176 (4. Jh. n. Chr.); P. Charite 3 (ca. 317 n. Chr.); P. Stras. I 10 (268 n. Chr.) und I 76 (128 n. Chr.); P. Oxy. VIII 1124, 11 (26 n. Chr.).

<sup>41</sup> Spr 11, 26 berichtet von Preisspekulation mit Getreide; siehe auch die Auslegung von Mk 4, 26ff. (II 1.1).

<sup>42</sup> Rowlandson, Jane, *Landowners and Tenants in Roman Egypt. The Social Relations of Agriculture in the Oxyrhynchite Nome*, Oxford 1996, 19

<sup>43</sup> Gab es eine schlechte oder gar keine Ernte, bedeutete dies Preissteigerung, wirtschaftlichen Ruin und im schlimmsten Fall Hungersnot. Zu Hungersnöten siehe Josephus, *Antiquitates* 18, 1, 1 (6 n. Chr.); *Antiquitates* 20, 2, 5; 20, 5, 2; Apg 11, 28 (46 / 47 n. Chr.). Im Krieg soll ein Maß Weizen (8, 75 Liter) 1 Talent gekostet haben, was sehr hoch wäre (Josephus, *Bellum* 5, 13, 7); siehe auch P. Brit. Mus. 42 (168 v. Chr.), wo eine Frau wegen des hohen Preises von Korn und weil ihr Mann keinen Lohn geschickt hat, in Not geraten ist.

<sup>44</sup> Der Gutsherr hat, anders als der Besitzer in Lk 12, 16ff., nur eine Scheune für die Lagerung der Ernte. So kann er einen günstigen Verkaufszeitpunkt abwarten. Cato 3, 2 empfiehlt, Lagerräume anzulegen, um auf gute Preise warten zu können (Brockmeyer, Norbert, *Arbeitsorganisation und ökonomisches Denken in der Gutswirtschaft des römischen Reiches*, Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie in der Abteilung für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum, Bochum 1968, 347); vgl. auch P. Ryl. II 231 (40 n. Chr.) = Olsson, *Papyrusbriefe*, Nr. 27.

<sup>45</sup> Im Römischen Reich gab es davon Betriebe von unvorstellbarer Größe. Als Beispiel sei die Gutsherrin Theodora erwähnt, die ihre Bediensteten beauftragt, für 12.000 Denare Saatweizen einzukaufen (P. Mich. Inv. 341; siehe Drexhage, Hans-Joachim, *Feminine Berufsbezeichnungen im hellenistischen Ägypten*, Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte, Bd. XI, 1992, H. 1, 70 – 79, hier: 71; vgl. auch Youtie, H.C., P. Mich. Inv. 341: A Price of Wheat, in: ZPE 36, 1979, 77 – 91). Saatgetreide für einen derartig hohen Betrag kann nur für eine entsprechend riesige Ackerfläche bestimmt gewesen sein. Diese waren z. B. in Ägypten, der Kornkammer des Römischen Reiches, zu finden. Um ähnliche Größenverhältnisse dürfte es sich auch bei der Großgrundbesitzerin Calpurnia Herakleia gehandelt haben (P. Oxy. XLII 3047; 245 n. Chr.), die enorme Weizenvorräte besitzt und einen Verwalter beschäftigt (P. Oxy. XLII 3048; 246 n. Chr.). Nachdem sie alle Löhne ausgezahlt hatte, blieb ihr noch Weizen im Wert von 114.192 Drachmen bzw. Denaren; zu den Quellen siehe Kutzner, *Untersuchungen*, 112f. 156; Drexhage, *Preise*, 23; Rowlandson, *Landowners*, 207. Aber es gab auch in anderen Landesteilen große Weizenanbauggebiete, in Italien ebenso wie in Palästina (für Palästina siehe Herz, D. Johannes, *Großgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu*, in: PJ 24, 1928, 98 – 113; Hengel, *Zenonpapyri*; W. Schottroff, *Bodenpacht*; Bösen, *Galiläa*, 184ff.; Applebaum, *Life*, 648). Was die Verhältnisse im Land Israel angeht, so lieferte bereits Salomo große Mengen Weizen (20.000 Kor) und Öl (20.000 Bath) an den König Hiram (1 Kön 5, 24f.). In ptolemäischer Zeit wurde ebenfalls für den Export produziert (PSI VI 554; 258 v. Chr.), und im 1. Jh. n. Chr. berichtet Josephus (*Vita* 13. 24 (= 70ff. 118f.)) von Getreidevorräten aus dem Besitz des römischen Kaisers und der Königin Berenike.

<sup>46</sup> Möglich wäre die Verunreinigung des Bodens oder des Saatgutes bzw. die nachlässige Pflege des Feldes während der Wachstumsphase.

<sup>47</sup> Felder wurden anscheinend in der Aussaat- und Wachstumsphase nicht bewacht, sondern erst in der Erntezeit. Nur so konnte der Feind sein Unwesen treiben. Die Sklaven werden wegen der Racheaktion des Feindes nicht bestraft. Im Gegensatz zu anderen Beispielen erscheinen die Sklaven hier nicht als Personen, die körperlicher Gewalt ausgesetzt sind (vgl. dazu die Auslegung von Mt 24, 45ff. // Lk 12, 42ff.) in II 4.1.

<sup>48</sup> Das Problem in der Geschichte ist nicht der Lolch als solcher, sondern nur die übernatürliche Menge. Eine gewisse Menge ist sowieso von Natur aus immer vorhanden, auch wenn sorgfältig gesiebt wurde. Man kann den Loch aber durch Jäten, Aussortieren bei der Ernte und Sieben (2 Sam 4, 6 LXX) des geernteten Getreides, d. h. durch menschliche Arbeit, in den Griff bekommen. Matthäus betont ja auch ausdrücklich, dass das Unkraut nicht das Ergebnis menschlicher Faulheit ist wie in Spr 24, 30f., auch nicht die Folge göttlichen Zorns (Jer 12, 13), sondern aufgrund der Bosheit eines Feindes ins Feld gelangte.



in anderen Ländern häufig in Getreidefeldern zu finden ist.<sup>49</sup> Es ist vermutlich mit dem Taumellolch, dem *lollium tremulentum*, identisch. Das ist eine Grasart, die in den frühen Stadien des Wachstums dem Weizen stark ähnelt,<sup>50</sup> sodass man die Pflanzen zunächst kaum unterscheiden kann.

Um dieses Unkraut zu beseitigen, wurde unterschiedlich vorgegangen. In manchen Gegenden wurde es in einer frühen Wachstumsphase<sup>51</sup> herausgerissen, wie es die Sklaven des Gutsherrn vorschlugen.<sup>52</sup> Oder es wurde bei der Ernte getrennt vom Weizen gesammelt, wie der Gutsherr es vorhat.<sup>53</sup> Wie man im Einzelfall vorging, frühes Ausjäten oder späteres getrenntes Einsammeln bei der Ernte, konnte nur im Einzelfall entschieden werden.<sup>54</sup> Unterscheiden können bedeutet aber noch nicht, dass man beide Pflanzen ohne Lebensverlust voneinander trennen kann. Auch beim Jäten gab es Ernteeinbußen durch Niedertrampeln und zuviel Ausreißen, der Gutsherr

---

<sup>49</sup> Zohary, Michael, *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart 1983, 161; van Koetsveld, *Gleichnisse*, 15f.; in Ägypten gibt es nur dann Unkraut, wenn sein Samen zusammen mit dem Getreide ausgesät wurde, da nach der Ernte wegen der Trockenheit kein Unkraut mehr auflaufen kann (Schnebel, *Landwirtschaft*, 109. 111). Die Sklaven gehen anscheinend davon aus, dass Unkraut nur durch verunreinigte Saat entstehen kann, setzen also ägyptische oder vergleichbare Verhältnisse voraus. Sie gehen nicht davon aus (wie 1 Kor 15, 38), dass die Saat mutiert, was in der Antike manchmal angenommen wurde. (Theophrast, *historia plantarum* 8, 3 (Orth, Ferdinand, Artikel „Getreide“, PRE VII, 1, 1910, 1336 – 1352, hier: 1345); Columella 2, 10; M Kilajim I, 1). Sie gehen auch nicht davon aus, dass das Unkraut wegen der Sünden der Menschen wächst (Gen 3, 18).

<sup>50</sup> Botanisch gesehen ist Lolch ein enger Verwandter des Weizens, es ist auch eine Grasart, die so ähnlich aus sieht und auch am gleichen Standort wächst. Bei Pilzen (Steinpilz / Satanspilz) gibt es z. B. auch essbare Exemplare neben der ähnlich aussehenden giftigen Variante. Erfahrene Botaniker können auch in einem frühen Wachstumsstadium Lolch von Weizen unterscheiden. In M Kilajim I, 1 galten Weizen und Lolch nicht als zwei Arten.

<sup>51</sup> Zum Ausjäten von Unkraut vgl. P. Col. Zen. II 77 (248 v. Chr.) = Scholl, Reinhold, *Corpus der Ptolemäischen Sklaventexte*, drei Teile, Teil I, Text Nr. 1 – 114, Stuttgart 1990, hier: Nr. 106; P. Lond. VII 2164 (ca. 255 v. Chr.) = Scholl, Reinhold, *Corpus der Ptolemäischen Sklaventexte*, drei Teile, Teil II, Text Nr. 115 – 260, Stuttgart 1990, hier: Nr. 174; PCZ IV 59728 (256 – 248 v. Chr.) = Scholl II, Nr. 183; beim Ausjäten im frühen Stadium musste man jedoch genaue botanische Kenntnisse haben, um den Lolch nicht mit dem Weizen zu verwechseln. Ein landwirtschaftlicher Dilettant war für diese Arbeit nicht geeignet. Columella (2, 12, 1ff.) stellt für die unterschiedlichen Arbeiten Spezialisten ein, wie „Unkrautjäter“ / „sartor“ und „Schnitter“ / „messor“. Ob der Gutsherr kein Vertrauen hat in die landwirtschaftliche Fachkompetenz seiner Sklaven, die vielleicht Lolch nicht von Weizen unterscheiden können und / oder die Arbeit des Jätens nicht sorgfältig genug ausführen würden, wird nicht gesagt. Dabei haben Sklaven sicher auch, wenn sie aus dem Ausland kamen, die landwirtschaftlichen Kenntnisse ihres Heimatlandes in die Arbeit mit eingebracht (Jörg, *Sklaverei*, 38). Von einem späteren Zeitpunkt an war das Ausjäten kompliziert, da sich die Wurzeln von Unkraut und Weizen schon zu stark miteinander verwoben hatten; vgl. auch Sprenger, G., *Jesu Säe- und Erntegleichnisse*, in: PJ 9, 1913, 79 – 97, hier: 91f.. Plinius 18, 187 meint, dass diese Arbeiten in Nordafrika nicht nötig sind. In Ägypten dagegen wurden zum Unkrautjäten Sklaven oder Lohnarbeiter eingesetzt (PCZ IV 59728 = Scholl II, Nr. 183; P. Lond. VII 2164 = Scholl II, Nr. 174; P. Col. Zen. II 77 = Scholl I, Nr. 106). Cato stellt Tagelöhner als Unkrautjäter ein (5, 4), in der Nähe des Gutes werden für Spitzenzeiten bei den Nachbarn Arbeiter gemietet (Cato 1, 3; 4).

<sup>52</sup> Die Sklaven warten nicht erst auf die Anweisung des Herrn, sondern zeigen sich besonders diensteifrig, indem sie fragen, ob sie eine bestimmte Aufgabe erledigen sollen. Sie zeigen sich im Sinne der Wünsche des Herrn als arbeitsam und gestehen ihm sprachlich die Arbeit zu, die sie vermutlich selbst erledigt haben (säen). Zu den Wünschen, wie Gutsherren sich ideale Sklaven vorstellten, siehe die Auslegungen der Sklavengleichnisse.

<sup>53</sup> Dalman II, 324; eine weitere Möglichkeit, mit dem Lolch fertig zu werden, war, ihn nach der Ernte auszusieben (vgl. auch Lk 22, 31).

<sup>54</sup> Weeber, *Landleben*, 82f.; Schnebel, *Landwirtschaft*, 109ff.

konnte nur abwägen. Seine Entscheidung basierte deshalb auf land-wirtschaftlichen Kriterien.<sup>55</sup> Ziel war eine möglichst verlustarme Ernte.

Da Lolch oft von einem Pilz befallen wurde, der gesundheitsschädlich ist, musste der Weizen vor der Weiterverarbeitung zu Mehl sorgfältig ausgesiebt werden.<sup>56</sup> Der Lolchsamen war nicht ohne Nutzen; er wurde als Tauben- oder Hühnerfutter verwendet und kam deshalb wohl sogar in den Handel.<sup>57</sup> Im Gesamtkontext der Schöpfung ist Unkraut durchaus auch nützlich.<sup>58</sup> Der Blick auf die Lilien (Mt 6, 28 – 30 // Lk 12, 27f.) zeigt, dass Unkraut als Teil der Schöpfung verstanden wurde. In der Bewertung durch die Menschen besteht natürlich eine Hierarchie in Bezug auf Weizen, der als Nahrung dient und Lolch.<sup>59</sup> Es geht um Brotgetreide und Tierfutter.<sup>60</sup> Das deutsche Wort „Unkraut“ spricht diesen Pflanzen das Lebensrecht ab, deshalb sagt man jetzt lieber „Wildkräuter“ und hat dabei entdeckt, dass es oft wertvolle Heilpflanzen sind, die auch als Nahrung dienen können wie z. B. Löwenzahn, Brennnessel und Sauerampfer. Wenn in Kriegszeiten der Ackerbau brach lag oder die Ernte zerstört wurde, dann waren Wildpflanzen für

---

<sup>55</sup> Eine Trennung von Weizen und Lolch bei der Ernte muss deshalb nicht von theologischen Motiven des Matthäus geprägt sein. Das Jäten oder Wachsen lassen sind Tätigkeiten, die abhängig sind von den klimatischen Bedingungen des jeweiligen Landstrichs und auch von der Wetterlage zur Zeit der Wachstumsphase.

<sup>56</sup> Siehe Sprenger, Erntegleichnisse, 91

<sup>57</sup> Sogar der sehr wirtschaftlich denkende Gutsherr Columella empfiehlt die Nutzung von Loch als Vogelfutter (Columella 8, 4, 1; 8, 8, 6); siehe auch Aggadat Bereschit 23 (siehe Flusser, Gleichnisse, 135); vgl. außerdem M Terumot II, 6; j Terumot 43d. Dies würde auch erklären, warum es dem Gegner des Gutsherrn möglich war, sich eine entsprechende Menge Lolchsamen für seine geheime nächtliche Aktion zu besorgen. Das gejätete Unkraut wurde oft als Grünfutter verwendet (Cato 37). Die abgeernteten trockenen Stengel des Lolchs ließen sich als Brennmaterial verwenden, die Asche diente als Dünger auf dem Feld (Sprenger, Erntegleichnisse, 92f.). So betrieb man eine Kreislaufwirtschaft, in der alle Teile von Getreide und auch Unkraut verarbeitet wurden und nichts weggeworfen wurde; vgl. außer Mt 13, 30 auch 6, 30; ebenso wurden auch die Spreu (Mt 3, 12 // Lk 3, 17) und unfruchtbare Bäume (Mt 3, 10 // Lk 3, 9) als Brennmaterial genutzt; vgl. auch P. Flor. II 127 (256 n. Chr.) = Schubart, Wilhelm, Ein Jahrtausend am Nil. Briefe aus dem Altertum, Berlin 1912, Nr. 74: Spreu als Heizmaterial für Bäder; PCZ II 59 176 (255 v. Chr.) = Scholl II, Nr. 212: Spreu als Futter und Baumaterial.

<sup>58</sup> Man bedenke außerdem den Nutzen als Nahrungsquelle für (Wild-)Tiere. Aufgrund ihrer Bedeutung im ökologischen Gleichgewicht lässt man am Ackerrand wieder Wildkräuter stehen.

<sup>59</sup> An vielen Stellen ist nicht von Lolch, sondern vom minderwertigen Teil des Getreides selbst die Rede, wie Stoppeln, Stroh und Spreu, die auch ihren Zweck erfüllten. Stroh und Spreu sind nur der minderwertige Teil des Getreides selbst, während Lolch als Unkraut für die Existenz des Weizens bedrohlich ist, da er ja nicht als Teil des Weizens selbst wächst, sondern in Konkurrenz zu ihm als eine völlig fremde Pflanze neben ihm. Die Überlebenschancen des Weizens sind dadurch noch mehr gefährdet als unter normalen Bedingungen. Botanisch ist aber eine große Nähe, und vielleicht ist es nur Zufall, dass man in Jahrtausenden den Weizen und nicht den Lolch kultiviert hat.

<sup>60</sup> Weizen war nur Brotgetreide, Gerste war Korn für Menschen und Tiere, Brotgetreide für die Armen und Futter für die Pferde (Sprenger, Erntegleichnisse, 88). Lolch war nur Korn für die Tiere, Futter für Hühner und Tauben. Wenn man den Lolch als Nahrung für Tiere betrachtet, dann war er schon seit Beginn der Schöpfung vorhanden (Gen 1, 11f. 30).

die Ernährung unentbehrlich.<sup>61</sup> Der Lolch gehört allerdings nicht zu den für Menschen essbaren Wildpflanzen. In Deutschland steht er mittlerweile auf der Roten Liste.<sup>62</sup>

Das Gleichnis spricht von einem Feind (Mt 13, 28), der den Lolch aussät. Dies deutet auf Konflikte im sozialen Umfeld hin. Nicht die Nachlässigkeit von Menschen bei der Pflege des Ackers (Spr 24, 30f.), sondern die feindliche Aktion eines Gegners des Gutsherrn ist für den Wuchs des Unkrauts verantwortlich.<sup>63</sup> Der Gutsherr zeigt sich wenig erstaunt über die Racheaktion seines Feindes. Er hat auch sofort einen Verdacht, wer das getan haben könnte. Es gab ja auch immer wieder Anlässe, die zu Konflikten führten,<sup>64</sup> von denen wir im Gleichnis aber nichts weiter erfahren. Es wird nicht gesagt, wer der Feind des Gutsherrn ist. Vielleicht ist es einer seiner Sklaven, der bestraft wurde, ein betrogener Tagelöhner (vgl. Jak 5, 4), ein unter Druck geratener Pächter,<sup>65</sup> ein vertriebener Nachbar,<sup>66</sup> ein Konkurrent unter den Landbesitzern oder ein Großgrundbesitzer, der sich weiteres Land aneignen will. Der Feind agiert nicht offen, sondern lebt seine Aggressionen nur unterschwellig aus. So wird nach außen verschleiert, dass es sich um einen Racheakt, also eine Straftat handelt. Eine direkte Form wäre z. B. gewesen, das reife Kornfeld abzubrennen (vgl. Ri 15, 5; Ex 22, 6).

Von Kriegseinwirkungen ist im Gleichnis nicht die Rede, das Wachstum des Getreides wird durch einen privaten Racheakt gestört, auf den der Gutsherr aber relativ gelassen reagiert.<sup>67</sup> Konflikte unter Menschen gefährden am Ende das Überleben aller durch Zerstörung der

---

<sup>61</sup> Josephus, Bellum 5, 10, 3 berichtet, dass während des römisch-jüdischen Krieges aus Hunger Wildpflanzen (vgl. auch Hiob 30, 2 – 8) gesammelt wurden. Der Midrasch Echa (Ekha) Rabbati (siehe Ben-David, Ökonomie, 319) bemerkt, dass die Juden im Sabbatjahr den Kamelen die Disteln wegessen aus Mangel an Gemüse. Arme waren oft gezwungen, aus Not die Ernte von den Feldern zu stehlen (Hiob 24, 5 – 12), da sie sonst keine Möglichkeit hatten, sich zu versorgen.

<sup>62</sup> Mell, Unkraut, 118

<sup>63</sup> Dies war durchaus wohl kein Einzelfall, wie die Behandlung eines ähnlichen Problems aus der Rechtsgeschichte zeigt (Corpus Juris Civilis, Digesta IX, 2, 14); vgl. auch P. Tebt. I 49 (113 v. Chr.) = Hengstl, Papyri, Nr. 128: eine Beschwerde, weil ein Nachbar das Land durch Überflutung geschädigt hat. Möglich wäre auch, die eigenen Schafe fremde Weizenfelder abfressen zu lassen (P. Cair. Isid. 78 (324 n. Chr.) und 79 (4. Jh. n. Chr.); vgl. auch P. Ryl. II 126 (28 / 29 n. Chr.) und 131 (31 n. Chr.); BGU III 757 (12 n. Chr.) = Erman / Krebs, Papyrus, 136; Ex 22, 5); Juvenal, saturae 14, 140ff. (vgl. Johne / Köhn / Weber, Kolonen, 149f.; Krause, Kriminalgeschichte, 106ff.).

<sup>64</sup> Allgemein zu sozialen Konflikten in Palästina siehe Hanson, K.C., Jesus und die Freibeuter. Eine sozialwissenschaftliche Studie, in: Stegemann / Malina / Theißen, Jesus, 123 – 134, hier: 126ff..

<sup>65</sup> Ob der Gutsherr neben Sklaven auch Pächter hat, wie sein Kollege in Mk 12, 1ff. par., wird nicht gesagt. Den Betrieb, von dem in Mt 13, 24ff. die Rede ist, und auf dem er anscheinend auch wohnt, bewirtschaftet er mit Sklaven. Es ist natürlich möglich, dass er weitere Gutshöfe in seinem Besitz hat, die verpachtet waren (vgl. dazu die Auslegung von Lk 13, 6ff. in II 1.3).

<sup>66</sup> Vielleicht hat der Gutsherr einem Kleinbauern in der Nachbarschaft das Ackerland weggenommen. Er bebaut guten Boden, wenn er Weizen anbauen kann. Kleinbauern wurden meistens in unfruchtbare Gegenden abgedrängt. Auch im Rahmen von Preisspekulationen (Lk 12, 16ff.) kam es zu Konflikten, wenn Saatgut und Brotgetreide zu überhöhten Preisen verkauft wurden (Weeber, Landleben, 137). Möglicherweise geht auch dieses Gleichnis wie Lk 17, 7ff. (siehe II 4.3) und Mk 4, 26ff. (siehe II 1.1) von einem Verdrängungsprozess in Bezug auf Ackerland aus.

<sup>67</sup> Der Gutsherr will seinem Feind damit entweder zeigen, dass er sich von der Aktion nicht einschüchtern lässt, oder er kann es sich leisten, eine potentielle Missernte auf einer seiner Anbauflächen zu verkraften.

Nahrungsgrundlage.<sup>68</sup> Der Überlebenskampf von Weizen und Menschen ist jedoch nicht vergeblich, denn Gott schenkt trotz Gefährdung Wachstum und eine Ernte, die das Leben sichert. Der gute Same ist stark genug, um zu überleben und ausreichend Frucht zu bringen. Frucht bringen ist das Ziel. Die Ernte garantiert das Weiterleben aller, sie bedeutet neues Leben, sie ist Leben durch ausreichend Nahrung. Die Schöpfung ist jedoch trotz Hindernissen und trotz notwendiger harter Arbeit (Gen 3, 19; Vergil, *georgica* 1, 154) kein feindlicher Ort, sondern Lebensraum, der genug zum Leben bietet.

Mt 13, 24ff. ist genau in der Erwähnung der auf dem Gut tätigen Arbeitskräfte. Der οἰκοδεσπότης in Mt 13, 24ff. beschäftigt zusätzlich zu seinen Sklaven (V. 27) während der Erntezeit θερισταί / „Erntearbeiter“ (V. 30), die oft in Gruppen angemietet wurden.<sup>69</sup> Auch für andere Tätigkeiten in der Landwirtschaft gibt es männliche und weibliche Berufsbezeichnungen, die zusätzlich unterstreichen, dass auch Frauenarbeit in der Landwirtschaft weit verbreitet war.<sup>70</sup> Mit der allgemeinen Bezeichnung γεωργός / „Bauer“ ist vermutlich oft ein Kleinpächter gemeint

---

<sup>68</sup> Das Gleichgewicht zwischen Unkraut und Weizen wird hier durch menschliche Rache, nicht durch natürliches Wachstum (wie in Mk 4, 3ff. par.) gestört; das Gleichnis vom Sämann vermittelt die Vorstellung, dass Unkraut zum Acker gehört.

<sup>69</sup> Von Saisonarbeitern spricht auch Columella 3, 21, 10. θεριστής („Schnitter“ / „Mäher“) ist eine spezielle Berufsbezeichnung für Erntearbeiter, die im Neuen Testament singular ist (nur noch ὁ θερίσας in Jak 5, 4). Es gibt auch eine weibliche Form: θερίστρια. Eine andere Bezeichnung für „Schnitterin“ / „Mäherin“ ist ἀμητρὶς, was zeigt, dass Frauen in diesem Beruf nicht eben selten zu finden waren. Durch diese Begrifflichkeit werden Frauen sogar ausdrücklich sichtbar gemacht (Scheidel, *Feldarbeit*, 416ff.; Scheidel, *Frau*, 210ff.). Siehe die Abbildung eines Schnitters in Weeber, *Landleben*, 237; auch Ps 129, 7 beschreibt diese Arbeit angemessen. Zu Tagelöhnern allgemein vgl. Weeber, *Landleben*, 237f. 243f..

<sup>70</sup> Dies setzt auch Columella 12, 3, 6 voraus; vgl. auch P. Fay. 102, 30 (105 n. Chr.); M Baba *Metsia* VII, 6; M *Jebamot* XV, 2. In PCZ II 59292 = Scholl I, Nr. 101 (250 v. Chr.) ist auch eine Frau mit einem Säugling erwähnt, die harte Feldarbeit verrichten muss. Frauen verdienten nur 1/3 der Gerstenmenge, die die Männer erhielten. Die Arbeit muss sehr anstrengend gewesen sein, in PSI VI 667 (um 250 v. Chr.) reicht eine Frau ein Gesuch um Arbeitserleichterung oder Lohnerhöhung ein (zu den beiden Papyri siehe Bringmann, *Frau*, 106f.). Eine ποάστρια ist eine „Jäterin“, „Kräuterleserin“ oder „Stoppel- und Unkraut-Sammlerin“. Sie hätte die Arbeit tun müssen, die nach Mt 13, 28f. den Sklaven zugefallen wäre. Diese Arbeiterin wäre nach 13, 30 vielleicht auch erst bei der Ernte in Aktion getreten. Man hätte sie dann wohl eher als καλαμήτρια bzw. καλαμητρὶς / „Ähren- und Stoppel-Sammlerin“ bezeichnet. Alle drei Berufsbezeichnungen tauchen im neutestamentlichen Kontext nicht auf. Mt 13, 28ff. verwendet für den gleichen Sachverhalt das Verb συλλέγω / „(Unkraut) einsammeln“. Eine ἐριθακὶς oder ἔριθος / „Tagelöhnerin“ kennt der neutestamentliche Sprachgebrauch nicht. Der männliche Kollege der μίσθια / „Lohnarbeiterin“ bzw. „Tagelöhnerin“ ist im Neuen Testament dagegen bekannt (μίσθοτος; Lk 15, 17). Der μισθωτὸς in Mk 1, 20 ist ein Tagelöhner beim Fischfang, in Joh 10, 12f. handelt es sich um einen Schäfertagelöhner. μισθῶ ἐργάτας / „Arbeiter mieten (im Weinberg)“ ist die Bezeichnung in Mt 20, 1. Die τρυγήτρια ist eine „Erntearbeiterin im Weinberg“, also eine „Winzerin“. Im Neuen Testament wird die Verbform verwendet: τρυγᾶω / „(Trauben) lesen“ (Lk 6, 44; Offb 14, 18f.). Die Spezialbezeichnung für einen „Winzer“ / ἀμπελοουργός ist im Neuen Testament bekannt (Lk 13, 7); davon gibt es aber keine weibliche Form. Für den ἐλαῖστής, ἐλαῖστήρ / „Olivensammler“ oder ἐλαιολόγος / „Oliven erntend bzw. Olivensammler“ (siehe auch die Mosaik in Weeber, *Landleben*, 50f., die die Arbeit dieser Leute darstellen) wird im biblischen Kontext wieder die Verbform bevorzugt: ἐλαιολογέω / „Oliven ernten“ (Dtn 24, 20 LXX). Der allgemeinen Bezeichnung ἐργάτης / „Arbeiter“ bzw. „Tagelöhner“ entspricht wieder die weibliche Form ἐργάτις. Die männliche Version ist auch im Neuen Testament (allgemein: Lk 10, 7; 1 Tim 5, 18) bekannt und bezeichnet speziell Arbeiter auf dem Getreidefeld (Jak 5, 4: Mäher), im Weinberg (Mt 20, 1f. 8) oder im Handwerk (Apg 19, 25: Silberschmiede). Zu Frauen in der Landwirtschaft siehe auch Schottruff, *Frauen*, 98f..

(2 Tim 2, 6; Jak 5, 7), der an verschiedenen Stellen auch als Weingärtner zu verstehen ist.<sup>71</sup> Doch nicht nur die unterschiedlichen griechischen Begriffe für Arbeiter in der Landwirtschaft, sondern auch die lateinischen Begriffe zeigen die Spezialisierung von Feldarbeit.<sup>72</sup>

Die im Neuen Testament verwendeten Berufsbezeichnungen aus dem Bereich der Landwirtschaft bieten allerdings immer nur die männliche Form. Zumindest in der Sprache sind Frauen im Neuen Testament unsichtbar, aber vermutlich in den Pluralformulierungen mitgemeint. Aus einem anderen biblischen Text erhalten wir aber so detaillierte Informationen über Frauen in der Erntearbeit, dass dies auch zur Erhellung der Situation in Mt 13, 24ff. dienen kann. In Rut 2 wird berichtet, wie die Moabiterin Rut, die mit ihrer Schwiegermutter Noomi in deren Heimat zurückgekehrt ist, auf dem Feld des Verwandten Boas Ähren sammelt. In der LXX-Fassung wird dafür die Bezeichnung συλλέγω gewählt (Rut 2, 8), die gleiche Formulierung wie Mt 13, 28 – 30. 40.<sup>73</sup> Rut macht die Arbeit einer ποάστρια oder καλαμήτρια bzw. καλαμητρῖς / „Ähren- und Stoppelsammlerin“.<sup>74</sup> Der Text erweckt den Eindruck, dass es sich nicht nur um die Nachlese von Armen handelt (Lev 19, 9f.; Dtn 24, 19ff.), sondern auch um ein Arbeitsverhältnis. Das Umfeld, in dem sie sich bewegt, sind Sklaven und andere Erntearbeiter (vermutlich Tagelöhner). Die Arbeitenden erscheinen als eine Gruppe von Männern und Frauen, in der auch die Frauen die gleiche Arbeit tun wie die Männer.<sup>75</sup> Dieser Befund deckt sich auch mit Informationen aus ägyptischen Arbeitsverträgen aus der Zeit des 1. / 2. Jh. n. Chr.<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> Mk 12, 1 – 11 // Mt 21, 33 – 43 // Lk 20, 9 – 18; Gen 9, 20 LXX; Joh 15, 1 (Gott als Weingärtner); vgl. auch Rowlandson, Landowners, 207. Singular ist die weibliche Form γεωργισσα in P. Batav. 19, 3 (= P. Lug. Bat. 19, 3 = PSI IX 1021; 109 v. Chr.; vgl. Drexhage, Berufsbezeichnungen, 72); vgl. auch Kutzner, Untersuchungen, 156; Bringmann, Frau, 103; Rowlandson, Jane (ed.), Women and society in Greek and Roman Egypt. A sourcebook, Cambridge / United Kingdom 1998 (Reprinted 2005), 227 f.; vgl. auch die Auslegung zu Mk 4, 26ff. (II 1.1).

<sup>72</sup> Vgl. Jörg, Sklaverei, 22; Columella 2, 12, 1ff. erwähnt verschiedene Arbeiter, die für den Getreideanbau nötig sind: „bubulcus“ / „Pflüger“ (vgl. auch Varro 2 praef. 4; Cato 5, 6; Columella 1, 6, 8), „occator“ / „Egger“, „sartor“ bzw. „saritor“ / „Unkrautjäter“ (vgl. Varro 1, 29, 2), „messor“ / „Schnitter“ (vgl. Vergil, georgica 1, 316). Im Weinbau beschäftigt ist neben anderen Spezialisten der „vinitor“ / „Winzer“ (Columella 3, 3, 8). Die Bezeichnungen sagen noch nichts aus über den sozialen Status der Personen, bei Columella dürfte es sich aber in der Regel um Sklaven gehandelt haben. Die allgemeine Bezeichnung für „Arbeiter“ – gemeint sind „Tagelöhner“ / „Lohnarbeiter“ – sind „mercenarius“ und „operarius“ (zur weiblichen Form „operaria“ vgl. Eichenauer, Monika, Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike, Frankfurt / Main u.a. 1988, 325).

<sup>73</sup> συλλέγω hat im Bereich von realer Arbeit auch die Bedeutung von Feigen, Trauben (Lk 6, 44; Mt 7, 16) und Fische (Mt 13, 48) einsammeln, wobei auch auswählen mitklingt. In Mt 13, 41, der Deutung von 13, 24ff., bedeutet es das eschatologische Einsammeln der Gesetzlosen (auch im Sinne von „selektieren“).

<sup>74</sup> Die Getreideernte, die oft in praller Mittagshitze stattfand, war auch Frauenarbeit (Terenz, Adelphoe 846ff.; Anthologia Graeca IX, 89 (siehe Scheidel, Feldarbeit, 418)).

<sup>75</sup> Rut 2, 8f. legt nahe, dass auch Frauen das Getreide schneiden und dass Ruth aufgefordert wird, sich ihnen anzuschließen, um vor männlicher Belästigung geschützt zu sein. Die „Jerusalem Bibel“ (Die Bibel, Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalem Bibel, hrsg. von Diego Arenhoevel, Alfons Deissler, Anton Vögtle, 16. Auflage, Freiburg u.a. 1981) macht in ihrer Übersetzung diese differenzierte Beschreibung völlig zunichte, indem sie V. 8 mit „Knechte“ übersetzt, obwohl ausdrücklich weibliche Personen („Mädchen“; vgl. Dalman, Gustaf, Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. III: Von der Ernte zum Mehl. Ernten, Dreschen, Worfeln, Sieben, Verwahren, Mahlen; Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, hrsg. von G. Dahmann, 6. Bd., Gütersloh 1933, 17f.) erwähnt sind. Dadurch wird auch nicht mehr deutlich gemacht, dass Rut vermutlich gerade in der Frauen- und Mädchengruppe Schutz vor männlicher Belästigung findet (2, 22f.), und auch die Sklaven des Boas waren nicht etwa Beschützer, sondern eher Belästiger der Rut (2, 9; vgl. auch

In Mt 13, 24ff. wird nicht vom Dreschen, Worfeln und auch nicht vom Sieben gesprochen, denn die Erntearbeiten sind ja mit dem Einbringen des Getreides in die Scheunen noch nicht abgeschlossen.<sup>77</sup> Das Gleichnis macht aber deutlich, welche Personen zu welcher Zeit welche Arbeit tun. Das Jäten erledigen die Sklaven auf dem Gutshof, die Erntearbeit wird von bezahlten

---

Scheidel, Feldarbeit, 425). Aus dieser Beschreibung lässt sich weiteres erschließen. Die Schnitter waren in Gruppen bei der Arbeit, vermutlich sehr junge Menschen, die auch als Gruppen engagiert wurden. Sie bekamen Brot in Essig getunkt und geröstetes Korn zu essen und Wasser als Getränk (Rut 2, 9. 14); die Mischna erwähnt außer Brot auch noch Hülsenfrüchte als Nahrung für Tagelöhner (M Baba Metsia VII, 1). Frauen mussten außerdem damit rechnen, auf dem Feld vergewaltigt zu werden (vgl. Schottruff, Schwestern, 67). Frauen haben sich auch in anderen Arbeitsbereichen zu Gruppen zusammengeschlossen. In Ostia bildeten neun Sklavinnen einen Zusammenschluss als Friseurinnen (Gardner, Jane F., Frauen im antiken Rom: Familie, Alltag, Recht, München 1995, 242); vier Freigelassene, vielleicht Prostituierte, eröffneten gemeinsam ein Eßlokal (Gardner, Frauen, 253). Schnitter waren in der Regel arme Tagelöhner (Fiensy, History, 85f.; Ben-David, Ökonomie, 65f.; Drexhage, Preise, 405ff. 445). Eine Ausnahme bildet der „Schnitter von Mactar“ (CIL VIII 11824), der sich vom einfachen Landarbeiter zum Besitzer eines Gutshofes emporarbeitete. In seiner Grabinschrift wird dieser berufliche Aufstieg seinem Fleiß und seiner bescheidenen Lebensweise zugeschrieben (siehe Weeber, Landleben, 329). Die meisten von ihnen werden ihr Leben karg beendet haben, wie das Skelett eines Mannes (68 n. Chr.) zeigt, der seit frühester Jugend hart arbeiten musste und sein Leben lang nur barfuss gelaufen ist (Fiensy, History, 86). Bei den Erntearbeitern konnte es sich auch um Sklaven handeln, die von ihren Herren an andere Arbeitgeber vermietet wurden (Brockmeyer, Arbeitsorganisation, 78f.).

<sup>76</sup> Drei (schlecht erhaltene) Dokumente betreffen die Arbeit von Schnittern (siehe dazu Hengstl, Joachim, Private Arbeitsverhältnisse freier Personen in den hellenistischen Papyri bis Diokletian, Bonn 1972, 35. 44. 99; Kutzner, Untersuchungen, 155. 157). In P. Flor. I 80 (1. / 2. Jh. n. Chr.) verpflichten sich sechs Schnitter für Mäharbeiten. P. Flor. I 101 (1. Jh. n. Chr.) ist ein ähnlicher Vertrag. Eine Gruppe von Schnittern (vermutlich neun Personen) übernehmen die Mäharbeit, das Garben binden wird dem Dienstherrn überlassen, der es vielleicht von seinen Sklaven ausführen lässt. Die Schnitter werden in Naturallohn bezahlt und erhalten Trinkwasser und am letzten Arbeitstag einen Krug Bier. Die Arbeitszeit umfasst also mehrere Tage. Landarbeiter waren oft ethnisch gemischte Gruppen (CPJ I 36; 240 v. Chr. = Scholl II, Nr. 240); zu Schnittergruppen vgl. auch PCZ II 15292 (250 v. Chr.) = Scholl I, Nr. 101 und PCZ III 59485 (256 – 248 v. Chr.) = Scholl II, Nr. 198. In PSI VII 789 (1. / 2. Jh. n. Chr.) mähen vier Schnitter ebenfalls mehrere Tage. Sie erhalten als Lohn Weizen und 16 Drachmen (also vier Drachmen pro Person). Es handelt sich hier wohl um vier Männer. Frauen, die die gleiche Arbeit verrichteten, verdienten nur 1/3 von dem Lohn der männlichen Kollegen (Schottruff, Befreiungserfahrungen, 106). Der Lohn wurde oft in Weizen ausgezahlt (Drexhage, Preise, 408ff.). Viele Arbeitsverträge enthielten Strafklauseln: Man musste den Lohn zurückzahlen, wenn die Arbeit nicht korrekt war (Berger, Strafklauseln, 172f.). Auch der Gutsherr Sarapion beschäftigt in der Erntezeit auf seinen Feldern Schnitter. In P. Sarap. 51 ist von 10 Schnittern die Rede. In P. Sarap. 72, v. Col. III (128 n. Chr.) wird angegeben, dass Arbeiter für eine Arbeitsleistung von 49 Tagen 42 Drachmen erhielten (6 Obolen täglich, eine Drachme entsprach 7 Obolen). Sie verdienten damit noch nicht einmal eine Drachme, was sonst (im 1. Jh. n. Chr.) als Lohn für einen Tag Arbeit angenommen wird (Mt 20, 9; vgl. auch CIL 6877 = Geist, Hieronymus, Pompeianische Wandinschriften, 2. erweiterte Auflage unter Mitarbeit von Werner Krenkel, München 1960, 96f.). Sarapion, der aus seinem Besitz wohl Einkünfte in Höhe von 2.500 Drachmen jährlich zog, konnte sich auf diese Weise seinen Wohlstand mit Hilfe von Tagelöhner- und Sklavenarbeit sichern (vgl. Pavlovskaja, A.I., Die Sklaverei im römischen Ägypten, in: Marinović, L. P. / Golubcova, E.S. / Šifman, I.Š., Pavlovskaja, A.I., Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Günter Prinzing und Elisabeth Herrmann-Otto, Stuttgart 1992, 165 – 270, hier: 214f.). Die Erntearbeiter und andere Tagelöhner konnten mit ihrem kargen Lohn kaum ihr Dasein fristen. So musste auch Kleidung versetzt werden, um Getreide zu kaufen (P. Oxy. XLII 3060; 2. Jh. n. Chr.). In P. Lond. II 144 (2. / 3. Jh. n. Chr.) schreibt ein Arbeiter an seinen Herrn, weil er nichts mehr zu essen hat (vgl. dazu Drexhage, Preise, 445). Auf antiken Gutshöfen wurde die Arbeit peinlich genau durchorganisiert, damit das ganze Jahr über die Arbeitskraft der Sklaven optimal genutzt werden konnte und kein Leerlauf entstand (Varro 1, 22, 1; 1, 36). Auch Grundbesitzer, die es sich leisten konnten, haben genau überlegt, wie viele Tagelöhner sie einstellen. Varro 1, 17, 2 schlägt vor, für ungesunde Gegenden statt der eigenen Arbeitskräfte lieber Tagelöhner anzuheuern oder das Land zu verpachten.

<sup>77</sup> Vgl. Zimmermann, Bitte, 113, der sechs Teilarbeiten bei der Ernte nennt (schneiden, sammeln, dreschen, worfeln, sieben, messen). Es wurden nicht unbedingt alle Arbeiten zusammen vergeben. Der Eigentümer im Gleichnis zählt die Arbeitsschritte der Schnitter genau auf, weil es üblich war, die einzelnen Teilarbeiten genau zu beschreiben, wie antike Arbeitsverträge zeigen. Manchmal wurde nur das Mähen vergeben und das Binden der Garben von den eigenen Leuten erledigt (vgl. dazu Schnebel, Landwirtschaft, 167ff.; Pavlovskaja, Sklaverei, 215).

Schnittern getan. Es ist deshalb eher unwahrscheinlich, dass der Gutsherr selber sät. Vermutlich ist die Formulierung so gemeint, dass er das Säen zu gegebener Zeit anordnet und beaufsichtigt und auch die Auswahl des Saatgutes kontrolliert hat.

In Mt 13, 24ff. wird erst im Laufe der Erzählung deutlich, um welche Lebenswirklichkeit es hier geht: Die Erzählung beginnt allgemein (ein Mensch), um dann genau zu beschreiben, welchen sozialen Status diese Person hat (Hausherr). Dem Gleichnis ist durchaus bewusst, dass es den Menschen allgemein nicht gibt, sondern dass genauer gesagt werden muss, um wen es sich handelt. Durch diesen Wechsel von allgemein zu konkret wird deutlich, dass diese Konkretisierung für die Aussage des Gleichnisses wichtig ist und als Grundlage für die Interpretation dienen kann.

### **1.2.3 Bildfeldtraditionen**

Das Gleichnis vom Weizen und vom Lolch steht metaphorisch in der Tradition des Ersten Testaments.<sup>78</sup> Auch hier geht es, ähnlich wie in Mk 4, 26ff., um säen, wachsen und ernten<sup>79</sup> und um das wertvollste Brotgetreide „Weizen“. Das Gleichnis Mt 13, 24ff. wird noch einmal ausdrücklich zugespitzt auf die Weizen – Unkraut – Metaphorik. Hier wird betont, dass nur nach Überwindung von Widerständen geerntet werden kann. Es wird deutlich, dass das Bild von der Ernte nicht neutral ist. Ernte ist ein Freudeneignis, aber auch ein selektives Geschehen, bei dem sorgfältig ausgewählt wird, was brauchbar ist. Das Getreide wird nicht nur eingesammelt, sondern auch vom Unkraut getrennt.<sup>80</sup> Die Ernte ist aber auch eine Zeit der Abrechnung, in der die Pächter zahlen mussten.<sup>81</sup> Ernte ist Bild für das göttliche Gericht (Jes 27, 12; Mi 4, 12; Offb 14, 15ff.; 4 Esra 4, 28ff.; syrische Baruch-Apokalypse 70, 2ff.; Hoheslied (Schir ha-Schirim) Rabba 8, 14).<sup>82</sup>

---

<sup>78</sup> Die Weizen – Unkraut – Metaphorik ist in der Antike auch im griechisch – römischen Kulturkreis bekannt (vgl. v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik*, 238). Dieser Bezug spielt für das Gleichnis Mt 13, 24ff. aber keine Rolle.

<sup>79</sup> Zur metaphorischen Tradition im Ersten Testament vgl. auch die Ausführungen zu Mk 4, 26ff. in II 1.1.

<sup>80</sup> In Mt 3, 12 // Lk 3, 17 wird der Weizen in die Scheune gesammelt und von der Spreu getrennt. „Ein-sammeln“ als Bild des eschatologischen Heils passt auch für andere Arten von Einsammeln / Heimholen, nicht nur für Getreide, sondern auch für Söhne und Töchter (Jes 43, 6; 49, 22; 66, 12), Völker (Jes 43, 9), die Auserwählten (Mt 24, 31), Küken (Mt 23, 37) und Schafe (Ez 34, 12). Ernte ist nichts zerstörendes, sondern Leben erhaltendes (sammeln von Lebensmitteln), der positive Aspekt überwiegt, „trennen“, „verbrennen“ und „hinauswerfen“ sind Nebenaspekte.

<sup>81</sup> Kippenberg, Hans G., *Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung*, 2., erweiterte Auflage, Göttingen 1982, 148; vgl. auch Mt 25, 24, wo der Sklave den Herrn kritisiert, der geerntet, aber nicht gesät hat (siehe auch Joh 4, 36 – 38).

<sup>82</sup> Strack / Billerbeck I, 672; es gibt aber auch die Akzentsetzung von der Weisheitstradition des Ersten Testaments her, die den ethischen Akzent stärker betont (Spr 22, 8; Hiob 4, 8; Sir 7, 3; Testament des Levi 13, 6; Gal 6, 7ff.; griechische Baruch-Apokalypse 15, 2). Es ist die Vorstellung, dass man das erntet, was man ausgesät hat, entweder Recht oder Unrecht. Die Vorstellung vom rechten Handeln wird aber nicht von der eschatologischen

## Kapitel 2: Gleichnisauslegungen

Θερισμός meint oft speziell die „Getreideernte“ (Mk 4, 29; Mt 13, 30). In diesem Zusammenhang erscheint deshalb das Bild vom wertvollen Getreide (Weizen<sup>83</sup>), das dem wertlosen Lolch gegenüber gestellt wird (Mt 13, 24ff.).<sup>84</sup>

In 2 Kor 9, 6ff. ist die Ernte als segensreiches Zusammenwirken von göttlichem und menschlichem Handeln beschrieben. In der realen Ernte erfahren die Menschen bereits Gottes Heil. Die reale materielle Grundlage ist nicht von der eschatologischen Verkündigungsarbeit getrennt (2 Kor 9, 6ff.). Die Verkündigungsarbeit der Jünger ist Erntearbeit (Mt 9, 37 // Lk 10, 2; Joh 4, 35 – 38), die im Gottesgericht, der eschatologischen Ernte vollendet wird. Ernte ist ein parteiliches Bild. Das eschatologische Gericht, die Ernte Gottes ist für die Menschen ein Grund zur Freude, die auf das Ende von Unrecht, Unheil usw. warten (Psalmen Salomos 18, 3ff.). Schrecklich ist es nur für die, die nichts dagegen haben, wenn das Elend der Welt immer so weiter geht. Die Konsequenzen können für verschiedene Zielgruppen unterschiedlich sein. Das Verderben der Menschheit ist aber nicht das Ziel des eschatologischen Gottesgerichts, sondern die Rettung der Unterdrückten, der Notleidenden.

Eine Voraussetzung, die zum Bild der Ernte dazu gehört, ist das Bild vom Wachsen des Getreides als Bild für die Güte Gottes, die Menschen leben lässt und die Schöpfung bewahrt. Dies kommt schon in Gen 8, 22 zum Ausdruck.<sup>85</sup> Im Gleichnis gibt es die Kontinuität des göttlichen Segens: vom Wachstums- und Erntesegen zum Gerechtigkeitssegens im göttlichen Gericht.<sup>86</sup>

In Mt 13, 24ff. wird, ebenso wie in Mk 4, 3ff., den Personen als handelnden Akteuren eine wichtige Rolle eingeräumt. In Mt 13, 24ff. bedeutet das negative Handeln des Feindes erst die

---

Vollendung abgegrenzt, sondern es handelt sich um kontextbezogene unterschiedliche Akzentsetzungen (vgl. z. B. 4 Esra 4, 28ff.).

<sup>83</sup> Zu Weizen vgl. die Auslegung von Mk 4, 26 – 29 in II 1.1.

<sup>84</sup> In der rabbinischen Tradition erscheint dieses Bild für Israel und die Völker, vgl. Numeri (Bemidbar) Rabba 4, 141b (= Strack / Billerbeck I, 667) und Aggadat Bereschit 23 (siehe Flusser, Gleichnisse, 135). Eine ähnliche Variante ist, wenn Stoppeln, Stroh und Spreu als wertloser Teil des Weizens den Körnern als wertvollem Teil gegenübergestellt werden wie in der Botschaft Johannes des Täufers (Mt 3, 12 // Lk 3, 17). Das Täuferwort berührt sich in der rabbinischen Tradition mit Pesiqta Rabbati 10, 35b (= Strack / Billerbeck I, 967f.) und Hoheslied (Schir ha-Schirim) Rabba 7, 3, 127a (= Strack / Billerbeck I, 122; siehe auch Flusser, Gleichnisse, 134).

<sup>85</sup> Saat und Ernte gehören mit zu den Dingen, die die Erde zum Lebensraum machen. Auch der natürliche Ablauf ist theologisch qualifiziert. Es ist die Güte Gottes, die die Schöpfung damit ausstattet. Der göttliche Bereich im Lebensrhythmus ist jedoch nicht von der Arbeit der Menschen (Saat und Ernte) getrennt. Frost und Hitze (Wetter), Sommer und Winter (in Palästina gibt es eigentlich nur diese Jahreszeiten, der Frühling ist nur eine kurze Zwischenzeit (Hld 2, 11 – 13; vgl. auch v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 154.), Tag und Nacht (Tageszeiten) sind unabhängig von menschlicher Arbeit. Saat und Ernte thematisieren die menschliche Arbeit und das an erster Stelle in der Aufzählung. Die Ernte ist der Auftakt zu neuem Leben. Eine lineare Zeitvorstellung lässt sich damit nicht in Verbindung bringen, da Ernte eingebunden ist in einen Kreislauf, in dem immer wieder neues Wachsen und Reifen, neues Leben in Gang gesetzt wird. Gen 8, 22 ist kein Beleg für die Annahme eines Naturgesetzes, sondern das Vertrauen in die Treue Gottes.

<sup>86</sup> Der 4 Esra (4, 28ff.; 9, 17. 31ff.) ist ein gutes Beispiel dafür, dass in bildlicher Rede unterschiedliche Akzentsetzungen in dieser Richtung möglich sind. Diese Schrift ist außerdem in der gleichen Zeit entstanden wie die synoptischen Evangelien (Dahl, Parables, 136f. Anm. 3).



Ernsthaftigkeit des Problems.<sup>87</sup> Besonders wichtig ist der Scheidungsgedanke, der in Kp. 13 am Anfang und am Ende steht. Die Gesetzlosen (nicht die Juden als solche!) sollen ausgesondert werden. Wer das ist, wird nicht gesagt, Gott wird es wissen. Das, was das Reich Gottes behindert, wird zu gegebener Zeit ausgeschieden. Der Ort, wo Gut und Böse getrennt werden, ist die Welt, nicht die Kirche oder die Gemeinde.<sup>88</sup>

## **1.2.4 Kontexte**

### **1.2.4.1 Der literarische Kontext**

Dieses Gleichnis steht in der synoptischen Tradition nur im Matthäus-Evangelium. Es steht dort an der Stelle, wo in der Markus-Vorlage das Gleichnis vom Wachsen der Saat (Mk 4, 26 – 29) zu finden ist.<sup>89</sup> Ähnlichkeiten gibt es bei den Begriffen und im Bildfeld,<sup>90</sup> beide Gleichnisse reden von der Aussaat und von der Ernte, aber mit unterschiedlichen Akzenten. Während Markus vom ungestörten Verlauf der Entwicklung der Saat bis zur Ernte spricht, wie in Gen 8, 22, dem schöpfungsgemäßen Ablauf, problematisiert Matthäus und spricht von der Gefährdung des Wachstums und der Ernte.<sup>91</sup>

Es ist schwer zu beurteilen, ob Matthäus das Markus-Gleichnis durch sein eigenes Sondergut-Gleichnis ersetzt hat. Möglich ist, dass Matthäus und auch Lukas ein Markus-Evangelium benutzt haben, in dem Mk 4, 26ff. nicht zu finden war. Es gibt aber gute Gründe anzunehmen, dass Mk 4, 26ff. bewusst ausgelassen wurde. Bereits beim lauten Lesen der deutschen Übersetzung fällt auf, dass das Gleichnis vom Wachsen der Saat anders klingt als andere Gleichnisse. Es klingt wie ein Gebet, eine Liebeserklärung an Gott und an die Schöpfung.<sup>92</sup>

---

<sup>87</sup> v. Gemüden, Vegetationsmetaphorik, 256ff.; die Geschichte erzählt nicht von einer so genannten Verwandlung des Weizens in Lolch, obwohl diese Vorstellung bei vielen antiken Schriftstellern (Theophrast, *historia plantarum* 8, 3; Columella 2, 10; M Kilajim I, 1) verbreitet ist. Im ursprünglichen Samen ist angelegt, was einmal daraus wird (Mt 7, 16 // Lk 6, 44; 1 Kor 15, 37f.; Jak 3, 12). Der jeweilige Same trägt alle Möglichkeiten zum Nutzen und zum Schaden in sich. Sogar der Loch kann nützlich sein, denn man kann ihn sich als Vogelfutter und Brennmaterial zunutze machen.

<sup>88</sup> v. Gemüden, Vegetationsmetaphorik, 260

<sup>89</sup> Luz I / 2, 322 versteht es als „Gegengeschichte“ zu Mk 4, 26ff..

<sup>90</sup> Hultgren, Arland J., *The Parables of Jesus. A Commentary*, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge U.K. 2000, 294

<sup>91</sup> Vgl. auch Wenham, *Parables*, 57. Die Gefährdung kann auf verschiedenen Gebieten liegen: Die Verfassung der Schöpfung, die die mühevollen Mitarbeit der Menschen erfordert (Gen 3, 19), um leben zu können. Racheaktionen, Kriegszeiten und andere Bosheiten von Menschen (Unkraut säen, Felder verbrennen) können anderen die Lebensgrundlage zerstören. Außerdem konnte die Unwissenheit und Unkenntnis von in der Landwirtschaft beschäftigten Arbeitern, die Weizen und Lolch nicht unterscheiden können, großen Schaden anrichten.

<sup>92</sup> Das Wunder des Wachstums wird breit erzählt, fast wie bei einem Naturfilmer, der jeden Millimeter Wachstum, jede neue Regung in der Pflanze genau beobachtet und dokumentiert, in der Hoffnung, dass es sich in der Realität auch so verhält. Für die Menschen der Bibel steht Gott hinter diesem Geschehen, auch wenn in Mk 4, 28 davon die Rede ist, dass Wachsen „automatisch“ geschieht. Das Wachstum selbst geschieht ohne menschliche Arbeit, wenn alle Voraussetzungen gegeben sind und zuvor (!) gearbeitet wurde (Aussaat, Bewässerung, Düngung).

Matthäus wollte diesen ausgesprochen hymnischen Charakter des Markus-Gleichnisses, der die Schöpfermacht Gottes betont, vermutlich nicht weiter tradieren, weil er diesen Akzent für seine Situation nicht setzen wollte. Stattdessen betont er das Wachstum in Kombination mit der Gefährdung des ausgesäten Samens. Dadurch wird die Aussage sogar zugespitzt, denn die Schöpfermacht Gottes erweist sich gerade angesichts massiver Bedrohungen als wirksam. Matthäus ist auf der einen Seite kritischer und skeptischer, auf der anderen Seite aber genauso hoffnungsvoll, weil er trotz zahlreicher Bedrohungen den Erntertrag nicht grundsätzlich gefährdet sieht.

Matthäus (13, 24) fängt mit seiner Erzählung an wie Markus (4, 26),<sup>93</sup> wird dann aber konkreter und stellt das Geschehen in den sozialen Kontext eines Gutshofes mit Sklaven und Erntearbeitern (Mt 13, 27f. 30). Am Anfang treten die, die die Arbeit machen, nicht in Erscheinung, im Laufe der Erzählung aber wird deutlich gesagt, wer welche Aufgaben erledigt und was diese Arbeit bedeutet. Ernte ist ein gemeinsames Projekt, ist Gemeinschaftsarbeit,<sup>94</sup> bei der alle Kräfte gebündelt werden müssen. Was zwischen Aussaat und Ernte geschieht, erhält einen anderen Akzent als in Mk 4, 26ff.. Es ist nicht das Staunen über das Wachstum, sondern die Überlegung, wie man mit einer durch Menschen potenzierten Gefährdung, d. h. übermäßig wachsendem Unkraut umgeht. Die Ernte am Schluss wird in beiden Gleichnissen betont. Trotz aller Gefährdung steht damit die Zusage Gottes, der die Menschen nicht ins Leere arbeiten lässt, sondern der die Erde segnet, damit sie Nahrung hervorbringen kann.

Bei vielen Auslegern<sup>95</sup> wird angenommen, dass Mt 13, 24ff. eine allegorische Tendenz aufweist, was vor allem auf die Deutung in 13, 36ff. zurück zu führen ist.<sup>96</sup> Hier werden Einzelbildern bestimmte Bedeutungen zugeschrieben (der Acker ist die Welt, das Unkraut sind die „Söhne des Bösen“ (13, 38)). Dieses Verständnis ist aber nicht zwingend, da alle Einzelheiten im Gleichnis der sozialen Realität entsprechen und eine Alltagssituation beschrieben wird, wie sie jeden Tag auf einem antiken Gutshof vorkommen kann.<sup>97</sup>

---

Danach arbeitet die Erde (statt der Menschen), wie in der Schöpfungsgeschichte (Gen 1, 11f.) erzählt wird. Die Erde arbeitet mit Gottes Hilfe.

<sup>93</sup> Der erste Satz bei Matthäus wurde vielleicht deshalb allgemein gehalten, um deutlich zu machen, dass er sich auch in dieser Version noch auf Markus bezieht, ein Signal, dass das gleiche Thema bearbeitet wird, allerdings mit anderem Akzent. Vielleicht beginnt Matthäus deshalb mit der Bezeichnung „Mensch“ (13, 24), um die Verbindung zum Markus-Gleichnis (4, 26) auch in seinem Kontext deutlich zu machen. Sie soll einen Widererkennungseffekt haben. Es soll bewusst eine Verbindung zu Mk 4, 26ff. hergestellt werden, um deutlich zu machen, dass auch in Mt 13, 24ff. das gleiche Thema verhandelt wird, nämlich das Wachstum und die Ernte von Weizen, das in Verbindung steht zum Gottesreich, zur neuen Schöpfung.

<sup>94</sup> Vgl. Zimmermann, *Bitte*, 113; vgl. auch Weeber, *Landleben*, 48

<sup>95</sup> Z. B. Jülicher II, 555

<sup>96</sup> Jeremias, *Gleichnisse*, 79ff.; Luz I / 2, 340 sieht in der Allegorisierung eine paränetische Funktion.

<sup>97</sup> Flusser, *Gleichnisse*, 56 meint, dass Mt 13, 24ff. so erzählt wird, als ob es sich in der Vergangenheit wirklich so ereignet hat.

Neben Mt 13, 24 – 30. 36 – 40 bietet nur noch Mk 4, 3 – 9. 13 – 20 par.<sup>98</sup> ein Beispiel für eine allegorische Gleichnisdeutung, d. h. nur diese beiden Schöpfungsgleichnisse liefern mit ihren „Gleichnistheorien“ die einzigen explizit ausformulierten synoptischen „Konzepte“ für Gleichnisdeutungen,<sup>99</sup> die aber nicht zur Interpretation anderer Gleichnisse dienen müssen.<sup>100</sup> Diese beiden einzigen Deutungen von Gleichnissen bei den Synoptikern zeigen schon, dass Auslegung notwendig und Deutungsvielfalt möglich bzw. normal ist. Es gibt gute Gründe, die Deutungen als situationsbezogene Interpretationen zu verstehen, die an den Hörenden orientiert sind. Ambivalenzen und Ratlosigkeit werden dabei nicht ausgeklammert.<sup>101</sup> Ein wichtiger Zeuge dafür ist das Thomas-Evangelium, denn es überliefert sowohl Mk 4, 3ff. (vgl. EvThom 9) als auch Mt 13, 24ff. (vgl. EvThom 57) ohne deren synoptische Deutungen. Die Deutungen wurden bewusst ausgelassen, weil sie nur als eine mögliche Akzentsetzung angesehen wurden, die für die Situation der Verfasser der Thomas-Tradition nicht mehr galten. Indem das Thomas-Evangelium auch keine eigenen Deutungen bietet, öffnet es die Gleichnisse wieder für eine aktuelle Neuinterpretation und zeigt damit, dass Gleichnisse und Deutungen Gebrauchstexte sind. Es will zu eigenen situations- und kontextbezogenen Deutungen ermutigen,<sup>102</sup> die darüber hinaus aber nicht konserviert werden müssen. Auch Matthäus selbst geht bereits so vor, wenn er das Gleichnis in einer anderen Situation (Mt 13, 36) noch einmal und auch neu erzählt.<sup>103</sup> Die Dynamik von Deutung und Nicht-Deutung in der Überlieferungsgeschichte der Evangelien<sup>104</sup> zeigt die Kontextgebundenheit der Deutungen, die nicht in jede Situation passen. Sie zeigt aber auch die Offenheit und Flexibilität der Gleichnisse selbst, die geeignet sind, in verschiedenen Situationen immer wieder sinnvolle und brauchbare Antworten zu erzeugen. Die

---

<sup>98</sup> Zur Auslegung siehe Schottroff, Samen, 112ff. und Schottroff, Gleichnisse, 89ff.

<sup>99</sup> Die einzigen im Neuen Testament enthaltenen Vorschläge für Gleichnisdeutungen bringen einen neuen Zusammenhang und müssen deshalb für die Saat-Metaphorik eigens erläutert werden. Sie bieten ein neues Bild für Gemeinschaft (Theißen / Merz, Jesus, 300; v. Gemünden, Vegetationsmetaphorik, 419).

<sup>100</sup> Jülicher I, 68f., der Allegorisierungen strikt ablehnt, meint, dass die etwa 60 Gleichnisse aus sich selbst heraus eine bessere Deutungshilfe für ihre eigene Gattung liefern als die beiden „Parabeltheorien“ des Neuen Testaments. Andere, nicht-allegorische Anwendungen zeigen, dass man mit Gleichnissen unterschiedlich umgegangen ist (Theißen / Merz, Jesus, 300).

<sup>101</sup> Vgl. dazu Zimmermann, Leseanleitung, 12

<sup>102</sup> Dass das Thomas-Evangelium die Deutung Mt 13, 36ff. heraus nimmt, kann mit seinem Konzept zusammen hängen, nachdem die Leser selbst die Deutung finden sollen und ihnen deshalb nichts vorgegeben werden darf. Das Thomas-Evangelium hängt dem Gleichnis also wieder das Geheimnis und die Plurivalenz um (Popkes, Enno Edzard, Einleitung, in: Zimmermann, Kompendium, 851 – 858, hier: 852).

<sup>103</sup> Vgl. auch Roloff, Jürgen, Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium. Ein Kommentar zu Mt 13.1 – 52, Neukirchen – Vluyn 2005, 76; das Verb διασαφέω meint neben „erklären“ auch „erzählen“ (Bauer, Wörterbuch, 373). Den Jüngern wird in Mt 13, 36ff. in einer veränderten Situation das Gleichnis noch einmal neu erzählt, was andere Akzentsetzungen mit einschließt.

<sup>104</sup> Vgl. dazu auch Dodd, Gleichnisse, 129ff., der diese Dynamik sehr schön beschreibt. Der synoptische Vergleich, der mehrere (oder auch keine) Anwendungen bei denselben Gleichnissen herausstellt, zeigt deutlich den kreativen Umgang mit den Gleichnis-Traditionen und den lebhaften Diskussionsprozess der verschiedenen Gemeinden bzw. Gemeindegruppen (Matthäus, Markus, Lukas). Dabei wird nicht unbedingt eine Harmonisierung der Aussagen angestrebt, sondern verschiedene Autoren(gruppen) betonen ihre Interessen, die sie mit der Gleichnis-Überlieferung in Verbindung bringen.

Gleichnisse fordern damit immer wieder zu einem lebendigen Umgang mit der Tradition auf. Weil Gleichnisse als Bildtraditionen in besonderer Weise deutungsoffen sind,<sup>105</sup> ist auch klar, dass sie Widersprüche hervorgerufen haben und neue Deutungen provozierten.

Diese Art des Umgangs gilt auch für Mt 13, 24 – 30. Die Deutung in Mt 13, 36 – 43 ist keine harmonische und geradlinige Fortsetzung der Gleichniserzählung, sie setzt durchaus eigene Akzente und bildet den Schwerpunkt anders als das Gleichnis selbst.<sup>106</sup> Im Aufbau des Kapitels Mt 13 sind Gleichnis und Deutung auch nicht direkt zusammengestellt, sondern durch andere Gleichnisse getrennt. Der Gedankenfluss wird dadurch zunächst einmal unterbrochen und erst später wieder aufgenommen. Die Deutung ist hier nicht unauflöslich, sondern nur locker mit der Erzählung verbunden, sie ist ein Verständnisangebot.<sup>107</sup> Auch die inhaltliche Zuspitzung im Gleichnis selbst entspricht nicht der Akzentsetzung der Deutung. Das Gleichnis setzt den Akzent auf die Ernte, die der Abschluss und Höhepunkt ist. Die Deutung interessiert sich dagegen für das Geschick des Unkrauts und nicht so sehr für den Weizen. Es ist auch keine lückenlose Ausdeutung der einzelnen Bildelemente vorhanden, sondern einige Bilder werden gedeutet, andere aber ausgelassen (z. B. die Sklaven und die Scheune). Auch dies spricht für eine situationsbezogene Akzentsetzung.<sup>108</sup> Außerdem besteht zwischen dem Gleichnis als Anrede an das Volk (Mt 13, 2f. und 13, 34f.) und der Deutung als Anrede an die Jünger (Mt 13, 36) eine Spannung. Der Text setzt voraus, dass das Volk die Gleichnisse verstehen wird, dass die

---

<sup>105</sup> Gemünden, Petra von, Ausreißen oder wachsen lassen? (Vom Unkraut unter dem Weizen) Mt 13, 24 – 30. 36 – 43 (EvThom 57), in: Zimmermann, Kompendium, 405 – 419, hier: 413

<sup>106</sup> Die Sprache ist nicht homogen. Das Gleichnis 13, 24ff. weist traditionelles Vokabular auf, es ist vermutlich schon vor dem Evangelium entstanden. Die Deutung 13, 36ff. dagegen enthält matthäisches Vokabular, macht also ein Angebot, wie das Gleichnis in einer bestimmten historischen Situation interpretiert werden kann. Das Gleichnis wurde also vor Matthäus und auch wieder nach Matthäus ohne Deutung überliefert. Man muss in jedem Fall auch andere Deutungen annehmen, auch wenn sie nicht überliefert sind. Mt 13, 36ff. könnte auch eine exemplarische Deutung in den matthäischen Gemeinschaften sein, die nur von einer Gruppe in Verbindung mit dem Gleichnis tradiert wurde. Man kann es so verstehen, dass zwei oder mehrere Verfasser bzw. Autorengruppen im Umfeld des Matthäus-Evangeliums am Werk waren. Zum Verständnis der Deutung Mt 13, 36ff. siehe Jeremias, Gleichnisse, 79ff.; Luz I / 2, 338ff.; Roloff, Gleichnisse, 70ff.; zur Situation der matthäischen Gemeinde(gruppen) siehe Gnadt, Matthäus, 483ff.

<sup>107</sup> Zwischen Gleichnis und Deutung ist also eine gewisse Distanz, vielleicht, weil Matthäus selbst voraussetzt, dass die Deutung nur ein Angebot unter mehreren und nicht allgemein verbindlich sein kann. Damit akzeptiert er die Sinnhaftigkeit mehrerer Deutungen.

<sup>108</sup> Es gibt noch nicht einmal eine einheitliche Verwendung der gedeuteten Bilder im Kontext des Matthäus-Evangeliums. Der Begriff υἱοὶ τῆς βασιλείας / „Söhne des Reiches“ wird nicht verwendet, um im Evangelium die eindeutige Identifizierung einer Personengruppe vorzunehmen, denn in Mt 8, 12 erleiden sie das gleiche traurige Schicksal wie die υἱοὶ τοῦ πονηροῦ / „Söhne des Bösen“ in Mt 13, 42. Ihnen widerfährt also nicht uneingeschränkt und in jedem Fall das göttliche Heil. Die „Söhne des Reiches“, selbst wenn sie eindeutig identifizierbar wären, werden nicht automatisch und von Natur aus dem Heilsgeschehen zugeordnet. Die Bezeichnung als „Söhne des Reiches“ weist sie noch nicht als heilsfähig aus, so wie Abrahams Kinder zu sein noch nicht bedeutet, automatisch in die Sphäre des Heils zu gelangen. Auch die „Söhne des Bösen“ werden im Gleichnis nicht näher beschrieben. Es sind aber vermutlich Menschen, die ἀνομία / „Gesetzlosigkeit“ praktizieren, d. h. sie leben nicht nach den Weisungen der Tora. Trotzdem bleibt die Sicht bestehen, dass die Trennung der „Gerechten“ von den „Ungerechten“ Gottes Sache ist. Den Menschen bleibt nur die Aufgabe, reinen Samen zu gewinnen, die Voraussetzungen zu schaffen, damit eine gute Frucht heranwachsen kann. Das Wachsen selbst können Menschen nicht beeinflussen, weder in der Landwirtschaft noch im Gottesreich.

Gleichnisse auch ohne Deutungen Offenbarungsrede sind (13, 34f.).<sup>109</sup> Wenn nicht gemeint ist, dass das Volk von der Offenbarung ausgeschlossen wird, dann kann die Deutung speziell für die Jünger nicht allgemeinverbindlich sein, sondern muss situationsbezogen verstanden werden.

Durch die Einordnung in den literarischen Kontext von Mt 13 steht das Gleichnis näher an den anderen Schöpfungsgleichnissen als an seiner eigenen Deutung. Der Kontext (Mt 13, 3ff. und Mt 13, 31 – 35) deutet das Gleichnis angemessener als 13, 36ff., denn er besteht aus weiteren Gleichnissen, die sich in ihrer Tendenz ähneln und auf diese Weise bereits gegenseitig interpretieren und in ihrer Bedeutung verstärken.<sup>110</sup>

#### **1.2.4.2 Der gesellschaftliche Kontext**

Die Jesus-Jünger als Träger der Gleichnistraditionen sind selbst Arme (Mt 10, 10 par.), die den Status von Tagelöhnern haben (vgl. dazu Mt 20, 1f. 8 und Jak 5, 4); sie sind die Kollegen der *θερισταί*, die die Felder abmähen (Mt 13, 30) und denen der Lohn oft vorenthalten wird (Jak 5, 4). Die Arbeiter im Gottesreich teilen die schwierige Lebenssituation der Erntearbeiter auf den Feldern,<sup>111</sup> aber sie sollen nicht verzweifeln, sondern geduldig auf die Ernte warten. Die Erntearbeiter sind es und nicht der Gutsherr, die die Ernte einbringen werden. Sie liefern die wichtigste Arbeitsleistung, wenn das Korn reif ist und in die Scheunen gebracht werden muss. Mit Sicherheit erwarten die, die für das Leben aller arbeiten, auch selbst satt zu werden und genug zum Leben zu haben. Sie hoffen, dass auch ihnen die Ernte das Leben sichert, anstatt nur zur Profitmaximierung des Gutsherrn beizutragen.<sup>112</sup>

Die Arbeiter im Reich Gottes arbeiten ebenso für das Leben aller. Unter den Schnitter-Gruppen waren vermutlich auch Christen, die gemeinsam gearbeitet und sich gegenseitig unterstützt haben. Wahrscheinlich müssen wir uns die Lebenssituation dieser Gruppen ähnlich vorstellen wie im Buch Rut beschrieben. Die Arbeiter haben ihr geringes Auskommen, sie teilen die Nahrungsmittel und sind solidarisch wie Rut und Noomi. Die Jünger und das Volk leben keine getrennte Existenz.<sup>113</sup> Die Arbeiter auf dem Feld sind nicht nur Metapher für die Arbeiter im

---

<sup>109</sup> Vgl. Schottruff, Gleichnisse, 137. 267

<sup>110</sup> Alle Gleichnisse berühren den Bereich des Säens, Wachsens und Erntens (Mt 13, 3 – 30), der Nahrungsbereitung (Mt 13, 33) und der wohlgeordneten Schöpfung (Mt 13, 31f.). Sie sprechen vom Geheimnis des Lebens, das nicht verborgen bleibt, sondern den Menschen immer wieder erschlossen wird (Mt 13, 34f.), und damit reden sie auch gleichzeitig vom Reich Gottes, von der Vision des neuen Lebens, das die Beziehung zur „alten“ Schöpfung, zum „alten“ Leben aber nicht verliert, sondern die Schöpfung vollendet. Vermes, Jesus, 101 sieht eine besondere Nähe zu Mt 13, 47 – 50 (Gleichnis vom Fischnetz).

<sup>111</sup> Vgl. auch Kegler, Jürgen / Eisen, Ute E., Artikel „Arbeit / Lohnarbeit“, in: Crüsemann / Hungar / Janssen / Kessler / Schottruff, SWB, 16 – 22, hier: 19; Schäfer-Lichtenberger / Schottruff, Armut, 25f.; Schoenborn / Welten, Hunger, 269

<sup>112</sup> In Theokrit 10, 1ff. beklagt sich ein Schnitter über die schlechte und ungenügende Verpflegung bei der Arbeit.

<sup>113</sup> Schottruff, Volk, 203f.

Gottesreich, sie setzen einen anderen Akzent, aber mit dem gleichen Ziel. Auch die reale Ernte ist ein Baustein des Gottesreiches.<sup>114</sup> Das Gleichnis ist ein Hoffnungstext, denn es erwartet, dass die eschatologische Ernte stattfindet und die Ungerechtigkeit beendet wird, so wie die Ernte auf den Feldern immer wieder statt findet und Hunger beendet. Jede Ernte steht im Dienst des neuen Lebens, das sie ermöglicht. Das Gleichnis und die Deutung verbinden die Welt der Nahrungsproduktion mit der Vision vom Gottesreich. Das eine spielt sich im Bereich des anderen ab. Die Menschen, die auf den Äckern arbeiten und dort den Segen Gottes erfahren, sind auch diejenigen, die für das Gottesreich arbeiten und seine Zukunft erwarten.<sup>115</sup>

### **1.2.5 Deutungshorizonte und Handlungsspielräume**

Mt 13, 24ff. thematisiert die Gefährdung des Weizens über das normale Maß hinaus durch den in Konkurrenz zu ihm wachsenden Lolch. Die normale Konkurrenz verschärft sich aufgrund einer menschlichen Racheaktion weiterhin. Wie sind unter diesen Umständen die Überlebenschancen des Weizens und wie können sie am besten gefördert werden? Durch frühes und schnelles Eingreifen wie Jäten oder durch Abwarten bis zur Ernte und darauf vertrauen, dass Gott dem Weizen genug Kraft zum Wachsen und zum Reifen gibt?

Der Erzähler geht davon aus, dass der ausgesäte Weizen nicht vom Unkraut erstickt wird, sondern dass er am Ende eine ausreichende Ernte liefert (Mt 13, 20), die in die Scheune eingebracht werden kann (Zeitform Futur).<sup>116</sup> Dies ist auch der Höhepunkt des Gleichnisses, es zeigt das ungeheure Vertrauen in die Schöpfer- und Segenskraft Gottes, die die Gefährdung überwinden kann. Unkraut vergeht nicht, aber der Weizen auch nicht. Leben und Überleben ist möglich, auch angesichts von Konkurrenz und Gefahr. Die Schöpfung lässt ihre Lebewesen gemeinsam wachsen und leben, sie basiert nicht auf Ausgrenzung. Das Gleichnis strahlt eine große Gelassenheit angesichts massiver Probleme aus.<sup>117</sup> Diese Gelassenheit muss sich aber durch ein Gestrüpp von Gefährdungen hindurcharbeiten, denn durch Aktionismus kann man die

---

<sup>114</sup> Vgl. auch Müllner, Ilse / Jochum-Bortfeld, Carsten, Artikel „Königtum“, in: Crüsemann / Hungar / Janssen / Kessler / Schottroff, SWB, 301 – 306, hier: 305

<sup>115</sup> Paulus setzt z. B. voraus, dass Verkündiger für ihre spirituelle Arbeit materiell versorgt werden (1 Kor 9, 4ff.; vgl. auch 2 Kor 9, 10ff.). Er geht davon aus, dass beide Formen von Arbeit gleichberechtigt sind. Nahrungsproduktion und „spirituelle Produktion“ geschehen in ein und derselben Welt und haben denselben Wert. Die Körper, die Gottes Wort hören, sind auch die Körper, die die Erntesichel bedienen, weil sie etwas zu essen brauchen. Die Mischna spricht ebenfalls von dem unauflösbaren Zusammenhang von materiellem und spirituellem Leben: „Wenn kein Mehl vorhanden ist, gibt es keine Tora, wenn keine Tora vorhanden ist, gibt es kein Mehl.“ (M Aboth III, 17).

<sup>116</sup> Zukunft gibt es zunächst erst in den Worten, Sehnsüchten, Erwartungen und Gedanken der Menschen, sie muss noch Realität werden (vgl. Luz I / 2, 321).

<sup>117</sup> Vgl. Roloff, Gleichnisse, 52; trotz Gefährdung der Ernte, besteht die Hoffnung auf genug Ertrag. Man muss aber versiert sein, um den richtigen Zeitpunkt zu finden, wann man trennt und sammelt bzw. dem Unkraut zu Leibe rückt.

eigene Existenz nicht sichern. Am Ende wird geerntet. Es mag Einbußen beim Ertrag geben (obwohl das Gleichnis davon nichts sagt), aber die Ernte als solche ist nicht gefährdet. Bei der Ernte wird gesammelt und getrennt, wird differenziert in brauchbar und unbrauchbar. Die vielen unterschiedlichen Arbeitsgänge, die zum Komplex „Ernte“ dazu gehören, speisen auch das Bild von der Ernte als eschatologischem Heilsgeschehen. Es sind nicht isolierte Einzelarbeitsgänge, sondern der gesamte Komplex ist für das Verständnis wichtig. Dies schließt allerdings nicht aus, dass man inhaltlich bestimmte Akzente setzt und einzelne Tätigkeiten (wie mähen, dreschen, sieben) besonders in den Blick nimmt.

Jede Ernte bedeutet nicht nur Nahrung und gegenwärtiges Leben, sondern auch Saatgut für die kommende Ernte und damit zukünftiges Leben.<sup>118</sup> Die Ernte ist nicht das Ende, sondern ermöglicht immer wieder den Beginn neuen Wachstums, sie ist im Kreislauf des Lebens von Entstehen und Vergehen ein wichtiges Ereignis, sie schließt etwas ab, und sie eröffnet wieder neues Leben, indem aus den zurückgelassenen Körnern neue Pflanzen wachsen und den Menschen und Tieren Nahrung und damit Leben geschenkt wird. Dies ist ein Grund zur Freude. Ernte bedeutet Heil, deshalb ist auch die reale Erntearbeit von Männern und Frauen Mitarbeit an Gottes Heil.

Die Frage ist auch, ob das kurze immer wieder kehrende Geschehen von Saat und Ernte im Jahresablauf im Kontrast steht zu dem Verständnis von der eschatologischen Ernte als Vollendung der Geschichte.<sup>119</sup> Auf jeden Fall lehnt sich die Vorstellung von der eschatologischen Ernte in ihrer Bedeutung stark an die Vegetationsphasen der bäuerlichen Lebenswelten an. Wenn das Gleichnis nicht auf den zeitlichen Abstand (vier Monate z. B.) rekurriert, sondern auf die Güte und Treue Gottes, der sein Versprechen, die Schöpfung zu bewahren, in die Tat umsetzt, dann spielt der zeitliche Abstand keine Rolle, denn es geht um die mit dem göttlichen Segen ausgefüllte Zeit, nicht um die zählbaren Monate. „Ernte“ bedeutet, dass der Strom des Lebens nicht abreist, solange Gott der Erde seinen Segen nicht entzieht. „Ernte“ bedeutet, dass die Erde für die Menschen ein Lebensraum ist, solange Gott diesen mit seinem Segen ausstattet. Die Erfahrung der bäuerlichen Menschen zeigt, dass Wachstum ein zuverlässiges, von Gott gewirktes Geschehen ist, das sie aber nicht für selbstverständlich halten. Gott könnte seine segnende Hand auch entziehen. Die Zuverlässigkeit der Schöpfung(sordnung) ist ein höchst fragiles Gebilde, das durch menschliches Fehlverhalten massiv gestört und auch zerstört werden kann. Doch das Ziel der Geschichte ist das Leben der Menschen und der gesamten Schöpfung.

---

<sup>118</sup> Anders ist es jedoch mit der Traubenernte und der Ernte von Obst allgemein. Dort wird die gesamte Ernte verzehrt und den Bäumen die Neuproduktion der Früchte überlassen.

<sup>119</sup> v. Gemüden, Ausreißen, 413

Das reife Getreide ist das Ergebnis mühevoller Arbeit von Menschen und gnädigen Wachstums, das Gott schenkt, welches sich angesichts von Gefahren behaupten kann. Die Ernte ist auch selbst mühevoller Arbeit. In der Schöpfung(sordnung) ist das vorgebildet, was auch in der neuen Schöpfung gelten soll: Gottes Fürsorge für das Leben der Menschen. Deshalb ist der Erntesegen ein Bild für den kommenden Segen im Reich Gottes. Die Schöpfung und die „neue Schöpfung“ werden deshalb mit landwirtschaftlichem Vokabular beschrieben. Auch in der Heilszeit ist Ernteertrag nötig,<sup>120</sup> da die Menschen weiterhin Nahrung brauchen. Es gibt keine getreidelose und keine fruchtlose Heilszeit, die Kultur und die Lebensgrundlagen werden nicht zerstört oder beseitigt, sondern neu gestaltet. Gottes Güte ist nicht in einem konfliktfreien Raum tätig, sondern in der realen Welt voller Gefahren.<sup>121</sup> Die allseits gegenwärtige Gefährdung der Ernte, die durch menschliche Bosheit noch potenziert werden kann, hebt die göttliche Segenzusage nicht aus. So wie die „alte“ Schöpfung durch Gottes Güte immer wieder neues Leben hervorbringt, so wird auch die „neue“ Schöpfung, das Gottesreich, neues Leben bringen. Die Ernte ist keine Kriegshandlung, keine Zerstörung, im Gegenteil, Ernte ist immer der Beginn neuen Lebens, das zu uneingeschränkter Freude Anlass gibt.<sup>122</sup> Die Kraft der Erde, Wachstum zu ermöglichen, die menschliche Arbeit und der Segen Gottes wirken zusammen und gipfeln in der Ernte. Das Gleichnis Mt 13, 24ff. bleibt optimistisch, es offenbart die Güte Gottes angesichts menschlicher Bosheit. Das Wachstum der Nahrung ist zwar gefährdet, aber es gibt etwas, das stärker ist als die Gefährdung. Die Ernte wird stattfinden, es wird genug Nahrung in die Scheune gebracht. Das Gleichnis verschweigt auch nicht, wer für die Nahrung, d. h. für das Leben der Menschen arbeiten muss und in welchem sozialen Zusammenhang diese Nahrung produziert wird. Es beschreibt die Verhältnisse konkreter als Mk 4, 26ff. und auch als das EvThom 57. Die Güte Gottes manifestiert sich in sozialen Verhältnissen und nicht im Niemandsland.

In der letzten Szene, dem Höhepunkt des Gleichnisses (V. 29 und 30) erscheinen die arbeitenden Schnitter, die die Ernte einbringen. Obwohl sie für das Leben aller Menschen arbeiten, haben sie selbst oft nicht das Existenzminimum zur Verfügung. Das Gleichnis erinnert damit einerseits an die Bedeutung ihrer Arbeit, aber auch an die Ungerechtigkeit, die ihnen angetan wurde. Die Fülle der Nahrung, die trotz Gefahr (Unkraut) zu erwarten ist, entlarvt damit auch ein ökonomisches System, das unzureichende Versorgung und Bezahlung praktiziert. Wenn sie nicht nur ein neutrales „Bild“ bleiben sollen, dann muss man ihre Arbeit theologisch ernst nehmen und

---

<sup>120</sup> Dronsch, *Fruchtbringen*, 303f.; die Schnitter werden in der Heilszeit bei der Arbeit nicht ermüden (syrische Baruch-Apokalypse 73, 2f.; 74, 1).

<sup>121</sup> Im Ersten Testament gibt es neben der Schöpfung in der Natur immer wieder die Neuschöpfung des Volkes Israel in der Geschichte als dessen Befreiung (Jes 40 – 55; vgl. auch Dronsch, *Fruchtbringen*, 305. 308; Ebach, *Jürgen, Schöpfung in der hebräischen Bibel*, in: Altner, *Theologie*, 98 – 129, hier: 125f.).

<sup>122</sup> In Jes 9, 3 z. B. wird die Ernte nicht mit einer Kriegshandlung gleich gesetzt, Ernte und gewaltsame Auseinandersetzungen werden im Kontext nebeneinander gestellt.



zum Gottesreich in Beziehung setzen.<sup>123</sup> Die reale Getreideernte wird in der Bibel immer als Zeichen des göttlichen Heils gesehen. Essen und satt werden sind Erwartungen, die sich auch mit dem Heil des Gottesreiches verbinden und besonders die Hoffnung der Armen zum Ausdruck bringen. Gerade die Armen sind auf eine gute Ernte angewiesen.<sup>124</sup> Indem am Ende des Gleichnisses die Schnitter deutlich sichtbar auf der Bildfläche erscheinen, stellen sie auch die Frage in den Raum, wie es wohl denen ergeht, die letzten Endes die Überlebensarbeit der Menschen verrichten. Können sie auch selbst leben, oder wird ihre Ausbeutung im Gottesreich fortgesetzt?

Die Schöpfungsgleichnisse beschreiben, wie die materielle Lebensgrundlage theologisch qualifiziert und die spirituelle Welt materiell verankert wird. Der Gutsherr in Mt 13, 24ff. ist nicht Gott,<sup>125</sup> der das Getreide wachsen lässt, er ist derjenige, der die menschliche Arbeit organisiert, er ist einer der Menschen, die auf dem Weg zur Ernte ihren Arbeitsbeitrag leisten müssen und mit ihren Kompetenzen das Ernteergebnis optimieren oder auch minimieren können. Das Wachstum schenkt Gott, der mit dem Geschehen in der gesamten Geschichte identifiziert wird und nicht mit einer der Personen. Die Figuren sind Beispiele für arbeitende Menschen, auch der Gutsherr gehört in diese Kategorie. Die Erzählung von einem landwirtschaftlichen Betrieb, auf dem gesät und geerntet wird und auf dem man sich mit wucherndem Unkraut herumschlagen muss, ist auch ohne die nachfolgende „eigentliche“ Deutung des Gleichnisses in Mt 13, 36ff. theologisch qualifiziert.

Die Welt der Nahrungsproduktion wird auch durchsichtig für Probleme der Glaubenden, die sich damit auseinandersetzen müssen, dass es in ihrer eigenen Gemeinschaft und in der gesamten Gesellschaft keine eindeutige Zuordnung von Guten und Bösen gibt. So wie die Menschen damit leben müssen, dass es keine „reinen“, von Unkraut freien Getreidefelder gibt, so müssen sie damit leben, dass auch in der Nachfolgemeinschaft und der übrigen Gesellschaft unterschiedliche Menschen mit Schwächen und Fehlern und Menschen, die das Evangelium ablehnen, zu finden sind.<sup>126</sup> Selbst wenn der Feind nicht gekommen wäre, hätte es keinen unkrautfreien Acker gegeben. Er hat die Gefährdung verschärft, nicht aber verursacht. Die

---

<sup>123</sup> Die Schnitter in der realen Ernte (nicht der Gutsherr) arbeiten so wie Gott es in der eschatologischen Ernte tun wird, sie sammeln und sortieren.

<sup>124</sup> Diese Situation beschreibt das Buch Rut. Dort leben Rut und Noomi von der Nachlese (vgl. Dtn 24, 19ff.; Lev 19, 9f.) auf einem Getreidefeld. Auch im Gleichnis kann man diese sozialen Verhältnisse annehmen, denn im Interesse der Armen ist es, dass nicht alles lückenlos eingesammelt wird, wie römische Schriftsteller (Varro 1, 53) empfehlen, die aus den letzten Körnern noch Profit herauspressen und deshalb auch die Nachlese versteigern wollen.

<sup>125</sup> Der Gutsherr wird auch in der Erklärung des Gleichnisses in Mt 13, 36ff. nicht auf Gott hin gedeutet.

<sup>126</sup> Schottruff, Berge, 149

Reduzierung des Problems ist vielleicht möglich, aber nicht die grundsätzliche Eliminierung.<sup>127</sup>

Die Menschen in der Jesusbewegung diskutieren darüber, wie man sich auf dem Weg zur Vollendung des Gottesreiches verhalten soll. Die Empfehlung in Mt 13, 24ff. heißt abwarten und wachsen lassen, Geduld bewahren und gelassen und überlegt handeln.

Das Gleichnis thematisiert die Probleme der Jesusnachfolger, die sich damit auseinandersetzen, dass nicht alle Menschen sich am Gottesreich orientieren. Sie erwarten das göttliche Gericht, das Klarheit bringt über die Verhältnisse, aber keine Zerstörung allen Lebens, sondern Ende der Notlage. Das Gericht ist nur bedrohlich, wenn man am Fortbestehen der Gewalt und der Ungerechtigkeit interessiert ist.<sup>128</sup> Das Reich Gottes gibt es nicht ohne Gericht. Erlösung gibt es nur, wenn das, was bedrückend und zerstörerisch ist, irgendwann beseitigt wird. Das Gericht ist zwar ein Ende mit Schrecken für die, die etwas zu verlieren haben. Das Gericht ist aber vor allen Dingen auch ein Ende des Schreckens für die, die leiden müssen. Gottes Gericht bedeutet das Leben der Gerechten des Volkes, so wie auch die reale Ernte Leben bedeutet. Das Gericht und das Heil sind Gottes Sache, sie können nicht durch die menschliche Gemeinschaft, weder in der jüdisch-christlichen Gemeinschaft noch in der Gesellschaft des Römischen Reiches allgemein vorweggenommen oder selbst hergesellt werden.<sup>129</sup> Die eschatologische Ernte ist – anders als die Ernte in der Landwirtschaft – nicht die Sache der Menschen.<sup>130</sup> Deren Aufgabe heißt „warten“. Die Zeit des Wartens ist aber keine Zeit des Nichtstuns, sondern die Zeit der Umkehr, die Zeit, das Richtige zu tun. Im Matthäus-Evangelium wird die Mitarbeit am Gottesreich als mühsame und arbeitsreiche Aufgabe geschildert: es gibt viel zu tun, aber es finden sich nicht genügend Mitarbeiter (Mt 9, 37 // Lk 10, 2), die sich engagieren. Die Mühsal, als Jesus-Nachfolger zu leben, spiegelt sich auch im Gleichnis. Permanentes, ungestörtes Wachstum bis zur Reife und Ernte, wie in Mk 4, 26ff. geschildert, wird in Mt 13, 24ff. nicht vorausgesetzt. Auf den Feldern gibt es zahlreiche Gefährdungen, die die Ernte in Frage stellen. Ebenso wird auch das Heil des Gottesreiches durch Widerstände behindert. Das Primäre für Matthäus ist aber, den Willen Gottes zu tun.<sup>131</sup>

---

<sup>127</sup> Das „Böse“ (erst in der Deutung ist überhaupt vom „Bösen“ die Rede und zwar in der Formulierung „Söhne des Bösen“ (Mt 13, 38), das Unkraut wird im Gleichnis nicht als böse bezeichnet!) erfüllt noch einen Zweck als Vogelfutter und Brennmaterial. Böse ist in der Geschichte eigentlich nur der Feind und nicht der Lolch. Erst in der Deutung erfolgt die Qualifizierung des Lolchs als böse und lenkt damit von der eigentlichen Ursache, der Aktion des Feindes ab. Die Sektenregel von Qumran (1 Q S 3, 13 – 4, 26) geht davon aus, dass bis zum Endgericht ein stabiles Nebeneinander von Gut und Böse existiert (vgl. Luz I / 2, 325, Anm. 42).

<sup>128</sup> Vgl. auch Schottroff, Gleichnisse, 155

<sup>129</sup> Vgl. Mt 7, 1f.; siehe auch Mt 5, 43; 1 Kor 4, 5; auch der babylonische Talmud (b Baba Metsia 83b) empfiehlt, das Gericht Gott zu überlassen.

<sup>130</sup> Bucher, Gleichnisse, 21 erinnert hier an die grausamen Folgen einer mittelalterlichen Fehlinterpretation des Gleichnisses, das zur Rechtfertigung des Feuertodes (!) von Häretikern verwendet wurde (er bezieht sich hier auf Boucher, Madeleine, *The Parables*, Wilmington 1981, 64).

<sup>131</sup> Mt 12, 50; vgl. auch 3, 10; 12, 33; 7, 15 – 23.

### *Schöpfungsgleichnisse: Produktion von Grundnahrungsmitteln*

Das Gleichnis will aufrütteln und ermahnen, aber auch trösten und ermutigen und das Vertrauen auf Gottes Fürsorge lenken, weil Gott das Wachstum des Guten fördert, das sich gegen das Aufwachsen des Bösen durchsetzen kann. Das Gute und Lebensnotwendige wird von Gott mit genügend Kraft ausgestattet, um wachsen und überleben zu können. Das Gleichnis ist weder eine Kritik an den Pharisäern, die angeblich selber richten wollen,<sup>132</sup> noch thematisiert es einen Gegensatz von Kirche und Israel oder die Kirche als *corpus permixtum*.<sup>133</sup> Das Gleichnis beschreibt, wie das Gottesreich Widerstände erleidet, wie es auch in diesem Kontext keine ungestörte Fruchtbarkeit gibt, sondern Gefährdungen auf dem Weg zur Ernte. Die Zeitform Futur weist darauf hin, dass die Ernte in der Zukunft liegt. Das Gleichnis spricht von der Offenheit des Gerichts, über dessen Ergebnis man sich vielleicht sogar wundern wird (Mt 25, 31ff.) und das man nicht selbst in die Hand nehmen soll (Mt 7, 1f.), weil es allein Gott zusteht.

---

<sup>132</sup> So z. B. noch die Meinung von Grundmann, Walter, *Das Evangelium nach Matthäus*, 6. Auflage, Berlin 1986, 346.

<sup>133</sup> Roloff, *Gleichnisse*, 53



### 1.3 Das Gleichnis vom Feigenbaum (Lk 13, 6 – 9)

#### 1.3.1 Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text

#### Lk 13, 6 – 9

Vers 6: *Er sagte<sup>1</sup> aber dieses Gleichnis<sup>2</sup>: Einen Feigenbaum hatte<sup>3</sup> jemand<sup>4</sup>, der war gepflanzt<sup>5</sup> in seinem Weinberg, und er kam und suchte Frucht<sup>6</sup> an ihm und fand keine.*

Vers 7: *Er sagte aber zu dem Weingärtner<sup>7</sup>: Siehe, drei Jahre<sup>8</sup> sind es, seit ich komme<sup>9</sup> und an diesem Feigenbaum Frucht suche und keine finde. Hau<sup>10</sup> ihn (nun) ab! Warum denn noch entkräftet<sup>11</sup> er das Land?*

---

<sup>1</sup> Der Imperfekt ἔλεγε ist ein Hinweis darauf, dass jetzt eine längere Rede folgt (Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, EKK, 2. Teilband, Lk 9.51 – 14.35, Zürich / Neukirchen – Vluyn 1996, 379), d. h. das ganze Gleichnis wird von einem Gespräch getragen (Bovon III / 2, 372; Flusser, Gleichnisse, 300).

<sup>2</sup> Zu Beginn finden wir eine typische Einleitungsformel für ein Gleichnis, die wir sowohl bei Lukas (sehr häufig) als auch woanders finden (Klostermann, Erich, Das Lukasevangelium, HNT 5, 2. Auflage, Tübingen 1929, 143; Wiefel, Wolfgang, Das Evangelium nach Lukas, ThHK 3, Berlin 1988, 253; Jeremias, Gleichnisse, 99; Bovon III / 2, 379). Es fehlt aber eine Form des Vergleichs.

<sup>3</sup> Der Imperfekt εἶχεν deutet einen Zustand an (Bovon III / 2, 380).

<sup>4</sup> Der Besitzer ist als τις ziemlich undeutlich gezeichnet. Dies muss z. B. der Kirchenvater Origenes (185 – 254 n. Chr.) als Defizit empfunden haben, denn er beschreibt den Besitzer ganz konkret als οἰκοδεσπότης / „Gutsherr“ (Bovon III / 2, 380 Anm. 59). Lukas verwendet dieses Wort noch in anderen Gleichnissen: 12, 39 (der Dieb), 13, 25 (die verschlossene Tür), 14, 21 (das große Gastmahl) und außerhalb von Gleichnissen in 22, 11 in der Passionsgeschichte.

<sup>5</sup> Das Partizip perfekt Passiv πεφυτευμένην beschreibt einen gegenwärtigen Zustand, der typisch ist. Überall im Römischen Reich wurden Feigenbäume in Weingärten / Weinbergen angepflanzt. Oft rankte der Wein an Bäumen empor (Krauss, Samuel, Talmudische Archäologie, Bd. II, Hildesheim 1966 (Nachdruck Leipzig 1911), 229f.), palästinische Verhältnisse gehen dabei von Feigenbäumen, römische auch von anderen Bäumen, wie Ulmen, aus. Das Verb hat einen umfassenden Sinn, es berührt immer wieder den Bereich der Gottesbeziehung. In Ps 1, 3 LXX ist es der Gerechte, der wie ein Baum an Wasserbächen gepflanzt ist. Mt 15, 13 meint eine „Pflanze“, die Gott selbst gepflanzt hat. In Lk 17, 6 soll ein Maulbeerfeigenbaum mit Hilfe des Glaubens ins Meer gepflanzt werden. Auch Paulus verwendet das Verb für den Bereich in der Landwirtschaft und der Reich-Gottes-Arbeit (1 Kor 3, 6 – 8; 1 Kor 9, 7). Man muss die Bedeutungsvielfalt bei der Übersetzung des Verbs immer mit bedenken, auch wenn die eine oder andere Bedeutungsnuance im Hintergrund bleibt.

<sup>6</sup> Mit ζητέω καρπὸν ist das Suchen der Baumfrucht (Lk 6, 44) gemeint, aber auch die andere Bedeutung schwingt mit: „Früchte der Gerechtigkeit“ (das Ergebnis oder die Konsequenz des Handelns; siehe zu V. 9).

<sup>7</sup> Der ἀμπειουργός / „Weingärtner“ ist ein Spezialist und im Neuen Testament nur hier zu finden (Jülicher II, 434; Bovon III / 2, 381 Anm. 68).

<sup>8</sup> Zeigt, dass etwas Wichtiges gesagt wird (Zahn, Theodor, Das Evangelium des Lucas, Bd. 3 aus dem Kommentar zum Neuen Testament, Wuppertal 1988 (Nachdruck der 3. und 4. Auflage, Leipzig / Erlangen 1920), 525). Hier ist aramäischer Sprachgebrauch zu finden, also ein Hinweis auf die Herkunft aus der Tradition (Klostermann, Lukasevangelium, 143; Bovon III / 2, 372). Die Zeitangabe meint wohl einfach einen längeren Zeitraum, jedenfalls kann nicht gemeint sein, dass der Baum erst vor drei Jahren gepflanzt wurde (Klostermann, Lukasevangelium, 143). Bailey, Kenneth Ewing, Through Peasant Eyes, More Lucan Parables, Their Culture and Style, Grand Rapids (Michigan) 1980, 82 vermutet, dass seit Anpflanzen des Baumes neun Jahre vergangen sind. Es ist aber auch nicht gesagt, dass es sich überhaupt um einen neu gepflanzten Baum handelt (Telford, William R., The Barren Temple and the Withered Tree, JSNT Supplement Series 1, Sheffield 1980, 247 Anm. 110). Erst im fünften Jahr konnten die Früchte nach jüdischem Verständnis verzehrt werden (Lev 19, 23 – 25; vgl. Borowski, Oded, Agriculture in Iron Age Israel, Winona Lake (Indiana) 1987, 110); vgl. auch Hultgren, Parables, 243f..

<sup>9</sup> Die präsentische Form ἔρχομαι zeigt die Regelmäßigkeit (Bovon III / 2, 381).

<sup>10</sup> ἔκκοπτω meint „abhauen“ oder „heraushauen“ von Bäumen und Zweigen (vgl. Röm 11, 22), wahrscheinlich, weil man in Palästina auch noch die Wurzeln ausgrub, um Brennholz zu haben (Fonck, Leopold, Die Parabeln des Herrn im Evangelium, 4. Auflage, Innsbruck 1927, 470). Die Handschrift D ergänzt noch „bring die Axt“ und

## Kapitel 2: Gleichnisauslegungen

Vers 8: *Er aber antwortet und sagt<sup>12</sup> zu ihm: Herr<sup>13</sup>, lass<sup>14</sup> ihn noch dieses eine Jahr, bis ich um ihn herum gegraben<sup>15</sup> und Mist gestreut<sup>16</sup> habe,*

Vers 9: *und wenn er in Zukunft Frucht bringt<sup>17</sup>, ist es gut, wenn aber nicht<sup>18</sup>, hau ihn ab<sup>19</sup>.*

---

bezieht sich damit vielleicht auf Lk 3, 9 (Bovon III / 2, 380). In anderen Zusammenhängen meint es das Ausschlagen und Abhauen von Augen, Zähnen und menschlichen Gliedern und die Ausrottung und Vernichtung von Menschen, Städten und Ländern (Stählin, Gustav, Artikel κοπετός etc., in: ThWNT III, 1990, 829 – 860, hier: 857ff.). Es weckt auch Assoziationen an die bösen Taten des Pilatus. In Dtn 20, 19 LXX bedenkt die Tora eine Schadensbegrenzung für Kriegszeiten in der Form, dass zumindest die Zeit nach dem Krieg gesichert werden sollte durch Schonung der natürlichen Ressourcen, wie den Schutz und die Unversehrtheit der Obstbäume. Da sich in den Formulierungen profaner und religiöser Gebrauch oft mischen, ist es angemessen, die jeweils andere Bedeutung mit im Auge zu behalten. In Mt 3, 10 // Lk 3, 9 ruft Johannes der Täufer das Volk zur Umkehr, zum „Früchte bringen“ auf, weil sonst der „Baum“ gefällt wird, in Mt 3, 7 sind die Pharisäer und Sadduzäer die von der Axt bedrohten „Bäume“.

<sup>11</sup> καταργέω bedeutet „entkräften“, „wirkungslos machen“ und ist nur bei Lukas zu finden, außerdem noch in den paulinischen Schriften (z. B. Röm 3, 3; 3, 31; 1 Kor 1, 28; 2, 6; Gal 3, 17). Einige Ausleger verweisen auf Theophrast, de causis plantarum 2, 7, 4, der betont, dass der Feigenbaum mit seinen langen Wurzeln die Erde aussaugt (Klostermann, Lukasevangelium, 143; Bovon III / 2, 380f.; Jülicher II, 436; Fonck, Parabeln, 470f.).

<sup>12</sup> Das Präsens historicum λέγει deutet wohl auf eine traditionelle Formulierung hin und kommt bei Lukas sehr selten vor (Bovon III / 2, 381; Jeremias, Gleichnisse, 182; Bailey, Peasant, 84; Schweizer, Eduard, Das Evangelium nach Lukas, NTD, Teilband 3, 19. Auflage, 2. durchgesehene Auflage dieser neuen Fassung, Göttingen / Zürich 1986, 145 hält es für ein echtes Jeuswort). Hier verschmelzen Erzählung und Gegenwart.

<sup>13</sup> Die Anrede κύριε / „Herr“ für den Gutsherrn ist die für einen untergebenen Arbeiter angemessene Ausdrucksweise (Jülicher II, 438). Hier wird der τις genauer als Gutsherr charakterisiert (vgl. Bösen, Galiläa, 192f.).

<sup>14</sup> Bailey meint, dass hier ein Wortspiel zu finden ist, das aber nur im semitischen Sprachgebrauch möglich ist und in der alten syrischen Version des Gleichnisses überlebt hat. Es zeigt die Nähe von „ausrotten“ auf der einen und „stehen lassen“ auf der anderen Seite. Ein ähnliches Wortspiel (vielleicht als Vorbild) könnte auch in der hebräischen Version von Jes 5, 1ff. vorliegen (Bailey, Peasant, 85). Ein kreativer Umgang mit der Tradition, inspiriert von Jes 5, 1ff., kann hier vorhanden sein.

<sup>15</sup> σκάπτω / „graben“ kommt nur bei Lukas vor (noch 16, 3) und beschreibt die Arbeit, die in einem Weinberg zu tun ist und die z. B. bei Theophrast, historia plantarum 2, 7, 1; de causis plantarum 3, 9, 5 als solche erwähnt wird (Jülicher II, 437; Fonck, Parabeln, 470f.).

<sup>16</sup> βάλλω κόπρια / „Dünger streuen“ wird ebenfalls als nötige Arbeit im Weinberg bezeichnet (Jülicher II, 437; Fonck, Parabeln, 470f.; Klostermann, Lukasevangelium, 143; Bovon III / 2, 383) und kommt im Neuen Testament nur bei Lukas vor (Bailey, Peasant, 84). κόπρος meint Taubenmist (Ruffing, Kai, Weinbau im römischen Ägypten, Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike, hrsg. von Hans-Joachim Drexhage / Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 1999, 129). Einige Handschriften konkretisieren „Dünger“ als einen Korb Mist (Zahn, Lucas, 526 Anm. 80; Klostermann, Lukasevangelium, 143). Möglich wäre auch das Düngen mit Ölschaum (Columella 5, 10, 10). Lukas selbst kennt noch den Gebrauch von Salz als Dünger (14, 35). Auch das Opferblut vom Jerusalemer Tempel wurde als Dünger verwendet (Jeremias, Jerusalem, 49).

<sup>17</sup> ποιέω καρπὸν / „Frucht bringen“ steht für עשה פרי. In der Schöpfungsgeschichte Gen 1, 11f. bringt (erzeugt) die Erde die Fruchtbäume hervor, die die ihnen entsprechenden Früchte liefern. Im übertragenen Sinn in 2 Kön 19, 30 heißt es, dass das (übrig gebliebene) Haus Juda Wurzeln schlagen und Frucht bringen wird. Das Gleichnis in Ez 17, 23 hat einen vergleichbaren Sinn: der Zweig einer Zeder wird abgehauen, eingepflanzt und bringt Frucht. Im Neuen Testament taucht die Formulierung bei Mt 3, 10 // Lk 3, 9; Mt 7, 17ff. // Lk 6, 43 und in den Gleichnissen vom Unkraut (Mt 13, 26) und vom Sämann (Lk 8, 8) auf. Offb 22, 2 blickt schon auf die messianische Zeit des Heils, in der die Bäume des Lebens jeden Monat Früchte bringen und sogar zwölf unterschiedliche Arten liefern. καρπός meint in der LXX fast immer auch die Folge einer Handlung, das Ergebnis, nicht die gute Tat selbst (Ausnahme ist Spr 19, 22, wo auch die Taten selbst die Früchte sind). Schon hier und später im Neuen Testament finden wir es in der doppelten Bedeutung: Baumfrüchte und das Ergebnis menschlichen Handelns (vgl. zu allem Jülicher II, 438; Hauck, Friedrich, Artikel καρπός etc., in: ThWNT III, 1990, 617 – 619, hier: 617f.). Doch auch die Baumfrüchte selbst sind u. a. das Ergebnis menschlichen Handelns, menschlicher Arbeit!

<sup>18</sup> εἰ δὲ μή γε / „wenn aber nicht“ ist semitischer Sprachgebrauch (Klostermann, Lukasevangelium, 144) und steht mit dem Konjunktiv in konditionaler Bedeutung (Bovon III / 2, 383).

<sup>19</sup> Es ist wohl korrekt, wenn in der Übersetzung „abhauen lassen“ steht, da der Gutsherr ja nicht selbst tätig wird, sondern die Arbeit von dem Weingärtner ausführen lässt (Lk 13, 7). Ebenso wenig hat der Weinbergbesitzer den Weinberg selbst angelegt, wie Jülicher II, 434 meint. Über die sprachliche Enteignung der Arbeit Abhängiger vgl. Schottroff, Volk, 182ff.; Schottroff, Schwestern, 122f..

Man kann das Gleichnis in drei Abschnitte aufteilen: Nach der Einleitung (V. 6) treibt das Reden des Besitzers die Handlung voran (V. 7). In V. 8 + 9 folgt mit der Fürsprache des Weingärtners der Hauptteil und der Höhepunkt des Gleichnisses.<sup>20</sup> Die Spannung, die erzeugt wurde, wird nicht aufgelöst, sondern dieses „offene Ende“ wird auf die Hörenden übertragen. Dadurch entsteht das Gefühl, als ob sie selbst in diese Geschichte eintreten können. Sprachlich ist das Gleichnis zwar lukanisches Sondergut, aber es ist als Stück aus der Tradition zu erkennen und kann gut aus palästinischem Umfeld stammen.<sup>21</sup> In Bezug auf die Textgrundlage ist es relativ einheitlich bezeugt. Bis auf kleine Veränderungen in der Textgestalt gibt es keine elementaren Eingriffe, die auf inhaltliche Auseinandersetzungen im Laufe der Überlieferungsgeschichte hindeuten. Der Text verwendet landwirtschaftliches Vokabular, das in anderen Zusammenhängen oft eine religiöse Bedeutung hat. Das Gleichnis – als Dialog gestaltet –<sup>22</sup> endet mit V. 9, ohne dass noch berichtet wird, ob der Besitzer der Bitte des Gärtners entspricht und ob der Baum tatsächlich Früchte trägt. Das Gleichnis ist ohne Anwendung<sup>23</sup> und hat ein offenes Ende.<sup>24</sup> Dies bedeutet, dass die Hörenden eine Antwort geben müssen.<sup>25</sup> Sie kann aber nicht als sprachliche Antwort erscheinen. Die Erzählung kann nicht als Erzählung fortgesetzt werden, sondern muss im Leben der Menschen als deren Praxis eine Fortführung finden.

### **1.3.2 Sozialgeschichtliche Analyse**

#### **1.3.2.1 Wein- und Feigenanbau in Israel / im Römischen Reich**

Das Gleichnis erzählt von den Verhältnissen in einem antiken landwirtschaftlichen Betrieb im Römischen Reich und setzt vermutlich die Verhältnisse in Palästina voraus. Die Arbeit in einem Weinberg bzw. Obstgarten wird hier realitätsgerecht beschrieben. Ein Weinbergbesitzer lässt einen Winzer in seinem Weinberg arbeiten, in dem auch Feigen angebaut werden.<sup>26</sup> Wein- und

---

<sup>20</sup> Vgl. auch Bovon III / 2, 381; bereits sprachlich ist der Weingärtner die wichtigste Figur. Dieses Gewicht müsste sich auch in der Auslegung widerspiegeln.

<sup>21</sup> Bovon III / 2, 372

<sup>22</sup> Ungewöhnlich ist das fast partnerschaftliche Verhältnis zwischen Besitzer und Gärtner, das im Gleichnis zum Ausdruck kommt. Für einen Herrn und seinen Arbeiter wäre dies in der Antike kaum vorstellbar gewesen (vgl. auch Ziegler, Königsgleichnisse, 226, der auf einen rabbinischen Text hinweist). Ähnlich auch die Strukturähnlichkeiten mit rabbinischen Gleichnissen, die ebenfalls von einem Gespräch getragen werden (Flusser, Gleichnisse, 300f.).

<sup>23</sup> Bovon III / 2, 373; Bultmann, Geschichte, 189

<sup>24</sup> Bovon III / 2, 389

<sup>25</sup> Bailey, Peasant, 87; Bovon III / 2, 373

<sup>26</sup> Wein- und Feigenkultivierung standen oft in engem Zusammenhang miteinander (Plinius 17, 89. 200), wobei Weinstöcke wirtschaftlich wichtiger waren als Feigenbäume (Ruffing, Weinbau, 75ff. 86). Selbst wenn es regionale Unterschiede gegeben hat, so muss man auch für Palästina die im wesentlichen gleichen Verhältnisse annehmen wie für die übrigen Provinzen des Römischen Reiches, in denen Weinstöcke und Feigenbäume kultiviert wurden (vgl. dazu Flach, Dieter, Römische Agrargeschichte, Handbuch der Altertumswissenschaft III / 9, München 1990; Bösen, Galiläa; Autorengruppe der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Die

Feigenkulturen gab es in Palästina schon seit langer Zeit.<sup>27</sup> Besonders der Weinanbau entwickelte sich im Laufe der Jahrhunderte immer mehr von einer Subsistenz- hin zu einer Exportwirtschaft. Dies war eine der ertragreichsten Formen der Landwirtschaft.<sup>28</sup> Dabei nahm

---

Arbeitswelt der Antike, Wien u.a. 1984; Gummerus, Herman, Der römische Gutsbetrieb als wirtschaftlicher Organismus nach den Werken des Cato, Varro und Columella, Klio / Beiheft 5, Leipzig 1906; Hengel, Zenonpapyri; W. Schottruff, Bodenpacht).

<sup>27</sup> Was speziell die Kultivierung von Feigen angeht, so hatte sie eine mehrere tausend Jahre alte Tradition. Das älteste Zeugnis dafür liefert uns die Archäologie. In der Nähe von Geser wurden bei Ausgrabungen getrocknete Feigen gefunden, die bereits aus der Zeit um 5.000 v. Chr. stammen (Zohary, Pflanzen, 58). Auch die ersten schriftlichen Zeugnisse sind sehr alt und zeugen von kontinuierlichem Obstanbau. In der Grabinschrift des Weni (Gressmann, Hugo (Hg.), Altorientalische Texte zum Alten Testament, in Verbindung mit Erich Ebeling, Hermann Ranke, Nikolaus Rhodokanakis, 2., völlig neu gestaltete und stark vermehrte Auflage, Berlin / Leipzig 1926, 81), eines ägyptischen Feldherrn der 6. Dynastie (um 2.300 v. Chr.), der gegen die Bewohner Palästinas Krieg führt, wird erwähnt, dass er bei seinem Feldzug Feigenbäume und Weinstöcke abhacken lässt, was als Unterwerfungsmethode auch woanders praktiziert wurde; vgl. auch die verschiedenen Zeugnisse antiker griechischer Autoren dazu: Herodot 1, 17; 4, 127; Thukydides 3, 26; Pausanias 4, 7, 1; Xenophon, hellenica 3, 2, 21 ff.; anabasis 1, 4, 10; Platon, de re publica 5, 470f.; zur Verwüstung landwirtschaftlicher Kulturen siehe auch Weeber, Karl-Wilhelm, Smog über Attika. Umweltverhalten im Altertum, Zürich / München 1990, 42ff.. Auch die Bibel berichtet von kriegesischen Handlungen: Neh 9, 25; Jer 6, 6; 2 Kön 3, 25; 19, 23; Jdt 3, 8; Dtn 20, 19f. verbietet die Zerstörung von Fruchtbäumen (vgl. auch Lang, Bernhard, Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel, SBB 7, Stuttgart 1978, 40); vgl. auch Josephus, Bellum 5, 3, 2. Simson zerstört nicht nur die Kornfelder, sondern auch die Wein- und Olivengärten (Ri 15, 5). Ein weiteres Zeugnis ist die Beschreibung des Ägypters Sinuhe (1950 v. Chr.), der nach Palästina ins Exil fliehen musste und das Land als durch Feigen und Weintrauben charakterisiert beschreibt (Galling, Kurt (Hg.), Textbuch zur Geschichte Israels, in Verbindung mit Elmar Edel, Riecke Borger, 3., durchgesehene Auflage, Tübingen 1979, 4). Um 750 v. Chr. wird das jüdische Bergland bei Lachisch auf einem Palastrelief des assyrischen Königs Sanherib immer noch als durch die drei wichtigsten Fruchtbäume des Landes Weinstock, Feigenbaum und Olivenbaum gekennzeichnet dargestellt (Keel, Othmar / Küchler, Max / Uehlinger, Christoph (Hg.), Orte und Landschaften der Bibel, Bd. 1, Zürich u.a. 1984, 74 f.). Krauss II, 202 meint sogar, dass die Hälfte des Landes Israel mit Bäumen bepflanzt war. Die außerbiblischen Quellen lassen sich durch biblische Belege ergänzen: Bei der Landnahme nach dem Auszug aus Ägypten wird die Existenz von Obstbäumen im verheißenen Land ebenfalls vorausgesetzt (Num 13, 21ff.; Dtn 8, 7ff.). Das verheißene Land ist keine unbewohnte Einöde, sondern altes Kulturland (Neh 9, 25). Im Zusammenhang der Schöpfungsgeschichte wird namentlich zuerst und als einziger (Hunzinger, Claus-Hunno, Artikel *συκή* etc., in: ThWNT VII, 1990, 751 – 759, hier: 752) der Feigenbaum genannt (Gen 3, 7), der zusammen mit den anderen Fruchtbäumen von Gott geschaffen und den Menschen zur Nutzung überlassen wurde (Gen 1, 11. 29). Die lebenswichtige Bedeutung der Obstbäume spiegelt sich auch in Traditionen wie der königskritischen Jotam-Fabel (Ri 9, 7 – 15), in der zunächst den drei wichtigsten Fruchtbäumen des Landes (Feigenbaum, Weinstock, Ölbaum) die Königswürde über die anderen Bäume angeboten wird. Da die Fruchtbäume mit ihrer Hauptaufgabe, der Ernährung der Menschen, voll ausgelastet sind, haben sie keine Zeit mehr, die Königsherrschaft zu übernehmen. Die Ernährung, das Leben aller Menschen, ist nach dieser Vorstellung wichtiger als Herrschafts- und Machtausübung von einigen Privilegierten. Nur der unproduktive Dornbusch ist an der Königswürde interessiert. Doch er ist gefährlich (wie die Herrscher, die immer wieder Krieg führen), denn er entzündet sich leicht und kann ein ganzes Land verwüsten. Hehn, Victor, Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa, historisch-linguistische Studien, hrsg. von Otto Schrader, 9., unveränderte Auflage, Hildesheim 1963, 163 sieht in den brennenden Dornbüschen, auch wenn sie sich in der Hitze vielleicht selbst entzünden, ein Bild für Krieg. Das Naturbild wird zum Sozialbild, Naturkatastrophe und Krieg sind miteinander verbunden. Ackerbaukulturen sind besonders verletzlich, und gerade Baumkulturen brauchen lange – im Gegensatz zu Kornfeldern – bis sie wieder aufgeforstet sind und Erträge liefern. Auch Hirtenkulturen können ihre Viehbestände in relativ kurzer Zeit wieder ersetzen (Hehn, Kulturpflanzen, 129f.).

<sup>28</sup> Pekáry, Wirtschaft, 87; Ruffing, Weinbau, 1ff.; Plinius 14, 49 – 52 bringt Beispiele dafür, dass sich mit Weinbau in relativ kurzer Zeit 2/3 des Kaufpreises des Landes erwirtschaften ließ und damit mehr Gewinn zu erzielen war als mit Großhandel (vgl. Andraeu, Jean, Der Freigelassene, in: Giardina, Andrea (Hg.), Der Mensch der römischen Antike, Frankfurt (Main) / New York u.a. 1991, 200 – 225, hier: 204); vgl. Varro 1, 8, 1ff.; Columella 3, 3, 1ff.. Cato 3, 2 hält es für wichtig, große Lagerräume für Wein und Öl zu haben, um die höchsten Preise abzuwarten. Auch der jüngere Plinius (epistulae 3, 19; 9, 37) und seine Freunde müssen wohl als Prototypen dieser Wein anbauenden Grundbesitzer angesehen werden (Martin, René, Plinius der Jüngere und die wirtschaftlichen Probleme seiner Zeit, in: Schneider, Helmuth (Hg.), Sozial- und Wirtschafts-geschichte der



die Konzentration von Grundbesitz in den Händen weniger Wohlhabender stark zu, während die Anzahl der Kleinbauern mit eigenem Grund und Boden sich stetig verringerte.<sup>29</sup> Viele antike Quellen können auch für die im Gleichnis Lk 13, 6 – 9 und in anderen Gleichnissen der synoptischen Tradition erzählten Verhältnisse den Verstehenshintergrund bieten.<sup>30</sup>

---

römischen Kaiserzeit, WdF 552, Darmstadt 1981, 196 – 233, hier: 209ff.; Johne / Köhn / Weber, Kolonen, 132ff.). Bereits Salomo erwirtschaftet in seinem Weinberg 1.000 Lot Silber (Hld 8, 11). Zur wirtschaftlichen Bedeutung von Obstbaumkulturen siehe auch Exodus (Schemot) Rabba 20, 2 (= Thoma, Clemens / Ernst, Hanspeter, Die Gleichnisse der Rabbinen, Dritter Teil, Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63 – 100; ShemR 1-22, Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte, Judaica et Christiana Bd. 16, Bern u.a. 1996, 190f.).

<sup>29</sup> Kloppenborg, John S., *The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and agrarian Conflict in Jewish Palestine*, Tübingen 2006, 284ff.; zu Palästina vgl. Applebaum, *Life*, 658; Horsley, *Galilee*, 210ff.; Fiensy, *History*, 21ff.; Safrai, Ze'ev, *The Economy of Roman Palestine*, London / New York 1994, 82ff.; Ben-David, *Ökonomie*, 107ff..

<sup>30</sup> Mk 12, 1 – 12 par.; Mk 13, 33 – 37 par.; Mt 24, 25 – 51 par.; Mt 25, 14 – 30 par.; Die Zenonpapyri (3. Jh. v. Chr.) sind relativ frühe Quellen, die Verhältnisse in Israel widerspiegeln, wie sie auch noch für das 1. Jh. n. Chr. vorausgesetzt werden können (vgl. dazu die Untersuchungen von Herz, *Großgrundbesitz*, 105ff.; Hengel, *Zenonpapyri*, 9ff.; W. Schottroff, *Bodenpacht*, 27ff.; Bösen, *Galiläa*, 183ff.; Stegemann / Stegemann, *Sozialgeschichte*, 105). PSI VI 554 (258 v. Chr.) beschreibt die Situation auf einem ptolemäischen Gut in Galiläa, auf dem Wein und Feigen (eventuell auch Weizen) produziert wurden. Diese Produkte exportierte man sogar nach Ägypten. Die Bewirtschaftung des Gutshofes lag in den Händen einheimischer Pächter (vgl. dazu Herz, *Großgrundbesitz*, 102ff.; Hengel, *Zenonpapyri*, 11ff.; W. Schottroff, *Bodenpacht*, 26ff.; Bösen, *Galiläa*, 198; Kloppenborg, *Tenants*, 285). Die ägyptischen Besitztümer in Palästina waren erstaunlich groß. Ein mit 80.000 Weinstöcken ausgestatteter Betrieb (P. Lond. VII 1948; 257 v. Chr.) umfasste vermutlich eine Größe von ca. 55 ha (Kloppenborg, *Tenants*, 285; Hengel, *Zenonpapyri*, 13 meint, dass er 17 ha groß war). Wichtige Quellen für die Existenz großer Güter in Palästina sind auch die Schriften des Josephus (vgl. Sasse, *Markus, Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse – Archäologie – Sozialgeschichte – Religions- und Geistesgeschichte*, Neukirchen – Vluyn 2004, 318ff.), der selbst zu dieser Gruppe von Großeigentümern gehörte. Josephus wohnte aber nicht auf seinem Besitz in Palästina, sondern in Rom (Josephus, *Vita* 76 = 422. 425. 429); vgl. Hengel, *Zenonpapyri*, 21). Der Zelotenführer Johannes von Gischala hatte in Galiläa eine Olivenplantage (Josephus, *Bellum* 2, 21, 2). Viele Besitzungen gehörten den Angehörigen und Freunden der herodianischen Königsfamilie (Josephus, *Vita* 9. 11. 24 = 33. 47. 119); vgl. auch Hengel, *Zenonpapyri*, 20f.; Kloppenborg, *Tenants*, 286f.; Stegemann / Stegemann, *Sozialgeschichte*, 106ff. 196; Horsley, *Galilee*, 210ff.; Pastor, *Land*, 98ff.; Fiensy, *History*, 23ff.), wie z. B. Salome, der Schwester des Herodes. Sie hatte Gärten mit Dattelpalmen, die sie Julia, der Frau des Kaisers vermachte (Josephus, *Antiquitates* 18, 2, 2). Herodes pachtete von Kleopatra Gärten mit Palmen und Balsampflanzen (Josephus, *Bellum* 1, 18, 5; *Antiquitates* 15, 4, 2. 4). Archelaos, der später enteignet und verbannt wurde, hatte Palmgärten in Jericho (Josephus, *Antiquitates* 17, 13, 1. 5); zu den königlichen Besitztümern siehe auch Horsley, *Galilee*, 210ff.. Der Grundbesitz der Oberschicht befand sich bereits seit Jahrhunderten in den Händen der jeweils wechselnden Königsfamilien oder deren Gefolgsleuten. Weinberge gehörten seit langer Zeit zu den königlichen Krongütern (1 Chr 27, 28). Xenophon, *anabasis* 1, 4, 10 (ca. 430 – 354 v. Chr.) und Diodorus Siculus 16, 41, 5 belegen ebenfalls Wein- und Obstgärten und Parks für Syrien und Palästina seit persischer Zeit (W. Schottroff, *Bodenpacht*, 24 Anm. 31). Für die rabbinische Zeit siehe M Pea II, 4: Rabbi Jehuda hatte Landgüter in Israel, auf denen er Weinstöcke, Olivenbäume und Johannisbrotbäume kultivierte; er hatte außerdem Balsampflanzungen und betrieb Fischwirtschaft (vgl. Ben-David, *Ökonomie*, 315f.); vgl. zu Grundbesitz in Palästina Herz, *Großgrundbesitz*, 105ff.; Hengel, *Zenonpapyri*, 1ff.; Bösen, *Galiläa* 184; W. Schottroff, *Bodenpacht*, 20ff.; Theißen, *Soziologie*, 137; Safrai, *Economy*, 82ff. 322ff.; zur Verpachtung reicher Landgüter siehe auch Hanson / Oakman, *Palestine*, 118f.. In der Regel ließen die Grundbesitzer, wie auch sonst im Römischen Reich üblich, ihr Eigentum von Sklaven, Pächtern und Lohnarbeitern bewirtschaften (Seneca, *de vita beata* 17; Plinius der Jüngere, *epistulae* 3, 19; 9, 37; Columella 1, 7; 1, 1, 18 – 20). Einen Einblick, wie man sich die Verhältnisse auf einem Landgut, das Weinanbau betrieb, aber auch noch andere Arbeitsschwerpunkte hatte, vorstellen muss, geben uns Cato, Varro und Columella mit ihren Schriften (vgl. Kaltenstadler, *Wilhelm, Arbeitsorganisation und Führungssystem bei den römischen Agrarschriftstellern (Cato, Varro, Columella)*, Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte, begründet von Günther Franz und Friedrich Lütge, hrsg. von Wilhelm Abel und Günther Franz, Bd. 30, Stuttgart u.a. 1978, 8ff.). Als Besitzer großer Landgüter schreiben sie landwirtschaftliche Lehrbücher (vgl. Columella 6, praef.), weil sie die Erträge ihrer Besitzungen weiter steigern möchten. Columella besaß selbst mindestens vier Güter, Cicero soll dagegen zehn Güter besessen haben. Die Berechnungen in Bezug auf die Größe der Besitztümer reichen von 50 bis 125 ha bis 375 ha oder sogar 1.000 ha (vgl. dazu Johne / Köhn / Weber, *Kolonen*, 89f.). Die Werke der

Mit der neben Getreideanbau Existenz sichernden Kultivierung von Feigen und Wein verbindet man in Israel seit Alters her die umfassende Vision vom Schalom Gottes, die auch in neutestamentlicher Zeit nicht aufgegeben war. Ohne Angst vor Krieg und Not können die Menschen in den Obstgärten sitzen (Mi 4, 4; 1 Kön 5, 5 (1 Kön 4, 25 LXX); 2 Kön 18, 31; Jes 36, 16; Sach 3, 10; 1 Makk 14, 12). Als Zeichen der Heilszeit werden alle Menschen Obstgärten besitzen und die Früchte, die dort wachsen, selbst verzehren können (2 Kön 18, 31f.; Jes 36, 16). Es ist nicht mehr die Rede davon, dass die Landleute auf fremdem Besitz für das Wohl fremder Herren schuften müssen (Jes 65, 21f.),<sup>31</sup> wie es die römischen Agrarschriftsteller und Gutsherren selbstverständlich voraussetzen.

### 1.3.2.2 Der soziale Status der im Gleichnis agierenden Personen

Über den sozialen Status der Personen im Gleichnis Lk 13, 6ff. ist direkt nichts gesagt. Der Weinbergbesitzer, der völlig unspezifisch als τις / „jemand“ (V. 6) eingeführt wird, ist wahrscheinlich ein Grundbesitzer (er wird vom Gärtner mit κύριε / „Herr“ (V. 8) angedredet), der in der Stadt bzw. nicht auf seinem Besitz wohnt, diesen nur sporadisch inspiziert und dann den Ernteanteil mitnimmt.<sup>32</sup> Es wird gesagt, dass er seit drei Jahren regelmäßig vorbeikommt (V. 7). Der Vergleich mit anderen neutestamentlichen Gleichnissen kann die Person des „Herrn“ weiter erhellen, vermutlich ist er der Eigentümer eines mittelgroßen Betriebes.<sup>33</sup>

---

Agrarschriftsteller können deshalb auch nicht unkritisch als Zustandsbeschreibungen aufgefasst werden, da sie zunächst einmal Anregungen geben wollen, wie man einen großen Betrieb führt (zur Ausstattung eines Weingutes: Cato 11; vgl. auch Autorengruppe, Arbeitswelt, 104), d. h. sie beschreiben nicht, wie es wirklich ist, sondern wie es idealerweise sein soll. Ihre Bücher sind zunächst ein Planungskonzept. Auch wenn sie Verhältnisse in Italien vor Augen haben, sind diese repräsentativ für das gesamte Römische Reich. Varro und Columella empfehlen den Weinanbau als ertragreichste Form der Landwirtschaft (Varro 1, 8, 1ff.; Columella 3, 3, 1ff.; vgl. auch Cato 1, 7; Plinius. 14, 47 – 52; Plinius der Jüngere, epistulae 1, 20, 16; vgl. Arzt-Grabner, Peter / Ernst, Michael / Naumann, Thomas, Artikel „Gewinn“, in: Crüsemann / Hungar / Janssen / Kessler / Schottroff, SWB, 215 – 218, hier: 217). Wenn man bedenkt, wie sorgfältig sie alles durchrechnen und durchorganisieren, dann müsste sich das auch als Erfahrungswerte in der Wirklichkeit niedergeschlagen haben (vgl. auch Kaltenstadler, Arbeitsorganisation, 19f.). Wie viel Gewinn sich am Ende daraus erwirtschaften lässt, versucht Columella genau auszurechnen. Für Horaz ist der Weinbauer der Idealtyp des reichen Mannes (Horaz, carmina 3, 1, 9f.; vgl. Martin, Probleme, 211). Zu den römischen Schriftstellern, die in der Regel über großen Landbesitz verfügten, siehe auch Johné / Köhn / Weber, Kolonen, 64ff..

<sup>31</sup> Im Ersten Testament sind eher ländliche Verhältnisse vorausgesetzt, während man im Neuen Testament die Vision mit einem städtischen Umfeld verknüpft vorfindet (Offb 22, 2).

<sup>32</sup> Dohr, Gutshöfe, 51 schätzt die Einnahmemöglichkeiten eines römischen Weingutbesitzers zur Zeit Plinius des Älteren, was der Zeit der neutestamentlichen Schriften entspricht, auf 8.000 HS (Sesterzen).

<sup>33</sup> Bösen, Galiläa, 192f.; In Mk 12, 1 – 12 par. ist der κύριος ein Weinbergbesitzer, der weit entfernt wohnt, seinen Besitz von Pächtern bewirtschaften und den Ernteertrag von Sklaven abholen lässt. Der κύριος in Mk 13, 33 – 37 par. überträgt Sklaven die Verantwortung für seinen Besitz, ebenso der Besitzer in Mt 24, 45 – 51 par. und Mt 25, 14 – 30 par.. Der Weinbergbesitzer in Mt 20, 1 – 6, der ausdrücklich als οἰκοδεσπότης / „Gutsherr“ bezeichnet wird, hat einen Verwalter, der sich auch um die Entlohnung der Saisonarbeiter kümmern muss. Der Weinbergbesitzer in Mt 21, 28, der seine beiden Söhne im Weinberg arbeiten lässt, ist vermutlich kein Großgrundbesitzer, sondern Eigentümer eines mittelgroßen Familienbetriebes. Man kann annehmen, dass der Weinbergbesitzer in Lk 13, 6ff. in ähnlichen Verhältnissen lebt, wie sie uns in den anderen Gleichnissen vor

Der Gutsherr in Lk 13, 6 ff. beschäftigt einen ἀμπελουργός / „Weingärtner“ (V. 7). Das ist ein Spezialist,<sup>34</sup> der im Neuen Testament nur hier mit dieser Berufsbezeichnung genannt wird.<sup>35</sup> Über seinen sozialen Status wird nichts gesagt. Es hat aber den Anschein, dass er länger auf dem Gut arbeitet, demnach nicht als Tagelöhner nur während der Erntezeit angestellt ist. Es ist möglich, dass er ein Sklave<sup>36</sup> ist, ein Lohnarbeiter, der für einen längeren Zeitraum eingestellt wurde,<sup>37</sup> ein Pächter<sup>38</sup> oder auch eine Kombination von Lohnarbeiter und Pächter. Die zahlreichen Papyri, die die verschiedenen Formen antiker Weinkultur dokumentieren, gewähren uns Einblick in die Verhältnisse auf Wein erzeugenden Landgütern. Zu ihnen gehören neben Briefen vor allem Arbeits- und Pachtverträge. Das Gleichnis Lk 13, 6ff. lässt nichts erkennen von der Brutalität und Härte einer ländlichen Sklavenexistenz.<sup>39</sup> Vielleicht müssen wir uns den

---

Augen geführt werden. Es handelt sich um einen Gutsherrn, der das lukrative Geschäft des Weinbaus betreibt. Außerdem lässt er Feigen kultivieren. Vermutlich ist er relativ wohlhabend, denn Weinbau erfordert Grundkapital für Investitionen. Ob es sich bei ihm um einen reichen Großgrundbesitzer handelt (vgl. die Überlegungen Kloppenborgs, Tenants, 295ff. zu den Eigentumsverhältnissen Wein anbauender Grundbesitzer in Ägypten), kann bezweifelt werden, aber er ist wahrscheinlich auch kein Kleinbauer. Vielleicht handelt es sich um einen Gutsherrn mit einem mittelgroßen Betrieb wie in Mt 13, 24ff. (siehe die Auslegung in II 1.2), denn der Herr redet noch selbst mit seinem Weingärtner und überlässt die Kommunikation nicht einem Verwalter. Siehe auch das Mosaik in Dunabab, Katherine M.D., Mosaics of the Greek and Roman World, Cambridge 1999, 118f. (Tafel 122), das zeigt, wie Pächter ihre Produkte zu den Gutsbesitzern bringen.

<sup>34</sup> In den Papyri ist diese Berufsbezeichnung ebenfalls bekannt; vgl. P. Cair. Zen. II 59269 (252 v. Chr.); III 59317 (250 v. Chr.) und 59329 (249 v. Chr.); P. Oxy. XIV 1673 (2. Jh. n. Chr.); XLI 2970 (62 n. Chr.); PCZ II 59176, 50 (255 v. Chr.) = Scholl II, Nr. 212, 50; CPJ I 14 (241 v. Chr.); PSI IV 414 (ca. 250 v. Chr.); P. Mich. I 62 (247 v. Chr.); III 200 (181 / 180 v. Chr.); P. Enteux 65 (221 v. Chr.); vgl. auch Kloppenborg, Tenants, 552. Dass es sich bei ἀμπελουργός um eine spezielle Berufsbezeichnung handelt, bestätigt auch die LXX: König Usija von Judäa hat Winzer als Arbeitskräfte (2 Chr 26, 10); Jesaja verheißt dem befreiten Volk Israel ausländische Winzer als Arbeitskräfte (Jes 61, 5); Winzer gehörten mit zu den einfachen Leuten des Landes, die nicht nach Babylonien deportiert wurden (2 Kön 25, 12; vgl. dazu auch Jer 52, 16, denn hier wird ausdrücklich unterschieden zwischen den ἀμπελουργοί / „Winzern“ und den γεωργοί, die hier allgemein als Ackersleute verstanden werden). In manchen Bibelstellen sind mit γεωργοί auch Weingärtner gemeint, aber wohl in dem Sinne, dass sie keine Spezialkräfte sind, sondern einfach nur Bauern, die Weinbau betreiben (vgl. Gen 9, 20 LXX, wo der Wein anbauende Noah als γεωργός bezeichnet wird).

<sup>35</sup> In Mk 12, 1ff. sind die „Winzer“ γεωργοί, die das Land gepachtet haben; vgl. auch Joh. 15, 1. In 2 Tim 2, 6 und Jak 5, 7 wird nicht genauer gesagt, was die γεωργοί anbauen, aber bei Platon, Theaitetos 178 D ist der γεωργός ebenfalls ein Bauer, der etwas von Wein versteht wie in Gen 9, 20 LXX.

<sup>36</sup> Jülicher II, 434; ich vermute aber, dass es kein Sklave ist.

<sup>37</sup> Dalman II, 155 (Jes 16, 14; 21, 10; Sir 37, 11). Ein Tagelöhner kann es nicht sein, obwohl die während der Erntezeit in den Weinbergen arbeiteten (Mt 20, 1ff.).

<sup>38</sup> Bereits Cato 137 stellt Überlegungen an zur Verpachtung von Weinland (Brockmeyer, Arbeitsorganisation, 83ff.). Zu Pächtern siehe auch Dalman II, 158; zu den unterschiedlichen Bezeichnungen von Pächtern im jüdischen Kontext siehe Ben-David, Ökonomie, 61ff.; W. Schottruff, Bodenpacht, 29ff.; Kippenberg, Religion, 146ff.; zu Pachtdauer siehe Ruffing, Weinbau, 179ff.; Drexhage, Preise, 155ff..

<sup>39</sup> Der Winzer tritt mit dem Weinbergbesitzer in einen Dialog, der beide als relativ gleichberechtigte Gesprächspartner zeigt. Ein Sklave hätte sich aber nie ein so freimütiges Reden seinem Herrn gegenüber erlauben dürfen. Er musste damit rechnen, bei Ungehorsam hart bestraft zu werden. Dass Winzer zum Sklavenstand gehörten, erfahren wir bei Columella. Er empfiehlt, dass man sich aus wirtschaftlichen Gründen unbedingt eine qualifizierte Fachkraft (lat. vinitor) kaufen sollte (Columella 3, 3, 8). Hoch qualifizierte Fachkräfte konnten 6.000 bis 8.000 Sesterzen kosten (Flach, Agrargeschichte, 169). In Lukian, Philopseudes 11 ist von einem Winzersklaven die Rede, der im Weinberg mit dem Hochbinden von Reben beschäftigt ist und dabei von einer giftigen Schlange gebissen wird. Die Lebens- und Arbeitsbedingungen von Winzersklaven müssen besonders hart gewesen sein, denn es wird erwähnt, dass sie mit Fußketten gefesselt wurden, um nicht wegzulaufen zu können. Die Kettensklavin Lakaina ist mit Hackarbeiten in einem Baumgarten beschäftigt (Achilleus Tatios, Leukippe und Kleitophon 5, 17; vgl. auch Columella 1, 9). Auch Cato 56 – 58 geht davon aus, dass in den Weinbergen

Winzer hier deshalb eher als Lohnarbeiter auf Zeit<sup>40</sup>, als Pächter<sup>41</sup> oder als eine Mischung von beiden vorstellen. Auffällig ist, dass es oft so genannte reine Lohnarbeits- oder Pachtverhältnisse

---

Kettensklaven arbeiten (Backhaus, Wilhelm, *Servi vincti*, in: *Klio* 71, Berlin (DDR) 1989, 321 – 329, hier: 322). Wertvolle Sklaven sollten an der Flucht gehindert werden (Backhaus, *Servi*, 324); vgl. auch Schottroff, *Schwester*, 192f., die auf das Beispiel der christlichen Kettensklavin Sabina hinweist und meint, dass es für gefesselte Sklaven in der Landwirtschaft unmöglich gewesen sein muss, die christliche Berufung zu leben. Zu Kettensklaven im Weinbau siehe Stoll, Oliver, *Servi Vincti* im römischen Weinbau. Restriktive Maßnahme zur Verhinderung der Flucht von Fachkräften oder Ausdruck „ökonomischer Rationalität“?, in: *Münstersche Beiträge antiken Handelsgeschichte*, Bd. XVIII, 1999, H.1, 91 – 96, 91ff.. Es war bei den Grundbesitzern jedoch umstritten, ob der Einsatz von Kettensklaven wirtschaftlich war (vgl. Johnes / Köhn / Weber, *Kolonen*, 106f.).

<sup>40</sup> Ein Beispiel für ein Arbeitsverhältnis auf längere Zeit ist BGU IV 1122 (13 v. Chr.). Zwei Personen werden für drei Jahre eingestellt, um zwei Aruren Land zu bestellen. Ihre Aufgaben (ἀμπελοργικὰ ἔργα) sind Bepflanzen des Weinbergs und Einbringen der Traubenernte. Dafür bekommen sie 450 Drachmen Lohn, der in Raten gezahlt wird. Auch die Art der Arbeiten ist im Vertrag genau geregelt. Sollten die Arbeiter vertragsbrüchig werden, müssen sie mit Strafen und Schadensersatzforderungen rechnen (vgl. Hengstl, *Arbeitsverhältnisse*, 52. 54. 60; Kloppenborg, *Tenants*, 479ff.; Kutzner, *Untersuchungen*, 155). Pächter sollen auch verpflichtet gewesen sein, um Feigenbäume herum zu graben oder ansonsten eine Buße zu zahlen (vgl. dazu Olck, F., Artikel „Feige, *Ficus carica* L.“, in: *PRE* VI, 1909, 2100 – 2151, hier: 2135). In P. Cair. Zen. III 59329 (249 v. Chr.) bitten zwei fest angestellte ἀμπελοργοί Zenon um Bezahlung für ihre Wächterarbeiten in einem Weinberg. Außerdem berichten sie von einer Informationsreise zu einem anderen Weinberg, um den sie sich ebenfalls kümmern müssen. Wie lange das Arbeitsverhältnis dauert, ist nicht klar (vgl. dazu Kloppenborg, *Tenants*, 403ff.; Hengstl, *Arbeitsverhältnisse*, 99). In P. Mich. V 349 (30 n. Chr.) ist nicht von Weinstöcken, aber von Maulbeerbäumen die Rede: Ein Arbeiter hat 150 Maulbeerbäume anzupflanzen und regelmäßig zu gießen. Die 144 Drachmen Lohn für ein Jahr Arbeit muss er allerdings mit Zinsen zurückzahlen, wenn er die Bäume nicht ordnungsgemäß übergibt (vgl. Hengstl, *Arbeitsverhältnisse*, 52. 54; Kutzner, *Untersuchungen*, 156). Eine solche Vertragslage kann den Arbeiter ziemlich unter Druck setzen. Der geringe Lohn reicht zum Unterhalt gar nicht aus. Man nimmt wenigstens 200 Denare Jahresverdienst an, aber wahrscheinlich war der Arbeiter sowieso gezwungen, sich noch eine andere Einnahmequelle zu schaffen (siehe CPJ I 14, Anm. 4 (241 v. Chr.), hier wird angenommen, dass Winzer mehrere Jobs hatten, um leben zu können).

<sup>41</sup> Zahlreicher sind die Belege zu Pachtverhältnissen. In P. Oxy. XLI 2970 (62 n. Chr.) ist die Verpachtung eines Weingartens an einen ἀμπελοργός geregelt (vgl. auch Rowlandson, *Landowners*, 233). In P. Lond. II 163 (88 n. Chr.) geht es um die Pacht eines Weinbergs und Obstgartens mit Feigen und anderem Obst auf der Basis von Teilpacht, d. h. in diesem Fall erhält der Verpächter 2/3 des Ertrages und zahlt die Steuern, der Pächter dagegen nur 1/3 (Kloppenborg, *Tenants*, 496ff.; Ruffing, *Weinbau*, 79. 81); vgl. auch Kloppenborg, *Tenants*, 467ff. zu P. Ryl. IV 583 (170 v. Chr.). Dies war kein Einzelfall. In der Regel mussten 2/3 des Ertrages im Weinbau für Pacht bezahlt werden (Drexhage, *Preise*, 187). Ähnliche Verhältnisse spiegeln sich in den Verträgen P. Soter. 1 – 4 aus den Jahren 69 – 87 n. Chr. (vgl. Ruffing, *Weinbau*, 78ff. 87. 198ff.; Kehoe, *Management*, 136. 146ff.) und in dem späten Dokument P. Köln II 104 aus dem 6. Jh. n. Chr.. Es fällt auf, dass als Verpächter von Weinbergen viele Frauen in Erscheinung treten (P. Harr. I 137 (2. Jh. n. Chr.): vgl. dazu Kloppenborg, *Tenants*, 499ff.; P. Flor. III 369 (139 oder 149 n. Chr.): vgl. Kloppenborg, *Tenants*, 513ff.; P. Duke inv. 749 = P. Robinson inv. 7 (3. Jh. n. Chr.): vgl. Kloppenborg, *Tenants*, 524 ff.; CPJ III 518 (65 n. Chr.); vgl. auch PSI XIII 1338 (299 n. Chr.): Kloppenborg, *Tenants*, 543ff.; Ruffing, *Weinbau*, 89 und P. Oxy. XLVII 3354 (257 n. Chr.): Kloppenborg, *Tenants*, 528ff.). Es sind aber auch Pächterinnen von Weinland und anderen landwirtschaftlichen Flächen bezeugt (Bringmann, *Frau*, 103ff.). In BGU IV 1119 (6 / 5 v. Chr.) zahlt der Pächter statt in Naturalien 80 Silberdrachmen im Jahr für einen Weinberg mit Rosenpflanzung und Bohnenfeld. Er darf sich während der Pachtperiode nicht von dem Areal entfernen und muss mit Strafen und Schadensersatzforderungen rechnen, falls er sich nicht vertragskonform verhält (Kloppenborg, *Tenants*, 484ff.). In P. Köln III 144 (152 v. Chr.) pachten die Bauern nicht den Weinberg, sondern die darin anfallenden Arbeiten für 1.700 Kupferdrachmen (Kloppenborg, *Tenants*, 775ff.). Vermutlich ist es nur eine Frage der Definition, ob man sie nun als Pächter oder Lohnarbeiter versteht. Unklar bleibt auch, in welche Kategorie man PSI XIII 1338 einordnen sollte. Die Eigentümerin Aurelia Diogenis zahlt einem Weingärtner Lohn solange der Weinberg nicht trägt, der Arbeiter zahlt eine Pacht für Gemüse, das in der Zwischenzeit angebaut wird (vgl. auch Kloppenborg, *Tenants*, 543ff.). Das gleiche trifft auf P. Oxy. XLVII 3354 zu. Aurelia Sarapos vergibt Arbeit in einem Weinberg und ein Stück Getreideland. Die Winzer, deren Arbeiten von einem Agenten der Eigentümerin überwacht werden, bestreiten ihren Unterhalt durch den Lohn und die Produkte, die sie auf dem Getreideland erzeugen (vgl. Kloppenborg, *Tenants*, 528ff.; Ruffing, *Weinbau*, 196; Drexhage, *Preise*, 409; Rowlandson, *Landowners*, 231f.; zu beiden Dokumenten vgl. auch Kutzner, *Untersuchungen*, 135). Für den Pächter ungünstig ist der Vertrag P. Ross. Georg. II 19 (141 n. Chr.); hier kann der Verpächter wählen, ob er die Pacht in Geld oder Naturalien haben will (Kloppenborg, *Tenants*, 516ff.; Ruffing, *Weinbau*, 79. 88. 202f.). Der Weinberg produziert außer Wein auch hier eine Vielfalt an Obst- und

nicht gab, sondern auch eine Mischung aus beiden, oder dass von vorn herein nicht klar ist, ob es sich in den Dokumenten um Lohnarbeiter oder Pächter handelt.<sup>42</sup>

Für die Situation in Lk 13, 6ff. kann ich mir einen für längere Zeit vertraglich gebundenen Arbeiter, vielleicht noch mit einem Pachtanteil, vorstellen. Dies könnte erklären, warum er noch einmal alle Kräfte mobilisieren will, um durch seine Arbeit dem Baum zur Fruchtbarkeit zu verhelfen und warum die Zuneigung zum Baum nicht das Motiv für seine Anstrengungen sein muss.<sup>43</sup> Es würde auch erklären, warum der Gärtner mit dem Weinbergbesitzer einen Dialog führen kann und nicht einfach nur als Befehlsempfänger (wie z. B. Lk 17, 7ff.) dargestellt wird.<sup>44</sup>

### **1.3.2.3 Arbeiten im Weinberg bzw. im Obstgarten<sup>45</sup>**

Über die Arbeit in Weinbergen gibt es auch in der Bibel zahlreiche Zeugnisse, die recht detailliert die verschiedenen Aufgaben beschreiben, die nötig sind, um einen Weinberg

---

Gemüsesorten (Oliven, Datteln, Granatäpfel, Pfirsiche, Feigen, Pflaumen, Melonen, Kürbisse und anderes). Ein Beispiel für ein Mischverhältnis ist P. Oxy. IV 707 (ca. 135 – 138 n. Chr.): Die Verpächterin Demetria vergibt die Arbeiten in einem neu angelegten Weinberg für sechs Jahre. Der erste Pächter erhält Lohn solange der Weinberg nicht trägt und muss das Wasserrad reparieren. Die Arbeiten wurden aber nicht korrekt ausgeführt (Kloppenborg, Tenants, 501ff.; vgl. auch Kutzner, Untersuchungen, 120. 156; Kehoe, Management, 136f.; Ruffing, Weinbau, 202; Rowlandson, Landowners, 235). In P. Oxy. XIV 1631 (280 n. Chr.; Kloppenborg, Tenants, 537ff.; Schnebel, Landwirtschaft, 301; Kehoe, Management, 134; Ruffing, Weinbau, 80f. 88f. 204; Rowlandson, Landowners, 229) werden die Arbeiten in einem Weinberg und die Nutzung eines Obstgartens (Datteln, Pfirsiche, Oliven, Zitronen, Feigen und Melonen) vergeben. Die Pächter bekommen Lohn für die Arbeiten (Geld, Weizen, Wein) und bezahlen die Pacht mit Anteilen aus den Obsterträgen. Der Lohn wird entsprechend dem Fortgang der Arbeit in Raten gezahlt und sicher auch nur bei einwandfreiem Arbeitsergebnis. Ähnliche Verhältnisse sind für P. Oxy. XIV 1692 (188 n. Chr.) anzunehmen (Kloppenborg, Tenants, 521ff.; Rowlandson, Landowners, 231; zu beiden Dokumenten vgl. auch Hengstl, Arbeitsverhältnisse, 52. 56. 60 und Kutzner, Untersuchungen, 156). Ein Pächter musste auch befürchten, dass nicht nur seine angebauten Früchte zerstört, sondern auch er selbst von Gewalttätern geschädigt wurde. In P. Mich V 229 (48 n. Chr.) beklagt sich ein Pächter, dass zwei Männer ihre Maulesel in den Weingarten mit angepflanztem Gemüse getrieben und ihn zusammen geschlagen hätten (Kloppenborg, Tenants, 490ff.; Herrmann, Studien, 166f.). Neben einer direkten Pacht war es allerdings auch möglich, den Weinberg weiter zu verpachten. In P. Berl. Leihg. I 23 (252 n. Chr.) werden die Arbeiten in einem Weinberg, in dem die Reben an Bäumen gezogen wurden, für zwei Jahre weiter verpachtet (Kloppenborg, Tenants, 526ff.; Ruffing, Weinbau, 203f.). Ähnlich verhält es sich mit P. Oxy. IV 729 (137 n. Chr.), in dem ausführlich geregelt wird, welche Aufgaben der Pächter hat; vgl. dazu Kloppenborg, Tenants, 505ff.; Bolla-Kotek, Sibylle von, Untersuchungen zur Tiermiete und Viehpacht im Altertum, 2., durchgesehene Auflage, München 1969, 12. 83. hier: 96f.; Kehoe, Management, 135; Ruffing, Weinbau, 103f. 201f.; Herrmann, Studien, 127. Es ist durchaus möglich, dass auch der Herr im Gleichnis nicht der Eigentümer des Weinbergs, sondern ebenfalls ein Pächter ist. Die Bitte des Gärtners in Lk 13, 6ff., den Baum noch ein Jahr versorgen zu dürfen, sichert ihm möglicherweise noch seinen Arbeitsplatz für ein weiteres Jahr (Hengstl, Arbeitsverhältnisse, z. B. 54f. 60; zu Weingärtnern als fest angestellte Arbeiter für zwei Jahre siehe auch Kutzner, Untersuchungen, 135).

<sup>42</sup> In CPJ I 14 (241 v. Chr.) melden die ἀμπελοουργοί / „Winzer“ eines Weinbergs in Ägypten, dass nachts 30.000 Rohrstöcke, die zur Befestigung von Reben dienen, gestohlen wurden (vgl. Kloppenborg, Tenants, 418ff.). Im folgenden Dokument CPJ I 15 (240 v. Chr.) wird erwähnt, dass sie Ärger mit den Nachbarn haben. Hier ist z. B. nicht klar, welchen Status die Winzer haben. Unklar sind auch die Verhältnisse in P. Cair. Zen. II 59182 (255 v. Chr.): vgl. Hengstl, Arbeitsverhältnisse, 52f. 82. 83; Kloppenborg, Tenants, 385ff.; vgl. auch Rowlandson, Landowners, 229f..

<sup>43</sup> In der Regel nehmen das viele Forscher an, z. B. Bovon III / 2, 382. Die Pacht wird in Naturalien gezahlt, denn der Besitzer kommt, um Früchte zu holen. Es ist nicht davon die Rede, dass er Geld haben will. Zu Pachtzinszahlungen siehe auch Drexhage, Preise, 187f.; Ruffing, Weinbau, 181ff..

<sup>44</sup> Zum sozialen Status von Pächtern und Verpächtern siehe auch Ruffing, Weinbau, 215ff..

<sup>45</sup> Kloppenborg, Tenants, 425ff.

anzulegen und zu bewirtschaften.<sup>46</sup> Im Zusammenhang damit wurden auch Feigenbäume kultiviert.<sup>47</sup> Wenn auch diese Bäume längst nicht so arbeitsintensiv waren wie Weinstöcke, so muss man damit rechnen, dass sie nicht völlig sich selbst überlassen wurden. Als Arbeiten werden in Lk 13, 6ff. Graben und Düngen<sup>48</sup> genannt.<sup>49</sup>

Dass alte und unfruchtbare Bäume abgehauen wurden, setzt das Gleichnis ebenfalls selbstverständlich voraus (Lk 13, 7).<sup>50</sup> Da es auch nötig war, Schatten spendende Bäume ohne Früchte anzupflanzen, kann man sich fragen, ob der Baum vielleicht zu diesem Zweck stehengelassen wurde.<sup>51</sup> Die abgeschlagenen Bäume wurden als Brennholz genutzt<sup>52</sup> und so

---

<sup>46</sup> Um einen Weinberg anzulegen, mussten zunächst die Steine entfernt werden (Jes 5, 2). Damit wurde in der Regel eine Umzäunung aufgeschichtet (Jes 5, 5; Spr 24, 31; Mk 12, 1 // Mt 21, 33), die den Weinberg vor ungebetenen Gästen schützte. Außerdem wurden ein Wachturm und eine Kelter darin errichtet (Jes 5, 2; Mk 12, 1 // Mt 21, 33), die dann in der Erntezeit (vgl. Mt 20, 1ff.) für die anfallenden Arbeiten genutzt wurden. In der Zwischenzeit mussten die Weinstöcke beschnitten (Jes 5, 6) und gedüngt (Lk 13, 8) werden, Unkraut musste entfernt werden (Jes 5, 6), und es musste für die Bewässerung der Weinpflanzen gesorgt werden (Ez 17, 5 – 10; 19, 10); vgl. auch Dalman, Gustaf, Arbeit und Sitte in Palästina. Brot, Öl und Wein, Bd. IV, Hildesheim 1964 (Nachdruck Gütersloh 1935), 309ff. 316. 323ff.; Schnebel, Landwirtschaft, 262ff.; Ruffing, Weinbau, 122ff. 154ff.; Hepper, F. Nigel, Pflanzenwelt der Bibel, Stuttgart 1992, 97ff.

<sup>47</sup> 1 Kön 5, 5; Mi 4, 4; Sach 3, 10; vgl. auch Plinius 17, 89. 200.; vgl. auch Schnebel, Landwirtschaft, 255.

<sup>48</sup> Ben-David, Ökonomie, 94

<sup>49</sup> Cato 94, 4 spricht vom Umgraben. Plinius 17, 259 empfiehlt, die Feigenbäume zu düngen (ebenso auch Columella 5, 10, 10). Auch die Bibel weiß, dass Fürsorge die Fruchtbarkeit des Feigenbaumes positiv beeinflussen kann (Spr 27, 18). Zur Ertragssteigerung war es vermutlich üblich, sie künstlich zu befruchten. Die so genannte Kaprifikation wird in verschiedenen antiken Texten ausführlich beschrieben (vgl. Plinius 15, 79. 81; Theophrast, de causis plantarum 5, 2, 4) und soll die Ernte um das zehnfache gesteigert haben (Delitsch, Otto, Artikel „Feigenbaum“, in: Handwörterbuch des Biblischen Altertums, hrsg. von Eduard C. Aug. Riehm, Bd. 1, 2. Auflage, Bielefeld / Leipzig 1893, 441 – 443, hier: 442), wie auch der Anbau von Obst allgemein sich wirtschaftlich mehr und mehr rentierte (Plinius 14, 49 – 51; Columella 3, 3, 1ff.; vgl. Brockmeyer, Norbert, Antike Sklaverei, EdF 116, Darmstadt 1979, 160). Vielleicht ist der Feigenbaum unfruchtbar, weil er nicht künstlich befruchtet wurde (so Habbe, Joachim, Palästina zur Zeit Jesu: die Landwirtschaft in Galiläa als Hintergrund der synoptischen Evangelien, Neukirchen – Vluyn 1996, 84. 113). Von künstlicher Befruchtung und Bewässern als Aufgaben des Gärtners ist im Gleichnis aber keine Rede, nur von Graben und Düngen. Der Weinbergbesitzer wirft dem Gärtner auch nicht vor, dass er den Weinberg vernachlässigt hat. Wenn der Gärtner ein Pächter oder Lohnarbeiter ist, dann ist es vertraglich geregelt, dass er regelmäßig bestimmte Arbeiten ausführt. Dies hat er anscheinend auch gemacht, denn falls die Anweisungen des Verpächters nicht ausgeführt wurden, drohten Strafen (P. Flor. II 148; 266 / 267 n. Chr. = Schubart, Jahrtausend, 77). Auch schlechte Feigen zeugen von der Vernachlässigung des Gutes (P. Flor. II 176; 256 n. Chr. = Schubart, Jahrtausend, 75). Ein Weingut mit Feigenbäumen betrieb in der Regel auch Viehzucht, denn sonst hätte man ja keinen Dünger zur Verfügung (Kloppenborg, Tenants, 505ff. 526ff.). Sehr hoch geschätzt wurde Taubenmist (Columella 2, 15; Varro 1, 38). Man stellte dazu Taubenschläge in Weingärten auf (P. Oxy. IV 729, 10 (137 n. Chr.); X 1278 (214 n. Chr.)), und es war genau geregelt, welchen Anteil vom Mist Verpächter und Pächter erhielten (vgl. Schnebel, Landwirtschaft, 85f.; Ruffing, Weinbau, 104; Drexhage, Preise, 107f. 311f.; Rowlandson, Landowners, 25).

<sup>50</sup> Schottroff, Gott, 265 f.; obwohl man auch eine Scheu davor hatte, Feigenbäume abzuheuen (b Baba Batra 26a; b Baba Qamma 91b). Außerdem konnten sie noch als „Rankgitter“ für Weinstöcke dienen. Der Grund für die Unfruchtbarkeit des Baumes wird nicht genannt, es werden auch keine Vermutungen diesbezüglich ausgesprochen, wie z. B. Wassermangel, karger Boden, kein Dünger, ungeeigneter Standort, keine Befruchtungsmöglichkeit. Babrios (ca. 150 – 200 n. Chr.) erzählt in einer Fabel, dass ein unfruchtbarer Baum stehen gelassen wurde, weil ein Bauer Honig in ihm fand. So durfte er weiterhin den Spatzen, Grillen und Bienen als Wohnung dienen (Mader, Ludwig, Antike Fabeln, eingeleitet und neu übertragen von Ludwig Mader, Zürich 1951, 256).

<sup>51</sup> Ziegler, Königsgleichnisse, 294f.; vgl. auch Plinius 15, 78 und Exodus (Schemot) Rabba 7, 4 (= Thoma / Ernst, Gleichnisse, 178; vgl. auch Feldman, Parables, 89). Ein Rosengarten in Jerusalem enthielt auch Feigenbäume. Man schätzte den Schatten (Krauss II, 203) als angenehmen Verkaufsplatz (M Maaserot II, 5; vgl. Jeremias, Jerusalem, 51). In Hiob 7, 2 ist von einem Sklaven die Rede, der sich nach Schatten sehnt (vgl. auch Ziegler,

sinnvoll in einer Kreislaufwirtschaft verwertet, die keine Rohstoffe verschwendete. Verbrennen bedeutete primär Nutzen, nicht Vernichtung.<sup>53</sup> Erntezeit für Feigen und Weintrauben war über mehrere Wochen, so dass die Bauern in die Weingärten zogen, um die Früchte in dieser Zeit zu bewachen.<sup>54</sup> Dann feierte man auch das Laubhüttenfest.<sup>55</sup>

Lk 13, 6ff. erzählt ein Gespräch zwischen Männern,<sup>56</sup> und auch viele andere antike Quellen vermitteln den Eindruck, dass nur Männer die antiken Weinberge bevölkerten. Die Forschung hat aber herausgearbeitet, dass dies nicht zutrifft. Es gab viele Arbeiterinnen in der Landwirtschaft,<sup>57</sup> und die Kultivierung von Obst war sogar in besonderer Weise Frauenarbeit.<sup>58</sup> Alle Figuren und sozialen Rollen, die im Gleichnis auftauchen, können also auch weiblich besetzt sein. Der Weinbergbesitzer kann eine Frau<sup>59</sup> sein und der Gärtner eine Gärtnerin<sup>60</sup>.

#### **1.3.2.4 Feigen als Grundnahrungsmittel**

Im Gleichnis Lk 13, 6ff. gerät ein einzelner Feigenbaum besonders ins Blickfeld.<sup>61</sup> Es ist bereits erwähnt worden, dass Weintrauben und Feigen oft gemeinsam angebaut wurden. In der

---

Königsgleichnisse, 300). Wenn an dem Feigenbaum auch noch Weinreben hochranken, dann würde man diese beschädigen, wenn man den Feigenbaum abhaut.

<sup>52</sup> Vgl. dazu Cato 37, 5; Feigen wurden außerdem noch in der Medizin, zur Käsebereitung und als Viehfutter verwendet (Reichmann, Victor, Artikel „Feige (*Ficus carica*)“, in: RAC VII, 1969, 640 – 682, hier: 647ff. 663).

<sup>53</sup> Dalman IV, 6

<sup>54</sup> Dalman IV, 316f. 332.; in Ägypten sollen auch zahme Affen die Feigen geerntet haben (Schnebel, Landwirtschaft, 302).

<sup>55</sup> Dalman IV, 333f.

<sup>56</sup> Da als Element der Gleichnistheorie bei verschiedenen Auslegern gesehen wird, dass nur das, was wirklich wichtig sei, erwähnt wird (Bultmann, Geschichte, 203), so liefert uns die Gleichnistheorie die „Begründung“, warum Frauen in diesen Zusammenhängen nicht auftauchen: sie seien nicht wichtig, denn sie hätten nicht in den Weinbergen und auf den Feldern gearbeitet, sondern getreu ihrer Rollenzuweisung im Haus.

<sup>57</sup> Schottroff, Schwestern, 125ff.; Scheidel, Feldarbeit, 411ff.; Scheidel, Frau, 207; als Arbeitsmöglichkeit für Frauen in Palästina gab es fast nur Landarbeit (Schottroff, Luise, Artikel „Frauengeschichte II. Neues Testament“, in: Gössmann, Elisabeth / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Pissarek-Hudelist, Herlinde / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 129 – 132, hier: 130; vgl. M Baba Metsia VII, 6., M Jebamot XV, 2).

<sup>58</sup> Vgl. Herfst, Pieter, *Le travail de la femme dans la grèce ancienne*, New York 1979 (Nachdruck Utrecht 1922), 17, der antike griechische Verhältnisse vor Augen hat; Hepper, Pflanzenwelt, 97; Frauenarbeiten im Weinberg waren z. B. Anheben der Weinreben und Wachen (Dalman IV, 310. 332); siehe auch Jes 32, 9ff.; Hld 1, 6; Spr 31, 16.

<sup>59</sup> Vgl. PSI XIII 1338 (299 n. Chr.); P. Oxy. IV 707 (136 – 138 n. Chr.); XLVII 3354 (257 n. Chr.); P. Harr. I 137 (2. Jh. n. Chr.); P. Flor. III 369 (139 oder 149 n. Chr.); P. Duke inv. 749 = P. Robinson inv. 7 (3. Jh. n. Chr.); zu Frauen als Verpächterinnen und Eigentümerinnen von Weinland siehe auch Ruffing, Weinbau, 215ff.; Ruffing, Kai, Wein und Weinbau im römischen Ägypten (1. – 3. Jh. n. Chr.), in: Herz, Peter / Waldherr, Gerhard, Landwirtschaft im Imperium Romanum, Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike, Bd. XIV, hrsg. von Hans-Joachim Drexhage, Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 2001, 257 – 272, hier: 269ff.; vgl. auch Hld 1, 6; Hos 2, 12. 15.

<sup>60</sup> Vgl. M Baba Metsia VII, 6; M Jebamot XV, 2; allgemein zu Frauen als Pächterinnen siehe Bringmann, Frau, 103ff..

<sup>61</sup> Er ist das negative Pendant zu dem grünenden Feigenbaum in Mk 13, 28 // Mt 24, 32f.; Bäume wurden genau beobachtet und deshalb im biblischen Kontext immer wieder erwähnt.

biblischen Tradition gelten sie als die wichtigsten<sup>62</sup> Fruchtbäume des Landes (Num 13, 24; Ps 105, 33; Hld 2, 13; Jes 34, 4; Jer 5, 17<sup>63</sup>; 8, 13; Hos 2, 12; 9, 10; Joel 1, 7. 12; 2, 22). Es ist ein Zeichen des Friedens, unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum zu sitzen (1 Kön 5, 5 (1 Kön 4, 25 LXX); 2 Kön 18, 31; Jes 36, 16; Mi 4, 4; Sach 3, 10; 1 Makk 14, 12) und die Früchte der eigenen Arbeit zu genießen.<sup>64</sup> Feigen waren nicht in erster Linie „Dessertfrüchte“<sup>65</sup>, sondern als Zuckerlieferanten neben Getreide(produkten) Grundnahrungsmittel für die einfachen Leute.<sup>66</sup> In der jüdischen Tradition galten Feigen als das „natürliche Brot“, das nicht durch die Arbeit der Menschen, sondern durch die Natur hervorgebracht wurde.<sup>67</sup> Gerade die Feigenbäume

---

<sup>62</sup> Auch der Ölbaum wird in diesem Zusammenhang oft genannt (Dtn 8, 8; Ri 9, 7 – 15; Joel 1, 10 – 12; Am 4, 9; Hab 3, 17; Hagg 2, 19; Jer 5, 17 LXX). Manchmal variierte die Akzentsetzung auch etwas, dann wurde der Feigenbaum weggelassen und Weizen, Oliven und Weintrauben wurden als die wichtigsten Produkte genannt (Ben-David, Ökonomie, 111f.).

<sup>63</sup> In der LXX wird noch der Ölbaum ergänzt.

<sup>64</sup> Es kommen keine Soldaten, um die Menschen von ihrem Land zu vertreiben. Sie können sich gegenseitig einladen und ohne Angst draußen im Schatten der Bäume feiern. Da sich die Weingärten oft nicht in der Nähe der Wohnungen befanden, konnten solche Entfernungen nur in Friedenszeiten bewältigt werden (Dalman, Gustaf, Arbeit und Sitte in Palästina. Jahreslauf und Tagelauf, Bd. I, 2. Hälfte: Frühling und Sommer, Hildesheim 1964 (Nachdruck Gütersloh 1928), 565). Bereits diese Stellen zeigen, dass Feigenbaum und Weinstock in viel engerer Beziehung zueinander gesehen wurden als andere Bäume (Feigenbaum und Weinstock sind Schwestern; siehe Athenaios, Deipnosophistai 3, 78; vgl. auch Hehn, Kulturpflanzen, 95). Sicher lag es an der räumlichen Nähe, weil Feigenbäume oft in Weinbergen angepflanzt wurden und Weinstöcke oft an Feigenbäumen empor rankten, um Halt zu finden. Vor allem lag es aber an der Bedeutung (Borowski, Agriculture, 114), die beide Bäume für die Ernährung der Menschen hatten, ihrer Bedeutung als Lieferanten von Grundnahrungsmitteln.

<sup>65</sup> Vgl. auch van Koetsveld, Gleichnisse, 56

<sup>66</sup> Safrai, Economy, 136ff.; im biblischen Kontext wurden Feigen getrocknet und zu „Brot“ bzw. „Kuchen“ gepresst (1 Sam 30, 11f.; 1 Chr 12, 40; 1 Sam 25, 18; Abigail bringt Feigenkuchen zu David; Jdt 10, 5; Judiths Sklavin bringt neben anderen Grundnahrungsmitteln auch Feigenkuchen in das Lager der Assyrer). In Kriegszeiten traten sie sogar an die Stelle von Brot (1 Sam 25, 18; 2 Sam 16, 1; 1 Chr 12, 40); vgl. auch Löw, Immanuel, Die Flora der Juden, Bd. 1, Kryptogamae, Acanthaceae – Graminaceae, Hildesheim 1967 (Nachdruck Wien / Leipzig 1928), 244f..

<sup>67</sup> Jüdische Reisende z. B. ernährten sich von Feigen und Nüssen (statt Brot), um unterwegs keine unreinen Speisen zu sich nehmen zu müssen (Josephus, Vita 3 = 14). Und Rabbi Jesse (b Taanit 24a) lässt an Stelle von Brot für seine hungrigen Arbeiter Feigen wachsen (Löw I, 251). In M Ketubbot V, 8 (siehe auch b Ketubbot 64 b) gelten Feigen neben Getreide, Hülsenfrüchten und Öl als Grundnahrungsmittel, auf die eine Ehefrau Anspruch hatte. Im Laufe der jüdisch-christlichen Tradition bleibt die Bedeutung von Feigen als Grundnahrungsmittel neben der von Brot erhalten. EvPhil 15 (= Schneemelcher I, 156f.) und das christliche Adam-buch (Übersetzung von Dillmann, A., Das christliche Adambuch des Morgenlandes. Aus dem Äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt, Göttingen 1853, 56f.) erinnern daran, dass die Menschen erst später lernten, Korn anzubauen und Brot zu backen (vgl. Berger, Manna, 18f.). Das primäre Brot im Paradies lieferten die Feigenbäume, in Gen 3, 7 wird der Feigenbaum zuerst erwähnt. In der jüdisch-christlichen Tradition wird auch angenommen, dass der Baum des Lebens ein Feigenbaum ist. Christliche Mönche ernährten sich von Feigen und Datteln, wie Hieronymus berichtet (Hieronymus, Mönchsbiographien 6). In der griechisch-römischen Tradition hatte die Feige die gleiche herausragende Bedeutung. Sie wurde „Anführerin“ genannt, denn sie galt als nützlicher als andere Früchte und trat auch an die Stelle von Getreide. Feigen hießen auch „basileia“ (Athenaios, Deipnosophistai 3, 74ff.). In mykenischer Zeit waren die Feigenrationen, die an Sklavinnen in Pylos ausgeteilt wurden, genauso groß wie die Kornrationen (Chadwick, John, Linear B. Die Entzifferung der Mykenischen Schrift, mit einem Nachwort des Verfassers zur deutschen Ausgabe, Göttingen 1959, 145f.). Und auch für Cato sind sie Brotersatz, denn er setzt die Brotrationen seiner Sklaven in der Feigenzeit von 5 auf 4 Pfund herab (Cato 56; vgl. auch Plinius 15, 82). Columella 12, 14 erwähnt, dass Feigen den Landleuten im Winter einen beträchtlichen Teil ihrer Nahrung sicherten. Im Krieg wurden sie oft an Stelle von Korn für die Ernährung der Soldaten verwendet (Polybios 16, 24, 5).



sicherten zusammen mit dem Getreide (und Weintrauben und Oliven) die Lebensgrundlage der Menschen,<sup>68</sup> d. h. sie waren Teil und Zeichen des umfassenden Schalom Gottes.

Die Fruchtbarkeit der Bäume war eine der Voraussetzungen für das Überleben der Menschen, die davon aßen. Unfruchtbarkeit bedeutete in diesem Zusammenhang eine Katastrophe, weil damit nicht nur die Vielfalt der Ernährung, sondern das Überleben grundsätzlich in Frage gestellt wurde. Genau diesen Sachverhalt macht auch die Geschichte von der Verdorrung des Feigenbaums deutlich: Jesus sucht Feigen an dem Baum, weil er Hunger hat und nicht um eine symbolische Zeichenhandlung gegen Israel zu vollbringen wie oft angenommen wurde (Mk 11, 12 – 14. 20 – 25 // Mt 21, 18 – 22).<sup>69</sup> Eine Interpretation, die in Jesu Verhalten eine Art

---

<sup>68</sup> Man müsste hier als dritten Baum von ähnlich großer Bedeutung noch den Olivenbaum nennen, denn neben Weinstock und Feigenbaum wird oft auch noch der Ölbaum genannt oder die Erzeugnisse des Baumes (Dtn 8, 8; Ri 9, 8; 2 Kön 18, 31f.; 1 Chr 12, 40; Hab 3, 17; Hag 2, 19; Jdt 10, 5; Jak 3, 12). In Dtn 8, 8 sind die sieben wichtigsten Gaben des Landes Israel aufgeführt (Weizen, Gerste, Weintrauben, Feigen, Oliven, Granatäpfel und Honig). Ähnlich Vergil (70 – 19 v. Chr.), der sein poetisch-realistisches Werk „georgica“ zu den Themen Ackerbau, Baumkulturen (besonders Weinrebe und Olivenbaum), Vieh- und Bienenzucht verfasste (Autorengruppe, Arbeitswelt, 113).

<sup>69</sup> Vielleicht ist hier das Deutungsproblem durch die Übertragung von der semitischen in die griechische Sprache entstanden. Ein semitisches Imperfektum / Futurum konnte durch den Optativ (Mk 11, 14: φάγοι) oder durch den Konjunktiv (Mt 21, 19: γένηται) übersetzt werden (Bartsch, Hans-Werner, Die „Verfluchung“ des Feigenbaums, in: ZNW 53, 1962, 256 – 260, hier: 258). Außerdem war es möglich, die Lesart οὐ μῆκετι als Ankündigung von etwas zukünftigem oder nur μῆκετι als Aufforderung zu lesen (Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, EKK, 3. Teilband, Mt 18 – 25, Zürich / Neukirchen – Vluyn 1997, 198 Anm. 3). Jesu Hunger ist nicht symbolisch zu verstehen, sondern real. Jesus solidarisiert sich nicht nur mit den Hungernden, er gehört selbst zu denen, die Mangel leiden. Er gehört mit zu den Menschen, deren Leben von der Fruchtbarkeit der Obstbäume abhängig ist und der genau wie die einfachen Menschen sein Brot in der Not von den Bäumen pflücken muss (siehe auch das Ährenausraufen am Sabbat: Mk 2, 23 – 37 par.). Ein Baum ohne Früchte ist deshalb eine Katastrophe, und auch wenn noch keine Erntezeit für Feigen war, so konnte man doch fast das ganze Jahr Früchte am Baum finden (Josephus, Bellum 3, 10, 8). Josephus bezieht sich auf die Gegend am See Genesareth, wo man 10 Monate im Jahr Feigen ernten konnte; für Jerusalem sind klimatisch zwar nicht ganz so optimale, aber doch ähnliche Verhältnisse anzunehmen und auch der Vergleich eines Feigenbaumes mit der Tora zeigt, dass man, selbst wenn keine Erntezeit war, immer damit rechnen konnte, am Feigenbaum noch Früchte zu finden (b Erubin 54a). Es gab eigentlich das ganze Jahr über Feigen, auch wenn nicht immer Erntezeit war und viele Feigen über Winter von den Bäumen geweht wurden (Offb 6, 13; vgl. auch Löw I, 238, der von Winterfeigen, Frühfeigen und Sommerfeigen spricht); vgl. auch Dalman I / 2, 379, der die Feigen als Jungfrüchte (פגיה Hld 2, 13), Frühfrüchte (בכורה Hos 9,10; Hunzinger, σακῆ, 751f.) und Spätfrüchte (פגיה Jer 8, 13) bezeichnet; er geht ebenfalls davon aus, dass man zur Passazzeit schon fast reife Früchte findet (vgl. auch Krauss II, 212; Klausner, Jesus, 422f.; Delitsch, Feigenbaum, 442: Winterfeigen gab es auch zur Passazzeit). Siehe die Diskussion bei: Schwarz, Eduard, Der verfluchte Feigenbaum, in: ZNW 5, 1904, 80 – 84; Bartsch, Verfluchung; Münsterlein, Gerhard, Die Verfluchung des Feigenbaumes, in: NTS 10, 1963 / 64, 89 – 104; Hiers, Richard H., „Not the Season for Figs“, in: JBL 87, 1968, 394 – 400; Kahn, Jean Georges, La parabole du figuier sterile et les arbres récalcitrants de la Genèse, in: NT 13, 1971, 38 – 45; Romaniuk, Kazimierz, „Car ce n'était pas la saison des figues...“ (Mk 11, 12 – 14 parr), in: ZNW 66, 1975, 275 – 278; Giesen, Heinz, Der verdorrte Feigenbaum – Eine symbolische Aussage? Zu Mk 11, 12 – 14.20 f, in: BZ.NF 20, 1976, 95 – 111; Telford, Temple; Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 179; Bieler, Andrea / Schottruff, Luise, Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007, 110ff.. Der Baum verweigert Bedürftigen die Nahrung, deshalb ist er verflucht (siehe auch Mt 25, 31ff.: die Verfluchten haben den Bedürftigen die Nahrung verweigert). Sinnvoll in diesem Zusammenhang von Fluch zu sprechen, ist vielleicht nur so möglich: Fluch ist Ausschluss aus der jeweiligen Gemeinschaft, Lebensminderungen werden als Zerstörung von Gemeinschaft gedeutet (Schottruff, Willy, Der altisraelitische Fluchspruch, Neukirchen – Vluyn 1969, 143ff.). Es ist natürlich auch die Frage, ob die Früchte nicht vielleicht gestohlen wurden, der Baum also gar nicht unfruchtbar war. Dies könnte auch auf Lk 13, 6ff. zutreffen. Der Besitzer wohnt ja nicht auf dem Gut und kann deshalb auch nicht nachprüfen, ob der Gärtner ihm den Diebstahl

Schauwunder sieht, ignoriert die Not der meisten Menschen in Israel, indem sie deren Hunger einfach weginterpretiert.<sup>70</sup>

Der Gärtner, der Feigenbäume pflegt, leistet wichtige Überlebensarbeit. Er hat die Möglichkeit, mit erfolgreicher Arbeit nicht nur sein Überleben und seinen Lohn zu sichern, sondern auch das Leben anderer. Er ist darauf angewiesen, dass Bäume und Felder ihren Ertrag nicht versagen. Die Fruchtbarkeit ist zwar Geschenk Gottes, kommt aber nicht ohne menschliche Arbeitsleistung aus. Die Perspektive dieses Gleichnisses ist die Perspektive von Menschen, die mühsam ihren Lebensunterhalt verdienen, die wissen, wie anstrengend, aber auch wie erfolgreich der eigene Arbeitseinsatz ist. Die Unfruchtbarkeit der Bäume wirkt sich auf den Weinbergbesitzer und den Arbeiter nicht gleich aus. Während es für den Besitzer nur den Ertrag mindert, kann die Unfruchtbarkeit für andere zur Katastrophe werden, denn sie entzieht den Armen die Lebensgrundlage.

### **1.3.3 Bildfeldtraditionen**

#### **1.3.3.1 Erstes Testament: Ein Baum ist ein Baum – und mehr als das**

Bereits Fiebig<sup>71</sup> hat festgestellt, dass die neutestamentlichen Gleichnisse – ebenso wie die rabbinischen Gleichnisse – auf damals geläufigen bildlichen Traditionen beruhen. Er versteht diese Metaphern als „Keimzellen“, aus denen sich jederzeit leicht Gleichnisse bilden lassen. Metaphern sind demnach keine statischen, unveränderbaren Bilder, sondern sehr dynamische Gebilde – eben Keimzellen –, aus denen sich jederzeit immer wieder etwas Neues entwickeln kann. Das erinnert an einen Wachstumsprozess.

---

verheimlicht. Hanson / Oakman, Palestine, 105f. sehen in dem verdorrten Feigenbaum ein Symbol für die Ausbeutung des Landes durch die römischen und jüdischen Eliten.

<sup>70</sup> In der Geschichte spiegelt sich die Verzweiflung der Hungernden und nicht der Zynismus des satten Zuschauers. Viele Menschen waren darauf angewiesen, am Wegrand etwas Essbares zu finden. Besonders in Notzeiten mussten sie auf Feigen als das natürlich gewachsene Brot zurückgreifen können. Für arme hungrige Menschen, die kein Geld haben, um sich Brot zu kaufen, sind auch jahreszeitlich bedingte Ruhezeiten von Feigenbäumen bereits Katastrophenzeiten, weil sie nichts mehr zu essen finden. Diese zeitlich begrenzte Katastrophe wird aber durch Krieg noch verschärft. Wenn die hungernden Menschen keine Feigen mehr finden, müssen sie verhungern. Und geerntet wird nicht mehr, weil die Menschen an Hunger gestorben sind. Während der Hungersnot unter Claudius (46 – 48 n. Chr.) wurden Schiffe mit Korn und Feigen nach Palästina gebracht, weil im Land diese Grundnahrungsmittel nicht ausreichend vorhanden waren. Josephus berichtet, dass die Königin Helena, die jüdisch geworden war, den hungernden Menschen in Jerusalem ganze Schiffsladungen Korn und Feigen spendete (Antiquitates 20, 2, 5; 20, 5, 2). Den Zusammenhang von Nahrung und Gotteserkenntnis beschreibt Chung, Hyun Kyung, Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, aus dem Amerikanischen von Dorothea Dilschneider, mit einem Vorwort von Marga Bührig, Stuttgart 1992, 138 angemessen: „Wenn hungernde Menschen etwas essen, dann spüren sie Gott ‚in jedem Korn‘. Beim Kauen eines jeden Kornes ‚erkennen‘ und ‚schmecken‘ sie Gott. Die Nahrung macht sie lebendig. Die Liebe Gottes erweist sich für Hungernde am umfassendsten, wenn sie zu essen haben.“

<sup>71</sup> Fiebig, Gleichnisreden, 231

Die metaphorische Tradition „Baum“,<sup>72</sup> auf die das Gleichnis Lk 13,6 ff. sich stützt, hat bereits im Ersten Testament eine breite Grundlage.<sup>73</sup> Die meisten dieser Belege stammen aus der poetischen oder prophetischen Tradition.<sup>74</sup> Der Baum ist – genau wie der Hirte – ein universales Symbol, das von außen in das Erste Testament eingewandert ist. Es erhält in diesem Kontext ein bestimmtes Profil als zentrales Bild für die Gottesbeziehung des Volkes Israel.<sup>75</sup> An vielen Stellen ist vom fruchtbaren bzw. unfruchtbaren Baum die Rede.<sup>76</sup> Auch wenn unterschiedliche Akzentsetzungen und Nuancen bei der Ausgestaltung des Bildes zu finden sind, geht es dabei im Grunde immer um das Verhältnis der (in die Schöpfung eingebundenen) Menschen zu Gott. Das Bild aus der Natur (oder besser gesagt: aus der Schöpfung) ist dabei ein Bild für die gelungene oder auch zerstörte Gott-Mensch-Beziehung. Das Volk Israel, Einzelpersonen, Gruppen oder auch andere Völker können so mit Hilfe der Baum-Metapher in ihrer Beziehung zu Gott beschrieben werden.<sup>77</sup>

Das primäre Interesse des Ersten Testaments liegt allerdings nicht auf dem Individuum, sondern auf der Gemeinschaft, dem Volk Israel. Von dem Schicksal des Volkes erschließt sich auch das Verständnis für das Leben des Einzelnen. Auch das Gleichnis Lk 13, 6 – 9 setzt diesen Akzent und macht im Vorspann 13, 3 (πάντες / „alle“) ausdrücklich deutlich, dass nun das Geschick der Gemeinschaft in den Blick kommt. In der prophetischen Tradition wird Israel als Weinstock gesehen, der gedeiht und Frucht bringt oder unfruchtbar ist und zerstört wird (Jer 2, 21; 8, 13; Hos 10, 1; 14, 7; Joel 1, 7; Nah 2, 3).<sup>78</sup> Was für das Volk als Baum gilt, gilt auch für den

---

<sup>72</sup> Es verwundert nicht, dass Bäume metaphorische Bedeutungen an sich gezogen haben. Sie sind für das Leben der Menschen unentbehrlich. Außer zur Nahrung (Früchte) dienen sie dem Menschen auch zur Heilung (Früchte, Blüten, Blätter), als Schutz vor der Sonne (Schatten) und vor wilden Tieren (man kann hinauf klettern). Sie produzieren Sauerstoff und liefern Brennmaterial und Bauholz.

<sup>73</sup> Pflanzenmetaphorik war im Ersten Testament sehr verbreitet; vgl. 1 Kön 5, 12f., wo von Salomo gesagt wird, dass er sie in Gleichnissen verwendet (Lundgreen, Friedrich, Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion, BZAW 14, Gießen 1908, 150f.). Baumgleichnisse gehörten mit zu den ältesten Traditionen dieser Gattung (Ri 9, 8 – 15; 2 Kön 14, 9f.; Jes 5, 1 – 7); vgl. Eißfeldt, Otto, Der Maschal im Alten Testament, BZAW 24, Giessen, Feigenbaum, 28.

<sup>74</sup> Siehe Westermann, Vergleiche

<sup>75</sup> Zur Metapher „Baum“ siehe auch Lang, Aufstand, 65ff.

<sup>76</sup> Schottroff, Gott, 265

<sup>77</sup> Materialsammlungen ersttestamentlicher Baum-Texte bei: Lundgreen, Pflanzenwelt, 135 ff.; Borowski, Agriculture, 102 ff.; Lang, Aufstand, 65 ff.; Beavis, Mary Ann, Parable and Fable, in: CBQ 52, 1990, 473 – 498, hier: 484 ff.; Heininger, Bernhard, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas, NTA.NF 24, Münster 1991, 124ff.; Telford, Temple, 128ff.; Wünsche, August, Die Bildersprache des Alten Testaments. Ein Beitrag zur ästhetischen Würdigung des poetischen Schrifttums im Alten Testament, Leipzig 1906, 103ff.; Riede, Peter, „Der Gerechte wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon“ (Ps 92, 13) – Pflanzenmetaphorik in den Psalmen, in: Mell, Pflanzen, 39 – 64, hier: 39ff.

<sup>78</sup> Israel als Weinberg weicht inhaltlich nicht von diesem Bild ab, sondern ergänzt es (Jes 5, 1 – 7; 27, 2 – 6; Jer 12, 10). Ein besonders schöner Text ist in diesem Zusammenhang auch der Ps 80. Er handelt von dem Weinstock Israel, der von Gott eingepflanzt, aber auch wieder zerstört wird (80, 9 – 17). Es wäre noch zu fragen, ob in Ps 80, 9 – 17 auch vom Weinberg die Rede ist. Außer dem Weinstock werden seltener andere Bäume genannt: In Jer 11, 16f. ist Israel der Olivenbaum, den Gott gepflanzt hat (auch Hos 14, 6), oder es ist der Feigenbaum (Jer 8, 13; Joel 1, 7) und manchmal auch Eiche und Zeder (Num 24, 6), Pappel (Hos 14, 5) und Terebinthe (Jes 1, 30; 61, 3). An anderen Stellen ist der Baum nicht genau zu identifizieren (2 Kön 19, 30; Jes 37, 31; Jer 5, 14; Hos 9, 16). Immer

einzelnen Menschen.<sup>79</sup> Manchmal werden auch bestimmte Könige (der ägyptische Pharaos, der babylonische König Nebukadnezar, der jüdische König Zedekia) als Bäume beschrieben. Der Umgang mit Bäumen ist auch in diesen Fällen ein Bild für den Umgang Gottes mit diesen Personen.<sup>80</sup> Auch wenn dem Weltenbaum bzw. dem Herrscher und seiner Macht die besten und fruchtbarsten Voraussetzungen (Ez 31, 4: am Wasser stehend) gegeben sind, schützt ihn dies nicht vor Zerstörung durch die Hand Gottes. Wenn Gott es für richtig hält, kann er Herrschaftsverhältnisse völlig umkehren (Ez 17, 24; Dan 4, 14). Die Herrscher sind dem Willen Gottes unterworfen (Jes 40, 24), ihre Macht ist nur geliehene Macht, von Gott verliehene Autorität, der die Hohen erniedrigt (Jes 2, 13; Jes 10, 33) und die Niedrigen erhöht. Diese realistische und kritische Einstellung zur Institution des Königtums spiegelt auch die Jotamfabel

---

wird der Baum / Israel beschrieben in seiner Beziehung zu Gott. Ist diese intakt, so bedeutet es Segen und Fruchtbarkeit (Num 24, 6; Ps 80, 9 – 12; Jes 27, 2 – 6; 37, 31; 61, 2f.; Hos 14, 5 – 7; Nah 2, 3), ist die Beziehung zerstört, dann bedeutet es auch Unfruchtbarkeit und Zerstörung für den Baum (Jes 1, 30; 5, 3 – 7; Jer 2, 21; 5, 14; 8, 13; 11, 16f.; Ez 15, 6 – 8; Hos 9, 16f.). Außer Israel kann auch ein anderes Volk in diesem Bild beschrieben werden. In Am 2, 9 sind es die Amoriter, die, stark wie Zedern und Eichen, mit Frucht (!) und Wurzeln von Gott vertilgt werden.

<sup>79</sup> In Ps 1, 3 und Jer 17, 7f. 10 ist es der fromme Mann (!), der als Baum beschrieben wird. Diese biblische Tradition hat ihren Einfluss nicht verloren, und auch in der islamischen Verkündigung (Sure 14, 29 – 32) ist sie aufgenommen (Löw, Immanuel, Die Flora der Juden, Bd. IV, Zusammenfassung – Nachträge – Berichtigungen – Indizes – Abkürzungen, Hildesheim 1967 (Nachdruck Wien 1934), 354f.). Der Baum hat die besten Bedingungen, ist am Wasser gepflanzt und bringt reichlich Frucht. Auch der Gerechte in Ps 92, 13 – 16 steht wie eine Palme oder Zeder im Vorhof des Tempels (ähnlich Ps 52, 10: der Gerechte als Ölbaum). In Hld 2, 3 beschreibt das Mädchen ihren Geliebten als Apfelbaum, von dessen Früchten sie gerne kosten möchte. Hiob sieht sich am Ende seiner Leiden wieder als Baum am Wasser (Hiob 29, 19). Nur der Gottlose wird zum unfruchtbaren Baum wie Palme, Weinstock und Olivenbaum (Hiob 15, 30. 32f.; vgl. auch Weish 4, 3 – 5), dessen Zweige und Wurzeln verwelken (Hiob 18, 16) oder zur Zeder, die vernichtet wird (Ps 37, 35f.). Die Nähe zum Volk, zur Gemeinschaft bleibt auch beim Einzelnen bestehen. Jeremia sieht sich, genau wie das Volk (Jer 11, 16f.), als Baum, der ausgerottet werden soll (Jer 11, 19). Auch Josef, dem von seinem Vater Jakob ein Leben wie ein Baum an Wasserquellen gewissagt wird, ist kaum nur als Einzelperson gemeint, sondern als ganzer Stamm (Gen 19, 22). Dem Baum spricht Hiob mehr Lebenskraft zu als dem einzelnen Menschen. Auch wenn er abgeschlagen wird, kann er wieder austreiben, der Mensch kann dies nicht (Hiob 14, 7 – 10; vielleicht will er damit andeuten, dass es für ein ganzes Volk immer noch Hoffnung gibt, auch wenn der einzelne Mensch längst dahin ist). Die Perspektive, die in der Vorstellung des einzelnen Menschen als Baum zu finden ist, ist androzentrisch. Der einzelne Mensch ist fast immer der Mann, selten finden wir im Ersten Testament die Vorstellung, dass auch die Frau ein fruchtbarer Baum ist. In Ps 128, 3 ist die Frau wie ein fruchtbarer Weinstock, und die Kinder sind wie junge Ölbäumchen. Aber auch hier ist es die Ehefrau eines Mannes, der von Gott gesegnet wird (128, 1f. 4), und die Kinder sind selbstverständlich seine Kinder. In Ez 19 wird ein Klagelied über das Königshaus Israels angestimmt. Die Mutter des Königs ist zunächst wie ein fruchtbarer Weinstock, der am Wasser gepflanzt ist. Doch als Mutter von Herrschern, die vernichtet werden sollen, wird auch sie zerstört. Sie wird ausgerissen und in die Wüste gepflanzt (Ez 19, 10 – 14). In der Poesie des Hohenliedes finden wir die einzige Stelle, die wohl ein gleichermaßen auf Frauen wie auf Männer bezogenes Verständnis der Metapher „Baum“ vor Augen hat. Die Liebenden beschreiben sich gegenseitig im Bild vom Baum, und dies geschieht gleichwertig, ohne hierarchisches Gefälle. Der junge Mann beschreibt seine Geliebte als Palme (Hld 7, 8f.). Die junge Frau beschreibt ihren Geliebten als Apfelbaum (Hld 2, 3f.) und als Zeder (Hld 5, 15).

<sup>80</sup> So träumt in Dan 4, 7 – 25 der König Nebukadnezar von einem mächtigen Baum, der im Zentrum der Erde steht und allen Tieren Nahrung und Schutz bietet. Dieser Baum wird jedoch abgeschlagen. Mit diesem Bild wird angedeutet, dass der König selbst bzw. die Weltherrschaft des Königs über die Völker als Weltenbaum gedacht ist, der von Gott jedoch nicht akzeptiert wird und wieder ausgelöscht werden kann. Ebenso ergeht es nach Ez 31, 3 – 18 dem Pharaos, der als großer Baum dargestellt wird. Gott beauftragt ein Volk, seiner Herrschaft ein Ende zu bereiten. In Ez 17, 3ff. wird das Bild auf den König Zedekia angewendet: Gott hat die Macht, Herrscher und ihre Herrschaft zu zerstören und neue einzusetzen. Er hat die Möglichkeit, Machtverhältnisse völlig umzukehren, sodass auch der höchste Baum vor seinem Zugriff niemals sicher ist (vgl. auch Jes 10, 33; Jes 2, 13).

(Ri 9, 7 – 15) über die wichtigsten Fruchtbäume des Landes.<sup>81</sup> Nicht einmal die Fruchtbarkeit ist als solche positiv. In Dan 4, 7ff. verhindert ja auch die anfängliche Fruchtbarkeit des Herrscherbaumes nicht, dass er gefällt wird.<sup>82</sup> Optimistischer werden andere (religiöse) Führungspersonen in den Blick genommen.<sup>83</sup>

In der weisheitlichen Tradition gibt es Bäume, die als heilig angesehen werden, weil sie von göttlicher Qualität sind.<sup>84</sup> Ebenso wie der ganze Baum als Bild erscheint, so können auch Teile

---

<sup>81</sup> Nacheinander wird dem Olivenbaum, dem Feigenbaum und dem Weinstock die Position des Königs angeboten, aber sie lehnen ab, weil sie mit der Ernährung der Menschen vollauf beschäftigt sind und kein so unnützes, unproduktives Amt wie die Königswürde übernehmen wollen. Erst der Dornbusch ist dazu bereit und entlarvt sich ironisch selbst als für dieses Amt nicht geeignet: „bergt euch in meinem Schatten!“ (Ri 9, 15), d. h. sucht Schutz bei mir. Ein Dornbusch kann aber keinen Schatten spenden, so wie ein König keinen Schutz bietet und damit keinen Nutzen hat, meint die Jotamfabel. Vielmehr bringt er Gefahren mit sich: Der dürre Dornbusch ist leicht entzündbar (anders Ex 3, 2ff.: hier erkennt Mose in einem brennenden Dornbusch ein heiliges Feuer, das Gott offenbart und keinen Schaden anrichtet). Wenn er brennt und der Wind ihn vor sich her treibt, kann ein ganzes Land in Flammen aufgehen. Hier führt Unfruchtbarkeit am Ende zur Zerstörung der gesamten Umwelt. In 2 Kön 14, 9 // 2 Chr 25, 18 wird der fähige König gegen den unfähigen ausgespielt: Die Distel (König von Juda) soll ihren Sohn nicht an die Tochter der Zeder (König von Israel) verheiraten. Hier ist wohl eher die Perspektive der Herrscher zu finden, die sich für gute Könige halten. In Jes 9, 18f. setzt das Unrecht Dornen und Disteln in Brand, auch hier klingt der metaphorische Gebrauch an.

<sup>82</sup> Obwohl der Baum alles hat, was erstrebenswert ist – er bietet Schutz / Schatten, er ernährt andere Lebewesen, Menschen und Tiere, er bietet Wohnung für die Vögel –, wird er zerstört, weil er überheblich ist. Hier ist die Fruchtbarkeit des Herrschers trügerisch. Im Zweifelsfall entpuppen die Herrscher sich als trockene Dornbüsche, die den Menschen nichts zu bieten haben, die nur vordergründig pralles Leben verheißen, aber auf Dauer keine Sicherheit geben können und von Gott erniedrigt werden, um Gerechtigkeit zu lernen. Im Neuen Testament ist davon die Rede, dass erst der eschatologische Senfkornbaum der Gottesherrschaft die Funktionen des Herrscherbaumes angemessen erfüllt (Mk 4, 30 – 32 par.). Als Weltenbaum ist er hier wohl auch ein Symbol für die Schöpfung / den Kosmos.

<sup>83</sup> In Sir 50, 11 ist der Hohepriester Simon wie ein fruchtbarer Ölbaum und eine große Zypresse. In Sach 4, 3. 11 – 14 sieht der Prophet zwei messianische Gesalbte wie zwei Ölbäume, in diesem Zusammenhang (in messianischer Zeit) ist dann auch die Figur des Königs rehabilitiert. Man kann sich fragen, ob hier die Vorstellung gegeben ist, dass der König erst in Zusammenarbeit mit der priesterlichen Messiasgestalt zum Wohle der Menschen wirken kann, während er allein auf sich gestellt eher Unheil anrichtet.

<sup>84</sup> Die berühmtesten sind zwei Bäume, die in der Paradiesgeschichte erwähnt werden: der Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen und der Baum des Lebens (Gen 2, 9. 17); in der jüdischen Tradition war der Baum der Erkenntnis ein Weinstock oder ein Feigenbaum (Löw IV, 64). In der weisheitlichen Tradition „wachsen“ aber noch verschiedene andere Bäume. Im Sprüche-Buch gibt es neben der Weisheit noch andere Lebensbäume, die damit aber in Zusammenhang stehen (Spr 11, 30: des Rechttuns Frucht lässt einen Baum des Lebens wachsen; erfülltes Verlangen (Spr 13, 12) und eine gelassene Zunge (Spr 15, 4) sind Bäume des Lebens. Wie einen Baum reißt Gott die Hoffnung aus (Hiob 19, 10), und die Ungerechtigkeit wird zerbrochen wie ein Baum (Hiob 24, 20)). Eine besondere Ausgestaltung der Baummetapher finden wir noch in der Vorstellung von der personifizierten Weisheit als Lebensbaum, der Schutz und Nahrung gibt (z. B. Spr 3, 18 oder auch im späteren Sir 1, 18. 20; 14, 26f.; 24, 16 – 26; 51, 20). Die besondere Fragestellung, wie das Verhältnis Baum-Göttin zu denken ist, kann sich aus dieser Tradition ergeben, wird aber in diesem Zusammenhang nicht angesprochen (vgl. dazu die Arbeit von Schroer, Silvia, *Die Zweiggöttin in Palästina / Israel. Von der Mittelbronze II B-Zeit bis zu Jesus Sirach*; in: Küchler, Max / Uehlinger, Christoph (Hg.), *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine*, NTOA 6, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987, 201 – 225). Wenn der Baum König sein will, ist Unfruchtbarkeit das Ergebnis (Ri 9, 8 – 15). Der König hat nicht die Funktion der Göttin, Nahrung zu spenden. In den gleichen Zusammenhang wie die Rede von der Weisheit als Lebensbaum gehört wohl auch die seltene Vorstellung, dass Gott als Baum (vielleicht ein Bezug zur Göttinnen-Tradition) gedacht wird, der Nahrung und Schatten, Schutz und Leben gibt (Hos 14, 8b: Gott als grünende Zypresse mit Früchten (des Volkes); wahrscheinlich auch Ps 91, 1 und Ps 121, 4 – 6: Gott als Schatten spendender Baum).

von ihm, seien es die Früchte oder auch die Zweige und Blätter, ihre Bedeutung haben, wobei es sich dabei aber nur um unbedeutende Akzentverschiebungen handelt.<sup>85</sup>

### 1.3.3.2 Transparente Schöpfung und Visionen vom Heil

Die Bäume in der biblischen Tradition sind keine vom Sozialverhalten der Menschen unabhängigen Naturerscheinungen. Sie sind ein deutliches Zeichen für die gesegnete oder zerstörte Schöpfung. In ihnen spiegelt sich, wie es um die menschliche Gesellschaft bestellt ist. Ist es um die Gemeinschaft gut bestellt, reagieren auch die Bäume mit Fruchtbarkeit, ist es anders, folgen Unfruchtbarkeit und Zerstörung durch Naturkatastrophen und Kriege. Feigen sind demnach nicht nur ein „Naturprodukt“, sondern auch ein „soziales Produkt“, da Fruchtbarkeit nicht nur ein biologisches, sondern auch ein soziales Phänomen ist.

Das Erste Testament (und auch das Neue Testament) hat ein ganzheitliches, umfassendes Verständnis von der Schöpfung.<sup>86</sup> Auch im metaphorischen Gebrauch bleibt der Bezug zur realen Schöpfung erhalten.<sup>87</sup> Die Schöpfung ist nie getrennt vom Handeln Gottes, ihres Schöpfers. Gottes Hand wird im Wachsen, im Frucht tragen oder in der Unfruchtbarkeit und Zerstörung der Natur erkannt und anerkannt, ebenso wie im Geschick der Menschen.<sup>88</sup>

So wie in der Schöpfungsgeschichte erzählt wird, dass Gott die Fruchtbäume schafft (Gen 1, 11) und den Menschen die Baumfrüchte als Nahrung zuteilt (Gen 1, 29),<sup>89</sup> so wird immer wieder betont, dass die Fruchtbarkeit der Bäume und der Erde weiterhin von Gott abhängig ist (Ps 104,

---

<sup>85</sup> In Jer 24, 1 – 10 symbolisieren die Verbannten Judas die guten Feigen, die eine neue Lebenschance von Gott erhalten sollen, während der König Zedekia und seine Fürsten als schlechte Feigen beschrieben sind, die weggeworfen werden. Andere Beispiele finden sich in Jer 2, 3; 29, 17; Jes 28, 4; Hos 9, 10; Mi 7, 1f.; Hld 4, 3; 6, 7; Sir 14, 19.

<sup>86</sup> Lundgreen, Pflanzenwelt, 136; Löw IV, 9; Ebach, Schöpfung, 98ff.. Das moderne Verständnis von „Natur“, die als abgegrenzter, rein biologischer und damit auch neutraler Ort gedacht ist, gibt es in der Bibel nicht (vgl. dazu auch Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen, Schöpfung / Ökologie, in: Gössmann / Moltmann-Wendel / Pissarek-Hudelist / Praetorius / Schottroff / Schüngel-Straumann, Wörterbuch I, 354 – 360, hier: 356ff.).

<sup>87</sup> Dies wird besonders deutlich in 2 Kön 19, 29f..

<sup>88</sup> An manchen Stellen mischt sich die Baum-Metapher mit der Realität, da inhaltlich das Gleiche gemeint ist, nämlich die Beziehung des Geschöpfes (Baum / Menschen) zum gütigen oder zornigen Schöpfer-Gott. Im Umfeld des unfruchtbaren Volkes gedeihen auch keine Weinstöcke und Feigenbäume (Jer 8, 13). So wie der Baum „Israel“ zerstört wird, so werden auch seine realen Fruchtbäume vernichtet (Jer 5, 14. 17; Joel 1, 7. 12). Es kann aber auch geschehen, dass wieder Fruchtbäume angepflanzt werden und dass auch der Baum „Israel“ wieder Wurzeln schlägt (2 Kön 19, 29f.; Am 9, 13 – 15). Und es kann sein, dass die hohen Bäume des Waldes gefällt werden und unter den Menschen die Hohen erniedrigt und die Niedrigen erhöht werden (Jes 10, 18f. 33f.).

<sup>89</sup> Der erste kulturelle Lebensraum, in dem die Menschen als Mitarbeiter des Schöpfergottes wirken sollen, ist der Baumgarten und nicht der Getreideacker. Erst die Landarbeit ist mit Mühsal verbunden. (vgl. auch Hengel, Martin, Die Arbeit im frühen Christentum, in: ThBeitr 17, 1986, 174 – 212, hier: 179f.). In der Schöpfungsgeschichte ist demnach wohl die Arbeit im Weinberg, Olivenhain oder in anderen Obstgärten das heimliche oder offensichtliche Vorbild.

15 – 17; Joel 2, 21f.).<sup>90</sup> Die Fruchtbarkeit kann Gott den Bäumen aber auch wieder entziehen (Jona 4, 6 – 11). Dies geschieht jedoch nicht unabhängig vom Verhalten der Menschen: Unfrieden kann Unfruchtbarkeit bewirken (Jer 8, 13; Hab 3, 17).<sup>91</sup> Hierin steckt der Gedanke vom umfassenden Lebensnetz der Schöpfung, das alle Geschöpfe miteinander verbindet, so dass deswegen auch negative, zerstörende Konsequenzen geteilt werden müssen. Ebenso können die Menschen durch das Leben nach der Tora viel zum harmonischen Wachsen und Früchte bringen in der Schöpfung beitragen (Lev 26, 4; Dtn 11, 13 – 15).<sup>92</sup>

Da die Natur nicht als rein biologisches Phänomen, sondern ganzheitlich als Schöpfung gesehen wird, steht die Welt der Bäume und Pflanzen in Verbindung mit den sozialen Verhältnissen der Menschen untereinander und mit dem Verhältnis zu Gott bzw. dem Leben der Menschen nach Gottes Weisungen. Die Gott-Mensch(en)-Beziehung wirkt sich aus auf die Verhältnisse in der Natur, und die Verhältnisse in der Natur sind ein Spiegelbild der sozialen Gerechtigkeit in der Gesellschaft. Weil jedoch einzelne Menschen oder ganze Völker, das Volk Israel und andere Völker, nicht von ihren falschen Wegen umkehren, deshalb zieht das Unrecht in der Gesellschaft Unfruchtbarkeit, Ungezieferplagen, Feuer oder kriegerische Zerstörungen auch der Obstbäume nach sich (Ps 78, 46f.; 105, 32 – 35). Damit ist eine der wichtigsten Lebensgrundlagen der Menschen gefährdet.<sup>93</sup> Ebenso ist es aber auch möglich, dass nach der Zerstörung ein Wiederaufbau und neues Wachstum geschieht (Hab 3, 17; Jes 32, 10. 12 – 20), wie überhaupt fruchtbare Bäume als Konsequenz des göttlichen Bundes (Ez 34, 27) und als Zeichen des

---

<sup>90</sup> Bereits Noah pflanzt Wein (Gen 9, 20). Das verheißene Land mit den drei wichtigsten Fruchtbäumen (Feige, Olive, Wein) wird ausdrücklich als Geschenk Gottes an das Volk Israel verstanden, das sie dankbar annehmen sollen (Dtn 8, 7 – 11; vgl. auch Neh 9, 25). Die Häufigkeit der Nennung der Namen der wichtigsten Frucht-bäume in der Hebräischen Bibel belegt dies ebenfalls (Löw IV, 34); Weinstock und Feigenbaum kommen als Paar verbunden 16-mal im Ersten Testament vor (Löw I, 50f. 227).

<sup>91</sup> In Jer 48, 32 klagt Gott über Moabs Verwüstung, das eine Ernte unmöglich macht (Löw IV, 340). Bei den ägyptischen Plagen frisst Ungeziefer die Bäume kahl als Folge des göttlichen Zorns wegen der menschlichen Untaten (Ex 10, 15; Dtn 28, 38 – 42; Am 4, 9), und Hagel zerstört die Bäume (Ex 9, 25; Ps 78, 47; 105, 33). Die Ernte wird von Dürre und Krankheiten vernichtet (Hag 1, 11; 2, 17; Am 4, 9). Doch außer durch so genannte „Naturkatastrophen“ werden auch durch Kriege die Früchte der Bäume vernichtet. Fremde Völker rauben den Ertrag und lassen nichts übrig (Dtn 28, 51; Jer 5, 17). Die Bäume werden in Kriegszeiten gefällt (Jer 6, 6) und verbrannt (Jes 9, 18f.; 10, 18f.; Jer 22, 7; Joel 1, 19). Der Zorn Gottes trifft also auch die Bäume (Jer 7, 20), wenn Menschen sich durch Fehlverhalten schuldig machen. Die Menschen fliehen während des Krieges, lassen die Häuser und Äcker zurück, und die Felder werden von Dornen und Disteln überwuchert (Jes 32, 9 – 14). Sie klagen über ihr Unglück, dass sie nicht mehr ernten können (Löw IV, 340).

<sup>92</sup> Unfruchtbarkeit, Zerstörung und Leid müssen nicht von Dauer sein. Den Menschen wird auch wieder eine Zeit des Segens und der Fruchtbarkeit verheißt, wenn sie von falschen Wegen umkehren und nach Gottes Willen leben (Jes 32, 9ff.: in besonderer Weise sind hier Frauen als Betreuerinnen der Äcker, Weinberge und Obstbäume angesprochen; Ez 36, 8. 29f. 36; Joel 2, 21f.; 3, 18; Am 9, 13 – 15; Sach 8, 11f.; Mal 3, 11).

<sup>93</sup> Dies wird besonders in der prophetischen Tradition immer wieder betont (Jes 9, 19f.; 10, 19; Jer 5, 17; 7, 20; 8, 13; 48, 32f.; Hos 2, 12. 14; Am. 4, 9; Hag 2, 19; Joel 1, 7. 12; 2, 21f.). In Jes 34, 4 erscheint das Weltende im Bild eines sturmgepeitschten Baumes mit welchem Laub, dessen Früchte abfallen.

messianischen Friedensreiches (Mi 4, 4<sup>94</sup>) ein Bild für umfassendes Heil (Ez 47, 12) darstellen,<sup>95</sup> das Gott den Menschen bereiten wird. Das Heil umfasst auch die Bäume und lässt sie über Gottes Taten jubeln (Jes 55, 10 – 13; Ps 96, 12; vgl. auch 1 Chr 16, 23f.). Auch Bäume haben eine fast persönliche Beziehung zu Gott. Gott möchte, dass die Ausbeutung von Menschen ein Ende hat und alle von den Erträgen ihrer Felder und ihrer Arbeit leben können (Jes 65, 22). An einigen Stellen wird das Heil ausdrücklich aus der Sicht der Schwachen und Elenden definiert: Gott pflanzt Bäume in die Wüste (Jes 41, 19 f.), die Armen selbst pflanzen Weinberge zu ihrem Wohl (Ps 107, 37). Dies zeigt, dass Gott für die Schöpfung umfassendes Heil im Auge hat (Jes 45, 8; 60, 13; Ez 34, 25 – 30; 47, 7. 12). Hier wird eine Vision von menschlichem Leben entfaltet, die im 1. Jh. n. Chr. in Spannung steht zur Realität der zahlreichen Großgüter im Römischen Reich, die durch stärkere Konzentration von Landbesitz entstanden sind und zur Verarmung großer Bevölkerungskreise geführt haben.<sup>96</sup>

Das Material des Ersten Testaments zeigt eine umfassende Verwendung des Bildes „Baum“. So wie man im Wachsen und Grünen der Bäume die Güte Gottes erkennt oder wie sich auch der Zorn Gottes auf das Wohlergehen des Baumes auswirkt, so transportiert das Geschehen im Pflanzenreich das Verständnis für die Beziehung zwischen Gott und Menschen, egal ob es sich um einen einzelnen Menschen oder um einen König oder auch um das ganze Volk handelt. Wie Gott Bäume zerstören lässt, so kann er auch Menschen, ob Könige oder Völker, „ausreißen“ oder „abhauen“ lassen. Und auch der Segen Gottes trifft beide, die Menschen und die Bäume. Menschen und Bäume sind beide Geschöpfe Gottes. Sie sind Geschwister, die in Kriegszeiten das gleiche Schicksal erleiden.<sup>97</sup> Die ganzheitliche Sicht des Ersten Testaments zeigt die gesamte Schöpfung in der Beziehung zu Gott. Diese Vorstellung steht nicht im Widerspruch zu der Vorstellung, dass Gott in besonderer Weise im sozialen und politischen Bereich handelt, dass er Israel als sein Volk erwählt und dass er sein Volk befreit. Auch dieser Bereich ist Teil der Schöpfung, die Schöpfung ist der Ort, wo der Bund Gottes mit den Menschen geschlossen und

---

<sup>94</sup> Die Erwartungen sind konkret: Sonnengeschützt unter einem Blätterdach leben, die Grundnahrungsmittel wachsen in der Nähe, und die Menschen sind nicht in Gefahr, von Feinden niedergemacht zu werden, das ist die inhaltlich gefüllte Hoffnung auf Gottes Schalom.

<sup>95</sup> Zur Fruchtbarkeit in messianischer Zeit siehe Hiers, *Season*

<sup>96</sup> Auch im Ersten Testament wird realistisch geschildert, dass die Reichen die Weinberge für sich selbst nutzen und ausbeuten (Jes 3, 14). Die einfachen Leute arbeiten vergeblich und ernten nichts (Mi 6, 15), und viele verpfänden ihre Äcker und Weinberge und geben ihre Söhne und Töchter in die Schuldklaverei, um sich in Hungerzeiten Getreide kaufen zu können (Neh 5, 1ff.).

<sup>97</sup> Wenn Menschen wie Bäume sind (vgl. auch Mk 8, 24) und deshalb den metaphorischen Gebrauch ermöglichen, dann sind nach dem Verständnis des Ersten Testaments die Bäume auch wie Menschen, die eine Beziehung zu Gott haben. Die Zypressen und Zedern des Libanon freuen sich, wenn sie nicht mehr von einem Eroberer-König gefällt werden (Jes 14, 8). Die Fruchtbäume und Zedern loben Gott (Ps 148, 9), sie jubeln, wenn Gottes gerechtes Gericht kommt (Ps 96, 12f.). Wenn Gott Israel befreit, freuen sich auch die Bäume (Jes 44, 23), und sie jubeln, wenn die Menschen sich einladen lassen, an Gottes Heil teilzunehmen (Jes 55, 10 – 13).



gelebt wird und wo Befreiung von Unterdrückung geschieht.<sup>98</sup> Die Bilder aus der Schöpfung haben eine politische Bedeutung, in Ps 80, 9 – 16 wird die Befreiung aus Ägypten mit Hilfe der Baummetaphorik beschrieben. Schöpfung und Befreiung gehören hier eng zusammen, sind im wahrsten Sinne des Wortes „aus dem gleichen Holz“.<sup>99</sup>

Die Baummetaphorik im jüdischen Volk thematisiert durch die Jahrhunderte die Leiden und auch die Hoffnungen dieser Gemeinschaft. Der Eindruck, der sich aus den ersttestamentlichen Baum-Texten ergibt, wird auch von späteren Texten bestätigt. Sowohl die zwischentestamentlichen als auch die neutestamentlichen und rabbinischen Texte bleiben in der Tradition des Ersten Testaments, wenn sie Gebrauch machen von der Metapher „Baum“. In den zwischentestamentlichen Texten liegt ein starker Akzent auf der Erwartung der messianischen Zeit. Es werden das Ende der gegenwärtigen Leiden und der Anbruch des umfassenden Heils erwartet.<sup>100</sup> An Stellen, wo nicht ausdrücklich die messianische Heilszeit angesprochen wird, begegnet die Vorstellung, dass Gott als Schöpfer der Welt den Regen schickt und damit die Fruchtbarkeit der Bäume erzeugt (Sibyllinische Orakel 4, 17ff.).<sup>101</sup> Oder man hält daran fest, dass das verheißene Land nach wie vor mit den wichtigsten Bäumen Feige, Weinstock und Olivenbaum bepflanzt ist (Buch der Jubiläen 13, 6). Auch in der späteren, rabbinischen Tradition tauchen die traditionellen Baum-Metaphern auf.<sup>102</sup> Ein wichtiger Akzent im rabbinischen Denken ist die Vorstellung, dass die Tora mit dem Feigenbaum vergleichbar ist.<sup>103</sup>

---

<sup>98</sup> Vgl. auch Praetorius / Schottroff / Schüngel-Straumann, Schöpfung, 359f.

<sup>99</sup> Vgl. auch Riede, Zeder, 42ff.

<sup>100</sup> Siehe zur Pflanzenmetaphorik Lichtenberger, Hermann, Von Pflanzen und Düften – Pflanzenmetaphorik in frühjüdischen Schriften, in: Mell, Pflanzen, 91 – 105, hier: 91ff.; siehe auch die Auslegung zu 4 Esra von Sutter Rehmann, Gebärerin, 160ff.; 4 Esra beschreibt die Zerstörung der Schöpfung, wie das Land in Kriegszeiten zur Wüste gemacht wird und wie von den Bäumen, die in das Unheil mit einbezogen sind, Blut (statt Honig) tropft (4 Esra 5, 1 – 12). In der syrischen Baruch-Apokalypse beklagt sich Baruch darüber, dass man trotz Krieg noch ernten kann und bittet deshalb die Schöpfung, ihre Früchte wieder einzuziehen (10, 9ff.). Dies ist allerdings ein ungewöhnlicher Akzent, denn normalerweise ist Fruchtbarkeit in Kriegszeiten ja nicht zu erwarten. In 36, 6ff. ist die Vision von einem Wald zu finden, der von einem Weinstock samt Quelle zerstört wird. Am Ende brennt auch die letzte Zeder. Die messianische Herrschaft wird hier als wachsender, sich ausbreitender Weinstock gesehen, der mit Hilfe der Wasserquelle ungerechte Herrschaftsverhältnisse (den Wald) überwinden kann. In Zeiten des Unheils und des Gerichts versagt die Erde ihre Fruchtbarkeit und ist mit Katastrophen überzogen (Sibyllinische Orakel 3, 541ff.; 5, 274ff.). In Zeiten messianischen Heils geschieht das Gegenteil. Die Erde bringt hundertfältige Frucht (3, 261ff.), die Menschen erhalten das wichtigste, was sie zum Leben brauchen, den Ertrag der Erde, der Bäume und der Viehherden (3, 619ff.; 3, 744ff.). Ähnlich sieht es auch die syrischen Baruch-Apokalypse 29, 5 und beschreibt, wie die Erde zehntausendfältig Frucht bringt und wie an überdimensionalen Weinstöcken ebensolche Trauben hängen.

<sup>101</sup> Dieser Text stammt wohl aus der Zeit um 80 n. Chr. und ist in Syrien oder Palästina entstanden, steht also (zumindest zeitlich) im unmittelbaren Kontext mit den neutestamentlichen Schriften (Merkel, Helmut, Sibyllinen, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger und Josef Schreiner, Bd. V, Lieferung 8, Apokalypsen, Gütersloh 1998, 1064f.).

<sup>102</sup> Israel ist der Olivenbaum, dessen Bestimmung sich am Ende zeigen wird (b Menachot 53b). Israel ist aber auch der Weinstock, und obwohl er der niedrigste Baum ist, kann er doch alle anderen Bäume überwältigen, d. h. überranken. Das Wachsen des Feigenbaumes ist Bild für die eschatologische Erweiterung Jerusalems und Israels. Die Feigenernte ist ein Bild für die jüdische Heilsgeschichte. So wie man Feigen zunächst einzeln und dann körbeweise sammelt, so auch zuerst Abraham, dann die anderen Erzelter und dann das ganze Volk (siehe

Der Gebrauch der Baum-Metapher im Neuen Testament steht in Kontinuität zum Ersten Testament und der folgenden jüdischen Tradition.<sup>104</sup> Oft ist die Sicht auf die (Feigen-)Bäume eschatologisch geprägt.<sup>105</sup> In den synoptischen Evangelien zeigt der Umwandlungsprozess des Feigenbaumes im Frühjahr zu einem grünenden Sommerbaum (Mk 13, 28f. // Mt 24, 32f. // Lk 21, 29 – 31) die Nähe Gottes an.<sup>106</sup> Der Weltenbaum der Gottesherrschaft wächst aus einem besonderen Senfkorn heran (Mk 4, 30 – 32 // Mt 13, 31f. // Lk 13, 18f.).<sup>107</sup> Der verdorrte Feigenbaum (Mk 11, 12 – 14. 20 – 24 // Mt 21, 18 – 22) ist Teil der leidenden Schöpfung, die auf das Heil Gottes angewiesen ist. An verschiedenen Stellen finden wir das Wort vom Baum, der gute Früchte trägt (Mt 7, 16 – 23 // Lk 6, 43 – 46; Mt 12, 33 – 35; vgl. auch Jak 3, 12) als Bild für die gelungene Gott-Mensch-Beziehung.<sup>108</sup> Die Gefährdung unfruchtbarer Bäume durch Abholzen zeigt Mt 3, 10 // Lk 3, 8f. als Bild für Gottes Gericht. Auch in der Offenbarung des Johannes tauchen Bäume immer wieder in eschatologisch geprägten Zusammenhängen auf. Oft werden in diesem Kontext Leidenserfahrungen erwähnt.<sup>109</sup> Doch es gibt auch heilvolle Erwartungen. Die Menschen, die umkehren, werden vom Baum des Lebens essen (Offb 2, 7).<sup>110</sup>

---

Klauck, Allegorie, 320). Im göttlichen Gericht werden sich dereinst nicht nur die Menschen, sondern auch die unfruchtbaren Bäume verantworten müssen (Genesis (Bereschit) Rabba 26, 17a = Strack / Billerbeck I, 980). Die Bäume sind hier Lebewesen, die, genau wie Menschen, Verantwortung übernehmen können und müssen, d. h. sind sie aus der übrigen Schöpfungsgemeinschaft von Pflanzen und Tieren herausgenommen und stärker in die Nähe der Menschen gerückt als andere nichtmenschliche Lebewesen. Im Bild vom Baum in b Qidduschin 40b sind die menschlichen Intentionen die Wurzeln, die man nicht sieht, der Stamm und die Zeige sind die Handlungen. Die Früchte sind nicht erwähnt (Habermann, Bonna Devora, Praxis-Exegese: eine jüdische feministische Hermeneutik, in: concilium, 34. Jg., Heft 3, 06 / 1998, 323 – 334, hier: 324. 334 Anm. 3).

<sup>103</sup> So wie man Feigen (im Gegensatz zu den Früchten der anderen Bäume) nicht auf einmal pflückt, so lernt man auch die Tora nach und nach (Numeri (Bemidbar) Rabba 12, 166c = Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul, Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte, Erläutert aus Talmud und Midrasch von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch von Hermann L. Strack und Paul Billerbeck, Bd. 2, 9. unveränderte Auflage, München 1989, 26f.). Und wie man an einem Feigenbaum immer, wenn man ihn durchsucht, noch Feigen findet, so findet man in der Tora immer neue Lehren (b Erubin 54a).

<sup>104</sup> Weinstock und Weizenkorn sind im neutestamentlichen Kontext auch Metaphern für Christus, Olivenbaum und Feige dagegen nicht. Sie sind Bilder für Israel (Fonck, Leopold, Streifzüge durch die biblische Flora, Biblische Studien; unter Mitwirkung von W. Fell u.a., hrsg. von O. Bardenhewer, Bd. 5, Freiburg im Breisgau 1900, 118).

<sup>105</sup> Beavis, Parable, 485

<sup>106</sup> Siehe die Auslegung dieses Textes bei Sutter Rehmann, Gebälerin, 32ff; Schottroff, Gleichnisse, 158ff.

<sup>107</sup> Siehe Schottroff, Schwestern, 69; Schottroff, Berge, 125ff..

<sup>108</sup> Eine ähnliche Vorstellung ist auch dem römischen Schriftsteller Seneca bekannt (Seneca, epistulae morales ad Lucilium 87, 25).

<sup>109</sup> Wie der Feigenbaum seine Früchte abwirft, so fallen die Sterne vom Himmel (Offb 6, 13). Die Erde, das Meer und die Bäume sollen keinen Schaden erleiden, bis die Auserwählten Gottes mit dem Siegel gezeichnet sind (Offb 7, 1. 3). Doch dann fallen Hagel, Feuer und Blut vom Himmel und verbrennen ein Drittel der Erde und der Bäume (Offb 8, 7). Die Bäume können aber auch verschont werden. Die Heuschrecken, die Ihnen sonst gewaltigen Schaden zufügen, sollen sich nicht an ihnen vergreifen, sondern nur die Menschen ohne Siegel quälen (Offb 9, 4). In Offb 11, 4 taucht die prophetische Vision von den zwei Ölbäumen (wie Sach 4, 3. 11 – 14) auf.

<sup>110</sup> In der heiligen Stadt, dem neuen Jerusalem als der erneuerten Schöpfung, wird die Vision vom Heil und vom Baum des Lebens in Vollendung geboten. Die Offenbarung greift hier auf die prophetische Tradition (Ez 47, 7. 12) zurück. Es gibt hier gleich eine ganze Allee von Lebensbäumen, die jeden Monat zwölf verschiedene Früchte tragen und deren Blätter gleichzeitig zur Heilung dienen (Offb 22, 2); vgl. auch Sutter Rehmann, Mut, 77f..

Weinstöcke und Feigenbäume<sup>111</sup> sind Kulturpflanzen par excellence, die für das Leben der Menschen unentbehrlich sind. Es ist klar, dass zerstörte Kulturpflanzen ein aussagekräftiges Zeichen für durch Ungerechtigkeit und Gewalt zerstörte Kulturen bieten. So wie die Menschen im Wachsen der Pflanzen und in ihrer Fruchtbarkeit die Güte Gottes erkennen, sehen sie in den verschiedenen Formen der Zerstörung die Folgen göttlichen Zorns bzw. Gottes Abwendung und Abwesenheit. Die Hoffnung ist, dass die Umkehr von falschen Wegen Auswirkungen hat auf Gottes Verhalten in Bezug auf seine Schöpfung. Das Handeln der Menschen und das Handeln Gottes verschmelzen in den verwendeten Bildern immer wieder miteinander. So wird auch in Bezug auf das Gleichnis Lk 13, 6ff. niemand sagen können, welcher Anteil der Arbeit des Gärtners, der Lebenskraft des Baumes und der Güte Gottes zukommt.

Das Bild vom Feigenbaum changiert zwischen individueller und kollektiver Bedeutung. Der wie tot wirkende Winterbaum verwandelt sich in einen zarten, saftigen Sommerbaum. Einzelne Gerechte / Ungerechte, das Volk Israel als Gemeinschaft oder dessen Repräsentanten, alle sind in das eschatologische göttliche Gericht und den göttlichen Segen im Reich Gottes eingebunden.<sup>112</sup>

Die Bibel macht keinen Unterschied bei den Zerstörungsursachen (als Zeichen für göttliches Gericht) zwischen menschlicher Gewalt (Krieg, Ungerechtigkeit) und Naturgeschehen (Dürre, Krankheit oder Ungeziefer, Unfruchtbarkeit). Wird das Volk als Baum gesehen, werden in der Regel nicht nur einzelne Zweige (wenige Schuldige) herausgeschnitten, sondern der Baum als ganzer (das ganze Volk inklusive Unschuldiger) wird abgehauen, d. h. das Volk als Ganzes ist betroffen (2 Makk 4, 26; 5, 9f.; 13, 8; 6, 12 – 16; 7, 33; Märtyrer: 7, 18. 32).<sup>113</sup> Der Baum als Bild für das Volk zeigt noch unerbittlicher als das Bild vom Kornfeld, dass niemand ausscheren kann aus der Schicksalsgemeinschaft. Bei Saatkörnern (Mk 4, 3ff.) kann man davon ausgehen, dass einige überleben. Ein Baum zeigt, dass es das gesamte Volk trifft oder keinen (anders Röm 11, 16ff., dort werden einzelne Zweige heraus gebrochen).

Da Bäume auch als Repräsentanten und Wohnorte von Göttern galten, wurden sie entsprechend verehrt und gepflegt oder abgehauen, wenn der entsprechende Kult als verwerflich angesehen wurde (Dtn 12, 2; Jes 1, 29 – 31; Jer 7, 20; Ez 6, 13).

Wenn es eine breite und langjährige metaphorische Tradition (wie bei „Hirte“ und „Baum“) gibt, dann ist immer die Gefahr gegeben, dass sich der rein spirituelle Akzent verselbständigt. Oft hindert der metaphorische Gebrauch daran, die darin enthaltene Alltagsrealität zu berücksichtigen. Die metaphorische Tradition schiebt sich dominierend vor die Realität, obwohl

---

<sup>111</sup> Der Olivenbaum wird in der synoptischen Tradition nicht zum Thema gemacht, dafür aber bei Paulus (Röm 11, 16ff.).

<sup>112</sup> Telford, Temple, 186

<sup>113</sup> Popkes, Enno Edzard, Jesu Nachfolger als Lichter der Welt und als Stadt auf dem Berge (Von der Bergstadt) Mt 5, 14 (EvThom 32), in: Zimmermann, Kompendium, 395 – 399, hier: 396

jede Metapher als Ursprungsquelle einmal die gesellschaftliche Realität hatte. Die ganzheitliche Bedeutung von Bäumen – existentiell (Nahrung), wirtschaftlich (Profit) und religiös – darf jedoch nicht aufgelöst werden.

### **1.3.4 Kontexte**

#### **1.3.4.1 Der literarische Kontext**

Das Gleichnis vom Feigenbaum steht nur im Lukas-Evangelium. Es gehört zum so genannten Lukas-Sondergut, den Einzel-Traditionen, die weder bei Markus noch in der Spruchquelle Q enthalten sind. Zu finden ist es im „lukanischen Reisebericht“ (Lk 9, 51 – 19, 27), dem Abschnitt, den die Lukas-Verfasser im Großen und Ganzen zusätzlich in den Markus-Aufriss eingefügt hat (bis auf die Auslassung Mk 6, 45 – 8, 26) und der Jesu Gang nach Jerusalem schildert. Jesus und seine Jünger werden dabei von vielen Menschen begleitet. Lukas nutzt diesen Weg, um mit und ohne Gleichnisse deutlich zu machen, was es mit der Botschaft von der Gottesherrschaft auf sich hat. Da Lukas die bei Markus zuerst überlieferte Geschichte vom verdorrten Feigenbaum (Mk 11, 12 – 14. 20f. // Mt 21, 18ff.) nicht erwähnt, wird von vielen Auslegern darüber nachgedacht, ob Lukas die Geschichte durch sein Gleichnis 13, 6ff. ersetzt hat.<sup>114</sup> Lukas verarbeitet die ihm zugänglichen Traditionen kreativ. Das Markus-Evangelium, an dessen Aufriss er sich orientiert, liest er für seine Situation neu und gestaltet mit dem vorhandenen Material etwas Eigenes.

Am Beispiel der Kindheitserzählungen (Lk 1. 2) zeigt C. Janssen,<sup>115</sup> dass die Sondergut-Traditionen das theologische Gesamtkonzept des Lukas-Evangeliums inhaltlich gut repräsentieren und an eine jüdisch<sup>116</sup> geprägte Verfasserschaft denken lassen.<sup>117</sup> Der unmittelbare Kontext des Gleichnisses beginnt mit Kapitel 13 und bietet ebenfalls lukanisches Sondergut: An

---

<sup>114</sup> Vgl. Wiefel, Lukas, 252; die Frage ist nicht zu klären, aber wenn das Lukas-Gleichnis ein Ersatz für Markus / Matthäus wäre, dann würde der Lukas-Text, der ja auch den Kontext von Krieg und Gewalt nahe legt (13, 1 – 5), die unerschütterliche Hoffnung angesichts der Kriegserfahrungen spiegeln. Vielleicht möchte Lukas, indem er diese Geschichte nicht übernommen hat, ausdrücken, dass er für den Baum noch eine Zukunft sieht, dass auch ein unfruchtbarer Baum noch eine Chance bekommt und Frucht bringen kann. Das Gleichnis vom Blätter treibenden Feigenbaum im Frühling findet sich dann auch bei Lukas (Mk 13, 28f. // Mt 24, 32f. // Lk 21, 29 – 31). Die Kirchenväter lesen Mk 11, 4 – 12 // Mt 21, 18 – 21 sowohl mit Lk 13, 6 – 9 als auch mit Mk 13, 28 par. zusammen (Reichmann, Feige, 671).

<sup>115</sup> Janssen, Claudia, Elisabet und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1998, 215ff.

<sup>116</sup> Die Standardthese zu Lukas, er schreibt für Heidenchristen und ist vielleicht selbst einer, muss deshalb hinterfragt werden (Schottroff, Gott, 263; Janssen, Elisabet, 216f.).

<sup>117</sup> Zu diesen Sondergut-Traditionen gehören z. B. auch das Magnificat (Lk 1, 46 – 55), vier Gleichnisse, die traditionell der besonderen Gattung „Beispiel Erzählung“ zugerechnet werden und nur bei Lukas vorkommen (barmherziger Samariter: 10, 30 – 35; Pharisäer und Zöllner: 18, 10 – 14; reicher Kornbauer: 12, 16 – 21; reicher Mann und armer Lazarus: 16, 19 – 31), dazu andere Gleichnisse, die zu den bekanntesten ihrer Art gehören (z. B. der verlorene Sohn: 15, 11 – 32). Außerdem gehören zum lukanischen Sondergut Geschichten, die Frauen in den Mittelpunkt des Interesses stellen, wie z. B. Maria und Marta (10, 38 – 42) und die Frau mit dem Salböl (7, 36 – 50). Für das lukanische Sondergut wurde auch ein weiblicher Verfasser für möglich gehalten (Habbe, Palästina, 116 denkt an eine Großstadt-Proselytin).

Jesus geht eine Anfrage wegen der ermordeten Galiläer und des Unglücks von Siloah (V. 1 – 5), und dem Gleichnis folgt die Heilung der gekrümmten Frau am Sabbat (V. 10 – 17). Der Beginn des Kapitels 13, 1ff. mit der Schilderung von zwei Katastrophen ist auch die Einleitung zum Gleichnis 13, 6 – 9: Pilatus hat Menschen im Tempel töten lassen,<sup>118</sup> die dort ihr Opfer darbringen wollten, und der Turm in Siloah ist eingestürzt und hat Menschen unter sich begraben. Die Fragenden wollen als unbeteiligte Zuschauer mit Jesus über den Tod der Galiläer diskutieren, mit dem Ziel, weiterhin Zuschauer zu bleiben. Jesus aber bezieht sie in die Geschichte ein, er versucht, den Zuhörern klarzumachen, dass die Katastrophen nicht bedeuten, dass die Getöteten schuldiger wären als andere. Er wendet sich damit gegen die Meinung, dass man von dem Unglück der Menschen Rückschlüsse ziehen könnte auf ihre persönliche Schuld.<sup>119</sup> Jesus beschreibt die Menschen in einem unauflöselichen sozialen Netz lebend, dass von Gewalt und Unterdrückungserfahrungen geprägt ist, sieht aber auch für alle die Möglichkeit, von todbringenden Wegen umzukehren und den neuen Weg zu gehen.<sup>120</sup> Um welche konkrete Gewaltaktion es sich bei den erwähnten Übergriffen des Pilatus handelt, ist nicht genau zu erschließen.<sup>121</sup>

Das Lukas-Evangelium verankert das Gleichnis vom Feigenbaum ziemlich klar in einer politisch-gesellschaftlichen Situation.<sup>122</sup> Es ist die Katastrophe des jüdischen Volkes während

---

<sup>118</sup> Nach dem Verständnis des Textes ist Pilatus kein Vollstrecker einer gerechten Strafe.

<sup>119</sup> Jesus wendet sich damit auch gegen eine Individualisierung von Schuld, gegen eine Interpretation, die einzelne Personen heraus bricht aus einer Gemeinschaft, in der alle unter der Sünde zu leiden haben. Er versucht vielmehr deutlich zu machen, dass es keine neutrale „Zuschauerposition“ geben kann in einer Gesellschaft, in der alle vom Netz der Sünde und der Gewalt umfassen sind (Schottroff, Luise, Wir riechen den nahen Sommer, in: Schottroff, Luise / Sölle, Dorothee, Hannas Aufbruch. Aus der Arbeit feministischer Befreiungstheologie: Bibelarbeiten, Meditationen, Gebete, Gütersloh 1990, 61 – 74, hier: 61f. 78f.). Die Überlebenden erhalten noch die Chance der Umkehr, das ist der einzige Vorteil gegenüber den bereits Getöteten. Jesus analysiert nicht die Vergangenheit (warum wurden die einen getötet und die anderen nicht?), sondern die Gegenwart und die Zukunft (welche Gefahren und Chancen gibt es?). Wenn nicht alle von ihrem falschen Weg umkehren, dann kann es jedem anderen genauso ergehen wie den Opfern im Tempel und am Turm von Siloah. Heute würde man wahrscheinlich fragen: Denkt Ihr, dass die Menschen in Bangladesch, Pakistan, China usw. schuldiger waren als alle anderen in der Welt, weil sie von der Flut weggespült wurden? Wenn Ihr nicht euer Leben ändert, werdet Ihr alle umkommen! Denkt Ihr, dass die Menschen in Diktaturen schuldiger sind als die in demokratischen Staaten? Hätten sie es nicht auch verdient, dass Katastrophen an Ihnen vorbei gehen?

<sup>120</sup> Lk 13, 1ff. bezieht sich eindeutig auf die Gemeinschaft, während Lk 15, 1ff. eher die Umkehr des Einzelnen und die Freude darüber im Blick hat.

<sup>121</sup> Die Darstellungen anderer antiker Quellen lassen sich mit den Aussagen des Lukas-Evangeliums nicht zur Deckung bringen. Möglicherweise handelt es sich um Ereignisse, die Josephus berichtet, die Lukas dann aber inhaltlich verfremdet wiedergibt (Wiefel, Lukas, 251). Es könnte sich natürlich auch um Ereignisse handeln, die nur von Lukas überliefert wurden. Vielleicht ist es ein historisch nicht mehr zu identifizierendes Ereignis, das von Lukas nachgestaltet wurde, als Vorbilder dienten tatsächliche Gewalterfahrungen unter der Autorität des Pilatus. Auf welches Ereignis Lukas sich hier auch bezieht, inhaltlich beschreibt er die brutale Gewaltherrschaft der römischen Machthaber und ihrer Handlanger wie Pilatus sicherlich angemessen (Bovon III / 2, 375f.). Eine Kritik Jesu an der zelotischen Aufstandsbewegung (Wiefel, Lukas, 253) vermag ich darin nicht zu erkennen, sehr wohl aber die Frage, wie denn die Umkehr der Menschen angesichts dieser Unterdrückungserfahrungen konkret aussehen könnte, wie also der neue Weg im Angesicht des Reiches Gottes gelebt werden kann, ohne ständig Gefahr zu laufen, von den Machthabern niedergemetzelt zu werden.

<sup>122</sup> Anders: Flusser, Gleichnisse, 81; Lukas theologisiert sowohl das Geschehen in der Natur als auch das politische Geschehen, denn er kennt keine Trennung der verschiedenen Bereiche.

des römisch-jüdischen Krieges, eine Zeit, in der Soldaten durchs Land ziehen und Palästina verwüsten und Menschen gewaltsam zu Tode kommen.<sup>123</sup> Die jüdische Bevölkerung leidet unter der römischen Besatzungsmacht,<sup>124</sup> doch Lukas hofft angesichts der Nähe der Gottesherrschaft (Lk 17, 21) auf Umkehr. Lk 15, 1ff. zeigt, wie sehr Gott auf die Umkehr der Menschen wartet und dass er keinerlei Interesse daran hat, dass Menschen zugrunde gehen, auch wenn oder gerade weil er es mit dem Gericht ernst meint. Die Frist, die noch bleibt, ist eine Gnadenfrist und soll der Erwartung mehr Nachdruck verleihen. Was Menschen angesichts der Nähe der Basileia erwarten, zeigt das Magnificat (Lk 1, 46ff.): die Umkehrung der sozialen Verhältnisse, die Option für die Armen.<sup>125</sup> In 3, 8ff. macht Lukas deutlich, was er unter „Früchten, die der Umkehr entsprechen“ (Lk 3, 8), versteht. Das Bild von der Axt, die den Bäumen an die Wurzel gelegt ist (Lk 3, 9), stammt aus Q. Im Gegensatz zu Matthäus konkretisiert Lukas es für bestimmte Zielgruppen und bringt Beispiele, was Menschen tun können, um dem Gottesreich zu entsprechen (Lk 3, 10 – 14): Teilen von Kleidung und Essen, nur soviel Zoll nehmen, wie erlaubt ist (vgl. dazu auch Lk 19, 1 – 10!) und als Soldaten sich möglichst nicht an Gewalttaten beteiligen. Die Worte legt Lukas Johannes dem Täufer in den Mund, aber die Verkündigung des Täufers unterscheidet sich inhaltlich nicht grundlegend von der Verkündigung Jesu, denn die Botschaft des Täufers ist Evangelium (3, 18). In Lk 6, 43 – 46 (auch Mt 7, 16 – 21) bringt Lukas keine Beispiele, betont aber wie die Q-Vorlage den Primat der Praxis vor jeglichen Lippenbekenntnissen. Hier ist der Kontext die Bergpredigt Jesu, die sich aber inhaltlich ebenfalls nicht grundsätzlich von den Äußerungen Johannes des Täufers unterscheidet.<sup>126</sup> Handlungen, die dem Gottesreich entsprechen, fasst Lukas im Kontext des Gleichnisses vom Sämann (8, 5 – 8) mit der Formulierung „Frucht tragen in Beharrlichkeit“ (8, 15) zusammen. Gemeint ist, dass Menschen in schwierigen Zeiten Ausdauer und die nötige Widerstandskraft (vgl. auch 21, 19)

---

<sup>123</sup> Vgl. Janssen, Elisabet, 221

<sup>124</sup> Die Schwierigkeit, die beschriebene Bluttat historisch genau zu verorten, sollte nicht in historische Resignation münden. Es könnte mit der politischen Taktik des Lukas zu tun haben. Auf der einen Seite werden die Täter – Pilatus ist hier sicher nicht nur der Name einer Einzelperson, sondern auch Symbol für andere Machthaber und sogar für das ganze Machtsystem des Römischen Reiches – klar benannt. Auf der anderen Seite zögert Lukas aber auch (siehe die Passionsgeschichte Lk 22, 1ff.), die Römer als die alleinigen Schuldigen des Unrechtssystems hinzustellen. Er sieht neben den Tätern (Römer) auch Mittäter (jüdische Oberschicht) oder die Mittäterschaft von jüdischen Bevölkerungsgruppen (auch das Volk kann umkehren und die Macht des Systems unterbrechen; es ist nicht nur ohnmächtiges Opfer, nicht nur Spielball der Mächtigen, sondern hat auch Verantwortung). Bezeugt Lukas allein die Bluttat des Pilatus, dann wäre seine Strategie als Entlarvung des Gewaltsystems klar erkennbar. Verfremdet er eine bekannte Aktion (die bei Josephus, *Antiquitates* 18, 3, 2), dann würde er eher auf Umwegen seine Aussageabsichten zum Ausdruck bringen. Vielleicht ist bei Lukas deswegen keine historisch genau zu lokalisierende Mordtat des Pilatus beschrieben, weil das Morden ja noch weitergeht und man so die Option offen hält, noch andere Ereignisse hinein lesen zu können (vgl. auch Bailey, *Peasant*, 75; zu Pilatus und dessen Bedeutung in der Antijudaismus-Diskussion siehe auch Schottroff, *Befreiungserfahrungen*, 324ff.; Schottroff, *Gleichnisse*, 78ff.; Schottroff, *Gott*, 262).

<sup>125</sup> Janssen, Elisabet, 218

<sup>126</sup> Jesus lernt vom Täufer (Flusser, *Gleichnisse*, 133f.).

entwickeln.<sup>127</sup> Als Beispiel aus der Apostelgeschichte könnte man die Erzählung über die Jüngerin Tabitha ergänzen (Apg 9, 36 – 43).<sup>128</sup> In Apg 26, 20 betont der lukanische Paulus, dass die Taten der Buße entsprechen sollen.

In diesem Zusammenhang gesehen, macht das Gleichnis vom Feigenbaum deutlich, dass „Früchte der Umkehr“ dringend benötigt werden, um das Überleben der Menschen zu ermöglichen,<sup>129</sup> so wie auch die realen Früchte der Obstbäume das Leben der Menschen sichern. Gleichzeitig ist es eine Einladung und auch eine Ermutigung, für die Fruchtbarkeit in der Schöpfung und der Fruchtbarkeit im Reich Gottes zu arbeiten. In Lk 13, 10ff. ist von weiteren „Früchten der Gerechtigkeit“ die Rede: Jesus heilt am Sabbat eine seit 18 Jahren kranke Frau; diese Tochter Abrahams soll keine Sekunde länger mehr daran gehindert werden, Gott zu loben (Lk 13, 10 – 17).<sup>130</sup> Die Letzten werden die Ersten sein, die Gottes Reich erfahren.<sup>131</sup> Nach diesem konkreten Beispiel wird noch einmal in zwei Gleichnissen das Geheimnis der Gottesherrschaft angesprochen.<sup>132</sup> Die Gleichnisse vom Senfkorn (Lk 13, 18f.) und Sauerteig (Lk 13, 20f.) sprechen von der ungeheuren Kraft der Basileia, die in den Alltagserfahrungen vom Pflanzenwachstum und Brot bereiten offenbar wird.<sup>133</sup> Es wird auch hier deutlich, worauf Menschen angesichts der Nähe der Gottesherrschaft hoffen dürfen und wie ihre Mitarbeit dabei aussehen kann.

#### **1.3.4.2 Der gesellschaftliche Kontext**

Das Gleichnis Lk 13, 6ff. ist von der ersten mündlichen Version bis zur schriftlichen Fixierung im Lukas-Evangelium in einer Zeit überliefert worden, in der die Menschen in Israel unter der römischen Besatzung und der Katastrophe des römisch-jüdischen Krieges zu leiden hatten. Während dieser Zeit war die Lebensgrundlage der Menschen zerstört. Das ganze Land wurde

---

<sup>127</sup> Schottruff / Stegemann, Jesus, 120 ff.

<sup>128</sup> Vgl. Richter Reimer, Ivoni, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992, 55

<sup>129</sup> Ähnliche Vorstellungen begegnen auch in der Briefliteratur: In Phil 1, 11; Jak 3, 18; Hebr 12, 11 ist von der „Frucht der Gerechtigkeit“ die Rede. In Kol 1, 10 sollen die Gläubigen „Frucht bringen in allem guten Werk“.

<sup>130</sup> Auf die Frage nach der Form der Beziehunghaftigkeit, die sich in den neutestamentlichen Heilungsgeschichten findet, siehe die Diskussion feministischer Theologinnen, z. B. Heyward, Carter, Und Sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, 2. Auflage, Stuttgart 1987; vgl. auch Metternich, Ulrike, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“. Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ – feministisch gedeutet, Mainz 2000. Doch auch die Jünger sollen predigen und heilen, also „Früchte der Gerechtigkeit“ hervorbringen (Lk 9, 2).

<sup>131</sup> Schottruff, Schwestern, 80

<sup>132</sup> Ob es schon eine schriftliche Gleichnissammlung vor Lukas gab oder ob er sie selbst einzeln oder als kleine Gruppen zusammen getragen hat, ist nicht zu entscheiden. Auf jeden Fall hat Lukas viele Volkstraditionen aufgenommen, weil diese Bausteine für sein Konzept hilfreich erscheinen und er mit Hilfe dieser Traditionen seine Botschaft ausdrücken kann.

<sup>133</sup> Siehe dazu die Auslegungen von Schottruff, Schwestern, 120ff.; Schottruff, Berge, 149f.

während des Krieges verwüstet, d. h. es wurden auch viele Obstbäume vernichtet.<sup>134</sup> In dieser Situation brauchte man nicht darüber zu diskutieren, ob man Bäume abhackt oder nicht, denn es waren ja kaum noch welche da. Man musste erst wieder neue anpflanzen, und es dauerte einige Jahre bis sie Früchte trugen. Nahrung konnte man in dieser Situation nur von den wenigen Bäumen erwarten, die noch stehen geblieben waren. Es blieb den Menschen nichts anderes als die unerschütterliche Hoffnung auf die Fruchtbarkeit der übrig gebliebenen Bäume und der überdurchschnittliche Arbeitseinsatz, um deren Fruchtbarkeit zu fördern.<sup>135</sup>

### 1.3.5 Deutungshorizonte und Handlungsspielräume

Das Gleichnis Lk 13, 6ff. und die zum engeren Kontext gehörenden Verse Lk 13, 1 – 5 sind in der Auslegungsgeschichte immer wieder antijudaistisch interpretiert worden.<sup>136</sup> Die Ausleger haben, trotz grundsätzlicher Ablehnung der allegorischen Deutung seit Jülicher,<sup>137</sup> den einzelnen Bildern bzw. Personen in dem Gleichnis immer wieder bestimmte Bedeutungen zugeordnet.<sup>138</sup> Diese Art von Deutung hat zu einem unsolidarischen Blick auf das Geschick des jüdischen Volkes geführt. Der Text will dies aber gerade verhindern, indem er jede Zuschauerperspektive von Grund auf ablehnt.<sup>139</sup> In den Auslegungen der Exegeten finden sich immer wieder

---

<sup>134</sup> Situation um Jerusalem: Josephus, *Bellum* 5, 3, 2; vgl. auch *Jdt* 3, 8; in der Vision des Johannes werden die zerstörten Bäume als erste beklagt (*Offb* 8, 7; Sutter Rehmann, *Mut*, 74); vgl. auch Safrai, Shmuel, *Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels*, Neukirchen-Vluyn 1978, 117ff..

<sup>135</sup> Was es für Lohnarbeiter-Pächter bedeutete, wenn Kriegsheere die gepachteten Bäume abholzten und die Bauern deshalb ihren Verpflichtungen nicht mehr nachkommen konnten, ist den antiken Quellen nicht zu entnehmen. Vermutlich verloren sie dann ihren Lohn. Vielleicht mussten sie außerdem Schadensersatz leisten, z. B. in der Form, dass sie für den Verpächter einige Zeit ohne Bezahlung arbeiten oder als Sklaven bei ihm tätig sein mussten.

<sup>136</sup> Schottroff, *Gott*, 263; zur langen antijudaistischen Auslegungstraditionsgeschichte vgl. auch Bovon *III / 2*, 384ff.. Auch Heininger, *Metaphorik*, 128 legt diese Tendenz nahe, wenn er der Meinung ist, dass Jesu Wirken für Israel die letzte Gnadenfrist bedeutet.

<sup>137</sup> „Nirgends liegt ein Bedürfnis vor, ein Wörtlein in Lc 13 6 – 9 anders zu verstehen, als es in anderem Zusammenhang geschehen würde; eine klare, wohlgefügte, kleine Geschichte ist es, in der nichts unwahrscheinlich ist, [...]“ (Jülicher II, 441).

<sup>138</sup> In dem Weinbergbesitzer wird Gott gesehen, in dem Gärtner Christus und in dem Feigenbaum das Volk Israel. „Ist Gott der Besitzer des Weinbergs und des darin gepflanzten Feigenbaumes, d. h. Israel und Jerusalem, wer anders könnte der dem zürnenden Gott in den Arm fallende Gärtner sein, als Jesus?“ (Zahn, *Lucas*, 526) Christus, der Gärtner (und vor ihm Johannes der Täufer; vgl. Rengsdorf, *Karl Heinrich, Das Evangelium nach Lukas*, NTD, Teilband 3, 13. Auflage, Göttingen 1968, 169), hätte sich nun lange genug erfolglos (Klostermann, *Lukasevangelium*, 143; Jülicher I, 20; von erfolglos spricht aber noch nicht einmal das Gleichnis) um das Volk Israel bemüht; der Ruf zur Umkehr wird jedoch nicht befolgt, sondern penetrant ignoriert. Die Güte und Geduld Gottes, der den Menschen eine letzte Frist (Wiefel, *Lukas*, 254) einräumt, und das Bemühen des Gärtners Jesus werden hier mit der angeblichen Ignoranz des jüdischen Volkes, das für sein Unheil selbst verantwortlich sei, in Kontrast gebracht. Nur die Anwesenheit und die Arbeit Jesu könne das Volk noch vor dem Untergang bewahren (Rengstorff, *Lukas*, 170). Dadurch entsteht der Eindruck, als ob die Lösung des Problems die Mission der Juden durch die Christen wäre, weil der „neue“ christliche Weg zum Heil führt (Jülicher II, 444). Die allegorische Zuordnung Jesu zur Figur des Gärtners bewirkt in diesem Zusammenhang, dass er rigoros vom jüdischen Volk abgetrennt wird, das mit ihm nichts mehr zu tun hat.

<sup>139</sup> Schottroff, *Sommer*, 61ff.; Sölle, Dorothee, *Die revolutionäre Geduld eines Gärtners*, in: Schottroff / Sölle, *Aufbruch*, 76 - 90, 76ff.



Formulierungen, die deren antijudaistische Haltung offen oder subtil zum Ausdruck bringen. Da diese Arbeiten oft über Jahrzehnte immer wieder neu aufgelegt und für die Interpretation genutzt wurden, beeinflussen diese Formulierungen bis in die Gegenwart hinein das Verständnis des Gleichnisses.<sup>140</sup> Alle Ausleger haben jedoch richtig erkannt, dass das Gleichnis in der Kontinuität der ersttestamentlichen prophetischen Tradition steht.<sup>141</sup> Der Kontext des Gleichnisses (Lk 13, 5) macht deutlich, dass es um die Umkehr des Einzelnen und des ganzen Volkes geht.

---

<sup>140</sup> Jülicher bezeichnet die Art und Weise, wie die Leute in Lk 13, 1 – 5 die Katastrophen als durch besondere Sünde verursacht deuten, als „echt jüdisch“ (Jülicher II, 441). Dem „dauernd unbußfertigen Volk“ (Jülicher II, 444) spricht er einen besonderen „geistlichen Hochmut“ zu (Jülicher II, 443). Besonders brisant wird es in dem zuerst 1937 erschienenen Lukas – Kommentar von K. H. Rengstorf: Lk 13, 1 – 9 versteht er als „Bußruf an die Judenschaft“ (Rengstorf, Lukas, 168), die Antwort Jesu wende „sich gegen das pharisäische Dogma [...], nach dem ein schlimmes Schicksal stets die unmittelbare Folge von Sünde ist [...]“ (Rengstorf, Lukas, 169) „Aber nur die Anwesenheit und die Arbeit Jesu bewahren das Volk noch vor dem Untergang. Um so mehr wird dieser das Volk unaufhaltsam treffen, wenn es sich in Jesus eines angeblichen Feindes entledigt (vgl. auch 23, 28; 20, 9ff. par.), während ihm doch in ihm die Geduld Gottes zum letzten Male leuchtet.“ (Rengstorf, Lukas, 170). Wenn man diese Formulierungen auf dem Hintergrund der Geschichte der Jüdinnen und Juden während der Naziherrschaft hört, klingen Rengstorfs Worte wie eine Legitimierung der Vernichtungsstrategie der damaligen Machthaber. Diese Vorstellungen wurden auch in anderen Kommentaren weitertradiert. Formulierungen wie „das Pharisäische Vergeltungssystem“ (Grundmann, Walter, Das Evangelium nach Lukas, ThHK 3, 2. Auflage, Berlin 1961, 276), „das besonders von pharisäischer Seite ausgebildete Vergeltungsdogma“ und „die rabbinische Vergeltungstheorie“ (Wiefel, Lukas, 253), das „pharisäische Dogma“ (Rengstorf, Lukas, 169) bezeugen die antijudaistische Haltung der Exegeten. „Die jüdische Anschauung, ‚keine Züchtigung ohne Schuld‘“ und die „rechnerische Schuldzuweisung an andere“ werden zu einem typisch jüdischen Problem gemacht, von dem Jesus sich scharf abgrenzt (Kremer, Jakob, Lukasevangelium, Die Neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 3, 2. Auflage, Würzburg 1992, 144). Der Weg der Jesusbewegung und der frühchristlichen Gemeinden wird als ein eigenständiger Weg beschrieben, der mit der Geschichte des jüdischen Volkes nichts mehr zu tun hat: Die „vorlukanische Gemeindeftheologie“ habe sich „bereits aus ihrer Bindung an das apokalyptische Geschichtsdenken gelöst“ (Schmithals, Walter, Das Evangelium nach Lukas, Züricher Bibelkommentare NT 3.1, Zürich 1980, 151; vgl. die Kritik an diesem historischen Konzept bei Schottroff, Weg, 196ff.). Diese theologischen Deutungen werden von den Exegeten entgegen ihrer eigenen Einzelbeobachtungen gewonnen, denn sie bemerken oft, dass Jesus in der Tradition der jüdischen Prophetie steht. So spricht Rengstorf davon, dass das Gleichnis Lk 13, 6 – 9 „sich mit einem Gedanken der Bußpredigt des Täufers“ berührt (Rengstorf, Lukas, 170). Und Wiefel entdeckt dort „Motive prophetischer Predigt“ (Wiefel, Lukas, 252). Dies wird aber nicht als theologische Kontinuität in der Geschichte des jüdischen Volkes verstanden, sondern es wird völlig ausgeblendet, dass Jesu Ruf zur Umkehr an das jüdische Volk bereits jüdische (!) prophetische Verkündigung ist. Ansatzweise versucht Kahlefeld, Heinrich, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium, Frankfurt (Main) 1981, dem antijudaistischen Vorurteil zu entgehen indem er betont, dass der Umkehrruf im Gleichnis prophetische Verkündigung Israels ist (77). Auch das Verhältnis Jesu zu seinen pharisäischen Gesprächspartnern zeigt seiner Meinung nach keine grundsätzliche Gegnerschaft: „Zudem waren die Begegnungen Jesu mit den geistlichen Führern sicher nicht von vornherein durch Misstrauen und Feindseligkeit belastet. Auf deren Seite zeigt sich zunächst ein Interesse und eine Bereitschaft zur Diskussion, wie sie dem echten Gelehrten zu eigen sind. Einige Berichte sprechen von Einladungen, die Jesus zum Gastmahl und damit zum gelehrten Gespräch erhalten hat (vgl. Lk 7, 36; 11, 37; 14, 1); solches Gespräch braucht keinen polemischen Zug gehabt zu haben. Die bei Markus berichtete Erörterung über die Frage des großen Gebots (Mk 12, 28 – 34) zeigt ein freundliches und ernstes Einverständnis.“ (73) Eine eindeutige Zurückweisung antijudaistischer Stereotypen entwickelt sich daraus aber nicht. Jesu Umkehrforderung gehört hinein in die jüdisch-apokalyptische Tradition ihrer Zeit und steht im Zusammenhang jüdischer Befreiungsbewegungen in dieser Zeit (Schottroff, Gott, 263ff.).

<sup>141</sup> Vgl. z. B. Zahn, Lucas, 527

Die Zerstörung der Lebensgrundlage durch den römisch-jüdischen Krieg (66 – 70 n. Chr.) ist die alles beherrschende Katastrophe, der Kontext, in dem das Lukas-Evangelium entstanden ist.<sup>142</sup> Die Menschen, die diesen Krieg erlebten und die für die Gestaltung des Lukas-Evangeliums verantwortlich waren, erfuhren, wie Kriegsheere Felder und Gärten verwüsteten.<sup>143</sup> Sie erlebten den Konflikt zwischen Krieg und Landwirtschaft. Wer Krieg führt, kann keine Felder bestellen. Schuldklaverei war oft auch die Folge von Kriegen, da man nicht mehr in der Lage war, Landwirtschaft zu betreiben. Diese Menschen sehnten sich sicher in besonderer Weise nach fruchtbaren Äckern und Obstgärten. In dieser Zeit war es vernünftiger, die wenigen übrig gebliebenen Bäume zuerst mit Dünger zu behandeln, wenn sie unfruchtbar waren, als sie abzuhacken. Es war realistischer, zunächst auf Wunder zu hoffen.<sup>144</sup> Lk 13, 6ff. lebt ebenfalls von der Vision, dass die Bäume, die im Krieg verschont wurden, fruchtbar sind oder es wieder werden können. Die Menschen brauchen sofort Nahrung. Die Zerstörung der Obstbäume war das Werk der Soldaten, jetzt ist die Zeit der Gärtner, und die entsprechende Maßnahme heißt düngen.<sup>145</sup>

Den wichtigsten Akzent setzt das Gleichnis in den letzten beiden Versen (Lk 13, 8f.): Der Gärtner ist der Handlungsträger.<sup>146</sup> Er engagiert sich für den Erhalt des Baumes und bietet an, ihm besondere Pflege zukommen zu lassen. Er hat die Hoffnung nicht aufgegeben, dass der Baum Früchte tragen kann. Die Männer und Frauen, denen dieses Bild vor Augen gestellt wird,

---

<sup>142</sup> Vgl. dazu Theißen, Lokalkolorit, 290ff.; Jeremias, Jerusalem, 46f.; für Stegemann, Ekkehard (Hg.), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1993, 30 ist der römisch-jüdische Krieg der hermeneutische Schlüssel zum Lukas-Evangelium.

<sup>143</sup> Josephus, Bellum 5, 3, 2; 5, 6, 2; 5, 12, 4; 6, 1, 1ff.; 6, 8, 1; vgl. auch 3, 4, 1; die in Mk 13, 7. 8. 14 – 20 par. beschriebenen Kriegserfahrungen erwähnen allerdings keine Abholzung von Obstbäumen.

<sup>144</sup> Mir ist die Bedeutung der Bäume für die Ernährung der Menschen nicht nur aus meiner eigenen Kindheit bewusst, sondern auch durch ein Beispiel aus der Zeit des Krieges mit Serbien 1999 erneut aufgefallen (aus dem Interview eines Journalisten mit einem der Kosovo-Flüchtlinge: „Wollen Sie zurück?“ „Ja.“ „Und wenn alles verbrannt ist?“ „Wenn nur die Bäume noch stehen, den Rest machen wir schon selbst!“ Dieses Interview in der „heute“- Sendung im ZDF am 03. 06. 1999 um 21.45 Uhr hat mich auf die Bedeutung der Obstbäume bis in unsere Zeit neu aufmerksam gemacht. In Kriegs- und Nachkriegszeiten kämpfen die Menschen, die für ihre Ernährung auf jede Nahrungsquelle angewiesen sind, um jeden einzelnen Baum. Sie werden in dieser Zeit keine Bäume abhacken. Das Interview zeigt deutlich die Erwartungen des Dorfbewohners: Er erhofft sich eine Zukunft in seiner gewohnten Umgebung, und die Bäume sind die ersten Lieferanten von Lebensmitteln in diesem Landstrich. Sie sind die Garanten zukünftigen Lebens in einem vom Krieg gezeichneten Land. Sie sind der Strohalm nach dem man greift. Wenn die Bäume noch stehen, kann der Bauer noch im gleichen Jahr im Herbst auf eine neue Ernte hoffen, besonders wenn die Getreideernte ausfällt. Die Bäume sind der Ausgangspunkt für neues Leben. Häuser kann man in einem Jahr wieder aufbauen, Getreide kann man in der nächsten Saison wieder aussäen, Wasserleitungen kann man reparieren, aber die fruchttragenden Bäume brauchen viele Jahre, um aufzuwachsen und Nahrung zu spenden. Deshalb gilt die Sorge des Dorfbewohners nur den Bäumen, alles andere lässt sich relativ schnell wieder herrichten.

<sup>145</sup> Die Axt, die den Bäumen an die Wurzel gelegt ist (Mt 3, 10 // Lk 3, 9), ist in diesem Zusammenhang vielleicht eher die Axt der Soldaten als die Axt der Gärtner.

<sup>146</sup> Dies wird in der Auslegungsgeschichte selten wahrgenommen, geschweige denn bei der Interpretation als entscheidender Akzent gewertet. Meines Wissens geschieht dies nur bei Ragaz, Gleichnisse, 204 ff., bei Byung Mu Ahn, Bibelarbeit zu Markus 13, 28 – 33 und Lk 13, 6 – 9, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1989, Dokumente, hrsg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages v. Konrad von Bonin, Stuttgart 1989, 110 – 117 und bei Schottruff / Sölle, Aufbruch, 61ff..

erkennen darin ihre eigene Mühe und Anstrengung, die sie bei der Arbeit in den Weinbergen und Obstgärten aufwenden müssen, um Nahrung zu erzeugen. Sie, die Sklaven, Lohnarbeiter und Pächter wissen, dass die Arbeit für die Fruchtbarkeit der Bäume genauso wichtig ist wie die Arbeit auf den Getreidefeldern, d. h. für das tägliche Brot. Sie ist keine Arbeit für die Luxusbedürfnisse einiger weniger, sondern Überlebensarbeit für alle. Wenn sie gelingt, d. h. wenn Früchte geerntet werden, dann bewahrt diese Arbeit die Menschen vor Hunger und Tod. Der Gärtner im Gleichnis betrachtet seine Anstrengungen mit ungeheurem Selbstbewusstsein. Er weiß, dass die investierte Arbeit viel bewirken kann, deshalb hat er auch den Mut, dem Besitzer ins Wort zu fallen und ihn um Geduld zu bitten.<sup>147</sup>

Das Gleichnis legt den Schwerpunkt auf die Arbeit der abhängig Beschäftigten, nicht auf den Land besitzenden Gutsherrn. Der Gärtner ist ein Beispiel für die leidenden, arbeitenden Menschen, die nach der Erfahrung des Krieges besonders gefordert sind, dem Boden die Nahrung zu entlocken. Der Krieg hat ihre ohnehin prekäre Situation noch weiter verschärft. Sie sind noch mehr angewiesen als sonst auf die Einsicht der Grundbesitzer, auf ihren eigenen Arbeitserfolg und auf das von Gott gewirkte Wachstum. Nach dem Krieg wird sich die Hoffnung auf Nahrung auf jeden übrig gebliebenen Baum, auch auf einen unfruchtbaren richten. Eine Neuanpflanzung braucht einige Jahre, um Frucht zu bringen, der unfruchtbare Baum kann jedoch vielleicht schon in der kommenden Saison durch die Güte Gottes und zusätzlichen Arbeitseinsatz wieder fruchtbar werden. Vorausgesetzt, der Besitzer lässt ihn stehen und denkt nicht sofort an eine Neuanpflanzung als Investition für die Zukunft.<sup>148</sup>

Das Gleichnis zeigt zwar deutlich die Abhängigkeit des Gärtners von der Entscheidung des Eigentümers, eines antiken Gutsherrn, der mit seinem Besitz machen kann was er will (Mt 20, 15). Nicht Menschen wie der Gärtner, die auf dem Besitz arbeiten, sind die Entscheidungs-träger, sondern der, dem er gehört. Die Arbeitsleistung der Beschäftigten kann nur greifen, wenn die Besitzer ihnen den dafür nötigen Rahmen zur Verfügung stellen und ihre Arbeitsgrundlage Äcker und Bäume nicht zerstört ist. Von Strafen und Misshandlungen berichtet das Gleichnis nichts, anscheinend setzt es einigermaßen gute Arbeitsbedingungen für den Weingärtner voraus. Er ist zwar nicht der Eigentümer, aber ihm wird erlaubt, eigenständig seiner Arbeit nachzugehen.

---

<sup>147</sup> Vgl. auch Schottroff, Sommer, 68 ff.

<sup>148</sup> Die Zerstörung der Bäume wiegt schwerer als die Zerstörung von Ackerland, da sie anders als Getreide, nicht in einem Jahr wieder aufwachsen können. (Obst-)Baumkulturen erfordern langfristige Investitionen, Sie sind eine Sache von Jahrzehnten, nicht nur von Jahren und schon gar nicht nur von einem Jahr. Sie sind langfristige Projekte, die am Anfang mehr Kapital brauchen als Ackerland. Sie brauchen Kontinuität, Ausdauer, Geduld und langfristige Planung (vgl. auch Hehn, Kulturpflanzen, 123). Zur Zeit des Römischen Reiches waren sie nach wirtschaftlichen Gesichtspunkten die bevorzugten Produkte mit viel Kapital, waren also nur in Friedenszeiten lebens- und ausbaufähige Investitionen (Weeber, Smog, 41ff.). Der Besitzer und der Gärtner haben unterschiedliche Interessen, was den Feigenbaum angeht. Während der Besitzer es sich leisten kann, längere Zeit auf Früchte zu warten und deshalb in einen neuen Baum investieren will, ist der Gärtner als Pächter auf sofortigen Ertrag angewiesen.

Und er kann selbstbewusst mit dem Besitzer in einen Dialog treten. Er wird nicht einfach als Befehlsempfänger des Herrn dargestellt (anders Lk 17, 7ff.). Das Gleichnisbild bleibt nüchtern und realistisch, es beschreibt die herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse. Der Akzent jedoch liegt auf der selbstbewussten, eigen-verantwortlichen Arbeit und der Fachkompetenz des Gärtners. Die Bedeutung der Arbeitsleistung des Gärtners für das Überleben aller Menschen steht im Mittelpunkt. Die Perspektive des Gleichnisses blickt auf den Wert der Arbeit, die der Gärtner tut. Es ist nicht die Perspektive eines Besitzers, der am Profit orientiert ist.<sup>149</sup>

Die Antwort des Gärtners (Lk 13, 8f.) thematisiert die Möglichkeiten und die Verantwortung der Menschen aus dem Volk, nicht der Mächtigen.<sup>150</sup> Die Arbeit der Menschen, die Bäumen durch graben und düngen, aber auch durch bewässern, kaprifizieren und beschneiden zum Früchte bringen verhelfen können, steht im Mittelpunkt. Das Gleichnis lehrt Vertrauen in die gärtnerische Arbeit, in die Lebenskraft und Fruchtbarkeit des Baumes und in die Güte Gottes, die dies alles umfasst. Im Kontext des Römischen Reiches lehrt es die Menschen gegen die Trostlosigkeit der Verhältnisse und ihrer eigenen Ohnmacht nicht zu resignieren. Unter den Bedingungen des Krieges hat das jüdische Volk kaum Möglichkeiten, gute Früchte zu ernten, da überall schon zerstörte Bäume zu beklagen sind. Aber es gibt trotzdem Hoffnung, wenn Gärtner, Baum und Gott zusammenarbeiten. Und die Hoffnung auf die „guten Früchte“ des Volkes, das Leben nach der Tora, wird ebenfalls nicht aufgegeben. Viele Bäume (die realen Bäume und das Volk) sind durch den Krieg zerstört. Die Römer und die einheimischen Eliten (die Weinbergbesitzer) beuten das Volk (den Baum Gottes) und die realen verbliebenen Bäume aus. Die arbeitenden Menschen sollen jedoch darauf vertrauen, dass sie etwas tun können, für ihr eigenes Überleben und für das Überleben des jüdischen Volkes. Das Gleichnis lehrt auch Solidarität. In einer Notsituation (Lk 13, 1 – 5) verzichtet es darauf, nach Sündenböcken zu suchen. Es dividiert die Menschen nicht auseinander in schuldig oder weniger schuldig und wehrt sich damit gegen die Zerstörung der Gemeinschaft durch Ausgrenzung von Einzelnen.<sup>151</sup>

Garten- und Feldarbeit wird durchsichtig für die Arbeit im und am Reich Gottes. Die Tätigkeit eines Gärtners, der für Obstbäume verantwortlich ist, erinnert die Glaubenden an ihre Anstrengungen für das Leben im Reich Gottes. Oft geschieht beides in Personalunion: die Gärtner auf den Gütern des Römischen Reiches sind selbst Boten des Evangeliums vom Reich

---

<sup>149</sup> Die Perspektive des Gärtners ist auch sprachlich der Schwerpunkt und der Höhepunkt im Gleichnis. Der Winzer hat in der Erzählung das letzte Wort, die Antwort des Gutsherrn wird nicht mehr überliefert, auch das Ergehen des Baumes wird nicht mehr erzählt. Das Gleichnis zeigt Vertrauen in die Fruchtbarkeit, die Gott schenkt und in den Erfolg, den menschliche Arbeit bewirkt.

<sup>150</sup> Diesen Akzent hat meines Wissens außer den schon genannten feministischen Auslegungen nur noch Byung Mu Ahn in seiner Bibelarbeit auf dem Kirchentag 1989 so deutlich herausgearbeitet.

<sup>151</sup> Diesem Ansatz entspricht auch das Bild vom Baum, denn es steht sowohl für das Volk als Ganzes wie auch für den Einzelnen.

Gottes. Ihre alltägliche körperliche Schwerstarbeit, die sie viele Stunden verrichten müssen, ist selbst Teil der Überlebensarbeit im Reich Gottes, denn ausreichend Essen und Trinken sind Teil der Hoffnung auf die erneuerte Schöpfung. Die Fruchtbarkeit eines Obstbaumes, die Fruchtbarkeit der Getreidefelder und ebenso die Fruchtbarkeit der Menschen im Gottesreich kommt nicht von selbst, sie bedarf der menschlichen Arbeit, damit Gott das Gedeihen geben kann (vgl. auch 1 Kor 3, 6 – 9).<sup>152</sup>

Für die Menschen in den frühchristlichen Gemeinden kann „Umkehr“ in dieser Situation und im Sinne des Textes auch verstärkte Garten- und Feldarbeit sein, um das Überleben der Menschen zu sichern. Der Soldat ist kein Hoffnungsträger, aber der Gärtner erscheint als Protagonist einer neuen Welt. Er baut das zerstörte ökonomische und ökologische System,<sup>153</sup> das auch die Feigenbäume symbolisieren, ganz konkret wieder mit auf. Und die „Umkehr“ des Besitzers bedeutet in diesem Zusammenhang vielleicht, dass er zunächst auf eine Neuanpflanzung des Baumes, d. h. auf Investitionen verzichtet und den Baum stehen lässt. Die Vorstellung vom Schalom Gottes, dass man unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen kann und in Frieden satt wird (Mi 4, 4 u. a.), bleibt auch in der Erzählung vom Feigenbaum lebendig. Erhofft wird ein nicht zerstörtes, funktionierendes ökonomisches System, das die Ernährung sichert. Es ist nicht das Bild vom Überfluss, sondern der Wunsch, dass jeder auf seinem eigenen Stück Land sein Auskommen haben möge und ohne Krieg leben kann.<sup>154</sup>

Die bäuerliche Arbeit der Sklaven, Lohnempfänger und Pächter hat die Qualität göttlichen Handelns. Die Verheißung Gottes, dass Saat und Ernte nicht aufhören sollen (Gen 8, 22), materialisiert sich in der Arbeit des Weingärtners, der um einen einzelnen Baum kämpft. In Kriegs- und Nachkriegszeiten kommt es eben doch auf jeden einzelnen Baum an. Dem Zerstörungswerk der Kriegsheere wird durch die Arbeit und den Kampf des Weingärtners Einhalt geboten. Es ist in der Situation um 70 n. Chr. die sinnvollste Reaktion, um an Gottes Schöpfung mitzuarbeiten.

Im Unterschied zu den Kriegsheeren will Gott die Schöpfung und damit auch die Bäume erhalten. Dabei sind die Menschen, die in der Landwirtschaft tätig sind (Bauern und Winzer), die wahren „Verbündeten“ eines Gottes, der das Leben will. Der Weinbergbesitzer, der mit Abholzen droht, ist kein Bild für Gott. Das Gleichnis weist hin auf den Schöpfungsauftrag (Gen

---

<sup>152</sup> Im Obstgarten muss man zwar nicht jedes Jahr pflanzen wie auf dem Feld, aber man muss auch jedes Jahr pflegende und unterstützende Arbeiten tun, wie bewässern, düngen, beschneiden. In Lk 13, 6ff. ist im Gegensatz zu Joh 15, 1ff. von Beschneiden nicht die Rede. Bei Weinstöcken ist diese Arbeit regelmäßig jedes Jahr zu tun, bei Feigenbäumen vielleicht nicht ganz so oft.

<sup>153</sup> Borowski, *Agriculture*, 114

<sup>154</sup> Dies ist die Vorstellung von Freiluftlauben, in denen man zur Erntezeit im eigenen Weingarten lebte, was kaum noch zutraf, da die Konzentration von Grundbesitz immer stärker wurde. Es ist der Wunsch, nicht mehr als Sklave, Tagelöhner oder Pächter die Früchte anderer ernten zu müssen. Und es ist der Wunsch, ohne Krieg zu leben, da man in Kriegszeiten die Entfernung vom Weingarten zum Haus nicht zurücklegen konnte.

2, 15), der bedeutet, dass alle Menschen verantwortlich sind für das Gedeihen der Erde. Idealtyp eines Menschen, der den Schöpfungsauftrag erfüllt, ist der Gärtner.<sup>155</sup> Der Weinbergbesitzer, der Gärtner, die Bäume und die Felder sind Teil der göttlichen Schöpfung, die auf Gottes Güte angewiesen ist. In keiner dieser Figuren ist Gott abgebildet. Gott handelt in der Schöpfung unsichtbar und im Verborgenen.<sup>156</sup>

Reich-Gottes-Arbeit ist lebensnotwendige, mühevoll Arbeit, innerhalb und außerhalb der Obstgärten, die ohne Gottes Segen nicht auskommt.<sup>157</sup> Die Menschen, die dafür arbeiten, wissen, dass beides zusammengehört: ihre eigene Anstrengung und die revolutionäre Geduld<sup>158</sup>, die mit dem Gelingen rechnet. In dieser Situation ist es nicht möglich, das Handeln Gottes und das Handeln der Menschen voneinander zu trennen.<sup>159</sup> Das Gleichnis ist ein Hoffnungsbild: es schaut auf die Arbeit der Menschen in den Weinbergen und auf die Arbeit der Menschen für das Reich Gottes. Die Arbeit wird mit großem Selbstbewusstsein und Vertrauen getan, auch wenn die Menschen über ihr Gelingen nicht verfügen, sondern dabei auf Gottes Güte angewiesen sind.<sup>160</sup> Die Güte Gottes fördert aber die Arbeit der Menschen (Ps 90, 17). Es gibt keinen Gegensatz zwischen Gottes- und Menschenarbeit.<sup>161</sup>

Einen Baum pflanzen bedeutet, „das Rad des Lebens aufs neue anzutreiben“.<sup>162</sup> Die Arbeit, Liebe und Geduld, die der Gärtner investiert, kann auch ein Bild sein für Gottes Mühe, Liebe und Geduld mit den Menschen. Nicht die Zerstörung oder Ausrottung des unfruchtbaren Volkes, sondern die liebende Zuwendung, um ihm beim Früchte bringen zu helfen, ist die Lösung im Sinne des Gleichnisses. Früchte sind das, was dem Leben dient. Das Gleichnis hat ein offenes Ende<sup>163</sup>, d. h. von seiner Struktur her ist es (wie z. B. auch Mt 13, 45f.) darauf angelegt, dass die Hörenden die Geschichte fortsetzen bzw. eine eigene dem Gleichnis entsprechende Geschichte

---

<sup>155</sup> Ein Sklavenhalter-System, in dem Kettensklaven in den Weingärten arbeiten, wäre mit dieser Vision nicht zu vereinbaren. Die Bauern arbeiten für das Leben, im Gegensatz zu den Soldaten und Profiteuren, die sich darum nicht kümmern.

<sup>156</sup> Das Bild, wie Abraham mit Gott feilscht (Gen 18, 23ff.), eignet sich nicht so gut als Vergleich, weil es eine Identität von Gott und Besitzer nahe legt, wobei Jesus die Stelle Abrahams einnimmt (anders: Schottroff, Sommer, 68).

<sup>157</sup> Vgl. auch 2 Kor 9, 6ff., wo die Reich-Gottes-Arbeit auf verschiedenen Ebenen ebenfalls voraus gesetzt wird und die „Früchte der Gerechtigkeit“ ebenfalls in verschiedenen Bereichen mit dem Segen Gottes wachsen können.

<sup>158</sup> Den Ausdruck hat D. Sölle geprägt (Sölle, Geduld, 76. 86f.).

<sup>159</sup> Es ist aber genauso unmöglich, die Rolle des arbeitenden Gärtners auf Jesus allein abzuschieben und die anderen Menschen damit aus ihrer Verantwortung zu entlassen.

<sup>160</sup> Siehe dazu auch meine früheren Überlegungen (Lampe-Densky, Sigrid, Gott wartet noch. Sozialgeschicht-liche Bibelauslegung zu Lk 13, (1 – 5) 6 – 9, in: JK 58, 10 / 1997, 567 – 569).

<sup>161</sup> Hengel, Arbeit, 189

<sup>162</sup> Hesse, Hermann, Bäume. Betrachtungen und Gedichte mit Fotografien von Imme Techentin, Frankfurt (Main) 1984, 44

<sup>163</sup> Zunächst auf der Ebene der Erzählung (Sagt der Besitzer „Ja“? Ist der Baum fruchtbar?), dann auf der Ebene der Menschen, die sich von diesem Gleichnis zu einer Praxis der Umkehr inspirieren lassen.

in Gang setzen.<sup>164</sup> Da die Menschen der frühchristlichen Gemeinden ihre eigene ersttestamentliche Tradition, ihre landwirtschaftlichen Lebensverhältnisse und ihre politische Situation gut kennen, wissen sie, wie das Schicksal des Baumes aussehen kann: entweder Zerstörung oder neues Aufblühen und Fruchtbringen. Dadurch werden die zuhörenden Männer und Frauen mit der Einladung konfrontiert, ob sie denn bereit sind, umzukehren und Früchte der Gerechtigkeit zu bringen. Dabei wird keine Sekunde außer Zweifel gelassen, dass es wirklich um Leben und Tod geht (vgl. auch Lk 3, 9). Nach biblischem Verständnis kann die Fruchtbarkeit der Menschen die Unfruchtbarkeit der Bäume wieder aufheben. Das kann in Nachkriegszeiten verstärkte Gartenarbeit sein, also auch verstärkte Arbeit an den Fruchtbäumen. Es sind aber auch andere Möglichkeiten der Fruchtbarkeit gemeint: Ein Leben, das dem Willen Gottes, der Tora entspricht. Die Reich-Gottes-Arbeit ist ein vom Ergebnis her gesehen offenes, ein mühseliges und ein auf die Barmherzigkeit Gottes angewiesenes Geschäft, aber sie ist kein hoffnungsloses Unterfangen. Das Machbare ist durchaus machbar und muss getan werden. Der offene Schluss ist ein Hinweis auf die Möglichkeit einer Praxis der Gerechtigkeit.<sup>165</sup>

Das Gleichnis vom Feigenbaum Lk 13, 6ff. lehrt wie alle Schöpfungsgleichnisse die Ehrfurcht vor der Schöpfung im Gotteslob, die uns als Lebensraum von Gott gegeben ist. Die Mitarbeit von Menschen ist Schöpfungsauftrag, ohne die menschliche Arbeit ist die Schöpfung unvollständig.<sup>166</sup> In der Vorstellung, dass das Verhalten von Menschen das Heil und die Erlösung der Schöpfung beeinflusst, steckt schon implizit die Vorstellung von der Zusammenarbeit von Menschen und Gott bei der Erhaltung der Schöpfung. Die Menschen sind Mitarbeiter Gottes bei der Erhaltung der Welt, oder sie sind Gegenspieler Gottes, die durch zerstörerisches Verhalten die Zusammenarbeit mit Gott aufkündigen. Es gibt keine Ordnung

---

<sup>164</sup> Vgl. dazu auch Fuchs, *Hermeneutik*, 145: „[...]“, dass in der Bibel vor allem offene Geschichten begegnen: Oft brechen sie ab und fordern dazu auf, sie durch die eigene Geschichte selber weiter zu schreiben. Geschichten können also von daher schon nicht mit Gesetzten verwechselt werden, weil kein abgeschlossener Zirkel der Handlungsanweisungen vorliegt und weil Gesetze in ihrer intendierten Erfüllungsgeschlossenheit solche Kreativität und Zukunftsoffenheit nicht haben.“

<sup>165</sup> Schottroff, *Alltag*, 124; Schottroff / Stegemann, *Jesus*, 124ff. haben heraus gearbeitet, dass im Lukas-Evangelium nicht allgemein von den Taten der Jünger und deren Praxis der Umkehr (Lk 13, 3. 5) gesprochen wird. Den verschiedenen Zielgruppen werden unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten zugeordnet. Von den reichen Gemeindegliedern wird ein anderes Verhalten erwartet als von den ärmeren. Das Verhalten der Menschen wird kontextbezogen, situationsbezogen und personenbezogen gesehen, denn es gibt keins, das für alle gleichermaßen gelten könnte. Lukas nennt immer wieder Beispiele, wie Heilungen, das Teilen von Gütern usw.. So wird durch die Kritik am reichen Bauern (Lk 12, 16 – 21; er ist nicht an eigener Vorratshaltung interessiert, sondern entpuppt sich als Getreidespekulant, der die Preise in die Höhe treiben will) deutlich, wie ein anderes, gottgefälliges Handeln aussehen kann und woran sich das Handeln der wohlhabenden Weinbergbesitzer im Angesicht des Gottesreiches orientieren kann. Ein positives Gegenbeispiel findet sich bei Josephus (*Antiquitates* 20, 2, 5; 20, 5, 2), der erzählt, dass die Proselytin Helena, die Königin von Adiabene, sich während der Hungersnot unter Claudius (46 – 48 n. Chr.) solidarisch verhält und den hungernden Menschen in Jerusalem ganze Schiffsladungen Korn und Feigen spendet. Helena betreibt, im Gegensatz zum reichen Kornbauern, keine Preisspekulation.

<sup>166</sup> Sölle, Dorothee, *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung*, Stuttgart 1985, 17. 22. 55ff.

Gottes, in die die Gnade strukturell eingebaut wäre, wie Gott handeln wird ist nicht voraussagbar.<sup>167</sup>

Das Gleichnis betont drei Aspekte: 1. Der Ernst der Situation wird deutlich zum Ausdruck gebracht: Es geht um die Umkehr<sup>168</sup> der Menschen, d. h. um das Verlassen unheilvoller Wege. 2. Die Mühe und Arbeit des Gärtners wird klar heraus gearbeitet, ohne diese Mühe gibt es keine Veränderung. 3. Es gibt ein Open End: Gott ist nicht festgelegt in seinen Entscheidungen und Handlungen, und auch die Menschen können die segensreiche Arbeit an der Schöpfung fortsetzen.

Obwohl im Gegensatz zur Arbeit und Geduld des Gärtners das Kontrollieren und Befehlen des Herrn im Gleichnis keine Rolle mehr spielt, wird wohl am Ende, wenn die Arbeit erfolgreich war, in der Realität der Besitzer die Früchte abholen. Im Reich Gottes jedoch, der erhofften Zukunft, werden die Früchte allen zugute kommen (Offb 22, 1f.). Die Vision, dass jeder unter seinem eigenen Weinstock und Feigenbaum in Frieden satt wird, bleibt bestehen.<sup>169</sup> Die zukünftige Welt ist ein Ort, an dem viele Bäume zu finden sind (Gen 1, 11f.; Offb 22, 1ff.).<sup>170</sup> Die Vision in Ez 34 beschreibt ebenfalls ganzheitlich, was gemeint ist: Gott wird Regen geben, der die Felder und die Bäume fruchtbar macht (Ez 34, 26f.), die Menschen werden befreit von Unterdrückung (34, 27) und in Frieden, Sicherheit und Gerechtigkeit leben (34, 28). Gott wird ihnen einen „Garten des Heils“ einrichten, in dem niemand mehr hungern muss (34, 29).

---

<sup>167</sup> Um unser aller Leben willen dürfen wir heute gar kein so pragmatisches Verhältnis zu Bäumen mehr haben wie die Menschen der Bibel, die aus Not auch Bäume abhauen mussten. Unsere Not ist die umfassende Zerstörung der Schöpfung. Die Menschen in der 2/3 Welt holzen auch heute Bäume aus Not ab, um Brennholz zu haben. Dies verschärft jedoch auf Dauer die Probleme.

<sup>168</sup> In Josef und Aseneth 15, 7f. wird die „Umkehr“ personifiziert gedacht: „Metanoia“ ist die Tochter Gottes (Kraemer, Ross Shepard, Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World, New York / Oxford 1992, 112f.).

<sup>169</sup> Bei der Amtseinführung von Barak Obama am 20. 01. 2009 erwähnt der methodistische Pastor Joseph E. Lowery, ein Bürgerrechtler, in seinem Segensgebet die Friedensvision, dass jeder unter seinem Feigenbaum sitzen kann.

<sup>170</sup> Lurker, Manfred, Der Baum in Glauben und Kunst unter Berücksichtigung der Werke des Hieronymus Bosch, Studien zur Deutschen Kunstgeschichte (SDKG), Bd. 328, Baden-Baden / Strasbourg 1960, 79ff.; Baumfrüchte sind sogar die primäre Nahrung (Feigen als das erste Brot), vom Ackerbau ist erst in zweiter Linie (Gen 2, 46ff.) oder auch gar nicht die Rede (Offb 21, 1 – 22, 21). Die zwölf Monate Früchte tragenden Bäume (Offb 22, 2) überbieten die zehn Monate Früchte tragenden Feigenbäume in Galiläa, was auch schon beachtlich ist.



#### **1.4 Schöpfungsgleichnisse: Resümee**

Dahl hat 1951 in seinem Aufsatz „Parables of Growth“ die Gleichnisse, die sich inhaltlich auf Begebenheiten in der natürlichen Umwelt beziehen, als „Wachstumsgleichnisse“ beschrieben und ihr Verhältnis zum Gottesreich bestimmt. Statt Gleichnisse dieser Art als „Wachstums- oder Naturgleichnisse“ zu bezeichnen, habe ich sie Schöpfungsgleichnisse genannt, um deutlich zu machen, dass hinter dem erzählten Geschehen nicht nur biologische Prozesse stehen, sondern auch der Glaube an die göttliche Schöpferkraft in der biblischen Tradition immer voraus gesetzt ist. Die Menschen, die auch mit der Gestaltung und Überlieferung der Schöpfungsgleichnisse beschäftigt waren, gehörten zu den 80% der Bevölkerung in Palästina, die in der Landwirtschaft tätig waren. Sie gehörten außerdem zu den 96 – 99%, die der Unterschicht zuzurechnen sind.<sup>1</sup> Für die Beschreibung landwirtschaftlicher Verhältnisse und der Entfaltung theologischer Themen wird in diesen Gleichnissen oft das gleiche landwirtschaftliche Vokabular verwendet. Das ist nicht verwunderlich bei Menschen, für deren Überleben die Bedeutung der Landwirtschaft gar nicht groß genug eingeschätzt werden kann. Die natürlichen Prozesse des Pflanzenwachstums werden in den Schöpfungsgleichnissen in Beziehung gesetzt zum Gottesreich. Hier wird die Kontinuität von der „alten“ Schöpfung zur „neuen“ Schöpfung, der Basileia, als konstitutiv angesehen. In diesen Gleichnissen gibt es keinen Dualismus von Schöpfung und Eschatologie, hier geht es um Anknüpfungsmöglichkeiten für das Reich Gottes in der konkret erfahrbaren Wirklichkeit, der Schöpfung Gottes. Es geht nicht um Gegensätze, sondern um Kontinuität. Die Gleichnisse erscheinen hier als Samenkörner, die die verwandelte Schöpfung, das Reich Gottes in sich tragen.

Die theologische Akzentsetzung der neutestamentlichen Schöpfungsgleichnisse ist tief verankert im ersttestamentlichen Schöpfungsglauben. Der Bezug zur weisheitlichen Tradition ist unübersehbar, er darf aber nicht im Gegensatz zur prophetischen Tradition verstanden werden.<sup>2</sup> In der ersttestamentlichen Tradition wird zwar nur dem Gleichniserzähler Salomo deutlich zugeschrieben, dass er die Natur, die Pflanzen und Tiere als Bezugsgrößen für seine Gleichniserzählungen voraussetzte (1 Kön 5, 12f.),<sup>3</sup> man muss es aber auch für andere Erzähler annehmen.

---

<sup>1</sup> Vgl. zu den Zahlenverhältnissen auch Kegler / Eisen, Arbeit, 20; Schäfer-Lichtenberger / Schottroff, Armut, 24

<sup>2</sup> Den Zusammenhang von weisheitlicher und prophetischer Tradition betont ausdrücklich Schroer, Silvia, Die Gerechtigkeit der Sophia. Biblische Weisheitstraditionen und feministische Diskurse, in: concilium, 36. Jg., Heft 5, Dezember 2000, 539 – 548, hier: 541ff.

<sup>3</sup> Vgl. Lundgreen, Pflanzenwelt, 150f.; Goulder, M.D., Midrash and Lektion in Matthew, The Speaker's Lectures in Biblical Studies 1969 – 71, London 1974, 51f.

## *Kapitel 2: Gleichnisauslegungen*

Die Schöpfungsgleichnisse entstanden in einer Situation, die geprägt war von der Spannung zwischen theologischem Anspruch und realer Erfahrung im Land Israel. Die Glaubensüberzeugung, dass Gott der Eigentümer des Landes ist (Lev 25, 33) und die Vision, dass „jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzen kann“ (1 Kön 4, 25; Mi 4, 4) – eine gewaltfreie Perspektive – traf auf die Erfahrung, dass sich immer mehr Grundbesitz in den Händen der gesellschaftlichen Elite konzentrierte und viele Menschen deshalb keinen Zugang mehr zu eigenem Grund und Boden hatten, auf dem sie hätten ihre Ernährung sichern können. Doch trotz dieser Erfahrungen sind unsichere Zeiten wohl auch Blütezeiten für den Rückgriff auf Fruchtbarkeitsvorstellungen und Visionen von Frieden, Glück und Brot.<sup>4</sup>

Das Gleichnis vom Wachsen der Saat (Mk 4, 26 – 29) geht davon aus, dass die landwirtschaftlichen Prozesse (Wachsen des Korns und Ernte als menschliche Arbeit) auch im Gottesreich nötig sind. Die Erfahrung, die die Menschen hier machen, werden sie, auch wenn es Veränderungen gibt, im Gottesreich ebenfalls machen können, da Gott den Lebensraum „Schöpfung“ im eschatologischen Gericht nicht zerstören wird. Der gegenwärtige göttliche Segen soll Vertrauen wecken in das Zukünftige, die Gottesherrschaft.

In Mt 13, 24 – 30 wird das natürliche Wachstum und die Ernte als Teil der menschlichen Umwelt mit ihren sozialen Konflikten gesehen. Dieses Gleichnis provoziert Gesprächsstoff über die Rolle Gottes und der Menschen im eschatologischen Endgericht, ohne den (Acker-) Boden unter den Füßen zu verlieren, auf dem das Grundnahrungsmittel „Weizen“ produziert wird.

In Lk 13, 6 – 9 geht es wieder um ein Grundnahrungsmittel. Auch die Feigen lassen die Menschen Gottes Fürsorge erkennen, und jeder erwartete in biblischer Zeit, dass die Früchte auch in der von Gott gewirkten neuen Schöpfung reifen werden. Die Menschen konnten sich den Ort des Heils nur als Lebensraum mit fruchtbaren Bäumen vorstellen. Das materielle Umfeld löst sich im Gottesreich nicht in eine rein spirituelle Wirklichkeit auf. Die Menschen werden im Gottesreich viel von dem wieder erkennen, was zu ihren grundlegenden Alltagserfahrungen gehört. Aber nicht alles wird so sein, wie gehabt, Gott wird die Welt verändern zum umfassenden Schalom, es gibt kein Heil an der Schöpfung vorbei.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Vgl. dazu auch Schroer, Silvia, Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Schottroff / Schroer / Wacker, Exegese, 83 – 172, hier: 163

<sup>5</sup> Zenger, Bogen, 179

## 2. Das Gleichnis vom Hirten und vom verlorenen Schaf (Lk 15, 4 – 7 // Mt 18, 12 – 14)

### 2.1 Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text<sup>1</sup>

#### Lk 15, 4 – 7

Vers 4: *Welcher Mensch von euch<sup>2</sup>, der hundert Schafe hat<sup>3</sup> und eines von ihnen verliert<sup>4</sup>, lässt nicht die 99 in der Wüste / Einöde<sup>5</sup> zurück und geht zu dem verlorenen, bis er es findet?<sup>6</sup>*

Vers 5: *Und wenn er es gefunden hat, legt er es voller Freude<sup>7</sup> auf seine Schultern<sup>8</sup>,*

Vers 6: *und wenn er in das Haus<sup>9</sup> kommt, ruft er die Freunde und Nachbarn<sup>10</sup> zusammen und sagt zu ihnen: Freut<sup>11</sup> euch mit mir, weil ich mein verlorenes Schaf gefunden habe.*

---

<sup>1</sup> Auch wenn ich die Lukas-Version des Gleichnisses zuerst bearbeite, versuche ich gleichzeitig zu vermeiden, diese Fassung als theologische Norm zu setzen. In der Auslegungsgeschichte hat es oft den Anschein, die Matthäus-Version (18, 12ff.) müsse in Ergänzung zu Lk 15, 4ff. und mit dieser als theologischer Grundlage behandelt werden (auch Oveja, Animosa, Neunundneunzig sind nicht genug! (Vom verlorenen Schaf), Q 15,4 – 5a.7 (Mt 18,12 – 14 / Lk 15,1 – 7 / EvThom 107), in: Zimmermann, Kompendium, 205 – 219, hier: 205ff. verfährt so, obwohl dort vermutlich keine theologische Wertung beabsichtigt ist).

<sup>2</sup> Im Gleichnis wird sofort die Identifikation mit den Zuhörenden hergestellt (vgl. auch Lk 11, 5; 14, 28; 17, 7).

<sup>3</sup> ἔχω / „haben“ meint nicht unbedingt ein Besitzverhältnis, sondern kann sich (in den Papyri) auch auf ein Pachtverhältnis beziehen (v. Bolla-Kotek, Untersuchungen, 36; vgl. auch Bailey, Kenneth Ewing, Poet and Peasant and Through Peasant Eyes, A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke, Combined Edition, Two Volumes in One, Grand Rapids (Michigan) 1983, 148).

<sup>4</sup> ἀπόλλυμι / „verlieren“ statt πλανάω / „verirren“ (Mt 18, 12f.) schließt mehrere Möglichkeiten ein, wie z. B. auch Raub, Unfall oder Krankheit. Die Verbform Partizip Aorist Aktiv bezeichnet aber das Resultat einer Handlung und bringt hier den Hirten als Subjekt ins Spiel (Hermans, Chris, Wie werdet ihr die Gleichnisse verstehen? Empirisch-theologische Forschung zur Gleichnisdidaktik, Kampen (Niederlande) / Weinheim 1990, 94). Bei Lukas bezeichnet ἀπόλλυμι / oft einen bedrohlichen Zustand, der in Verbindung gebracht wird mit „Leben verlieren“ oder „tot sein“ (Hermans, Gleichnisse, 94).

<sup>5</sup> Die Wüste ist hier Arbeitsplatz der Hirten, die Fernweidewirtschaft (Transhumanz) betreiben. Sie ist der Ort, wo Schafe Nahrung finden, ein Ort, der für Ackerbau nicht geeignet ist. Außerdem ist sie schützender Rückzugsort für verfolgte Menschen: die Frau, die vom Drachen verfolgt wird (Offb 12, 6), Menschen, die für Gerechtigkeit kämpfen (1 Makk 2, 29), Ort der spirituellen Ertüchtigung (Mk 1, 4 par.: Johannes der Täufer; Joh 11, 54; Jesus) und der Erneuerung der Gottesbeziehung (Jes 40, 3). Die Speisung der Fünftausend erfolgt in der Wüste (Mk 6, 31ff.), obwohl es schwierig ist, in der Wüste Nahrung zu besorgen; die Menschen wirken hier wie eine verlassene Schafherde (siehe auch Kittel, Gerhard, Artikel ἔρημος etc., in: ThWNT II, 1990, 654 – 657, hier: 654ff.). Die Wüste ist nach dem Exodus der Ort der Wanderung bis ins gelobte Land, d. h. der Ort, durch den hindurch der Weg zur Befreiung führt (Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 151f.).

<sup>6</sup> Die Einleitung des Gleichnisses mit einer Frage zeigt die Bereitschaft zum Dialog. Es besteht das Interesse, mit anderen ins Gespräch zu kommen, anstatt vorgefertigte Meinungen weiter zu geben.

<sup>7</sup> Gemeint ist die spontane Freude.

<sup>8</sup> Das Schaf ist vermutlich zu schwach zum Laufen. Der Hirte legt es auf die Schultern, um schneller zurück-kehren zu können (Dalman Gustaf, Arbeit und Sitte in Palästina. Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang, Bd. VI, Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, hrsg. von G. Dalman, Bd. 9, Gütersloh 1939, 259). Einen Esel als Lasttier, der das Schaf tragen könnte, hat er demnach wohl nicht (Dalman VI, 216). Auf den Schultern werden Lasten getragen (Mt 23, 4) (vgl. Jülicher II, 318). Als Ausdruck der Freude werden die Töchter auf den Schultern getragen (Jes 49, 22). In Bilddarstellungen trägt der Hirte sein Schaf aber oft nicht auf den Schultern, sondern unter dem Arm; zur Interpretation von Hirtenstatuen siehe die Diskussion bei Himmelmann, Nikolaus, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 65, Opladen 1980; Laubscher, Hans, P., Fischer und Landleute. Studien zur Hellenistischen Genreplastik, Mainz 1982 und Engemann, Josef, Artikel „Hirt“, in: RAC XV, 1991, 577 – 607, hier: 594ff.

<sup>9</sup> Da der Hirte während der Hütesaison die Weideplätze in der Wüste nicht verlassen darf, meint οἶκος / „Haus“ vermutlich eine Hütte bzw. Behausung in der Wüste und kein Haus in einem Dorf.

Vers 7: *Ich sage euch<sup>12</sup>: So wird im Himmel<sup>13</sup> mehr Freude sein über einen umkehrenden Sünder als über 99 Gerechte, die keinen Bedarf haben an Umkehr.*

### **Mt 18, 12 – 14**

Vers 12: *Was meint ihr? Wenn ein Mensch hundert Schafe hat und eines von ihnen hat sich verirrt<sup>14</sup>, wird er nicht die 99 auf den Bergen<sup>15</sup> zurück lassen und hingehen und das umherirrende suchen?*

Vers 13: *Und wenn es geschieht<sup>16</sup>, dass er es gefunden hat, wahrlich, ich sage euch: Er freut sich<sup>17</sup> über dasselbe mehr als über die 99 nicht verirrtten.*

Vers 14: *So ist es nicht der Wille<sup>18</sup> vor eurem Vater in den Himmeln,<sup>19</sup> dass eines dieser Kleinen<sup>20</sup> verloren geht.*

Wichtig zu bedenken ist, dass das Gleichnis die Zuhörenden<sup>21</sup> in Lk 15, 4 sofort einlädt, sich mit der handelnden Person des Hirten zu identifizieren.<sup>22</sup> An verschiedenen Stellen werden einzelne Gruppen genauer hervorgehoben: Zöllner und Sünder (15, 1), Pharisäer und Schriftgelehrte (15, 2), in 15, 8 wird auch die androzentrische Sichtweise durchbrochen, und es werden ausdrücklich Frauen in den Blick genommen. Sie werden zwar erst hier ausdrücklich erwähnt, sind aber sicher

---

<sup>10</sup> τοὺς φίλους καὶ τοὺς γείτονας / „die Freunde und Nachbarn“ sind Menschen, die gern gesehene Gäste sind (Lk 14, 12). Elisabeth lädt ihre Nachbarn und Verwandten zu einem Freudenfest ein (Lk 1, 58).

<sup>11</sup> Hier ist die gemeinsame Freude gemeint, also z. B. ein Freudenfest (Jeremias, Gleichnisse, 134).

<sup>12</sup> Die Einleitung leitet die Anwendung ein (vgl. Jeremias, Gleichnisse, 177).

<sup>13</sup> Die Umschreibung des Gottesnamens ist besonders bei Matthäus zu finden, bei Lukas dagegen nicht so häufig; nur Lk 10, 20; Lk 15, 18; vgl. auch Lk 15, 10: die Engel Gottes.

<sup>14</sup> „verirren“ statt „verlieren“ (Lk 15, 4) meint, dass das Schaf sich verlaufen hat (vgl. auch Ps 118, 176 LXX und 1 Petr 2, 25: Sklaven sind wie umherirrende Schafe). Bildlich sind umherirrende Menschen, Menschen, die vom rechten Weg abgekommen sind, gemeint (Bauer, Wörterbuch, 1319f.).

<sup>15</sup> „Berge“ meint eine einsame Gegend, demnach ist hier von Fernweidewirtschaft die Rede. Berge sind ein Ort für Flüchtlinge (1 Makk 9, 40; Mk 13, 14 par.). Als Viehweide (für Schweine) werden Berge genannt in Mk 5, 11 // Lk 8, 32 (in Mt 8, 30 sind die Berge nicht Weideplatz für Schweine, der Weideplatz ist hier nur allgemein „fern“).

<sup>16</sup> Matthäus lässt auch die Möglichkeit offen, dass das Schaf nicht gefunden wird und zeigt damit mehr Skepsis als Lk 15, 5.

<sup>17</sup> Hier freut sich der Hirte allein, während in der Lukas-Version die Freude ein thematischer Schwerpunkt ist und in dreifacher Form erscheint (15, 5: die spontane Freude des Hirten; 15, 6: die gemeinsame Freude und das Freudenfest mit Freunden und Nachbarn; 15, 7: die Freude im Himmel).

<sup>18</sup> Hier ist Gottes Heilswillen gemeint, der bei Matthäus mit dem Namen des Vaters im Himmel verknüpft ist (Schrenk, Gottlob, Artikel θελω in: ThWNT III, 1990, 43 – 63, hier: 56f.); Mt 6, 10: Vaterunserbitte; Mt 7, 21; Mt 12, 50 // Mk 3, 35; Mt 21, 31 (Gleichnis von den ungleichen Söhnen, vgl. Lk 12, 47): den Willen Gottes soll und kann man tun; Mt 26, 42 // Lk 22, 42: Jesu Gebet in Gethsemane. Matthäus folgt dem Sprachgebrauch der Synagoge.

<sup>19</sup> Die matthäische Umschreibung des Gottesnamens wie in Mt 13, 24. 45.

<sup>20</sup> Die „Kleinen“ sind Menschen in der Gemeinde, die zu den Niedrigen und Schwachen gehören. Eltrop, Bettina, Denn solchen gehört das Himmelreich. Kinder im Matthäusevangelium. Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung, Filderstadt 1996, 114ff. zählt auch Kinder zu dieser Menschengruppe.

<sup>21</sup> Hierbei muss es sich immer noch um die große Volksmenge von Lk 14, 25 handeln.

<sup>22</sup> Mt 18, 12 ist in dieser Beziehung nicht ganz so eindeutig.

schon die ganze Zeit als Hörerinnen anwesend (vgl. 14, 25), denn die Verkündigung an Frauen ist wohl kaum hinter deren Rücken geschehen.<sup>23</sup> Aufgrund der ausdrücklichen Erwähnung von Frauen in 15, 8 ist in 15, 4 vermutlich an einen Mann gedacht.<sup>24</sup> Die Herkunft des Gleichnisses aus der Q-Tradition und die unterschiedliche Ausgestaltung bei Lukas und Matthäus zeigen, dass das Gleichnis bereits einen sorgfältigen Überlieferungsprozess durchlaufen hat.

## **2.2 Sozialgeschichtliche Analyse**

Das Gleichnis bietet Informationen aus dem Bereich der Viehzucht im Römischen Reich zur Zeit des 1. Jh. n. Chr.. Speziell für Palästina<sup>25</sup> gewinnen wir durch verschiedene ersttestamentliche Erzählungen einen Eindruck von dieser Arbeit, auch wenn dort eher von nomadischen, halbnomadischen und / oder kleinbäuerlichen Lebenswelten die Rede ist.<sup>26</sup> Seit der hellenistischen Eroberung (4. / 3. Jh. vor Chr.) entwickelten sich auch die palästinischen Verhältnisse in Richtung Großgrundbesitz.<sup>27</sup> Sie glichen sich nach der Eroberung durch die Römer im Laufe der Zeit den Gegebenheiten im übrigen Römischen Reich an.<sup>28</sup> Selbst wenn in Palästina im 1. Jh. n. Chr. noch kleinbäuerlicher Besitz mit kleinen Herden verbreitet gewesen sein mag, so zeigte die allgemeine Entwicklung eine andere Tendenz, und den (kleinbäuerlichen) Viehzüchtern stand jederzeit vor Augen, dass ihre Existenz durch Verlust von Weideflächen oder Tierbestand extrem gefährdet war.<sup>29</sup>

---

<sup>23</sup> Siehe dazu Jülicher II, 315; Schottroff, Gleichnisse, 200f..

<sup>24</sup> Schottroff, Schwestern, 138; Schottroff, Gleichnisse, 198. 200

<sup>25</sup> Zu den in Palästina gehaltenen Schaf- und Ziegenrassen vgl. Feliks, Jehuda, *The Animal World of the Bible. The identification of all animals mentioned in the Bible and their descriptions based on the Bible, the Mishna, the Midrash and the Talmud and placed in an Israeli setting*, Tel-Aviv 1962, 16f..

<sup>26</sup> Die Stammeltern der Israeliten galten als Viehzüchter, sie werden z. T. als recht wohlhabend beschrieben (Gen 13, 2: Abraham; Gen 28, 14. 19f.: Isaak). Oft verrichteten die Söhne oder Schwiegersöhne die Hirtenarbeit (Gen 30, 35: Labans Söhne; 30, 36: Jakob, Labans Schwiegersohn; Gen 37, 2. 12. 17: Jakobs Söhne; Ex 3, 1: Mose, Jethros Schwiegersohn; Num 14, 33: während der Wüstenwanderung arbeiteten die Söhne der Israeliten als Hirten; 1 Sam 16, 11: David). Das Sprüche-Buch erteilt Ratschläge für Hirten (27, 23 – 27), die ein gutes Leben fördern sollen (Daniel-Rops, *Umwelt*, 225f.). Im Ersten Testament erscheinen sehr viele Hirten mit Namen (Abel, Jakob, Mose), und sogar einige Frauen sind namentlich bekannt (Rahel, Zippora). Im Neuen Testament ist dagegen niemand namentlich bekannt, der von Beruf Hirte ist, der einzige wäre der „gute Hirte“ (im übertragenen Sinn) Jesus!

<sup>27</sup> Auf den von Zenon verwalteten ptolemäischen Gütern gab es Viehhaltung mit großen Herden (v. Bolla-Kotek, *Untersuchungen*, 2).

<sup>28</sup> Die verstärkte Nutzung von Ackerland als Viehweiden scheint sich im römischen Umfeld immer weiter ausgebreitet zu haben (Johné / Köhn / Weber, *Kolonien*, 105f. 149). Die Entwicklung in Palästina beschreiben Herz, *Großgrundbesitz*; W. Schottroff, *Bodenpacht*; Stegemann / Stegemann, *Sozialgeschichte*; Safrai, *Economy*, 165ff.; Ben-David, *Ökonomie*, 128ff.. Während in Galiläa die Flachsproduktion wichtig war, galt Judäa als Land der Wollproduktion (Safrai, *Economy*, 168).

<sup>29</sup> vgl. Sartre, Maurice, *Der semitische Orient*, in: Lepelly, Claude (Hg.), *Rom und das Reich. Die Regionen des Reiches, aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Peter Riedlberger*, Hamburg 2006, 399 – 456, hier: 432: Viehzucht gab es z. B. im Negev, in der Peraia und in Samarien. Im Römischen Reich versuchten die Großgrundbesitzer zunehmend, sich den Besitz von Kleinbauern anzueignen (Weeber, *Landleben*, 85); Varro (2, praef. 4; 2, 1, 11) hält Viehzucht für ein äußerst einträgliches Geschäft. Auch in ersttestamentlicher Zeit mussten kleinere Besitzer bereits immer wieder um Haus und Hof fürchten (1 Kön 21; 2 Kön 8; vgl. Veerkamp, Ton, *Der*

Schafe waren in der Antike ein bedeutender Wirtschaftsfaktor, da Kleidung vor allen Dingen aus Wolle hergestellt wurde.<sup>30</sup> Zusätzlich waren sie Lieferanten von Milch, Käse, Fleisch,<sup>31</sup> Leder, Fellen und Dünger<sup>32</sup>. Außerdem dienten sie in vielen religiösen Kontexten als Opfertiere.<sup>33</sup> Diese wirtschaftliche Nutzung der Tiere galt ebenso für Palästina wie für andere Regionen.<sup>34</sup> Für das Verständnis des synoptischen Gleichnisses ist es deshalb von Bedeutung zu erforschen, wie Kleinviehzüchter und Hirten gelebt und gearbeitet haben, welchen sozialen Status sie hatten, wie ihre Lebensverhältnisse, besonders auch in Palästina, ausgesehen haben und wie Frauen in diesen Arbeitsbereich eingebunden waren.

In neutestamentlicher Zeit war Hirte ein allgemein verbreiteter Beruf. Die Lebenssituation dieser Berufsgruppe war für die Menschen im Römischen Reich überall gegenwärtig.<sup>35</sup> Bereits seit frühester Zeit waren in mediterranen Ländern sowohl freie Hirten als auch Hirtensklaven in der Tierhaltung tätig.<sup>36</sup> Verschiedenen antiken Quellen können wir entnehmen, dass es sich bei den abhängig beschäftigten Hirten meistens um Sklaven, schlecht bezahlte Lohnarbeiter oder auch Pächter handelte. Neben männlichen Hirten haben auch Frauen in diesem Beruf gearbeitet.<sup>37</sup>

---

Gott der Liberalen. Eine Kritik des Liberalismus, Hamburg 2005, 247 ff.). Josephus, *Bellum* 6, 9, 3, wo von 255.600 Opferschafen die Rede ist, belegt, dass Viehzucht in großem Ausmaß auch in Palästina betrieben wurde.

<sup>30</sup> Ruffing, Kai, Artikel „Schaf. III. Rom“, in: DNP XI, 2001, 139 – 142, hier: 139f.; Tarpin, Michel, Italien, Sizilien und Sardinien, in: Lepelly, Rom, 1 – 77, hier: 42f.; Toynbee, Jocelyn M.C., *Tierwelt der Antike*, Mainz 1983, 147; Skydsgaard, Jens Erik, *Transhumance in ancient Greece*, in: Whittaker, C.R. (Hg.), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, 75 – 86, hier: 83; Weeber, *Landleben*, 280ff.; zur Bedeutung von Schafen im jüdischen Umfeld siehe Ben-David, *Ökonomie*, 128ff.; vgl. auch Josephus, *Antiquitates* 15, 9, 2, der berichtet, dass während einer Hungersnot Kleidung aus Wolle fehlte, weil die Menschen die Schafe aufgeessen hatten.

<sup>31</sup> Fleisch gehörte aber nicht zur täglichen Nahrung, sondern wurde nur selten und meistens bei religiösen Festen gegessen (Hamel, *Poverty*, 25).

<sup>32</sup> Zu den Produkten der Viehwirtschaft vgl. Hamel, *Poverty*, 118; zur Düngung der Felder vgl. Dalman VI, 205; Ben-David, *Ökonomie*, 93; Ruffing, *Schaf*, 141; Peters, Joris, *Römische Tierhaltung und Tierzucht. Eine Synthese aus archäozoologischer Untersuchung und schriftlich-bildlicher Überlieferung*, Bd. 5, Rahden (Westfalen) 1998, 89.

<sup>33</sup> Ruffing, *Schaf*, 141; Ben-David, *Ökonomie*, 132

<sup>34</sup> Milch (Jes 7, 21f.); Fleisch (1 Sam 25, 18); Fett (Ex 29, 22); Wolle (Hiob 31, 19f.); vgl. auch Galling, Kurt, Artikel „Viehwirtschaft“, in: *Biblisches Reallexikon (BRL)*, Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von Otto Eissfeldt, 1. Reihe, Tübingen 1937, 528 – 531, hier: 528ff.. Einen anderen Grund als das wirtschaftliche Motiv gab es nicht, denn die Tiere wurden nicht zur Unterhaltung, Freude und Erbauung der Menschen gezüchtet.

<sup>35</sup> Die Lukas-Version des Gleichnisses setzt eindeutig voraus, dass sich unter den Hörenden auch Hirten befinden: Welcher Mensch von euch (15, 4). Matthäus ist nicht so eindeutig, geht aber mindestens davon aus, dass die Zuhörenden sich mit den Lebensverhältnissen von Hirten auskennen: Was meint ihr? (Mt 18, 12).

<sup>36</sup> Für antike griechische Verhältnisse siehe Hodkinson, Stephen, *Animal husbandry in the Greek polis*, in: Whittaker, *Economies*, 35 – 74, hier: 51; bereits in Griechenland waren die Hirten entweder Sklaven oder Lohnarbeiter (Hodkinson, *Animal*, 55; Audring, Gert, *Zur sozialen Stellung der Hirten in archaischer Zeit. Thesen*, in: Kreissig, Heinz / Kühnert, Friedmar, *Antike Abhängigkeitsformen in den griechischen Gebieten ohne Polisstruktur und den Römischen Provinzen*, Berlin (DDR) 1985, 12 – 19, hier: 13); zu Kleintierzucht im römischen Kontext siehe Dohr, *Gutshöfe*, 36ff. 85ff.; Brockmeyer, *Arbeitsorganisation*, 93f. 108f. 118ff. 153ff.; Flach, *Agrargeschichte*, 146ff.; zu Hirtensklaven siehe Weeber, *Landleben*, 109f.; Shaw, Brent D., *Der Bandit*, in: Giardina, *Mensch*, 337 – 381, hier: 354f.; Hirtensklaven konnten zusammen mit den Tieren verkauft werden, sie gehörten nicht zum Land (Skydsgaard, *Transhumance*, 79).

<sup>37</sup> Graßl, Herbert, *Zur Rolle der Frau in antiken Hirtenkulturen*, in: Laverna I, 1990, 13 – 17, hier: 13ff.; Wagner-Hasel, Beate, *Wanderweidewirtschaft und Migration von Frauen in der Antike. Einige vorläufige Überlegungen*, in: Krauss, Marita / Sonnabend, Holger (Hg.), *Frauen und Migration*, Stuttgarter Beiträge zur historischen Migrationsforschung, Bd. 5, Stuttgart 2001, 94 – 116, hier: 94ff.; Scheidel, *Feldarbeit*, 410f.; Scheidel, *Frau*, 201f.

Vergleicht man die antiken Zeugnisse aus verschiedenen Jahrhunderten und aus verschiedenen Regionen des Römischen Reiches miteinander, so zeichnen sie – wie die folgenden Ausführungen zeigen werden – ein ziemlich einheitliches Bild der Lebenswelt von Hirten, ein Bild, das über einen langen Zeitraum unverändert geblieben ist. Diese Quellen können also auch zur Erhellung neutestamentlicher Verhältnisse herangezogen werden, da sich die Beschreibungen gegenseitig interpretieren und auf diese Weise ein buntes Mosaik der damaligen Lebenssituation entsteht.

Bei der sozialgeschichtlichen Analyse liegt das größte Hindernis, das Gleichnis in Lk 15, 4 – 7 und Mt 18, 12 – 14 angemessen wahrzunehmen, eigentlich in der Wirkungsgeschichte dieser neutestamentlichen Tradition selbst.<sup>38</sup> Die Auslegung der synoptischen Texte wurde sehr stark von dem christologischen Bild der johanneischen Tradition, dem Bild vom guten Hirten in Joh 10, 1 – 18<sup>39</sup> dominiert, obwohl beide Traditionen literarisch nicht voneinander abhängig sind. Das bedeutet, dass ein wie auch immer geartetes Verständnis der jüngeren johanneischen Tradition eine bestimmte Interpretation der älteren Tradition in Lk 15, 4 – 7 // Mt 18, 12 – 14 dominiert hat. Aufgrund dieser mangelnden Distanz wurden sozialgeschichtliche Details, die in Joh 10, 1 – 18 zugrunde liegen, unhinterfragt auch in die synoptische Tradition hinein getragen. Die Aspekte aus dem synoptischen Hirtengleichnis selbst, die es wert gewesen wären, berücksichtigt zu werden, konnten deshalb in der Interpretation ihre Wirkung nicht voll entfalten. Diese Tendenz durchzieht die gesamte Auslegungsgeschichte.<sup>40</sup> Obwohl das Johannes-evangelium mit seinem Bildmaterial in der Gleichnisforschung oft vernachlässigt wurde,<sup>41</sup> hat die Interpretation der Johannes-Variante der Schaf-Hirten-Bildfeldtradition die Auslegung des synoptischen Gleichnisses überlagert: Der johanneische gute Hirte als ein Bild für Christus wurde damit auch die primäre Verstehensfolie für das Gleichnis in Lukas und Matthäus. Historisch haben wir als spätere Leser damit der neusten Variante des Stoffes den interpretatorischen Vorzug gegeben.<sup>42</sup>

---

216ff.; Drexhage, Berufsbezeichnungen, 73; Vogt, Joseph, Sklaverei und Humanität, Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung, Bd. 2, 2., erweiterte Auflage, Wiesbaden 1972, 149.

<sup>38</sup> Es ist erstaunlich, dass das Hirtenbild in unserem Bewusstsein noch so präsent ist, da die zugrunde liegende Lebenswirklichkeit, die Arbeit eines Hirten, in unserer Gesellschaft nicht mehr zum normalen Alltagsbild gehört. Das Hirtenbild, das bereits auf ersttestamentliche Traditionen zurückgeht, wirkt weiter. Früchtel, Ursula, Mit der Bibel Symbole entdecken, in Verbindung mit Hans-Werner Büscher, Göttingen 1991, 559 hält das Hirtenbild dagegen für ein überholtes Symbol, das keine Zukunft mehr hat.

<sup>39</sup> Zimmermann, Ruben, Einleitung, zu V. Parabeln im Johannesevangelium, in: Zimmermann, Kompendium, 699 – 709, hier: 699ff. versteht auch Texte wie Joh 10, 1ff. im weitesten Sinne als Gleichnis. Ich schließe mich dem an.

<sup>40</sup> Friedrich, J.H., Artikel „πρόβατον, ον, το probaton Schaf (Mutterschaf)“, in: EWNT III, 1983, 365 – 368, hier: 367; Weder, Gleichnisse, 174f.

<sup>41</sup> Zimmermann, Einleitung, 699ff.

<sup>42</sup> Zimmermann, Einleitung, 700; Joh 10, 1 – 18, das ausdrücklich einen christologischen Interessenschwerpunkt erkennen lässt, bietet auch sozialgeschichtliche Informationen. Dort wird mit dem Gegensatz „Herdenbesitzer“ und „Angestellter / Tagelöhner / Mietling“ gearbeitet. Der Text vermittelt den Eindruck, dass

Meine Absicht ist, zunächst die sozialgeschichtlichen Hinweise, die in Lk 15, 4 – 7 // Mt 18, 12 – 14 zu finden sind, unabhängig von Joh 10, 1ff. zu betrachten.

### 2.2.1 Besitzverhältnisse und Herdengröße

Im Gleichnis ist die Rede von einer 100-köpfigen Schafherde. Dieses Detail taucht auch in anderen antiken Quellen auf. 100 Schafe bilden eine Herde, das ist nicht nur das Ideal, sondern meistens wohl auch die Praxis. Die Ausleger nahmen in der Regel an, dass Herden in dieser Größe noch von ihren Besitzern gehütet wurden.<sup>43</sup> Dass der Besitzer selbst hütet, war tatsächlich das Ideal, wie sich bei dem römischen Autor Columella zeigt. Gerade bei besonders wertvollen Tieren, wo Vernachlässigung großen Schaden anrichten konnte, verspricht er sich nur eine erfolgreiche Arbeit, wenn der Besitzer sich selbst um seine Tiere kümmert (Columella 7, 4, 1f.).<sup>44</sup> Aber die Praxis sah anders aus. Kein Großgrundbesitzer – auch der Gutsherr Columella nicht – hütete seine Tiere selbst.<sup>45</sup>

Angaben der römischen Agrarschriftsteller Varro und Cato zeigen, dass von Dienstpersonal gehütete Herden mit 100 und sogar weniger Tieren durchaus die Regel waren.<sup>46</sup> Als gute

---

jemand, der sich gut um die Herde kümmert, immer nur der Besitzer selbst und nicht der bezahlte Hirte ist. Obwohl Joh 10, 1 – 18 ein christologisches Konzept beschreibt, also vom Ideal ausgeht, hat es ganz deutlich die Alltagswirklichkeit von Herdenbesitzern (ἴδια (V. 3): der Hirte ist der Besitzer der Schafe) und Lohnarbeitern vor Augen (V. 4). Seine Bewertung gewinnt das Gleichnis auf Kosten der Lohnarbeiter. Die Profilierung des guten Hirten geschieht auf Kosten des abhängig beschäftigten „Mietlings“ (anders: Schottroff, Luise, Artikel „Hirt“ II (NT), in: Schottroff, Willy, (AT) / Schottroff, Luise (NT), Artikel „Hirt“, in: NBL, Bd. II, Düsseldorf / Zürich 1995, 167 – 168, hier: 169), dessen Verhalten als schlecht bewertet wird. Joh 10, 1ff. spiegelt so die Perspektive der Herdenbesitzer wider, die über ihre Angestellten schlecht denken und mit Vorurteilen arbeiten; vgl. auch die Bewertung der Sklaven als „treu“ oder „schlecht“ in den Auslegungen der Sklavengleichnisse in II 4). Und es sind genau diese sozialgeschichtlichen (!) Details in Bezug auf den sozialen Status des Hirten in Joh 10, 1ff., die auch die theologische (!) Wertung in der Auslegungsgeschichte des synoptischen Gleichnisses in Gang gesetzt haben: Die soziale Klassifizierung des Hirten als Besitzer oder Lohnarbeiter ist in die theologische Bewertung mit eingeflossen, indem sie dem göttlichen / messianischen Hirten den positiv gefüllten Eigentümerstatus zuweist. Dadurch wurde der Bedeutungsradius deutlich eingengt. In seinen Ausführungen greift Joh 10, 1ff. wohl stark auf die ersttestamentliche metaphorische Tradition (vgl. dazu auch Kowalski, Beate, Ruf in die Nachfolge (Vom Hirt und den Schafen), Joh 10,1-5, in: Zimmermann, Kompendium, 768 – 780, hier: 776ff.) zurück, die mit der Vorstellung arbeitet, dass der göttliche Hirte der „Besitzer“ der menschlichen „Schafherde“ ist und dass er bei Verlust aus Zuneigung und nicht aus wirtschaftlichem Interesse nach seinem(n) Schaf(en) sucht. Trotz dieses theologisch-christologischen Schwerpunktes hat Joh 10, 1ff. das Bewusstsein für unterschiedliche soziale Positionen in der Hirtenarbeit deutlich zum Ausdruck gebracht. Die Vorstellung vom guten Hirten existiert auch in der klassischen griechischen Tradition, z. B. bei Homer (Audring, Stellung, 18).

<sup>43</sup> Jeremias, Gleichnisse, 133; anders: Schottroff, Volk, 195

<sup>44</sup> In diesem Punkt ist er sich z. B. mit dem Verfasser von Joh 10, 1ff. einig. Als besonders wertvolle Tiere galten die Milat-Schafe, die zum Schutz der Wolle mit einer Decke umwickelt wurden (Ben-David, Ökonomie, 130).

<sup>45</sup> Columella war Besitzer von mindestens vier Landgütern (Johné / Köhn / Weber, Kolonen, 88ff.). Zur Kleinviehhaltung der römischen Agrarschriftsteller Cato, Varro und Columella siehe Flach, Agrarschriftsteller, 301ff.. Varro schätzt den Wert der Viehzucht besonders hoch ein (1, 7, 10; 2, praef. 4f.; Johné / Köhn / Weber, Kolonen, 68f.); vgl. auch Dohr, Gutshöfe, 85ff..

<sup>46</sup> 100 Schafe ist natürlich eine Anzahl, wo sich gut überprüfen lässt, ob eines fehlt. Dass die Anzahl der Tiere sich erhöht, wird der Besitzer gern in Kauf nehmen (Longos, Daphnis und Chloe 4, 4, 2ff.). Wenn aber eines fehlt, lässt sich dies schnell nachweisen und dürfte eine Schadensersatzforderung nach sich ziehen; Cato (10, 1) empfiehlt für einen Betrieb mit Olivenanbau von 240 Morgen für 100 Schafe einen Hirten bereit zu stellen. Varro



Informationslieferanten für das Alltagsleben im Römischen Reich gelten auch die zahlreichen Papyri, die für Ägypten überliefert sind. Viele antike Quellen erwähnen Kleinviehzucht, aber ein wirklich differenziertes Bild des Alltags erhalten wir vor allen Dingen durch die ägyptischen Papyri, die Sklaven und Nicht-Sklaven im Hirtenberuf erwähnen. Es mag sein, dass vieles davon speziell ägyptische Verhältnisse widerspiegelt. Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass sich dort Verhältnisse konserviert finden, die für das gesamte Römische Reich repräsentativ waren.<sup>47</sup> Aufschluss über die Kleinviehhaltung geben hier Einzel- und Sammeldeklarationen von Schafen und Ziegen, die den Behörden als Grundlage für die Besteuerung von Viehbesitz oder für die Ermittlung der Weidegebühren dienten<sup>48</sup> und Pachtverträge, die uns Einblick gewähren in die Verhältnisse ägyptischer Viehzüchter und deren Pächter.<sup>49</sup> Außerdem zeugen etliche Petitionen an Behörden davon, wie Landbesitzer, deren Ackerfrüchte fremdes Kleinvieh unrechtmäßig abgeweidet hatte, in ihrer Existenz geschädigt wurden.<sup>50</sup>

Aus den verschiedenen Regionen Ägyptens erhalten sind Einzeldeklarationen individueller Kleinviehbesitzer und Gemeinschaftsdeklarationen von mehreren Besitzern, die ihren Viehbestand gemeinsam in einer Sammeldeklaration anmeldeten.<sup>51</sup> Die Papyri sind hier besonders aufschlussreich, um die Größe einer Schafherde, die dazu gehörende Hütepraxis und den sozialen Status des Hirten einzuschätzen. Viele Belege, die oft auch noch aus dem 1. Jh. n.

---

(2, 2, 20; 2, 10, 10) plant für eine Herde von 80 – 100 Schafen einen Hirten ein, bei edleren Tieren rechnet er sogar nur 50 auf einen Hirten, bei Ziegen allgemein nur einen Hirten auf 50 Tiere (2, 3, 10), da sie schwerer zu hüten sind. Da auch diese beiden römischen Schriftsteller selbst Großgrundbesitzer waren – Varro hatte Herden mit 700 Tieren (2, 10, 11) – und außerordentlich wirtschaftlich dachten, kann man davon ausgehen, dass ihre Angaben die unterste Grenze beschreiben und die Praxis tatsächlich so ausgesehen hat. Die Großgrundbesitzer werden nur das an Arbeitskräften bereitgestellt haben, was zur Erledigung der Aufgaben unbedingt nötig war, also das Minimum für ein rentables Ergebnis. Größere Einzelherden waren vermutlich nicht wirtschaftlich, weil dann z. B. bei ansteckenden Krankheiten die Verluste zu hoch waren (Varro 2, 3, 9f.; vgl. auch Peters, Tierhaltung, 85ff.). Es galt also, immer die Balance zwischen optimaler Versorgung der Tiere und wirtschaftlichem Gewinn zu finden. Im jüdischen Kontext galt bereits eine Herde mit 300 Tieren als groß (Dalman VI, 248 Anm. 1; vgl. auch Jeremias, Joachim, Artikel ποιμήν etc., in: ThWNT VI, 1990, 484 – 501, hier: 498 Anm. 2). Sehr viel größerer Besitz wurde vermutlich immer auf mehrere Herden verteilt.

<sup>47</sup> Zur Kleintierzucht in Ägypten siehe die Ausführungen bei Schnebel, Landwirtschaft, 323ff. der außerdem bemerkt, dass sich die ägyptischen Verhältnisse über viele Jahrhunderte nicht veränderten (355ff.), was natürlich auch für die Verhältnisse in anderen Regionen des Römischen Reiches galt; siehe auch v. Bolla-Kotek, Untersuchungen, 31.

<sup>48</sup> Siehe dazu die Untersuchung von Habermann, Wolfgang, Die Deklaration von Kleinvieh (Schafe und Ziegen) im römischen Ägypten. Quantitative Aspekte, in: Herz / Waldherr, Landwirtschaft, 77 – 100; zu Haltung von Ziegen siehe Drexhage, Hans-Joachim, Zur Haltung von Ziegen im römischen und spätantiken Ägypten nach der papyrologischen Überlieferung, in: Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte, Bd. XXIII, H.1, 2004, 1 – 17, hier: 3.

<sup>49</sup> Siehe dazu v. Bolla-Kotek, Untersuchungen, 1ff..

<sup>50</sup> Siehe dazu Papatomas, Amphilochios (Hg.), Fünfundzwanzig griechische Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Wien und Kairo, Heidelberg 1996, 49ff.; vgl. auch CIL VIII 23956, wo sich Ackerbauern beklagen, dass Hirten ihr Land zerstören (Waldherr, Gerhard H., Antike Transhumanz im Mediterran – Ein Überblick, in: Herz / Waldherr, Landwirtschaft, 331 – 357, hier: 353).

<sup>51</sup> Habermann, Deklaration, 77f.

Chr. – also aus der gleichen Zeit wie die synoptischen Evangelien – stammen, liefert die Region Oxyrhynchites.<sup>52</sup>

Die Frage in Bezug auf das Gleichnis ist nun, welche Art der Viehhaltung wir für eine Herdengröße von 100 Schafen annehmen können. Die Vermutung der traditionellen Ausleger, dass der Besitzer seine 100-köpfige Herde selbst hütet, wird von den Papyri korrigiert und konkretisiert.<sup>53</sup> Was die Besitzgröße angeht, so gab es eine große Bandbreite von sehr wenigen bis zu übermäßig vielen Tieren. In den Regionen Arsinoites und Oxyrhynchites, aus denen viele Belege stammen, gab es zahlreiche Viehbestände von einzelnen Besitzern mit ca. 20 Tieren, die diese entweder in Einzel- oder Sammeldeklarationen anmeldeten.<sup>54</sup> Sammeldeklarationen im Oxyrhynchites umfassten eine Herdengröße von durchschnittlich 84 Tieren,<sup>55</sup> also eine Größe, die auch der im Gleichnis nahe kommt. Der Befund in den Papyri ermöglicht einen veränderten Blick auch auf die Verhältnisse im Gleichnis. Eine Herde von ca. 100 Schafen wurde nur selten vom Besitzer selbst gehütet. Für das 1. Jh. n. Chr. müssen wir deshalb annehmen, dass die Arbeit von abhängig beschäftigten Hirten weit verbreitet war.<sup>56</sup>

---

<sup>52</sup> Habermann, Deklaration, 80; ferner gab es Viehhaltung in den Regionen Arsinoites, Herakleopolites, Hermapolites und in anderen Landesteilen Ägyptens; zur Haltung von Kleinvieh, Pachtverhältnissen und Haltungskosten vgl. auch Drexhage, Preise, 302ff..

<sup>53</sup> Vgl. auch Rowlandson, Landowners, 22f.

<sup>54</sup> Habermann, Deklaration, 81f.

<sup>55</sup> Habermann, Deklaration, 83

<sup>56</sup> Einen Beleg, dass ein Tierbestand von ca. 100 Tieren nicht vom Eigentümer selbst gehütet wurde, finden wir in P. Oxy. XLVI 3338 (150 n. Chr.). Hier meldet eine Eigentümerin (namens Tamusis 110 Schafe und Ziegen und Lämmer an, die zusammen mit anderen Tieren von dem Hirten Mieus gehütet werden. In P. Lond. III 1171 (8 v. Chr.) wird ein Besitz von 566 Schafen und 25 Ziegen erwähnt, die auf fünf Herden mit jeweils einem Hirten aufgeteilt wurden, also ungefähr 100 Tiere pro Herde (Lewis, Naphtali, Life in Egypt under Roman Rule, Oxford 1985, 131). BGU I 133 (144 / 145 n. Chr.) = Erman / Krebs, Papyrus, 156 ist die Kleinvieh-deklaration des Besitzers Suchas. Hieraus geht hervor, dass ihm von den 104 Schafen, 6 Ziegen und 10 Lämmern des Vorjahres 14 Schafe gestorben waren. Wer die Tiere hütet, wird nicht erwähnt. Oft befanden sich aber viel weniger Tiere im Besitz eines Eigentümers. In P. Hawara 322 (142 / 143 n. Chr.) meldet eine Viehzüchterin (der Name ist nicht zu identifizieren) 50 Schafe, eine Ziege und zwei Lämmer an (vgl. auch Hagedorn, Dieter, P. Hawara 322 und der Stratege Claudius Protogenes, in: ZPE 21, 1976, 165 – 167). P. Oxy. I 74 (116 n. Chr.) ist eine Einzeldeklaration von 12 Lämmern (vgl. auch Sijpesteijn, P. J., Bemerkungen zu einigen Papyri, in: ZPE 70, 1987, 133 – 138). In P. Oxy. II 246 (66 n. Chr.) meldet ein gewisser Harminius nach 12 Lämmern weitere 7 Lämmer an. Aurelios Aelurios meldet 79 Schafe und zwei Ziegen an, von denen aber einige umgekommen sind (P. Oxy. XII 1458; 216 / 217 n. Chr.). Ebenso ergeht es dem Besitzer Diogenes in P. Köln II 86 (98 / 99 n. Chr.). Er hat 17 Schafe verloren. Für das folgende Jahr kann er deshalb nur noch 26 Schafe und eine Ziege anmelden, die von dem Hirten Hatreus gehütet werden. Und in P. Oxy. XXXVIII 2851 (60 n. Chr.) werden von einem Harmiysis 7 Lämmer und zwei Zicklein angemeldet. In P. Corn. 15 (128 / 129 n. Chr.) meldet ein gewisser Petermuthis 22 Schafe, zwei Ziegen und vier Lämmer an, die von ihm selbst gehütet werden. Ob er auch der Besitzer der Tiere ist, wird nicht deutlich. Aus dem Brief des Ammonios an seinen Vater (P. Oxy. II 297 (54 n. Chr. = Olsson, Papyrusbriefe, Nr. 33) geht hervor, dass dieser wegen des Zuwachses der Herde eine zweite Deklaration erstellen muss. Sehr oft war es aber auch üblich, dass die Tiere mehrerer Besitzer in einer Herde zusammengefasst und von einem bezahlten Hirten gehütet wurden. In P. Oxy. LV 3779 (20 / 21 n. Chr.) melden drei Eigentümer insgesamt 75 bzw. 79 Schafe und 4 Ziegen an, die von dem Hirten Hergeus gehütet werden. In P. Mich. 217, 16 (144 / 145 n. Chr.) werden 20 Schafe und zwei Ziegen angemeldet, die mit anderen Schafen zusammen geweidet werden und zu verschiedenen Weideplätzen und Wasserstellen geführt werden sollen (vgl. auch Sijpesteijn, P. J., Known and Unknown Officials, in: ZPE 106, 1995, 203 – 234). Theon besitzt 12 Schafe und 3 Ziegen, die von dem (freien) Hirten Panechotes zusammen mit den Tieren anderer Eigentümer gehütet werden (P. Oxy. XXXVIII 2850; 29 n. Chr.). In CPJ III 412 (9 / 8 v. Chr.) ist belegt, dass mehrere Besitzer 146 Schafe und 26 Ziegen von einem Hirten

Im Gleichnis ist von einer reinen Schafherde die Rede. Zahlenmäßig überwogen Schafe auch in den ägyptischen Herden, wenn sie auch oft gemeinsam mit Ziegen gehalten wurden (was z. B. auch für Mt 25, 32f. vorausgesetzt wird<sup>57</sup>). Der Ziegenanteil betrug in der Regel nur etwa 10%.<sup>58</sup> Kleinbesitzer mit nur wenigen Tieren interessierten sich allerdings eher für Schafe,<sup>59</sup> vermutlich weil sie wirtschaftlich bedeutender und außerdem einfacher zu halten waren.

Aufgrund der Quellenlage ergibt sich folgendes Bild: Es bestand zwar die Möglichkeit, dass der Besitzer oder seine Familienangehörigen die Hütearbeit verrichteten, aber wohl eher in der Nähe einer Siedlung und nur in Ausnahmefällen. In der Regel wurden Sklaven, bezahlte Hirten oder Pächter zu dieser Arbeit herangezogen, wobei es oft auch die Mischung von Lohnarbeit und Pacht gab.<sup>60</sup> Die Besitzverhältnisse in Bezug auf Kleinvieh waren sehr unterschiedlich. Neben Großgrundbesitzern mit großen Viehherden gab es Besitzer von nur wenigen Tieren.<sup>61</sup> Oft taten diese sich mit anderen Kleinbesitzern zusammen, um gemeinsam einen Hirten zu engagieren. Auch die Annahme, dass ein freier Mann Besitzer von mehr oder weniger großen Viehherden

---

beaufsichtigen ließen. In P. Oxy. LV 3778 (21 n. Chr.) melden 6 Besitzer ihre 78 Schafe, drei Ziegen und mehrere Lämmer und Zicklein gemeinsam an und engagieren den Hirten Apion (vgl. Habermann, Deklaration, 91f.). In dem schlecht erhaltenen Dokument CPJ I 39 (3. Jh. v. Chr.) findet sich eine Liste mit Namen von Hirten, die von der Tempelverwaltung angestellt wurden und 120 Schafe und andere Tiere hüten mussten. In P. Hamb. Inv. 290 Rekto (159 / 160 n. Chr.) finden wir eine Sammelanmeldung von 819 Schafen und 28 Ziegen durch eine Schafzüchterkorporation, die außerdem noch Tiere in Pacht hat (vgl. auch Kruse, Thomas, P.Hamb. I 34, Die ΠΡΟΒΑΤΟΚΤΗΝΟΤΡΟΦΟΙ von EUHEMEREIA und die Schafe und Ziegen der ΜΑΙΚΗΝΑΤΙΝΑΝΗ ΟΥΣΙΑ, in: ZPE 120, 1998, 145 – 156). In P. Oxy. II 245 (26 n. Chr.) ist davon die Rede, dass die Besitzer Heracleus und Navis ihre 12 Schafe gemeinsam mit denen des Dionysius weiden lassen. Die Tiere der drei Besitzer werden alle von Strato, dem Sohn des Dionysius, gehütet. Bei dieser geringen Anzahl von Tieren kann man von extrem bescheidenen Besitzverhältnissen ausgehen. Vermutlich konnten es sich die Kleinbesitzer – also auch der Vater des Hirtenknaben – wirtschaftlich nicht leisten, die Tiere selbst zu hüten. Vielleicht geschieht die Hütearbeit hier in der Nähe eines Dorfes oder Landgutes, wo die Besitzer auf die Unterstützung von Kindern und älteren Leuten zurückgreifen konnten (vgl. dazu auch Varro 2, 10, 1). In CIL XIII 6109 ist die Grabinschrift eines zehnjährigen Hirtensklaven, der sich in Begleitung eines Hundes befindet, überliefert (vgl. Belova, N.N., Die Sklaverei im römischen Gallien, in: Štaerman, E.M. / Smirin, V.M. / Belova, N.N. / Kolosovskaja, Ju. K., Die Sklaverei in den westlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Heinz Heinen u. Elisabeth Herrmann-Otto, Bd. 4, Stuttgart 1987, 103 – 146, hier: 109). Zu den Papyrusurkunden siehe auch Rowlandson, Landowners, 22f.; Schnebel, Landwirtschaft, 316f. 323ff..

<sup>57</sup> Es gibt eine Diskussion darüber, ob es sich tatsächlich um eine gemischte Herde aus Schafen und Ziegen handelt, oder ob vielleicht auch die Trennung von weiblichen und männlichen Schafen beschrieben wird (vgl. Münch, Christian, Der Hirt wird sie scheiden (Von den Schafen und Böcken) Mt 25, 32f., in: Zimmermann, Kompendium, 504 – 509, hier: 505f.).

<sup>58</sup> Auch in der Herde Nabals, die im Ersten Testament erwähnt ist, überwiegen die Schafe. Bei 3.000 Schafen und 1.000 Ziegen ist das Verhältnis 75% Schafe und 25% Ziegen (1 Sam 25, 2).

<sup>59</sup> Habermann, Deklaration, 88; zur Ziegenhaltung speziell siehe Drexhage, Ziegen, 1ff..

<sup>60</sup> Habermann, Deklaration, 88f.

<sup>61</sup> Diese Besitzverhältnisse werden bereits im Ersten Testament erwähnt, wie 1 Sam 25, 2 zeigt. Nathan erzählt eine Parabel von einem Reichen mit vielen Schafen und einem armen Besitzer mit nur einem Schaf (2 Sam 12, 1ff.). Auch hier vergreift sich der reiche Herdenbesitzer an dem Eigentum des Armen. Auch Hiob gilt in jüdisch-christlicher Tradition als unermesslich reicher Viehzüchter. Er soll 130.000 Schafe und 800 Hirtenhunde besessen haben (Testament des Hiob 9, 2f.; 1. Jh. v. Chr. – 2. Jh. n. Chr.), d. h. etwa 1.300 Hirten müssen die Tiere beaufsichtigt haben. Der größte Viehzüchter seiner Zeit (8 v. Chr.) war vermutlich der Freigelassene Isidor, der 257.000 Stück Vieh besaß, er muss ungefähr 2.000 – 2.500 Hirten beschäftigt haben (vgl. Plinius 33, 47, 2; Štaerman, Blütezeit, 90). Die Gutsherrin Domitia Lepida konnte ihre Hirtensklaven auf ihren Gütern nicht mehr kontrollieren, was auf eine große Anzahl von ihnen hinweist und damit auf eine entsprechende große Anzahl von Tieren (Johné / Köhn / Weber, Kolonen, 93. 113ff.).

war, muss korrigiert werden. In den Papyri sind auffallend viele Frauen die Besitzerinnen von Viehbeständen.<sup>62</sup> Herdengröße bedeutet aber nicht automatisch Besitzgröße. Man muss unterscheiden zwischen der Größe der Herde und der Größe des Gesamtbesitzes, denn ein Besitz von z. B. 3.253 Tieren konnte natürlich nicht in einer Herde gehütet werden, sondern wurde in diesem Fall auf drei Herden verteilt.<sup>63</sup> Ein kleinerer Besitz wurde dagegen oft in einer größeren Herde zusammen mit den Tieren anderer Eigentümer gehütet.<sup>64</sup>

### 2.2.2 Der soziale Status von Hirten

Was den sozialen Status des jeweiligen Hirten angeht, so gab es mehrere Möglichkeiten, wie sich in 2.2.1 schon angedeutet hat.<sup>65</sup> Die Hütarbeiten bei den römischen Großgrundbesitzern verrichteten in Italien in der Regel Hirtensklaven (Varro 2, 10, 4f.).<sup>66</sup> Um die Hirtenarbeit besser

---

<sup>62</sup> Habermann, Deklaration, 88

<sup>63</sup> „Allerdings muß auch ein statistischer Ausreißer, der Großbesitzer Athenodoros, Sohn des Philoxenos, im Herakleopolites berücksichtigt werden, der sich mit seinem auf drei Herden verteilten Besitz von insgesamt 3253 Tieren nicht in die Statistik einfügt; die Graphiken, in denen er mit vertreten ist, gehen wegen der hohen absoluten Zahlen zuungunsten der Lesbarkeit, sie können jedoch nicht den Blick für den allgemeinen Trend verstellen (vgl. auch Abb. 8 und 9).“ (Habermann, Deklaration, 83f.). Varro hätte diese Herden vermutlich für zu groß gehalten (2, 3, 9f.), aber der ägyptische Großeigentümer hatte wohl genug Hirten zur Verfügung, so dass auch große Herden gut versorgt werden konnten. Der Eigentümer Sarapion gibt auf einer Liste 559 Schafe, 205 Lämmer, 10 Ziegen und einen Bock an, die auf fünf Herden verteilt waren (P. Sarap. 52 = P. Stras. I 24 (118 n. Chr.); Drexhage, Preise, 302). Eine Herde besteht hier aus durchschnittlich 155 Tieren, über die eine Art Oberhirte gesetzt ist, der auch die Liste angefertigt hat (zum Großeigentümer Sarapion siehe auch Pavlovskaja, Sklaverei, 214ff.; Kehoe, Management, 32. 67ff.; Lewis, Life, 66).

<sup>64</sup> Rowlandson, Landowners, 22f.; zur Verpachtung von Viehherden siehe Schnebel, Landwirtschaft, 352ff.

<sup>65</sup> Vgl. dazu auch Habermann, Deklaration, 88f.; Die Hirten waren Sklaven, Lohnarbeiter oder Pächter. Der Hirte in P. Oxy. XXXVIII 2850 (29 n. Chr.) ist ein Freier. Die freigelassene Viehzüchterin Eudaemonis meldet 38 Schafe, 12 Lämmer und 2 Ziegen an, die von einem Freigelassenen gehütet werden (P. Oxy. LV 3782 (172 / 173 n. Chr.)). In CPJ I 36 aus dem Jahre 240 v. Chr. sind neben sechs Landarbeitern auch ein Schafhirte und ein Kuhhirte als bezahlte Arbeitskräfte angegeben. Die meisten kamen aus Syrien, hatten also einen weiten Weg zu ihrer Arbeitsstelle in Ägypten zurückgelegt. Das Gleichnis Lk 15, 11 – 32 setzt ebenfalls ausländische Verhältnisse voraus, denn im jüdischen Kontext waren Schweinehirten nicht üblich. Vielleicht spielt es ebenfalls auf ägyptische Verhältnisse an, denn der verlorene Sohn arbeitet als Schweinehirt (Lk 15, 15), was einer großen Notlage entspricht. Schweine hüten wird hier nicht als moralisches Problem geschildert, sondern als soziale Notlage.

<sup>66</sup> Frayn, Joan M., *Sheep-Rearing and the Wool Trade in Italy during the Roman Period*, Liverpool 1984, 116ff.; für Ägypten ist es wahrscheinlich, dass dort zahlenmäßig weniger Sklaven beschäftigt wurden als in anderen Teilen des Römischen Reiches. Die Verhältnisse auf den großen Gütern waren aber vermutlich ähnlich. Ein Beispiel ist P. Oxy. II 244 (23 n. Chr.). Dort meldet der Sklave Cerinthus 320 Schafe und 160 Ziegen an, um sie von einer Weide zur anderen treiben zu können. Die Tiere gehören vermutlich seiner Herrin Antonia Drusi, einem Mitglied der kaiserlichen Familie (vgl. auch Rowlandson, Landowners, 22). Auch auf den von Zenon verwalteten Gütern (um 250 v. Chr.) gab es Hirtensklaven (Pavlovskaja, Sklaverei, 237. 252f.; vgl. auch Scholl I, Nr. 101; Scholl II, Nr. 166. 167. 168. 212. 213). In CIL VI 33379 ist die Inschrift für Eros, einen Hirtensklaven erhalten. Auch Columella hat Hirtensklaven (1, 7, 6), Verhältnisse, die wohl auch Platon schon voraussetzt (de re publica 1, 343aff.; leges 7, 805 D – E). Appian, *Bella civilia*, 1, 1, 7 beschreibt, dass Sklaven als Hirten und Landarbeiter auf großen Gütern eingesetzt werden (Martin, Clarice J., *Es liegt im Blick – Sklaven in den Gemeinschaften der Christus-Gläubigen*, in: Horsley, Richard A. (Hg.), *Die ersten Christen*, hrsg. in Verbindung mit Jorunn Jacobsen Buckley, Allen Dwight Callahan, Warren Carter, Neil Elliott, Steven Friesen, William A. Herzog II., Clarice J. Martin, Carolyn Osiek, Raymond Pickett, Barbara R. Rossing und Antoinette Clark Wire, aus dem Amerikanischen übersetzt von Burghard Bock, *Sozialgeschichte des Christentums*, Bd. I, Gütersloh 2007, 251 – 270, hier: 256).

zu organisieren, gab es bei Varro unter den Hirten eine hierarchische Ordnung. Ein Oberhirte (magister pecoris: Varro 2, 10, 2f.) musste die anderen Hirtensklaven bei ihrer Arbeit beaufsichtigen.<sup>67</sup> Verhältnisse mit abhängig Beschäftigten werden auch schon für ersttestamentliche Zeiten vorausgesetzt.<sup>68</sup> Im neutestamentlichen Kontext ist in dem Gleichnis Lk 17, 7 von einem Hirtensklaven die Rede, der außer dieser Arbeit noch andere Aufgaben erledigen muss. Hier scheint es sich aber nicht um einen wohlhabenden Besitzer zu handeln.<sup>69</sup> Der hellenistische Hirtenroman „Daphnis und Chloe“ von Longos aus dem 2. / 3. Jh. n. Chr. beschreibt noch die gleichen Arbeitsverhältnisse von Hirtensklaven wie zu früheren Zeiten.<sup>70</sup> Doch es gab auch Nicht-Sklaven in diesem Beruf.<sup>71</sup> Neben Lohnarbeit bestand - wie sich in P. Hamb. Inv. 290 Rekto (159 / 160 n. Chr.) schon gezeigt hat - auch die Möglichkeit, Tiere in Pacht zu nehmen<sup>72</sup> und Weideflächen zu pachten.<sup>73</sup> Sibylle von Bolla-Kotek<sup>74</sup> hat

---

<sup>67</sup> Brockmeyer, Arbeitsorganisation, 108ff. 120ff. 132. In Rostovtzeff I, 223f. (Tafel 21 / 1), finden wir die Grabstele des freigelassenen Hirten Jucundus abgebildet, der dargestellt wird, wie er im Wald eine Herde Schafe hütet. Rostovtzeff I, 223f. vermutet, dass der Patron des Jucundus seinen Freigelassenen als obersten Schafhirten beschäftigte und ihm das Grabmal stiftete, nachdem dieser von einem Sklaven ermordet worden war (CIL XIII 7070); vgl. auch Belova, Sklaverei, 144f.; Schumacher, Leonhard, Sklaverei in der Antike: Alltag und Schicksal der Unfreien, München 2001, 104f. (Abb.46). Der Hirte sollte des Lesens und Schreibens kundig sein, um dem Gutsherrn stets Rechenschaft über die Arbeit abgeben zu können (Varro 2, 10, 10). Die reiche Gutsbesitzerin Pudentilla rechnet auch mit ihren Hirten ab (Apuleius, apologia 87, 7; Štaerman, E.M., Die Sklaverei in den afrikanischen Provinzen, in: Štaerman / Smirin / Belova / Kolosovskaja, Provinzen, 1 – 37, hier: 8. 17). Bei Columella war der magister pecoris der Leiter der Ziegenzucht des Gutes (7, 6, 9; Brockmeyer, Arbeitsorganisation, 155f.; vgl. zum Gesamten auch noch Kaltenstadler, Arbeitsorganisation, 28f.). Eine derartige gut durchorganisierte Dienstbotenhierarchie setzt recht große Besitzverhältnisse voraus (vgl. auch Weeber, Landleben, 114f. 260f.).

<sup>68</sup> Die Erzväter werden als Besitzer von großen Viehherden beschrieben, die Personal haben. Abraham (Gen 13, 5 – 8; 21, 25) und auch Isaak beschäftigen Hirtensklaven. In Gen 26, 19ff. wird erwähnt, dass sie mit anderen Hirten wegen einer Wasserstelle Streit haben. König David hatte ausländische Hirtenaufseher (1 Chr 27, 29ff.). Das Bild von einem wohlhabenden Großgrundbesitzer, der Weinberge, Viehherden und anderes besitzt, zeigt Koh 2, 4ff.; vgl. zur Arbeit von Sklaven auch das Jubiläenbuch 24, 15ff und 34, 1; ob die ausländischen Hirten in Jes 61, 5 als Sklaven zu verstehen sind, ist nicht klar, aber gut möglich.

<sup>69</sup> Siehe dazu die Auslegung von Lk 17, 7ff. in II 4.3.

<sup>70</sup> Der Hirtenroman „Daphnis und Chloe“ erzählt die Geschichte des Sklaven und der Sklavin romantisch verklärt. Sie sind ein Liebespaar. Einst haben sie als Findelkinder mit Hilfe von Tiermüttern überlebt. Daphnis wurde von einer Ziege, Chloe von einem Schaf gesäugt, bis sie wieder in menschliche Obhut gelangten (1, 8,3). Dies soll ihre besondere emotionale Verbundenheit mit den Tieren erklären. In Wirklichkeit sind die beiden die Kinder von reichen Freien und keine echten Sklaven. Die Tiere, die sie versorgen, sind gut ernährt, gesund und sehr gepflegt, außerdem hat sich ihre Anzahl verdoppelt, ein Zeichen für erfolgreiche Hirtenarbeit (3, 29, 2; 4, 4, 2ff.). Die beiden Sklaven erscheinen als zuverlässige und ehrbare Leute, völlig frei von den Vorurteilen und Verdächtigungen ihrer Umwelt.

<sup>71</sup> Angeblich gab es zur Zeit des Kaisers Julius sogar ein Gesetz, das vorschrieb, dass ein Drittel aller Hirten erwachsene Freie zwischen 20 – 40 Jahren sein sollten (Sueton, Julius 42); ob diese Forderung vermeiden sollte, dass es zu Aufständen mit Hirtensklaven kam wie in früheren Zeiten, ist durchaus möglich.

<sup>72</sup> Vgl. dazu ausführlich v. Bolla-Kotek, Untersuchungen, 3ff.; außerdem: Schnebel, Landwirtschaft, 352ff.; zur Verpachtung von Ziegenherden und zur Schafzucht siehe Pavlovskaja, Sklaverei, 252f. 257. P. Amst. I 41 (10 / 8 v. Chr.) erwähnt die Verpachtung von 50 Schafen und zwei Ziegen an die Brüder Diokles und Diodoros, die die Tiere nach drei Jahren wieder zurückgeben mussten. Bei Nichterfüllung des Vertrages waren sie verpflichtet, den Schaden zu ersetzen und ein Bußgeld zu zahlen (vgl. auch Lith, S.M.E. van, Lease of Sheep and Goats – Nursing Contract with Accompanying Receipt, in: ZPE 14, 1974, 145 – 162; Drexhage, Preise, 318; Drexhage, Ziegen, 4); bei einer Pachtsumme von über 500 Drachmen pro Jahr muss der Ertrag ziemlich hoch gewesen sein, da sich diese Wirtschaftsform für die beiden Brüder sonst nicht gelohnt hätte. Ebenfalls einen Einblick in die Pachtverhältnisse von Kleinvieh liefert das Archiv des Aurelius Sakaon. In P. Sakaon 39 (318 n. Chr.) beklagt sich der Pächter Aurelius Sakaon über den Diebstahl von einigen Tieren. Auch P. Sakaon 71 (306 n. Chr.) und 72

herausgearbeitet, dass durch zahlreiche Papyri ein ganz ausgeklügeltes System von verschiedenen Tierpachtverhältnissen bezeugt wird, die alle darauf ausgerichtet waren, den Verpächter gut abzusichern. Verpachtung von Viehbesitz erscheint ihr demnach als eine sehr risikolose und von daher hoch motivierte Form der Kapitalbeschaffung:

„Die Existenz großer Herden begünstigte naturgemäß das Institut der Viehpacht. Der Verpächter bekam dadurch mühelos den Ertrag seiner Herden herein, ja sogar ohne größere Gefahr, da der Pächter nicht nur die Verpflichtung, den Zins zu bezahlen, auf sich nahm, sondern oft durch besondere Verabredungen auch den ziffernmäßigen Bestand und sogar die Beschaffenheit der gesamten Herde garantierte. [...] Die Viehverpachtung gewährte einen arbeitslosen Ertrag, der, wie bemerkt, sogar ohne Risiko für den Kapitalbesitzer sein konnte. Auf der anderen Seite war die Viehpacht ein Fall kapitalloser Arbeit, die insofern eine besonders harte Ausgestaltung dieser Sachlage darstellte, als der Pächter eben unter Umständen auch die Haftung für den unversehrten Fortbestand des Kapitals übernehmen musste, um überhaupt zur Arbeit zu gelangen.“<sup>75</sup>

Vor allen Dingen die in den Verträgen enthaltenen Bußzahlungen bei Nichterfüllung<sup>76</sup> und verschiedene Haftungsklauseln<sup>77</sup> garantierten dem Verpächter einen sicheren Erfolg. Dem Pächter dagegen brachten sie ein hohes Maß an Verpflichtungen,<sup>78</sup> deren Zwang zur Erfüllung ihn entsprechend unter Druck setzte.<sup>79</sup> Als Pachtzins hatte der Pächter entweder Geld zu zahlen oder auch Jungtiere und Wolle abzuliefern.<sup>80</sup> Verpachtung von Vieh war nicht nur in Ägypten, sondern auch in anderen Teilen des Römischen Reiches üblich.<sup>81</sup>

---

(327 n. Chr.) belegen, dass er Pächter von Kleinvieh war. Dass er aber nicht nur Tiere pachtete, sondern in späteren Jahren auch selbst verpachtete, geht aus P. Sakaon 73 (328 n. Chr.) hervor; v. Bolla-Kotek, Untersuchungen, 106 hält ihn für den Eigentümer der Tiere, was m. E. aber nicht unbedingt sein muss. Möglich wäre auch eine Unterverpachtung von bereits gepachteten Tieren. Drexhage, Ziegen, 15 nimmt an, dass Sakaon nach 20jähriger Pächtertätigkeit eine eigene Ziegenherde aufgebaut hatte und deshalb jetzt als Verpächter agieren konnte. Es gab aber auch den sozialen Abstieg in Bezug auf Viehzucht. So musste der einer vornehmen Familie entstammende Corvinus gepachtete Schaf hüten, weil seine Familie verarmt war (Juvenal, *saturae* 1, 107f.); zu römischen Pachtverhältnissen siehe Frayn, *Sheep-Rearing*, 120.

<sup>73</sup> Herrmann, *Studien*, 73f. 100

<sup>74</sup> v. Bolla-Kotek, *Untersuchungen*, 3ff. 32ff. (zu Pachtverträgen und Quittungen) 49 (die Pachtdauer betrug etwa zwei Jahre).

<sup>75</sup> v. Bolla-Kotek, *Untersuchungen*, 40f.

<sup>76</sup> v. Bolla-Kotek, *Untersuchungen*, 57ff.

<sup>77</sup> v. Bolla-Kotek, *Untersuchungen*, 66ff. 82ff.

<sup>78</sup> Der Pächter hatte für den Unterhalt der Tiere aufzukommen und musste entsprechend qualitätvolles Futter beschaffen; vgl. P. Amst. I 41 (10 / 8 v. Chr.); P. Sakaon 71 (306 n. Chr.). Vielleicht erklären sich daraus auch die zahlreichen Klagen über Hirten, die ihre Tiere fremdes Land abweiden ließen. So konnten sie Futterkosten sparen. Zur Pacht von Schafen und Ziegen und den Kosten siehe auch Drexhage, *Preise*, 318ff..

<sup>79</sup> Vgl. auch v. Bolla-Kotek, *Untersuchungen*, 103

<sup>80</sup> Vgl. dazu v. Bolla-Kotek, *Untersuchungen*, 3. 50ff. 107; in P. Sakaon 74 (ca. 326 – 357 n. Chr.) z. B. müssen Felle als Pacht abgeliefert werden; zu Ziegenfellen als Teil der Pacht siehe Drexhage, *Ziegen*, 7f..

<sup>81</sup> In „*de agri cultura*“ 149 und 150 beschreibt Cato die Bedingungen, die er sich für ein Pachtverhältnis vorstellt (vgl. auch Kaltenstadler, *Arbeitsorganisation*, 13; Brockmeyer, *Arbeitsorganisation*, 93f.; Frayn, *Sheep-Rearing*, 95). Vergleichbare Pachtverhältnisse waren aber auch bereits aus früheren Zeiten für Griechenland bekannt. Diodoros *siculus* 8, 7 erzählt die Begebenheit von Polychares, der an Euaiphnos eine Herde Rinder samt Hirten verpachtete. Der Pächter verkaufte die Herde und die Hirten und behauptete, sie seien von Räufern gestohlen worden. Die Hirten konnten jedoch fliehen und erzählten alles ihrem Herrn, der wiederum seinen Pächter mit dieser Tatsache konfrontierte (v. Bolla-Kotek, *Untersuchungen*, 98).

### **2.2.3 Arbeits- und Lebensbedingungen der Hirten**

Das Gleichnis spielt auf die in vielen mediterranen Regionen übliche Form der Fernweidewirtschaft (Transhumanz) an.<sup>82</sup> Die Erwähnung der „Wüste“ (Lk 15, 4) und in Mt 18, 12 der „Berge“ legt dies nahe.<sup>83</sup> Auch in Palästina war diese Art der Viehhaltung aus klimatischen Gründen nötig,<sup>84</sup> da sonst nicht genügend Weideplätze zur Verfügung standen. Das Vieh zog zur Passazzeit (im April) auf die Weide und kehrte zur Zeit des ersten Herbstregens (im

---

<sup>82</sup> Wie die Transhumanz für griechische Verhältnisse beschrieben wird, so ist sie auch für andere mediterrane Landstriche üblich gewesen: vom Frühjahr bis Herbst in den Bergen. Dort lebten die Hirten, die Waffen hatten, auch von der Jagd (vgl. Skydsgaard, *Transhumance*, 75); zu Hirten und Jagd siehe auch Jakob und Esau (Gen 25, 27ff.; 27, 1ff.). Für das Alpengebiet (Schweiz) gab es aber aus klimatischen Gründen keine ganzjährige Weidemöglichkeit (Frei-Stolba, *Regula, Viehzucht, Alpwirtschaft, Transhumanz. Bemerkungen zu Problemen der Wirtschaft in der Schweiz zur römischen Zeit*, in: Whittaker, *Economies*, 143 – 159, hier: 149); zu den Verhältnisse in Italien siehe Waldherr, *Mediterran*, 331ff.; Waldherr, Gerhard, *Transhumanz*, in: Sonnabend, Holger (Hg.), *Mensch und Landschaft in der Antike, Lexikon der Historischen Geographie, Sonderausgabe*, Stuttgart 1999, 564 – 568, hier: 564ff.; Herz, Peter, *Latrocinium und Viehdiebstahl. Soziale Spannungen und Strafrecht in römischer Zeit*, in: Weiler, Ingomar (Hg.), *Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposion „Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik“ in Graz (21. bis 23. Sept. 1987)*, Graz 1988, 221 – 241, hier: 226f.; Garnsey, Peter, *Mountain economies in southern Europe. Thoughts on the early history, continuity and individuality of Mediterranean upland pastoralism*, in: Whittaker, *Economies*, 196 – 209, hier: 199 geht davon aus, dass Varro Herden in einer Entfernung von 250 km hielt, während Thompson, Jonathan, *Pastoralism and transhumance in Roman Italy*, in: Whittaker, *Economies*, 213 – 215, hier: 213 meint, dass Cato und Columella eher eine Integration von Viehzucht und Ackerbau betrieben.

<sup>83</sup> In der Bibel kommen als Weideplätze in der Wüste z. B. folgende Orte vor: Die Gegend um Bethlehem, wo in der Geburtsnacht Jesu Hirten lagerten (Lk 2, 8) und David die Herden seines Vaters gegen Löwen und Bären verteidigte (1 Sam 17, 28. 34ff.), ist Wüstengebiet. In Jer 9, 9 ist vermutlich die Wüste Juda gemeint, und in Gen 26, 19ff. wird erwähnt, wie zu Isaaks Zeiten im Südland, dem Negeb, Streit um Wasserbrunnen ausgetragen wurde. Mose, der in der Sinaiwüste die Herden seines Schwiegervaters hütet, kommt bis zum Horeb (Ex 3, 1). Und die Israeliten arbeiteten während ihres Zuges durch die Wüste als Hirten (Num 14, 33). Da ist es verständlich, wenn die Leitung von Kleinvieh in der Wüste mit der göttlichen Führung Israels durch die Wüste verglichen wird (Ps 78, 52). Wichtige Weideplätze gab es auch auf den Bergen (Ps 147, 8f.; Ez 34, 14). Hier können Orte wie das Gebirge Gilead (Hld 4, 1; 6, 5), Ephraim (Jer 50, 19) oder der Karmel (1 Sam 25, 4. 7. 14ff.) gemeint sein. Teilweise waren Berglandschaften und Wüstengebiete identisch. Ein beliebter Weideplatz war auch das qualitativ höherwertige Jordantal (Gen 13, 10f.; Sach 11, 2f.). Wüsten- und Bergregionen sind Gebiete, die für die Landwirtschaft nicht genutzt werden konnten. Auch Ps 65, 14 geht davon aus, dass Viehzucht in den Bergen und Kornanbau in den Tälern betrieben wird. Es ist verständlich, dass Berge sich deshalb für die Viehzucht besonders anboten, da man wertvolles Ackerland für die Nutzung als Viehweiden nicht zur Verfügung stellte, außer nach der Ernte zum Zweck der Düngung (so zumindest Varro, 2, 2, 10f.; Peters, *Tierhaltung*, 79); im Neuen Testament ist davon nicht die Rede. Viehwirtschaft barg immer die Gefahr, das Land zu schädigen. Mit der Nutzung von bewohntem Land als Weidegebiet war für die entsprechende Gegend immer die Gefahr der Verödung gegeben (Zef 2, 6); vgl. zum Gesamten auch die Ausführungen bei Dalman VI, 208ff.. Als Weidegebiete kamen außerdem noch Sumpfbereiche in Frage (Schuler, Christof, *Ländliche Siedlungen und Gemeinden im hellenistischen und römischen Kleinasien*, München 1998, 114), die aber im biblischen Kontext nicht im Blick sind. Bei den Sumpfbereichen können ägyptische Verhältnisse gemeint sein (Hengel, Martin, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums (AGJU), 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Bd. I, Leiden / Köln 1976, 26). Die Hirten dort neigten zu Aufständen (Drexhage, Hans-Joachim, *Einbruch, Diebstahl und Straßenraub im römischen Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr.*, in: Weiler, *Randgruppen*, 313 – 323, hier: 320). Steppengebiete gab es auch in Nordafrika (vgl. Waldherr, *Mediterran*, 350f.).

<sup>84</sup> Habbe, Palästina, 88

November) zurück, wie rabbinische Quellen (T Jom Tob IV, 11; j Besa 63b)<sup>85</sup> voraussetzen. Die Tiere wurden demnach in einiger Entfernung<sup>86</sup> von einer bewohnten Siedlung betreut. Mit dieser Arbeit waren vermutlich eher jüngere und kräftige Leute beschäftigt,<sup>87</sup> da Kinder und Alte meist in der Nähe der Höfe tätig waren.<sup>88</sup> Transhumanz, die in vielen Teilen des Römischen Reiches üblich war, ist nicht zu verwechseln mit der Almwirtschaft, die eine winterliche Stallfütterung benötigt. Sie ist aber auch nicht identisch mit einer nomadischen, nicht sesshaften Lebensweise, auch wenn es natürlich viele Ähnlichkeiten gibt. Dies verwundert nicht, denn die nomadische Lebensweise stellte die frühere Form der Viehwirtschaft dar.<sup>89</sup> Bei Fernweidewirtschaft befanden sich die Hirten mit ihren Schafen monatelang auf Wanderschaft. Dabei kam es vor, dass Tiere abhanden kamen. „Verloren gehen“ (Lk 15, 4) schließt mehrere Möglichkeiten ein: Diebstahl durch Räuber, Töten durch wilde Tiere, Krankheit, Unfall, Schwäche und verirren (Mt 18, 12f.).<sup>90</sup> Die Suche nach einem Schaf gehörte zur täglichen Arbeit.<sup>91</sup> Bei Transhumanz müssen Hirten langfristig bei der Herde bleiben können, denn unter diesen Bedingungen kann man nicht jeden Tag einen neuen einstellen oder die Pacht jeden Tag neu vergeben. Hirten in diesem Bereich verrichteten eine Arbeit, die nie abgeschlossen ist, denn die Tiere müssen rund um die Uhr versorgt werden. Gute Hirten, auf die jeder Besitzer angewiesen ist, kann er nicht so schnell einstellen und so schnell entlassen wie Erntearbeiter im Tagelohn.<sup>92</sup> Der Aufgabenkatalog der Hirten<sup>93</sup> war sehr umfangreich. Dazu gehörten das tägliche Einsammeln und Zählen der Schafe und der Schutz vor wilden Tieren<sup>94</sup> und Räubern.<sup>95</sup> Die

---

<sup>85</sup> Dalman VI, 213 Anm. 1; ähnlich auch in anderen Gegenden des Römischen Reiches (vgl. Varro 3, 1, 8; Waldherr, *Mediterran*, 344).

<sup>86</sup> In Gen 30, 36 ist eine Entfernung von drei Tagereisen angegeben; vgl. auch das Jubiläenbuch 29, 1.

<sup>87</sup> Nach Varro 2, 10, 1 arbeiteten bewaffnete junge Männer auf den Bergen als Hirten (vgl. Kaltenstadler, *Arbeitsorganisation*, 29); sie wurden von Frauen begleitet, die vielleicht sogar die gleichen Arbeiten verrichteten und nicht nur die frauenspezifischen Hausarbeiten in den Hütten (2, 10, 6ff.; Günther, Rosmarie, *Matrona, vilica und ornatrix. Frauenarbeit in Rom zwischen Topos und Alltagswirklichkeit*, in: Späth, Thomas / Wagner-Hasel, Beate (Hg.), *Frauenwelten in der Antike, Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis*, Stuttgart u.a. 2000, 350 – 376, hier: 364). Außerdem erhoffte sich Varro von den Hirtensklavinnen wohl, dass sie Kinder gebären und so zur Produktion neuer Arbeitskräfte beitragen.

<sup>88</sup> Weeber, *Landleben*, 111

<sup>89</sup> Zu Transhumanz vgl. die Ausführungen bei Waldherr, *Mediterran*, 331ff.; Herz, *Latrocinium*, 226ff.; Wagner-Hasel, *Wanderweidewirtschaft*, 101ff.; Frayn, *Sheep-Rearing*, 45f.; Skydsgaard, *Transhumance*, 75f.

<sup>90</sup> Ex 22, 1ff. regelt die Ansprüche bei Verlust (vgl. auch Am 3, 12; Gen 31, 39); bei Diebstahl und Verirren musste Ersatz geleistet werden, bei Raub durch wilde Tiere musste der Hirte die Überreste des Tieres, bei Krankheit und Unfall das tote Tier zeigen. Zu Unrecht verkaufte und geschlachtete Tiere mussten vierfach ersetzt werden. War es dem Dieb nicht möglich, Ersatz zu leisten, konnte er stattdessen als Sklave verkauft werden (vgl. auch Dalman VI, 219). Als Preis für ein Schaf werden in den talmudischen Schriften 4 – 10 Denare genannt (Ben-David, *Ökonomie*, 127). Anfang des 2. Jh. n. Chr. muss man mit ca. 17 – 18 Drachmen bzw. Denaren für ein Schaf rechnen, wie Drexhage, *Preise*, 305 errechnet hat.

<sup>91</sup> Weeber, *Landleben*, 113

<sup>92</sup> Jörg, *Sklaverei*, 19

<sup>93</sup> Weeber, *Landleben*, 113; auch der Ps 23 beschreibt viele Hirtenaufgaben angemessen. Zu den Aufgaben der Hirten vgl. auch Münch, *Hirt*, 507; Friedrich, *πρόβατον*, 367.



Hirten mussten die Herden zum Fressen auf geeignete Weideflächen und zum Tränken und Baden an Wasserläufe führen und darauf achten, dass die schwächeren Tiere nicht abgedrängt wurden.<sup>96</sup> Sie hatten die Tiere vor Unwetter und gefährlichem Gelände<sup>97</sup> zu schützen. Zur Mittagsruhe wurden die Tiere an schattige Plätze geleitet<sup>98</sup> und abends zur Hürde.<sup>99</sup> Die Hirten hatten die Aufgaben, die Tiere zu melken,<sup>100</sup> Käse herzustellen<sup>101</sup> und bei Bedarf, wenn nicht spezielle Scherer angeheuert wurden, die Tiere auch zu scheren.<sup>102</sup> Geburtshilfe, das Einbrennen des Eigentümersnamens, die Heilung kranker Tiere<sup>103</sup> gehörten ebenso zu den Aufgaben wie in kälteren Gebieten das Futter sammeln für den Winter und das Ausräuchern der Ställe.<sup>104</sup> Melkeimer und andere Gegenstände (evtl. auch Leder) wurden ebenfalls von den Hirten hergestellt. Wichtig war auch das Düngen der Felder durch den Kot der Schafe (Varro 2, 2, 10f.). Im Herbst schickte man sie auf die abgeernteten Getreidefelder, wo sie die restlichen Ähren auffressen und die Erde mit ihrem Kot düngen konnten.<sup>105</sup> Und nicht zuletzt wurde ein Teil der Herde zum Schlachten aussortiert (Ps 44, 12; Sach 11, 7). Ein Kriterium für tüchtige Hirten war die Vermehrung des Tierbestandes.<sup>106</sup>

---

<sup>94</sup> Wilde Tiere, die Schafherden bedrohten, waren Wölfe, Panther, Löwen und Bären (Jes 11, 6f.; in 1 Sam 17, 34ff. und Sir 47, 3 sind es Löwen und Bären, gegen die David sich erfolgreich zur Wehr setzt); vgl. auch Dalman VI, 261; Autorengruppe, Arbeitswelt, 21.

<sup>95</sup> Siehe auch P. Abinn. 48. 49. 53. 57 (346 n. Chr.), wo immer wieder davon die Rede ist, dass Tiere und Futter gestohlen und die Schafe nachts heimlich geschoren wurden.

<sup>96</sup> Vergil, *georgica* 1, 272; Columella 2, 21, 2 (Weeber, *Landleben*, 57); Ovid, *fasti* 4, 767ff. (Weeber, *Landleben*, 153); Peters, *Tierhaltung*, 79.

<sup>97</sup> In den Bergen konnten die Tiere leicht abstürzen (vgl. auch Dalman VI, 259).

<sup>98</sup> Hld 1, 7; vgl. auch Dalman VI, 261; Peters, *Tierhaltung*, 79.

<sup>99</sup> Nach Angaben von Varro (2, 1, 16; 2, 2, 9) trugen die Schafe die Flechtmatten und Netze, mit denen ihre Weidegründe eingezäunt wurden, auf dem Rücken (Peters, *Tierhaltung*, 79).

<sup>100</sup> Ziegenhirte beim Melken; vgl. die Darstellungen in Weeber, *Landleben*, 111. 129; vgl. auch Veyne, Paul, 1. *Das Römische Reich*, in: Veyne, Paul (Hg.), *Geschichte des privaten Lebens*, Bd. 1: *Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich*, Deutsch von Holger Fliessbach, *Geschichte des privaten Lebens*, hrsg. von Philippe Ariès und Georges Duby, Frankfurt (Main) 2000, 19 – 228, hier: 124.

<sup>101</sup> Käseherstellung war Aufgabe der Hirten (Columella 12, 13 und 7, 8; Weeber, *Landleben*, 129), ebenso die Vermarktung des Käses (Vergil, *georgica* 3, 399ff.; Weeber, *Landleben*, 130). Die entsprechenden Geräte führten die Hirten auf Wagen und Packtieren mit (Varro 2, 10, 3ff.; Weeber, *Landleben*, 111). Der Verkauf von Käse brachte den Hirten Geld (Ovid, *fasti* 4, 767ff.; Weeber, *Landleben*, 153).

<sup>102</sup> Die Schafschur fand im Frühling oder Frühsommer statt, damit die Tiere nicht mehr frieren mussten (Columella 8, 4, 7); vgl. auch Weeber, *Landleben*, 281.; Frayn, *Sheep-Rearing*, 81.

<sup>103</sup> Sach 11, 16; die medizinische Kompetenz von Hirten wurde nicht nur für den Bereich der Tierhaltung, sondern auch für die Gesundheit der Menschen geschätzt. Gab es evtl. auch einen Zusammenhang mit den Krankenheilungen, von denen die Evangelien berichten und den Fähigkeiten der Hirten? Vermutlich haben Hirten ihre Kenntnisse auch in den Dienst des Evangeliums gestellt. Unter diesen Umständen ist es schon erstaunlich, dass sie bei Teilen der Bevölkerung so wenig geachtet wurden und man Lohnhirten bei dieser anspruchsvollen Tätigkeit eine angemessene Bezahlung verweigerte.

<sup>104</sup> Peters, *Tierhaltung*, 80

<sup>105</sup> Peters, *Tierhaltung*, 79; Ben-David, *Ökonomie*, 94; vgl. auch P. Fay. 110 (94 n. Chr.) = Olsson, *Papyrusbriefe*, Nr. 52.

<sup>106</sup> Vgl. Longos, *Daphnis und Chloe* 3, 29, 2; 4, 4, 2 - 4

Während der halbjährigen Hütesaison im Sommer lebten die Hirten außerhalb der Dörfer. Das Haus, zu dem der Hirte mit dem verlorenen Schaf zurückkehrt, ist also vermutlich eine Hütte,<sup>107</sup> ein Zelt<sup>108</sup> oder eine Höhle,<sup>109</sup> eine provisorische Behausung, die sich im Weidegebiet in der Nähe der Hürden befand.<sup>110</sup> Dort trifft er τὸς φίλους καὶ τοὺς γείτονας / „die Freunde und die Nachbarn“ (Lk 15, 6). Freunde und Nachbarn hatten in der Antike eine große Bedeutung<sup>111</sup> und wurden auch oft im gleichen Zusammenhang genannt.<sup>112</sup> Der Hirte im Gleichnis wird als in ein

---

<sup>107</sup> Krauss II, 140; in Veyne, Reich, 124 ist eine Strohütte abgebildet, ein Ziegenhirte sitzt davor und melkt eine Ziege. In Rostovtzeff, Michael, Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich, übersetzt von Lothar Wickert, Bd. 2, Leipzig 1931, 263f. (Tafel 50) ist ebenfalls eine Hirtenhütte mit einer Herde abgebildet.

<sup>108</sup> Das hebräische Wort זֶלֶת = Zelt wird in der LXX oft mit οἶκος übersetzt (Gen 9, 21: Noah liegt nackt in seinem Zelt; Gen 24, 67: Isaak bringt Rebecca in das Zelt seiner Mutter; Gen 31, 33: Laban durchsucht die Zelte Jakobs, seiner Töchter und der Sklavinnen; Jos 22, 4. 6f.: Josua schickt die Israeliten zu ihren Zelten zurück, die sich in der Nähe von Viehherden (22, 8) befinden (vgl. Hatch, Edwin / Redpath, Henry A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the old Testament (Including the Apocryphal Books), by the Late Edwin Hatch and Henry A. Redpath, Assisted by other Scholars, Vol. II, Graz (Austria) 1954 (Nachdruck der Ausgabe Oxford 1897), 973ff.). In Jes 38, 12 und Jdt 3, 3 ist auch von Zelten die Rede, der Begriff wird hier aber nicht mit οἶκος übersetzt; vgl. auch Jer 6, 3, wo erwähnt wird, dass Hirten ihre Zelte aufschlagen. Es handelt sich hier jeweils um bewegliche Behausungen. Weitere Abbildungen von hütenden und melkenden Hirten siehe Weeber, Landleben, 57. 111. 129; vgl. auch Précheur-Canonge, Thérèse, La Vie Rurale en Afrique Romaine d'après les Mosaïques, Publications des l'Université de Tunis, Faculté des Lettres, Série: Archéologie, Epigraphie, Vol. VI, Presses Universitaires de France, ohne Ort und Jahr, Tafel 1 (siehe dazu Frayn, Sheep-Rearing, 91); Scholl, Reinhold, Sklaverei in der Arbeitswelt der Antike im Lichte der verschiedenen Quellenkategorien, in: Gymnasium 93, 1986, 476 - 496, hier: 493f. (Mosaik von Oudna).

<sup>109</sup> In Judäa gab es viele Höhlen (Hengel, Zeloten, 28f.); vgl. das Foto einer Höhle in Hanson / Oakman, Palestine, XVI; in 1 Sam 24, 4 ist ebenfalls von einer Höhle die Rede, der Begriff wird hier nicht mit οἶκος übersetzt.

<sup>110</sup> Orth, Ferdinand, Artikel „Schaf“, in: PRE II A, 1, 1921, 373 - 399, hier: 391f.; Dies ist umso wahrscheinlicher, als die Bezeichnung οἶκος alles bedeuten kann: Höhle, Palast, Tempel, Schatzhaus, sogar Gräber (Michel, Otto, Artikel οἶκος etc., in: ThWNT V, 1990, 122 - 161, hier: 122; Goetzmann, J., Artikel „Haus, bauen“, in: Coenen, Lothar / Beyreuther, Erich / Bietenhard, Hans (Hg.), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), Studienausgabe, Bd. 1, 4. Auflage, Wuppertal 1977, 636 - 645, hier: 637; Linnemann, Eta, Gleichnisse Jesu, 3. Auflage, Göttingen 1964, 73 wundert sich über das Verhalten des Hirten: „So natürlich das Zusammenrufen der Freunde und Nachbarn bei der Frau im Gleichnis ist, die ihre Nachbarn in der Nähe hat, so wenig paßt es in die Situation des Hirten: Soll man annehmen, daß er das Schaf von der Einöde des Gebirges in die Wohngegend hinunterschleppt, anstatt es so bald wie möglich zu der sich selbst überlassenen Herde zurückzubringen?“ Linnemann löst das Problem, indem sie diesen Inhalt als nicht ursprünglich ansieht, sondern meint, dass er aus dem folgenden Gleichnis eingetragen wurde (ähnlich Weder, Gleichnisse, 170). Sie fragt nicht inhaltlich, was mit dem Haus gemeint ist und wo dieses Haus steht. Das Haus der Frau in Lk 15, 8 ist auch nur eine kleine Hütte (Lamb, Regene, Ein Licht ist angezündet. Evangelium nach Lukas 15, 8 - 10, in: Jansen, Claudia / Wehn, Beate (Hg.), Wie Freiheit entsteht. Sozial-geschichtliche Bibelauslegungen, Gütersloh 1999, 47 - 54, hier: 50). „Haus“ meint eben oft nur „Behausung“.

<sup>111</sup> Siehe dazu Stählin, Gustav, Artikel φιλέω etc., in: ThWNT IX, 1990, 112 - 169, hier: 112ff.; Hanson / Oakman, Palestine, 73. 197f.

<sup>112</sup> Stählin, φιλέω, 157; Die Bedeutung von φίλος in Lk 15, 6 (auch Lk 15, 9) dürfte ebenfalls im profanen Sinne zu verstehen sein, dem gemäß Freunde einander zu Dienstleistungen (Lk 7, 6), Hilfe (Lk 16, 8) und zur Gastfreundschaft (Lk 11, 5 - 8) verpflichtet waren. Dies konnte auch den Einsatz des Lebens bedeuten (Stählin, φιλέω, 153ff.; vgl. auch Erlemann, Kurt / Noethlichs, Karl Leo / Scherberich, Klaus / Zangenberg, Jürgen (Hg.), Neues Testament und antike Kultur. Familie - Gesellschaft - Wirtschaft, Bd. 2, Neukirchen - Vluyn 2005, 75ff. und Merz, Annette, Freundschaft verpflichtet (Vom bittenden Freund) Lk 11, 5 - 8, in: Zimmermann, Kompendium, 556 - 563, hier: 556ff.). Zu den Selbstverständlichkeiten gehörte es, dass Freunde und Nachbarn zum Essen eingeladen wurden (Lk 14, 12; Stählin, φιλέω, 158f.). Dass Freunde dennoch nicht immer konfliktfrei miteinander umgehen, wird auch gesehen und z. B. in der Weisheitsliteratur nüchtern thematisiert. Es entspricht allgemein menschlicher Erfahrung, wenn es heißt: „Willst du einen Freund finden, so erprobe zuerst seine Treue, und vertrau ihm nicht allzu rasch“ (Sir 6, 7; Lutherübersetzung); Stählin, φιλέω, 154f. Ein zynisches Verständnis von Freundschaft kann man in Josephus, Antiquitates 18, 9, 1 erkennen. Dort wird erzählt, dass zwei ehemalige Weber eine Räuberbande gründeten und sich in unzugängliches Gelände zurückzogen. Von den dort anwesenden

festes soziales Netz eingebunden beschrieben. Er ist also kein Außenseiter, der von anderen gemieden oder sogar verachtet wird, er ist Teil einer sozialen Gemeinschaft von Freunden und Nachbarn, die auch Feste feiert.<sup>113</sup> Die Nachbarn haben keine Berührungsängste wegen Diebstahl oder Betrug. Ein spannungsfreies Verhältnis der Hirten zu ihren Nachbarn war nicht immer gegeben, da Hirten als Räuber galten.<sup>114</sup> Das Gleichnis zeigt jedoch ein gutes Verhältnis. Die Freunde und Nachbarn des Hirten sind vermutlich Kollegen mit gleichen Interessen,<sup>115</sup> die ebenfalls Tiere hüten und die auch die zurückgelassenen 99 Schafe beaufsichtigen, während der Hirte das verlorene Schaf sucht.<sup>116</sup> Zu diesem Eindruck passt auch das Bild, das die Papyri von Hirten-Kooperativen zeichnen, die ihre Angelegenheiten gemeinsam organisieren, die gemeinsam Verträge abschließen und gemeinsam arbeiten bzw. die gemeinsam die Risiken tragen.

Der Beruf des Hirten war der am schlechtesten bezahlte. Im Maximaltarif des Diokletian VII, 18<sup>117</sup> wird der Tagesverdienst eines Hirten mit 20 Denaren plus Kost angegeben.<sup>118</sup> Das ist

---

Hirten forderten sie Abgaben an Vieh für ihren Lebensunterhalt. Als Gegenleistung boten sie ihre „Freundschaft“ und den Schutz vor Feinden an, also eine Art „Schutzgelderpressung“. Sollten die Hirten sich allerdings weigern, drohte die Vernichtung der Herden. Den Hirten blieb in diesem Fall nichts anderes übrig, als den Forderungen nachzukommen.

<sup>113</sup> Vgl. auch Bailey, Poet, 150; auch in der Einöde können Hirten ein Fest feiern, ohne Übergriffe von Dieben und Soldaten befürchten zu müssen.

<sup>114</sup> Zu Konflikten unter Nachbarn vgl. auch Krause, Kriminalgeschichte, 106f.; Nomaden und Räuber wurden oft gleichgesetzt, die Nabatäer waren z. B. Hirten (Sartre, Orient, 417).

<sup>115</sup> Eine Familie des Hirten wird dagegen nicht erwähnt. Ob es damit zusammenhängt, dass der Hirte als Sklave vorgestellt werden soll, ist nicht zu klären, aber möglich. Nur Sklaven hatten nach römischer Rechtsauffassung keine Familie, sie konnten jederzeit und auch mehrmals verkauft werden (Wright, Benjamin G. III., Ebed / Doulos: Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture, in: Callahan, Allen Dwight / Horsley, Richard A. / Smith, Abraham (ed.), Slavery in Text and Interpretation, Semeia 83/84, Atlanta 1998, 83 – 112, hier: 87).

<sup>116</sup> Bailey, Poet, 149; Hirten durften das Vieh nicht allein lassen (Platon, Leges 8, 808d; vgl. Vogt, Sklaverei, 74). Der Verlust von Tieren bedrohte die berufliche Existenz des Hirten, weil er dann für eine vermeintlich schlechte Arbeitsleistung verantwortlich gemacht werden konnte. Der Hirte hatte deshalb auch ein Interesse daran, dass sein Fund öffentlich gemacht wurde, damit sein Ruf nicht litt. Es war nicht nur die subjektive Freude, sondern auch der Druck der Öffentlichkeit (Derrett, J. Duncan M., Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin, in: NTS 26, 1980, 36 – 60, hier: 40, 42). Ein Hirte hätte nie das Risiko eingehen können, 99 Schafe allein zu lassen. Er hatte also mindestens noch einen zweiten Mitarbeiter in der Wüste oder die Freunde und Nachbarn. Er wäre sonst Gefahr gelaufen, weitere Schafe zu verlieren oder sogar die ganze Herde durch Räuber und wilde Tiere. Aber die 99 gehen ja nicht verloren, das setzt Mt 18, 13 ausdrücklich und Lk 15, 4 wohl ebenfalls voraus. Wenn das so ist, dann ist aber auch jemand da, der sie versorgt. Damit der Hirte überhaupt das eine Schaf suchen kann, muss er von der Fürsorge für die anderen Schafe entlastet sein (vgl. auch 1 Sam 17, 28). Wenn es darum ging, verlorene Schafe wieder zu finden, dann waren Hirtenhunde dafür unverzichtbar. Auch der Hirte im Gleichnis wird also gar nicht selbst das Schaf gefunden haben, sondern seine Hunde. Bei Transhumanz sollen laut Varro 2, 9 mehr als zwei Hunde die Hirten begleiten. Obwohl Hunde im jüdischen Umfeld nicht besonders geschätzt wurden (2 Sam 9, 8; Hiob 30, 1), waren sie als Begleiter der Hirten doch unverzichtbar. Sie trieben die Herde, spürten verirrte Schafe auf und bellten, wenn sich wilde Tiere und Diebe näherten (Jdt 11, 19; Jes 56, 10); vgl. auch Dalman VI, 221, 241f..

<sup>117</sup> Lauffer, Siegfried (Hg.), Diokletians Preisedikt, Berlin 1971; der Lohn eines Schafhirten in P. Flor. III 321 (256 n. Chr.) beträgt 18 Drachmen bzw. Denare pro Monat (ein Verwalter bekommt 40 Drachmen bzw. Denare pro Monat). Verglichen mit Diokletians Preisedikt (301 n. Chr.) wäre das erstaunlich niedrig. Die Löhne in Ägypten waren demnach wohl extrem niedrig (Kloppenborg, Tenants, 545f.; zu Hirtenlöhnen in Ägypten siehe auch Drexhage, Preise, 413f. 424f. 428). In neutestamentlicher Zeit muss der Lohn eines Hirten weniger als eine Drachme bzw. ein Denar gewesen sein, wenn man die Angaben aus Mt 20, 9 für den Lohn eines Landarbeiters

weniger als der Verdienst eines Landarbeiters, der 25 Denare plus Kost verdiente.<sup>119</sup> Konnte schon ein Landarbeiter von seinem Verdienst nicht leben, so war es für einen Lohnarbeiter-Hirten wohl grundsätzlich unmöglich, sich durch seinen Beruf den Lebensunterhalt zu verdienen.<sup>120</sup> Wahrscheinlich war er grundsätzlich gezwungen, sich einen „Nebenverdienst“ zu organisieren.<sup>121</sup> Dies erklärt, warum Hirten bei verschiedenen Gruppen als unehrenhafte Leute galten,<sup>122</sup> denn kriminelles Verhalten war aufgrund der schlechten Versorgungslage strukturell vorprogrammiert. Von Hirten durfte man bestimmte Produkte ihrer Herde nicht kaufen, wenn deren Herkunft nicht eindeutig zurückverfolgt werden konnte (M Baba Qamma X, 9; b Baba Qamma 118b), d. h. vor allem Wüstenvieh durfte im Gegensatz zu Hausvieh nicht verkauft werden.<sup>123</sup> Man durfte auch nur eine begrenzte Anzahl von Tieren kaufen. Den Hirten misstraute man wegen ihrer mobilen, unabhängigen Lebensweise (die viele in die Nähe von Banditen rückten), und ihnen wurde oft vorgeworfen, dass sie nicht korrekt arbeiteten und dem Besitz ihrer Herren Schaden zufügten.<sup>124</sup> Nicht im Ersten Testament und im Neuen Testament, aber sonst galt „Hirte“ oft als verachteter Beruf. Diese Stigmatisierung setzt eigentlich schon voraus, dass die Hirten abhängig Beschäftigte und nicht Eigentümer der Herde waren. Wäre der Hirte auch der Besitzer, entbehrt die Unterstellung jeder Grundlage und macht keinen Sinn.

Diese schlechte Versorgungslage galt auch für Hirtensklaven. Diodorus Siculus (34 / 35, 2, 1ff.; 1. Jh. v. Chr.) erwähnt, dass Hirtensklaven von ihren Herren schlecht ernährt<sup>125</sup> und gekleidet<sup>126</sup>

---

zum Vergleich heranzieht (siehe Schottroff, Volk, 194). In Ägypten verdiente ein Hirte monatlich im Jahre 8 v. Chr. nur 24 Drachmen bzw. Denare (ein Hirtensklave sogar nur 12 Drachmen bzw. Denare), im Jahre 55 / 60 n. Chr. sogar nur 16 Drachmen bzw. Denare. Er war also von dem einen Denar Tagelohn weit entfernt (Drexhage, Preise, 425).

<sup>118</sup> In einer Liste (P. Mert. I 42; 5. Jh. n. Chr.) – vermutlich von einem großen Gut – sind neben anderen Personen auch Schafhirten mit vier Artaben Weizen als Empfänger aufgeführt. Der Papyrus ist ein spätes Dokument aus dem 5. Jh. n. Chr., ob es sich um Sklaven oder Lohnarbeiter / Pächter handelt, ist nicht zu erkennen.

<sup>119</sup> In ersttestamentlicher Zeit wird der Hirtenlohn mit 30 Silberschekel pro Monat angegeben (Sach 11, 12f.). Jakob bekommt die Jungtiere als Lohn (Gen 30, 32; 31, 7. 41). Joh 10, 12f. setzt ebenfalls Lohnarbeit für Hirten voraus.

<sup>120</sup> Hirten und ihre Familien wurden vermutlich auch als saisonale Arbeitskräfte in der Erntezeit angestellt (Waldherr, Mediterran, 352).

<sup>121</sup> Strabo, Geographica 16, 1, 26 sieht Raub als gleichberechtigte Erwerbsquelle neben der Herdenhaltung (Herz, Latrocinium, 239 Anm. 49)

<sup>122</sup> Vgl. dazu Jeremias, Joachim, Zöllner und Sünder, in: ZNW 30, 1931, 293 – 300, hier: 296f. 300; Schottroff / Stegemann, Jesus, 25; Texte wie z. B. b Sanhedrin 25b und M Kidduschin IV, 14 müssen aber nicht die Meinungen der Mehrheit widerspiegeln; vgl. auch Strack / Billerbeck II, 113f., der von allgemeiner Verachtung ausgeht.

<sup>123</sup> Dalman VI, 236 Anm. 1; Krauss II, 142 Anm. 988; Ben-David, Ökonomie, 129

<sup>124</sup> Diese Verdächtigungen sind nicht auf den jüdischen Bereich beschränkt, sondern in der Antike allgemein üblich. Jeremias, ποιμήν, 489 will daraus einen allgemeinen Gegensatz zwischen Jesus (Wertschätzung der Hirten) und den Rabbinen (Verachtung der Hirten) konstruieren, der sich aber nicht halten lässt. Ein ersttestamentliches Beispiel für betrügerisches oder zumindest den eigenen Vorteil suchendes Verhalten wäre Jakob, der Laban übervorteilt (Gen 30, 28ff.).

<sup>125</sup> Vgl. auch Bellen, Heinz, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, Wiesbaden 1971, 130; Hamel, Poverty, 39; da Hirten nicht über Ackerland verfügten und ihre Getreideversorgung nicht selbst sicherstellen konnten, waren sie auch auf tierische Produkte und Wildpflanzen angewiesen. Als Nahrung der Hirten wird in 1 Kor 9, 7 der Ertrag der Herde (z. B. Milch) erwähnt. Außerdem gehörten wilder Honig (Anthologia Graeca VII,

wurden, sodass sie von Diebstahl leben mussten.<sup>127</sup> Im 2. Jh. v. Chr. gab es in Apulien mehrere Aufstände von Hirtensklaven.<sup>128</sup> Auch wenn die Aufstände nach einigen Mühen erfolgreich niedergeschlagen wurden, so war die Gefahr, dass so etwas wieder geschehen konnte, keineswegs gebannt. Wäre das Problem grundsätzlich beseitigt gewesen, hätte es ähnliche Aufstände viele Jahrzehnte später unter Marc Aurel<sup>129</sup> ja wohl kaum gegeben. Das macht deutlich, dass sich die Lebensverhältnisse von Hirten nicht grundsätzlich gebessert hatten und diese Menschen auch weiterhin eine mit ihrer Situation sehr unzufriedene Bevölkerungsgruppe blieben.<sup>130</sup> In diesem Zusammenhang muss man auch die Vorbehalte und Anfeindungen anderer Bevölkerungsgruppen sehen.<sup>131</sup>

Auf jeden Fall war Hirtenarbeit konfliktrichtig und hart. Hirten teilten mit Räubern den gleichen Lebensraum, die Berge oder die Wüste.<sup>132</sup> Die übrige Bevölkerung machte deshalb wohl auch keinen Unterschied zwischen Hirten und Banditen.<sup>133</sup> Aus der Sicht der sesshaften

---

622), Wildpflanzen wie Beeren und Bucheckern und Wildtiere zu ihrer Nahrung (Weeber, Landleben, 122f.). Nach M Halla I, 8 aßen die Hirten den Teig, der für die Hunde gedacht war (Ben-David, Ökonomie, 328).

<sup>126</sup> Da Hirten jeden Tag im Freien lebten und jeder Witterung ausgesetzt waren, war die passende Kleidung unerlässlich. Um es warm zu haben, waren sie mit Pelzjacke und Mütze bekleidet (Dalman VI, 216f.); vgl. dazu auch die bildlichen Darstellungen in Himmelmann, Hirten – Genre, Tafel 3, 6 und 11, die die Hirten ebenfalls mit Mütze und Fellumhang zeigen; siehe auch Schumacher, Sklaverei, 93 (Abb. 41).

<sup>127</sup> Außerdem vergrößerten die geflohenen Sklaven die Räuberbanden; vgl. Bellen, Studien, 143ff.; Weeber, Landleben, 110.

<sup>128</sup> Kloft, Hans, Die Wirtschaft der griechisch-römischen Welt, Darmstadt 1992, 168; Weeber, Landleben, 110. 250; Bellen, Studien, 130; Krause, Kriminalgeschichte, 113; während des Aufstandes von 186 v. Chr. in Apulien sollen 7.000 Hirtensklaven hingerichtet worden sein (Štaerman, Blütezeit, 89). Von den römischen Agrarschriftstellern hat nur Varro (116 – 29 v. Chr.) zwei Sklavenkriege, an denen auch Hirtensklaven beteiligt waren, selbst miterlebt. Erstaunlicherweise berichtet er in seinen Ausführungen zur Hirtenarbeit darüber nichts, obwohl er im dritten Krieg (104 v. Chr.) 14 Jahre und im letzten Krieg (73 – 71 v. Chr.) 43 – 45 Jahre alt war und sich hätte sehr wohl erinnern können. Die beiden ersten Kriege (135 – 132 v. Chr. und 133 – 129 v. Chr.) fanden vor seinen Lebzeiten statt. Zu Sklavenkriegen allgemein vgl. Štaerman, Blütezeit, 252ff..

<sup>129</sup> Zu den Aufständen von Rinderhirten in Ägypten (172 / 173 n. Chr.) siehe Méléze Modrzejewski, Joseph, Ägypten, in: Lepelly, Rom, 457 – 518, hier: 470.

<sup>130</sup> Sklavenaufstände sind auch für die Jahre 24 und 54 n. Chr. bezeugt (Tacitus, annales 4, 27; vgl. Alföldy, Géza, Soziale Konflikte im römischen Kaiserreich, in: Schneider, Kaiserzeit, 372 – 395, hier: 383). Bei den galiläischen Räubern, die in Höhlen lebten und die von Herodes getötet oder in die Sklaverei verkauft wurden, handelte es sich vermutlich teilweise auch um Hirten (vgl. dazu Josephus, Bellum 1, 16, 2 – 4; Antiquitates 14, 15, 4f.).

<sup>131</sup> In CPJ I 38 (218 v. Chr.) beklagt sich ein Händler über einen Hirten, der bezahlte Wolle unterschlagen haben soll. Bei Theokrit wird den Hirten unterstellt, dass sie die Kühe heimlich auf eigene Rechnung melken (Theokrit 4, 3). Auch Platon meint, dass Hirten nichts anderes suchen als nur ihren eigenen Vorteil (Platon, de re publica 1, 343aff.). Nicht nur in der jüdischen Tradition (M Qidduschin IV, 14; b Sanhedrin 25b), sondern in der Antike allgemein (Pollux, Onomastikon 6, 128; siehe Schottruff / Stegemann, Jesus, 22) gab es Listen mit so genannten verachteten Berufen, zu denen auch Hirten gezählt wurden. Das bedeutet aber noch nicht, dass es sich um ein allgemein verbreitetes Urteil handelte, das von der gesamten Bevölkerung geteilt wurde (siehe die Diskussion dazu bei Schottruff / Stegemann, Jesus, 25).

<sup>132</sup> Apuleius, metamorphoses 4, 6; Hirten konnten sich aufgrund ihrer Arbeitsplätze jederzeit in unwegsame Gegenden zurückziehen (Finley, Moses I., Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme, München 1981, 135f.).

<sup>133</sup> Im Römischen meint „latro“ sowohl „Hirte“ als auch „Bandit“, vgl. auch Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 156. 158; Bellen, Studien, 145; vgl. auch Grünewald, Thomas, Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer. Studien zu Latrones im Römischen Reich, Forschungen zur antiken Sklaverei, Bd. 31, Stuttgart 1999, 53ff., wobei nicht unterschieden wurde zwischen gewöhnlichen Räubern und politischen Rebellen (Theißen, Soziologie, 123ff.); vgl. auch Krause, Kriminalgeschichte, 158ff. Selten hatten Hirten auch Pferde, später wurde das ganz verboten, damit sie nach Überfällen nicht so schnell fliehen konnten (Weeber, Landleben, 224).

Bevölkerung teilten sie nicht nur den gleichen Lebensraum, sondern auch die gleiche Lebensweise. Von Berufs wegen mobile Menschen, die man – wie Hirten und Kaufleute – nicht rund um die Uhr kontrollieren kann, geraten eher in Verdacht, nicht vertrauenswürdig zu sein, als Menschen, die in festen Ansiedlungen leben und deshalb der sozialen Kontrolle unterworfen sind.<sup>134</sup> Oft waren Hirten auch Jäger (oder Wilderer?).<sup>135</sup>

Genügend Konfliktpotential zwischen Hirten und Bauern ergab sich oft aus dem unrechtmäßigen Abweiden von fremdem Ackerland. Ein Grund waren vermutlich die hohen Futterkosten von Pächterhirten.<sup>136</sup> Hirten mit „beweglichem Besitz“ (Tiere) mussten notwendiger Weise immer wieder mit den Ackerbauern, die „festen Besitz“ (Land) hatten, in Konflikt geraten,<sup>137</sup> da die Hirten vielleicht nicht unbedingt eingesehen haben, warum immer mehr Weideland als Privateigentum in den Händen von immer weniger Besitzern konzentriert wurde. Aus ihrer Sicht konnte man Land ja auch gemeinschaftlich nutzen wie es in früheren Zeiten oft üblich war, während nur der Besitz der Tiere das Privateigentum darstellte.<sup>138</sup> Das Gleichnis geht aber nicht davon aus, dass zwischen Hirten und Bauern ein Konflikt herrscht, da es davon spricht, dass der Hirte sich mit der Herde in der Wüste bzw. in den Bergen aufhält, also dort, wo Ackerbau gar nicht möglich ist. Die Hirten mussten sich gegen Räuber und wilde Tiere zur Wehr setzen, was

---

<sup>134</sup> Hirten sind die einzigen Arbeitskräfte auf dem Land, die relativ unabhängig agieren können (Thébert, Yvon, *Der Sklave*, in: Giardina, *Mensch*, 158 – 199, hier: 163); zu Kaufleuten siehe die Ausführungen zum Perlen-gleichnis Mt 13, 45f. in II 3.

<sup>135</sup> Orth, Ferdinand, Artikel „Jagd“, PRE IX, 1,1914, 558 – 604, hier: 564 (der Gott der Hirten, Pan, erscheint auch als Jäger: Orth, *Schaf*, 391); siehe auch Jakob und Esau (Gen 25, 27; 27, 1ff.); Grünewald, *Räuber*, 53; Frayn, *Sheep-Rearing*, 67f.; Scholl, *Sklaverei*, 493.

<sup>136</sup> Beispiele für das Zerstören von landwirtschaftlichen Nutzflächen durch Kleinvieh: P. Ryl. II 69 (34 v. Chr.) = Hengstl, *Papyri*, Nr. 47; P. Ryl. II 126 (28 / 29 n. Chr.); II 131 (31 n. Chr.); II 132 (32 n. Chr.); II 143 (38 n. Chr.); II 147 (39 n. Chr.; Lewis, *Life*, 121); II 149 (39 / 40 n. Chr.); Zerstörung von Olivengärten: P. Ryl. II 138 (34 n. Chr.); vgl. auch Kehoe, *Management*, 46; II 152 (42 n. Chr.); in BGU III 757 (12 n. Chr.) = Erman / Krebs, *Papyrus*, 136 sind es Schweine, die Land beschädigen; in P. Mert. II 92 (324 n. Chr.) werden Kühe auf fremdes Land getrieben; in P. Ryl. IV 703 (4. Jh. n. Chr.) erklären Hirten ausdrücklich, dass sie ihre Herden nicht herumstreunen lassen werden. Auch CIL IX 2438 gibt Hinweise auf die Probleme zwischen Hirten und Ackerbauern (vgl. Waldherr, *Mediterran*, 346f.). Oft war es auch eine Methode, durch Abweiden fremden Landes den Eigentümer zu ruinieren und ihn so zum Verkauf seines Landbesitzes zu zwingen (Krause, *Kriminalgeschichte*, 108f.); zu Heu- und Futterdiebstahl siehe Drexhage, *Eigentumsdelikte*, 1000ff.; zu Tierhaltungskosten siehe Drexhage, *Preise*, 319; zu Verpachtung von Weideland siehe Herrmann, *Studien*, 73f. 259. 263..

<sup>137</sup> Dies geschah besonders auch dann, wenn das Land knapp war und Hirten und Bauern sich nicht aus dem Weg gehen konnten. Der in Gen 4, 1 – 16 erzählte Konflikt zwischen den Brüdern Kain und Abel muss deshalb nicht unbedingt als familiärer Konflikt verstanden werden, sondern spiegelt vielleicht eher den Grundkonflikt zwischen Hirten und Ackerbauern wieder, indem zwei Berufsgruppen wegen Landnutzung in Konflikt geraten. Die Geschichte geht von einer Parteinahme Gottes für den Hirten (Abel) aus, der sesshafte Bauer (Kain) wandert am Ende der Geschichte wieder umher (vgl. dazu auch Berg, Horst Klaus, *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München / Stuttgart 1991, 69f.; Johannsen, *Arbeitsbuch*, 91). Dieser Interessenkonflikt spiegelt sich auch in „Leben Adams und Evas 23“ (= Riessler, Paul, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, übersetzt und erläutert, Darmstadt 1966, 673). Zu Konflikten unter Bauern und Hirten siehe auch Hamel, *Poverty*, 118ff..

<sup>138</sup> Vgl. dazu auch Braunert, Horst, *Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit*, Bonner historische Forschungen, Bd. 26, Bonn 1964, 164

Geschicklichkeit und körperliche Kraft erforderte.<sup>139</sup> Hirten waren aber nicht nur Täter von unrechtmäßigen Handlungen, sondern oft genug waren sie selbst Opfer von kriminellen Übergriffen anderer.<sup>140</sup> In Kriegszeiten mussten sie befürchten, dass ihre armseligen Behausungen niedergebrannt und die Schafe als begehrte Kriegsbeute davon getrieben wurden (vgl. Jdt 2, 26).

Wenn man sich mit den Anforderungen des Hirtenlebens vertraut gemacht hat, dann fällt es schwer, als Motiv für die Suche nach dem Schaf primär die liebende Zuwendung des Besitzer-Hirten anzunehmen. Auch der Besitzer, der sein Leben für seine Tiere einsetzt, tut dies zunächst einmal aus wirtschaftlichen Interessen. Wollte man Zuneigung zum Ausdruck bringen, hätte sich ein anderes Bildfeld eher angeboten. Die bedingungslose Liebe könnte z. B. viel besser im Bild eines liebenden Vaters (Hos 11, 1) als im Bild eines Hirten dargestellt werden. Die Erzählung in ihrer vorliegenden Form ist besser verständlich, wenn man die realen wirtschaftlichen Interessen eines Hirten als Verständnisgrundlage für das Gleichnis annimmt. Er will Ersatzforderungen bei Verlust vermeiden oder möchte vielleicht auch sein Peculium nicht verlieren.<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> Von David wird ausdrücklich erzählt, dass er als Hirte gelernt hatte, zu kämpfen und mit Waffen umzugehen und dass ihn dies auch zu kriegerischen Aktionen befähigte (1 Sam 17, 34); zu Waffen und anderen Hirtenutensilien siehe Dalman VI, 221ff. 2377.; zu Viehdiebstahl vgl. Krause, Kriminalgeschichte, 145ff..

<sup>140</sup> P. Sarap. 1 (125 n. Chr.) ist das Schreiben eines Hirten an den Strategen des Hermopolites (Ägypten), der berichtet, dass er von zwei Männern überfallen wurde. Er sei verprügelt und ausgeraubt worden. Seine Kleidung, 12 Silberdrachmen Bargeld und drei Ziegen hätten die Räuber mitgehen lassen (vgl. auch Drexhage, Eigentumsdelikte, 962; Drexhage, Einbruch, 317). Einem anderen Hirten (P. Flor. I 9; 255 n. Chr.), der auf offener Straße überfallen wurde, stahlen die Räuber eine Eselin und beraubten ihn damit seines Lasttieres, was sicher ein schmerzlicher Verlust war (Drexhage, Eigentumsdelikte, 960; Drexhage, Einbruch, 314; zu Viehdiebstahl allgemein vgl. auch Krause, Kriminalgeschichte, 143ff.). Unter diesen Umständen ist es verständlich, dass Varro (2, 10, 3) sich als Hirten kräftige Personen wünschte, die sich nicht nur gegen wilde Tiere, sondern auch gegen Räuber zur Wehr setzen konnten (Krause, Kriminalgeschichte, 145). Josephus, Antiquitates 18, 9, 1 berichtet von Hirten, die von kriminellen „Freunden“ unter Druck gesetzt wurden. Marc Aurel, Briefe an Fronto 2, 12 (= Shelten, Jo-Ann, As the Romans Did. A Source Book in Roman Social History, New York / Oxford 1988, 164) erzählt ebenfalls von Hirten, die fürchten, ihre Schafe zu verlieren; vgl. auch Weeber, Landleben, 249f.; Krause, Kriminalgeschichte, 66f..

<sup>141</sup> Bei einem Hirtensklaven könnte das verlorene Schaf auch sein „peculium“ sein. Vielen Sklaven wurde vom Herrn erlaubt, ein „peculium“ als „Eigentum“ zu erwerben. Das konnte eigenes Vieh sein, ein Geldbetrag oder andere Werte. Es reichte aber in der Regel nicht aus, um sich davon die Freiheit zu erkaufen (vgl. Jörg, Sklaverei, 39; Kaltenstadler, Arbeitsorganisation, 42; Knoch, Stefan, Sklavenfürsorge im Römischen Reich. Formen und Motive, Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, hrsg. von Elisabeth Herrmann-Otto, Bd. 2, Hildesheim u.a. 2005, 180ff.; Horsley, Richard A., The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars, in: Callahan / Horsley / Smith, Slavery, 19 – 66, hier: 47f.; Autorengruppe, Arbeitswelt, 107f.). Über das „peculium“ hatte der Herr auch weiterhin die Verfügungsgewalt. Die Sklavin Pasicompsa in Plautus, Mercator 524f. erhält ein Schaf als „peculium“; zu „peculium“ allgemein siehe auch Kirschenbaum, Aaron, Sons, Slaves and Freedmen in Roman Commerce, Jerusalem / Washington 1987, 31ff.; Heinrichs, Johannes, Artikel „Peculium“, in: DNP IX, 2000, 461 – 462, hier: 461f.). Sklaven mit höherer Verantwortung hatten dagegen eher die Möglichkeit, Geld oder Sachwerte zu erwerben, um sich später frei zu kaufen (Gardner, Frauen, 230; Knoch, Sklavenfürsorge, 177).

## 2.2.4 Frauen als Hirtinnen

Es gibt Untersuchungen darüber, ob Frauen in der Antike als Hirtinnen gearbeitet haben.<sup>142</sup> Man stellte fest, dass sie in der Viehwirtschaft nicht nur im unmittelbaren häuslichen Bereich Hühner gehütet haben, sondern auch in der Fernweidewirtschaft beschäftigt waren. Wenn auch die Quellen oft eine patriarchale Sichtweise an den Tag legen und von einem Ideal von Frauenarbeit als häuslicher Arbeit ausgehen,<sup>143</sup> so haben Hirtinnen wohl in den gleichen Bereichen gearbeitet wie ihre männlichen Kollegen.<sup>144</sup> Im jüdischen Kontext sind ähnliche Verhältnisse vorzusetzen. Bereits im Ersten Testament ist von Frauen als Hirtinnen die Rede.<sup>145</sup> Der

---

<sup>142</sup> Graßl, Rolle, 13ff.; Scheidel, Feldarbeit, 410f.; Scheidel, Frau, 201f. 216ff.; Vogt, Sklaverei, 149; Drexhage, Berufsbezeichnungen, 73; Wagner-Hasel, Wanderweidewirtschaft, 94ff..

<sup>143</sup> Über die hart arbeitenden Hirtinnen erfahren wir bei Varro nur deshalb etwas, weil er sie u. a. gegen die weichlichten Römerinnen ausspielt und sie denen als Vorbild (2, 10, 7f.) empfiehlt. Bei den Hirtinnen stört es ihn nicht, dass sie vermutlich auch Männerarbeit verrichten, denn er profitiert als Gutsherr von dieser Arbeit. Außerdem kann er dies noch als Argument gegen das Verhalten von Frauen seiner eigenen Schicht instrumentalisieren. Auch Lukas geht in 15, 4ff. davon aus, dass die Hirtenarbeit von einem Mann verrichtet wird, da er dies als Männergleichnis dem Frauengleichnis in 15, 8ff. gegenüber stellt. Die Arbeit von Frauen in der Schafzucht wird hier unsichtbar gemacht, sie wird in Lk 15, 4ff. auch noch ausdrücklich als Männerarbeit bezeichnet, wie die Nebeneinanderstellung mit dem folgenden Gleichnis von der Drachme zeigt (vgl. Schottruff, Luise, Wanderprophetinnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle, in: EvTh 51, Heft 4, 1991, 332 – 344, hier: 335f.).

<sup>144</sup> Graßl, Rolle, 14 (vgl. dazu die Kritik bei Wagner-Hasel, Wanderweidewirtschaft, 104); Wagner-Hasel, Wanderweidewirtschaft, 105ff.; Scheidel Feldarbeit, 410f.; Scheidel Frau, 216ff.. Platon berichtet davon, dass bei den Thrakern Frauen die gleiche Hirtenarbeit verrichten haben wie die Männer (Platon, *leges* 7, 805 D – E). Er setzt wohl Arbeit von Freien und Sklaven voraus. Varro, der selbst Besitzer von großen Herden und Hirtensklaven war, hat zwar ein Ideal von geschlechtshierarchischer Arbeitsteilung vor Augen – die Hirtenfrauen sollen für die männlichen Hirten die Hausarbeit machen – er gibt aber zu, dass Frauen die gleiche Arbeitsleistung erbringen wie Männer (Varro 2, 10, 1ff.). Auch andere Schriftsteller kennen Hirtinnenarbeit. Eine ausführliche Beschreibung bietet Longos, der vom Leben der Hirtensklavin Chloë (und ihres Gefährten Daphnis) erzählt (Longos, *Daphnis und Chloë*). In einer Privatrechnung aus dem 3. Jh. v. Chr. (BGU VI 1289) wird eine ποιμηνισσα / „Kleinviehhirtin“ namens Semene erwähnt. Auf einer Steuerliste ist die Rede von einer βουκόλισσα / „Kuhhirtin“ (SB X 10447 recto Col. 2, 53; ca. Mitte des 3. Jh. v. Chr.). Ein Papyrus (Dittenberger, Wilhelm (Hg.), *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, Bd. 1, 3. Auflage, Hildesheim u. a. 1982 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1915), Nr. 532) berichtet, dass eine Dichterin aus der Stadt Lamia das freie Weiderecht erhielt, es also nicht nur an Männer vergeben wurde (Wagner-Hasel, *Wanderweidewirtschaft*, 97). Auch ein Mosaik zeigt die Arbeit einer Hirtin, sie sitzt unter einem Baum und spinnst Wolle (Rostovtzeff II, 264 (Tafel 50 / 2)). Möglicherweise ist auch die bei Laubscher, Fischer, 20ff. diskutierte Statue die Darstellung einer alten Hirtin.

<sup>145</sup> Zu Hirtinnen vgl. auch Navè Levinson, Pnina, Artikel „Frauengeschichte III. Judentum“, in: Gössmann / Moltmann-Wendel / Pissarek-Hudelist / Praetorius / Schottruff / Schüngel-Straumann, *Wörterbuch I*, 132 – 134, hier: 132. Rahel (Gen 29, 9; רעה / „weiden“ ist die Berufsbezeichnung für Hirten; vgl. Willmes, Bernd, Artikel „Hirt, Guter Hirt“ I. Altes Testament, in: LThK V, 1996, 155) hütet die Schafe ihres Vaters (siehe auch Josephus, *Antiquitates* 1, 19, 3). Ebenso machen es Zippora, die Frau des Mose, und ihre sechs Schwestern (Ex 2, 16ff.; Vielleicht ist der Hinweis, dass Mose eine kuschitische (äthiopische) Frau geheiratet hat (Num 12, 1) ein Hinweis darauf, dass Hirten aus dem südlicher gelegenen Afrika bis nach Ägypten und weiter gezogen sind bzw. überhaupt Ausländer waren; vgl. Felder, Cain Hope, Race, Racism, and the Biblical Narratives, in: Felder, Cain Hope (ed.), *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretations*, Augsburg Fortress (Minneapolis) 1991, 127 – 145, hier: 135; vgl. auch CPJ I 36 (240 v. Chr.), wo die Hirten aus Syrien stammen. In Hld 1, 8 hütet ein Mädchen ihre Ziegen bei den Hütten der Hirten. Auch der babylonische Talmud (b Baba Qamma 80a) kennt Hirtinnenarbeit. Man kann hier eher von kleinen Betrieben ausgehen. Die Beschreibungen über Zippora zeigen, dass in Familien, die nur Töchter hatten, diese die gleiche Arbeit verrichteten wie die Männer. Die Zuteilung der Arbeit erfolgte nicht nach den Geschlechtsrollen-Modellen, sondern die Arbeitskraft der Familienmitglieder wurde wirtschaftlich optimal genutzt und zwar dort, wo sie am dringendsten gebraucht wurde und nicht dort, wo es vom Geschlechtsrollenideal am besten passte. Es war wirtschaftlich sicher



Einsatz von Frauen in der Weidewirtschaft folgte auch in einer patriarchalen Gesellschaft wohl eher ökonomischen Gesichtspunkten als den patriarchalen Vorstellungen von geschlechtshierarchischer Arbeitsteilung. Übrigens, wenn man weiterhin darauf besteht, dass der Hirte der Eigentümer ist, dann muss man wahrnehmen, dass in dieser Position auch Frauen zu finden sind, da es viele Eigentümerinnen von Schafherden gab.<sup>146</sup> Entbehrliches Barvermögen wurde von Frauen in Ägypten oft in Viehbesitz angelegt.<sup>147</sup>

## **2.2.5 Zusammenfassung**

Die Sichtung der unterschiedlichen antiken Quellen zur Hirtenarbeit ergibt ein sehr viel differenzierteres Bild von der Lebenswirklichkeit der Menschen als in der Auslegungstradition zu Lk 15, 4ff. // Mt 18, 12ff. dargestellt. Hier wird meistens vorausgesetzt, dass ein Besitzer seine 100 Schafe hütet. Vor unserem inneren Auge taucht nach eingehender sozialgeschichtlicher Analyse aber nicht nur der einzelne männliche Herdenbesitzer auf, sondern viele unterschiedliche Menschen - Sklaven, Tagelöhner, Pächter, Männer, Frauen und Kinder - waren mit der Hirtenarbeit beschäftigt. Wenn uns das Gleichnis in Auslegungen als kleinbäuerliches Ideal und heile Dorf-Welt präsentiert wird, trifft dies auf die Situation in Palästina im 1. Jh. n. Chr. nicht zu. Weidewirtschaft lohnte sich für Kleinbauern wirtschaftlich nicht, da ihnen das nötige Kapital fehlte. Denkbar ist eher die Arbeitsform, die uns von den Papyri gezeigt wird: Mehrere Kleinbesitzer von wenigen Tieren beschäftigen gemeinsam einen Hirten, oder ein Kleinbesitzer, der seine eigenen Schafe hütet, pachtet sich noch fremde dazu. Unterschiedlich große Herden, sowohl von mehreren Kleinbesitzern, die sich gemeinsam einen Hirten mieteten, bis hin zu den riesigen Viehbeständen von Großgrundbesitzern,<sup>148</sup> die zahlreiche Sklaven und Lohnarbeiter beschäftigten, zogen durch die Landschaften des

---

produktiver, Zippora und ihre Schwestern auch beim Schafe hüten einzusetzen als alle Töchter der Familie nur im Haushalt zu beschäftigen. Deshalb war es sicher vernünftiger, sie auf verschiedene Arbeitsgebiete, wie das Hüten der Schafe und andere Tätigkeiten im Bereich der Viehzucht zu verteilen (Wolle verarbeiten, Weben, Melkeimer herstellen, Käse bereiten und Schafe scheren).

<sup>146</sup> P. Oxy. XLVI 3338 (150 n. Chr.): Thamasis (?); P. Hawara 322 (142 / 143 n. Chr.): Name nicht zu identifizieren; P. Oxy. LV 3782 (172 / 173 n. Chr.): Eudaemonis; P. Oxy. II 244 (23 n. Chr.): Antonia Drusi (vgl. Rowlandson, Landowners, 22; Pavlovskaja, Sklaverei, 258f.); Tacitus, annales 12, 65, 1: Domitia Lepida; Jdt 8, 7: Judith; Apuleius, apologia 93: Pudentilla (vgl. Štaerman, Sklaverei, 8. 17); vgl. auch Kutzner, Untersuchungen, 112. 115.

<sup>147</sup> Bringmann, Frau, 92 Anm. 8

<sup>148</sup> Beispiele für solche Großgrundbesitzer waren Domitia Lepida, die in Kalabrien riesige Viehfarmen besaß (Tacitus, annales 12, 65, 1) und G. Caecilius Isidorus, der im Jahre 8 v. Chr. laut Testament Viehfarmen mit 257.000 Stück Vieh, 3.600 Ochsenpaaren und 4.116 Sklaven hinterließ (Plinius 33, 135); vgl. auch Weeber, Landleben, 85; Štaerman, Blütezeit, 90; Johne / Köhn / Weber, Kolonen, 113ff.. In Galatien besaß König Amyntas mehr als 300 Herden und verdiente damit viel Geld (Strabo, Geographica 12, 6, 1); vgl. auch Sartre, Maurice, Die anatolischen Provinzen, in: Lepelly, Rom, 341 – 397, hier: 372. Als Beispiel einer wohlhabenden Familie in Ägypten siehe die Familie des Sarapion, die auch große Schafherden besaß (Pavlovskaja, Sklaverei, 214ff.; Lewis, Life, 66; Kehoe, Management, 32. 71).

Römischen Reiches. Der Anteil vieler unterschiedlicher Menschen an dieser Arbeit wird uns vor Augen gestellt und damit eine große, vielfältige Personengruppe und nicht ein einzelnes Individuum. Wenn man diese Vorstellung als Gemälde auf eine Leinwand bringen würde, dann dürfte es neben den Schafen nicht nur den einzelnen „guten Hirten“ enthalten, sondern viele verschiedene Menschen. Ein solches Bild könnte eine ganz andere Sicht in Gang setzen. Es unterstützt auch die Möglichkeit, dass sich ein Mensch des 1. Jh. n. Chr. sehr gut und auf vielfältige Weise als Sklave, Tagelöhner, Pächter, Mann oder Frau mit einem wie in Lk 15, 4ff. // Mt 18, 12ff. erwähnten Hirten identifizieren konnte.

In Bezug auf die Menschen des Neuen Testaments müssen wir deshalb annehmen, dass auch ihnen diese Identifikationsmöglichkeiten aufgrund ihrer Erfahrungen mit der Arbeitswelt jederzeit zur Verfügung standen. Eine einseitig durch die Autoren geprägte Sichtweise hätte durch die Wirklichkeit immer wieder überwunden werden können. Die Menschen im Römischen Reich wären nicht einseitig auf das Bild vom Herdenbesitzer-Hirten festgelegt gewesen, da ihre Vorstellungen aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen (als Hirten und Hirtinnen) jederzeit eine Engführung korrigieren konnten.

Wenn im Gleichnis die sozialen Verhältnisse nicht genauer beschrieben werden, dann liegt das sicherlich auch an der literarischen Form dieses Textes. Das Gleichnis ist von seiner Form her kein Pachtvertrag, sondern ein poetischer Text, der aufgrund des erzählerischen Flusses einfach von einem Hirten spricht, ohne zu sagen, welchen sozialen Status dieser Hirte hat. Die sozialgeschichtliche Analyse hat aber gezeigt, dass der hart arbeitende, am Rand des Existenzminimums lebende und ständig unter Druck stehende Hirte – ein Sklave, Lohnarbeiter oder Pächter – im Zentrum steht. Was im Gleichnis beschrieben wird, ist die reale Arbeit der Hirten, die Schafe beaufsichtigen und sie bei Verlust suchen.

### **2.3 Bildfeldtraditionen**

Das Gleichnis vom verlorenen Schaf basiert auf der Bild-Tradition vom fürsorglichen Hirten, der sich um seine schutzbedürftigen Schafe kümmert.<sup>149</sup> Sie hat sich im Ersten Testament aber nicht isoliert entwickelt. Die Entstehung der Hirtenmetaphorik reicht weit in die orientalische Geschichte zurück, an der auch Israel Anteil hat.<sup>150</sup> In der Regel sind Götter oder Könige bzw. andere Führungspersonen gemeint, die sich wie Hirten um ihre Herde (Menschen) kümmern. Sie

---

<sup>149</sup> Oveja, Neunundneunzig, 209f.

<sup>150</sup> Stenger, Hermann M., Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder, mit einem Beitrag von Robert Oberforcher, Innsbruck / Wien 2000, 34ff. 42f. 44ff.; vgl. auch Engemann, Hirt, 577ff.; Hunziker-Rodewald, Regine, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, BWANT 155, Stuttgart u.a. 2001, 1ff..

sollen Schutz, Ordnung, Versorgung und Orientierung bieten.<sup>151</sup> Von vielen Menschen, die eine wichtige Funktion in der Geschichte des jüdischen Volkes hatten, wird erzählt, dass sie im realen Leben Hirtenarbeit betrieben: Abraham, Isaak, Jakob und Rahel, Mose und Zippora, David und Amos. Bei einigen, wie Mose und David, war die Verknüpfung des realen Hirtenberufs mit den Aufgaben des Hirten für das Volk Israel gegeben.<sup>152</sup> „Hirte“ ist also nicht einfach nur eine Berufsbezeichnung im Bereich der Viehzucht, sondern auch ein menschlicher Ehrentitel und außerdem ein Gottes- und / oder Christusprädikat. Der Metapher vom Hirten entspricht die Metapher vom Schaf bzw. von der Herde, die führungslose oder besonders schutzbedürftige Menschen(-gruppen) bezeichnet.<sup>153</sup> Im Ersten Testament ist diese metaphorische Tradition breit dokumentiert. Sie findet sich in allen Schriften, ist aber in den Psalmen und der prophetischen Tradition besonders reich vertreten.<sup>154</sup>

Die wichtigste Ausgestaltung der Hirtenmetapher, von der aus die anderen Vorstellungen theologisch legitimiert wurden, ist der Gedanke, dass Gott der Hirte Israels ist.<sup>155</sup> Im Auftrag Gottes und von ihm dazu ermächtigt, fungieren Könige und religiös-politische Führungspersonen als Hirten des Volkes.<sup>156</sup> Die menschlichen Führungspersonen sind aber nie aus sich selbst heraus autorisierte Hirten, d. h. der Besitzer der (Menschen-)Herde ist und bleibt Gott, die

---

<sup>151</sup> Schottroff, Willy, Artikel „Hirt“ I (AT), in: NBL II, 1995, 167 – 168, hier: 168; Jeremias, ποιμήν, 485ff.; den idealen Verwalter eines antiken Gutshofes, der sich optimal um die anderen Sklaven kümmert, stellt sich der römische Agrarschriftsteller Columella ebenfalls wie einen guten Hirten vor (Columella 11, 18); vgl. dazu auch II 4.1.2.

<sup>152</sup> Erfolgreiche Hirtenarbeit qualifizierte nach Meinung antiker Schriftsteller auch zu Höherem, nämlich zum Regieren eines Staatswesens. In der rabbinischen Tradition (Exodus (Schemot) Rabba 2, 68b = Strack / Billerbeck II, 537) wird die Beauftragung Davids zum Hirten für das Volk Israel ausdrücklich damit motiviert, dass er sich gut um Schafe gekümmert hat. Auch Mose ist als Führer geeignet, weil er sich um ein Lamm gekümmert hat (Exodus (Schemot) Rabba 2, 68b = Strack / Billerbeck II, 209); vgl. auch Hunziker-Rodewald, Hirt, 46 Anm. 18.

<sup>153</sup> Jeremias, ποιμήν, 498ff. 688ff.

<sup>154</sup> Jeremias, ποιμήν, 486; Chae, Young S., Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd. Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew, Tübingen 2006, 25ff.

<sup>155</sup> Gott wird als Hirte (Gen 48, 15; 49, 24; Ps 80, 2; Ps 23, 1) seiner Herde (Jer 13, 17; Ps 74, 1) beschrieben. Er geht seiner Herde voran (Ps 68, 8) und führt sie (Ps 23, 3), er kennt geeignete Weideplätze (Jer 50, 19) und Wasserstellen (Ps 23, 2), er schützt die Herde mit seinem Hirtenstab (Ps 23, 4), sammelt die Verstreuten wieder ein (Jes 56, 8; Mi 2, 12f.), sucht die Verlorenen (Ps 119, 176). Er kümmert sich besonders um die schwachen Tiere (Jes 40, 11; Ez 34, 12; Jer 31, 10) und heilt die verletzten Tiere (Ez 34, 16). In Sir 18, 13 ist Gott als der Hirte Israels auch der Hirte der ganzen Menschheit.

<sup>156</sup> W. Schottroff, Hirt I (AT), 168; Kowalski, Ruf, 776. Mose (Jes 63, 11), David (2 Sam 24, 17; 1 Chr 21, 17), die Leitungsfiguren fremder Völker (Jer 6, 3; 25, 34 – 36; Nah 3, 18), wie z. B. auch der Perserkönig Kyros (Jes 44, 28) werden als Hirten bezeichnet. Da die Abwesenheit eines Hirten (Num 27, 17; 1 Kön 22, 17), aber besonders auch die Anwesenheit schlechter Hirten, die das Volk zugrunde richten (Jes 56, 11; Jer 2, 8; 3, 15; 10, 21; 12, 10; 22, 22; 23, 1 – 4; 50, 6; Ez 34, 2 – 10; Sach 10, 3; 11, 4 – 17), eine Katastrophe ist, erwartet man im Zusammenhang mit prophetischer Kritik am Fehlverhalten der schlechten Hirten einen kompetenten (messianischen) Herrscher (Jer 3, 15; 23, 4; Ez 34, 24f.; 37, 24; Mi 5, 4), oder Gott selbst wird sich um das Volk kümmern (Jer 31, 10; Ez 34, 11 – 16). Israel als gefährdete Schafherde erscheint im äthiopischen Henoch-Buch 89 (ca. 135 – 105 v. Chr.) als von den hellenistischen Großreichen bedrohtes Volk. Auch in der griechisch-römischen Tradition gab es Kritik an schlechten Hirten, d. h. an den Führungspersonen (in Bezug auf Steuerhöhungen): Die Hirten sollen die Schafe scheren, ihnen aber nicht die Haut abziehen (Sueton, Tiberius 32, 2; vgl. Carter, Warren, Die Matthäus-Gemeinschaft, in: Horsley, Christen, 161 – 188, hier: 174).

menschlichen Führungspersönlichkeiten sind die Auftragshirten.<sup>157</sup> Gott entscheidet über die Vergabe der Hirtenvollmacht, er kann sie auch wieder entziehen und an besser qualifizierte Personen verleihen.<sup>158</sup> Die im Ersten Testament beschriebenen Hirten – seien es die idealen Hirten oder die einer scharfen Kritik unterzogenen realen – sind, nach sozialgeschichtlichen Kategorien betrachtet, stets die von einem Eigentümer (Gott) beauftragten, abhängig beschäftigten Hirten. Der Ausgangspunkt für die metaphorische Tradition bleibt jedoch immer die gesellschaftliche Lebenswirklichkeit der realen Hirten. Das Neue Testament bewegt sich in der gleichen metaphorischen Tradition wie das Erste Testament und beschreibt mit dessen Hilfe die Situation des Volkes Israel im Römischen Reich.<sup>159</sup> Das Volk Israel ist die Herde, und seine Führung sind die Hirten (Mk 6, 34 par.). Die Metaphorik erhält an verschiedenen Stellen eine christologische Akzentsetzung (Mk 14, 27 par.; Joh 10, 1 – 30; Hebr 13, 20).<sup>160</sup>

Im Kontext dieser reichen metaphorischen Tradition vom Hirten und den Schafen ist auch das Gleichnis Lk 15, 4 – 7 // Mt 18, 12 – 14 zu verorten. Der Blick auf die metaphorische Tradition hat im Laufe der langen Überlieferungsgeschichte zu Unrecht vergessen lassen, dass immer auch die konkrete Arbeitssituation von Hirten angesprochen ist. Eine Trennung von Metapher und Wirklichkeit wird dem Gleichnis nicht gerecht. Es geht vielmehr darum, das angemessene (und spannungsvolle) Verhältnis von Alltagsrealität und metaphorischer Ausgestaltung zu bestimmen. In diesem Zusammenhang ist die Frage zu beantworten, welcher Einfluss für das Verständnis des synoptischen Gleichnisses prägender ist: die Beschreibung der realen Lebensverhältnisse oder die Akzentsetzung durch die Hirte–Herde–Metaphorik.

Im Lukas-Evangelium wird an einigen Stellen auf die ersttestamentliche Hirten- und Herdenmetaphorik Bezug genommen (Lk 12, 32; Lk 10, 3 par.; Lk 19, 10 (zitiert Ez 34, 16<sup>161</sup>)). Auch das Gleichnis in Lk 15, 4 – 6 steht grundsätzlich in dieser ersttestamentlichen Tradition.

---

<sup>157</sup> Zimmermann, Ruben, Formen und Gattungen als Medien der Jesus-Erinnerung. Zur Rückgewinnung der Diachronie in der Formgeschichte des Neuen Testaments, in: Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh), Die Macht der Erinnerung, hrsg. von Martin Ebner, Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Berndt Hamm, Bernd Janowski, Ralf Koerrenz, Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Dorothea Sattler, Samuel Vollenweider, Marie-Theres Wacker, Michael Welker, Rudolf Weth, Michael Wolter und Erich Zenger, Bd. 22, Neukirchen – Vluyn 2008, 131 – 167, hier: 162f.

<sup>158</sup> Engemann, Hirt, 587f.

<sup>159</sup> Schottroff, Hirt (II) NT, 168f.; in neutestamentlicher Zeit war die Erwartung eines messianischen Hirten (Psalmen Salomos 17, 40f.; 1. Jh. v. Chr.) lebendig. Auch ein realer Hirte mit politisch-messianischen Ambitionen namens Athronges (Josephus, Bellum 2, 4, 3; Antiquitates 17, 10, 7) gehörte zum gesellschaftlichen Umfeld in Palästina.

<sup>160</sup> Schottroff, Hirt (II) NT, 168f.. Dies unterscheidet sich aber nicht von allgemein jüdischer Vorstellung in den apokryphen (Sir 18, 13; Psalmen Salomos 17, 39ff.; äthiopische Henoch-Apokalypse 85ff.) und rabbinischen Schriften (Numeri (Bemidbar) Rabba 23, 193c = Strack / Billerbeck II, 536; Exodus (Schemot) Rabba 2; 68b = Strack / Billerbeck II, 209. 537), die davon ausgehen, dass Israel gute Hirten braucht. Eine besonders kreative und eigenwillige Ausdeutung jüdischer Tradition bietet Philo in Verbindung mit griechisch-philosophischem Gedankengut: Die Vernunft hat die Funktion eines Hirten, die unvernünftigen Seelenkräfte zu leiten (Jeremias, ποιμήν, 488f.). Sie spielt aber für das Neue Testament keine Rolle.

<sup>161</sup> Jeremias, Gleichnisse, 121

Die synoptische Tradition betont in diesem Themenbereich aber nicht den christologischen Schwerpunkt wie Joh 10, 1ff.. Der Rahmen des Gleichnisses geht davon aus, dass neben den Hirten als Führungspersönlichkeiten (Pharisäer und Schriftgelehrte: Lk 15, 2) auch reale Hirten (Zöllner und Sünder<sup>162</sup>: Lk 15, 1) angesprochen werden. Die Erzählung des Gleichnisses mischt den realen und übertragenen Sinn in Bezug auf Hirten geschickt, wobei die Beschreibung der Alltagssituation deutlich im Vordergrund steht.

Wie gestaltet sich das Verhältnis von Alltag und Metapher? Lk 15, 4ff. // Mt 18, 12ff. verändert die traditionelle Hirtenmetapher, indem Hirten und Schafe in wechselseitiger Abhängigkeit gezeigt werden. Der Hirte ist nicht unabhängig, anders als in Joh 10, 1ff.. Wenn in Lk 15, 4ff. // Mt 18, 12ff. ein christologisches Verständnis vorliegen würde, dann wäre es eben nicht im Sinne von Joh 10, 1ff. zu verstehen, wo der Herdenbesitzer das Vorbild für den Hirten abgibt. Bei den Synoptikern würde Jesus, der sich den Ausgeschlossenen und Verirrten zuwendet, handeln wie ein fürsorglicher Tagelöhner-Hirte, wie ein Pächter oder Hirtensklave.

In einem Punkt schließt sich die neutestamentliche nicht der ersttestamentlichen Tradition an: Die ausdrückliche Bezeichnung Gottes als Hirte ist dort nicht zu finden.<sup>163</sup>

Wichtig zu bedenken ist, dass die Hirtenmetaphorik und –symbolik nicht zur Ruhe kommt. Sie lädt sich immer wieder mit den Alltagserfahrungen realer Hirten auf.<sup>164</sup>

## **2.4 Kontexte**

### **2.4.1 Der literarische Kontext**

Das Interesse an den Gleichnissen war groß, immer wieder wurden sie sorgfältig überliefert, was z. B. die verschiedenen Gleichnissammlungen in den Evangelien belegen (Mk 4, 1 – 34; Mt 13, 1 – 53; Lk 15, 1 – 32). Einzelne Gleichnisse wurden öfter erzählt, sowohl von Jesus als auch von der Nachfolgemeinschaft. Sie wurden in unterschiedlichen Situationen und Kontexten tradiert, wie z. B. die unterschiedlichen Versionen bei den Synoptikern und im Thomas-Evangelium zeigen. Mit dem gleichen Grundbestand wurde deshalb auch nicht nur eine Botschaft übermittelt, sondern es wurden immer wieder unterschiedliche Akzente gesetzt, wie auch das Hirten-Gleichnis in Lk 15, 4 – 7 und Mt 18, 12 – 14 (und in EvThom 107<sup>165</sup>) zeigt.

---

<sup>162</sup> Bei den Sündern können Hirten mit gemeint sein; siehe Schottroff / Stegemann, Jesus, 24f.

<sup>163</sup> Vgl. auch Zmijewski, Josef, Artikel, „Hirt, Guter Hirt – II. Neues Testament“, in: LThk V, 1996, 155 – 157, hier: 155f.; Stenger, Zeichen, 61

<sup>164</sup> Stenger, Zeichen, 44

<sup>165</sup> In EvThom 107 ist das verlorene Schaf das wertvollste Tier. Das Motiv kann auch hier wirtschaftlich begründet sein. Das wertvollste Schaf ist vielleicht ein Zuchtschaf, dessen Verlust sich wirtschaftlich stärker auswirkt. Der Schaden ist für den Hirten in diesem Fall noch größer als wenn ein „normales“ Schaf verloren geht. EvThom denkt sehr pragmatisch, im Perlegleichnis EvThom 76 ist es ähnlich.

Im Kontext des Lukas-Evangeliums sind Hirten vom Erzählablauf her gesehen die ersten Empfänger (Lk 2, 8 – 16) und Verkündiger (Lk 2, 17 – 20) des Evangeliums.<sup>166</sup> In der bekanntesten Erzählung des Neuen Testaments, der Weihnachtsgeschichte (Lk 2, 1 – 20), sind nicht Fischer (die tauchen erst in Lk 5, 1ff. auf) die ersten Adressaten der frohen Botschaft, sondern Hirten (Männer und Frauen!<sup>167</sup>). Die Hirten nehmen im Verlauf der gesamten Weihnachtsgeschichte erstaunlich viel Raum ein (ab V. 8 zwei Drittel der Gesamterzählung). An ihnen zeigt sich exemplarisch, um welche Menschen es in Gottes Heilsgeschichte primär geht: um die Benachteiligten und Ausgegrenzten. Die Hirten sind im Lukas-Evangelium die ersten, die von Jesus hören, ihm begegnen und ihre Begegnung dann auch weitererzählen. Das Gleichnis ist im Lukas-Evangelium auch kein Mittel der Grundsatzkritik an vermeintlichen Gegnern Jesu. Auch die Kritik Jesu an den Pharisäern ist im Lukas-Evangelium nicht grundsätzlich zu verstehen. Die Pharisäer werden nicht als eine geschlossene Gruppe mit einheitlichen Interessen dargestellt.<sup>168</sup>

Die Bearbeitung der Gleichnis-Tradition in Mt 18, 12ff. macht deutlich, dass eine allegorische Deutung des guten Hirten auf Gott oder Christus nicht beabsichtigt ist. Das Gleichnis bleibt in seiner Erzählung in der Alltagsrealität eines wirklichen Hirten, und der Rahmen Mt 18, 10. 14 zeigt, dass es um das Verhalten in der Nachfolgegemeinschaft geht. Die „Kleinen“, d. h. die Schwachen und Schutzbedürftigen sind nach dem Willen Gottes in besonderer Weise der Aufmerksamkeit und Fürsorge der Gemeinschaft anvertraut.<sup>169</sup> Hier wird eher die Not der verlorenen Schafe thematisiert, die Hirtenfunktion übernimmt hier nicht eine Führungspersönlichkeit, sondern die gesamte Gemeinschaft der Glaubenden, die mit ihren „Hirtenstrukturen“ Fürsorge bietet. Während Mt 18, 12ff. eher an dem Schicksal des Schafes interessiert ist, betont Lk 15, 4ff. stärker die Perspektive des Hirten.

---

<sup>166</sup> Vgl. auch Stenger, Zeichen, 76f.

<sup>167</sup> Das Weihnachtslied „Kommet, ihr Hirten, ihr Männer und Frauen“ (EKG 48) geht übrigens davon aus, dass es nicht nur männliche Hirten gibt (vgl. auch Ebach, Jürgen, Kleines verwundertes Nachwort zu den „Hirtinnen“, in: [www.bibel-in-gerechter-sprache.de/downloads/nachworthirtinnen.pdf](http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/downloads/nachworthirtinnen.pdf), vom 03. 11. 2010). Das Lied gibt damit auch die historischen Möglichkeiten im Kontext des 1. Jh. n. Chr. angemessen wieder.

<sup>168</sup> In Lk 12, 1 und 18, 9 – 14 wird die Heuchelei von Pharisäern kritisiert, in 13, 31 sind sie besorgt um Jesu Leben, in 14, 1 ist Jesus bei Pharisäern zum Essen eingeladen, in 17, 20 spricht er mit ihnen ernsthaft über das Gottesreich (vgl. dazu auch Müller, Stefanie, Weh euch, ihr Heuchler! Zur Herkunft und Bedeutung der pharisäischen Bewegung im Judentum (Mt 23, 1 – 39), in: Henze / Janssen / Müller / Wehn, Antijudaismus, 138 – 150, hier: 143). Anders deutet Jeremias, Gleichnisse, 34f. 132f. das Verhältnis Jesu zu den Pharisäern.

<sup>169</sup> Während das Verirren in Mt 18, 12 nach dem Wortlaut von Jes 53, 6 LXX auch als ein schuldhaftes Verhalten eines Einzelnen gesehen werden kann (vgl. Oveja, Neunundneunzig, 209), setzt der Kontext von Mt 18 einen anderen Akzent. Die „Kleinen“ sind hier nicht selbst schuld an ihrer Verirrung, sondern die Verantwortung der Gemeinschaft wird betont.

Normalerweise wird in der Forschung angenommen, dass das Gleichnis vom verlorenen Schaf schon in der Spruchquelle Q gestanden hat.<sup>170</sup> Ich frage deshalb danach, ob das Gleichnis von seinen beiden Akzentsetzungen her in Matthäus und Lukas<sup>171</sup> zu dem Profil der Q-Überlieferung passen würde. Luise Schottroff hat herausgearbeitet, dass die hinter der Logienquelle Q stehenden Trägergruppen Wanderpropheten waren. Sie zeigt auf, dass diese Menschen nicht aus ideologischen Gründen einen „alternativen Lebensstil“ praktizierten, sondern aufgrund von Armut zu dieser ungesicherten Existenz getrieben wurden.<sup>172</sup> Sie wollten sich aber von ihren sozialen Problemen nicht zermürben lassen, sondern versuchten konstruktiv, das Evangelium der Armen als Hoffnungsvision zu leben.<sup>173</sup> Die Träger der Q-Tradition als nicht-sesshafte, sozial niedrig angesiedelte Menschen zu beschreiben, würde Hirten mit einschließen, denn die Beschreibung passt auf diese Gruppe sehr gut. Frauen sind hier ausdrücklich mit einbezogen, auch wenn die patriarchale Ausrichtung der Logienquelle in ihrer Wahrnehmung begrenzt und androzentrisch ist.<sup>174</sup> In Bezug auf die Träger der Q-Tradition ist es deshalb gut möglich, dass Hirten mit dem synoptischen Gleichnis Lk 15, 4ff. // Mt 18, 12ff. ihre eigene Tradition in diese Überlieferung eingebracht haben.

#### **2.4.2 Der gesellschaftliche Kontext**

Wie sahen die Gemeinschaften aus, die dieses Gleichnis tradierten? In Bezug auf die Logienquelle können Hirten selbst die Überlieferung ihrer Tradition übernommen haben. Die positive Einstellung Hirten gegenüber wird auch im Lukasevangelium deutlich. Es gibt keine diskriminierenden Äußerungen wie z. B. in Joh 10, 1ff., wo der gute Herdenbesitzer dem schlechten Lohnarbeiter gegenübergestellt wird. Im Lukas-Evangelium ist nie die Rede von unzuverlässigen oder betrügerischen Hirten, wo sie erwähnt werden, werden sie positiv dargestellt. Der Zusammenhang, dass Hirten Sünder sind, wird zwar nicht hergestellt, ist aber auch nicht ausgeschlossen. In der Weihnachtsgeschichte sind Hirten die ersten Adressaten für die frohe Botschaft (Lk 2, 10). Und sie sind nicht nur Empfänger des Evangeliums, sondern auch diejenigen, die es in die Welt, die Öffentlichkeit hinaustragen (Lk 2, 17f.). Das Gleichnis hat die gleiche Tendenz. Hirten werden dort als fürsorglich und gut beschrieben. Die Vorstellung, die in

---

<sup>170</sup> Weder, Gleichnisse, 170; es kann aber auch auf gemeinsame mündliche Tradition zurückgehen. Sicher ist nur, dass es eine gemeinsame (mündliche oder schriftliche) Tradition gab (Weder, Gleichnisse, 170 Anm. 15). Der Grundbestand dieser Tradition war vom Ersten Testament her jedem Menschen in Israel vertraut. Auch war die Hirten- und Herdenmetapher allgemeine antike Tradition, die in verschiedenen Kontexten bekannt war.

<sup>171</sup> Luz I / 3, 35

<sup>172</sup> Schottroff, Wanderprophetinnen, 337ff.; Schottroff / Stegemann, Jesus, 64 (vgl. auch Josephus, Bellum 3, 10).

<sup>173</sup> Schottroff / Stegemann, Jesus, 54ff.

<sup>174</sup> Schottroff, Wanderprophetinnen, 332f. 344

manchen Quellen zum Ausdruck kommt, dass Hirten zwielichtige Leute sind, dass man ihnen nicht vertrauen kann und sie möglichst nicht als Zeugen vor Gericht auftreten sollen, diese Vorstellung, dass sie zu einer verachteten Berufsgruppe gehören, ist hier nicht vorhanden.<sup>175</sup> Es wäre demnach sinngemäßer gewesen, Lk 15, 4ff. im Licht von Lk 2, 1 – 20 auszulegen und nicht auf der Folie von Joh 10, 1 – 30.<sup>176</sup>

Unser Verständnis der Nachfolgegemeinschaft ist primär geprägt durch die Berufungen Jesu, der zuerst Fischer in die Nachfolge ruft. Über andere Berufsgruppen (ausgenommen Zöllner und vielleicht Prostituierte) ist nichts in unserem Bewusstsein. Wenn Lk 2, 1ff. Hirten als Verkündiger des Evangeliums bezeichnet, kann diese Vorstellung zur Erhellung der Trägergruppen dienen. Außerdem ist die nicht-sesshafte Lebensform der Hirten geeignet, sie zu Missionaren werden zu lassen. Da sie, ähnlich wie Kaufleute, viel herumkommen und wegen ihrer Mobilität von ihren Herren auch schlecht kontrolliert werden konnten, können sie auch relativ ungehindert die Botschaft verbreiten.<sup>177</sup> Hirten werden auch in anderen antiken Kontexten immer als religiös interessierte und den Göttern nahe stehende Menschen beschrieben.<sup>178</sup> In der jüdischen Tradition ist es ähnlich. Rabbi Aqiba, nach der Tradition von Beruf Hirte,<sup>179</sup> ist ein Mensch, der die religiösen Traditionen des jüdischen Volkes pflegt und Normen für die jüdische Gemeinschaft vermittelt. Rabbinische Quellen (z. B. Exodus (Schemot) Rabba 2, 68b) betonen, dass ein Hirte, der sich als qualifiziert erwiesen hat, für Tiere zu sorgen, auch geeignet ist, sich um Menschen zu kümmern, Menschenhirte zu sein. Dies macht plausibel, dass die Hörer ganz reale Hirten sein können und nicht nur im übertragenen Sinn.<sup>180</sup>

Die Erfahrungswelt der angesprochenen Männer, Frauen und Kinder ist in Lk 15, 4ff. präsent.<sup>181</sup> Die betroffenen Menschen werden in ihren Erfahrungen direkt angesprochen und können sich mit den Personen in der fiktiven Geschichte identifizieren. Von ihren Alltagserfahrungen wird eine Verbindung hergestellt hin zu Gott, sodass die Alltagserfahrungen als unverzichtbar für die Erfahrungen mit dem Göttlichen angesehen werden. Dadurch gewinnt der Alltag der Menschen

---

<sup>175</sup> Positiv werden auch die Hirten in Josephus, *Antiquitates* 1, 12, 3 geschildert. Durch deren Sorgfalt und Güte wurde Hagar, die mit ihrem Sohn in der Wüste ausgesetzte ägyptische Sklavin, gerettet. Die Hilfe der Hirten wird in Gen 21, 14ff. dagegen nicht erwähnt.

<sup>176</sup> Vgl. Mahr, Dominik, *Wem liegen die Schafe am Herzen?! (Hirte und Lohnknecht) Joh 10, 12f.*, in: Zimmermann, Kompendium, 788 – 792, hier: 791f.

<sup>177</sup> *πήρα* / „Tasche“ und *ῥάβδος* / „Stab“, die in Mk 6, 8 // Mt 10, 10 // Lk 9, 3 und Lk 10, 4 von den Jesus-Jüngern mitgeführt werden, können Gegenstände sein, die normale Reisende dabei haben, es können aber auch Hirtenutensilien sein, die die Jünger - die „kleine Herde“ (Lk 12, 32) bzw. die „Lämmer unter den Wölfen“ (Lk 10, 3), die zu den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10, 6) geschickt werden – von Berufs wegen dabei haben. Zu *πήρα* und *ῥάβδος* siehe Bauer, Wörterbuch, 1301. 1453f..

<sup>178</sup> Vgl. Orth, *Schaf*, 392ff.

<sup>179</sup> Hengel, Martin, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart 1973, 29

<sup>180</sup> Strack / Billerbeck II, 209. 537

<sup>181</sup> Schottroff, *Gleichnisse*, 203



eine unverwechselbare Würde.<sup>182</sup> Die Menschen werden mit ihrem Leid und mit ihrer Freude wahrgenommen und verschwinden nicht im Dunkel der Geschichte. Mit Hilfe des Gleichnisses vom Hirten ist das reale Leben dieser Menschen im Gedächtnis der Menschheit bewahrt geblieben. Durch das Erzählen einer fiktiven Alltagsgeschichte wird das Leben von Menschen nicht nur erinnert, sondern sogar in die Nähe des Göttlichen gerückt. Wir sehen das vorbildliche Verhalten eines einzelnen Hirten, aber auch die Gemeinschaft agiert wie ein guter Hirte, indem sie Sündern die Möglichkeit eröffnet, von falschen Wegen umzukehren. Dieses Verhalten wird in Beziehung gesetzt zu Gott. Das Gleichnis ist ein Versuch, für die Umkehr von Menschen, für andere Lebensmöglichkeiten und Verhaltensweisen zu werben, denn es spricht auch von der Freude Gottes über Menschen, die umkehren.

Das Gleichnis steht im Zusammenhang mit der prophetischen Tradition, die die Vorstellung hat, dass es gute Hirten gibt. Zuerst ist Gott als guter Hirte im Blick. Aber auch Könige / Führungspersonen sollen sich – von Gott beauftragt – wie gute Hirten um „Schafe“ kümmern. Die Vorstellung des Matthäus von den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 9, 36; 10, 6; 15, 24) ist eine Kritik an den Führern, die das Volk Israel vernachlässigen und in der aktuellen Situation des römisch-jüdischen Krieges im Stich lassen.<sup>183</sup> Die Gemeinschaft, die dieses Gleichnis tradiert, besteht vermutlich auch aus Hirten. Ihre Arbeit als Hirten wird nicht disqualifiziert, es wird außerdem ernst genommen, dass Hirtenarbeit zu anderen Tätigkeiten qualifiziert. Auch Frauen gehören zu dieser Berufsgruppe. Mt 18, 12ff. macht deutlich, dass man sich bemühen muss, niemanden zu verlieren. Die Gemeinschaft wird aufgerufen, sich zu kümmern und Verantwortung zu übernehmen für die Schwächeren, die „Kleinen“. Die Wanderexistenz von Hirten ist vielleicht die eine konkrete Existenzform der Wanderpropheten.<sup>184</sup> Die Situation der Jesus-Jünger als Propheten spiegelt sich in dem Gleichnis vom verlorenen Schaf. Sie laufen denen, die nicht hören wollen, nach und wollen sie zur Umkehr bewegen.<sup>185</sup>

## **2.5 Deutungshorizonte und Handlungsspielräume**

Die Hirtenmetapher kann im Ersten Testament bereits auf eine lang ausgeführte Tradition zurückblicken. Sie dient als Gottesprädikat und als messianischer / königlicher Titel, ist aber

---

<sup>182</sup> Vgl. auch Vogt, Sklaverei, 151, der von der königlichen Würde spricht.

<sup>183</sup> Vgl. auch Schottroff, Volk, 151ff..

<sup>184</sup> Schottroff, Wanderprophetinnen, 339

<sup>185</sup> Schottroff / Stegemann, Jesus, 86

auch eine normale Berufsbezeichnung. Diese Bandbreite an Bedeutungen lässt die Hirten in normalen Arbeits- und Alltagssituationen leicht aus dem Blick geraten.<sup>186</sup>

Lk 15, 4 setzt voraus, dass Menschen Viehzucht betreiben. Im Verhalten des Hirten wird das der Zuhörenden erkannt, das in der Regel abläuft wie beschrieben. Nicht von einer Ausnahmesituation, sondern von der alltäglichen Arbeit, der Normalität der intensiven Suche des Hirten nach einem verlorenen Schaf ist die Rede. Die Freude beim wieder finden ist im lukanischen Gleichnis besonders herausgearbeitet.<sup>187</sup> Sie zeigt, dass die Arbeit eines Hirten schwierig ist. Er ist in seiner Arbeit immer wieder vom Misserfolg bedroht, durch Verlust von Schafen und auch durch Gefährdung des eigenen Lebens. Der Erfolg dagegen erspart dem Hirten den wirtschaftlichen Ruin wegen Schadensersatzforderungen und Arbeitslosigkeit (bei Lohnarbeit). Deshalb ist auch seine Freude konsequent. Die erfolgreiche Arbeit und die Freude eines unter Druck stehenden Hirten helfen den Hörern, sich die Freude im Himmel vorzustellen. Von den vier Versen des eigentlichen Gleichnisses beschreiben drei die Freude in ihren verschiedenen Akzentsetzungen: die spontane Freude des Hirten beim wieder finden (V. 5), die organisierte Freude, das Freudenfest mit Nachbarn und Freunden (V. 6) und die Freude des Himmels über einen Sünder, der vom falschen Weg umkehrt (V. 7). Dies ist auch die Anwendung des Gleichnisses. Die Freude ist so überschwänglich, dass sie im Augenblick alles andere in den Schatten stellt. Sogar die selbstverständliche Freude über die Gerechten gerät einen Augenblick in Vergessenheit. Dass die anderen, die Gerechten, eben nicht vergessen werden, zeigt das Gleichnis vom verlorenen Sohn (Lk 15, 11 – 32). Die Gerechten sollen nicht gegen die umkehrenden Sünder ausgespielt werden. Alle sollen sich im Reich Gottes freuen können und ein Fest feiern. Die Mühe der Gerechten soll nicht entwertet werden. Die Freude im Himmel drückt nur die unglaubliche Erleichterung aus, dass wieder einer von den Sündern gerettet wurde und nicht der Vernichtung anheim gefallen ist, denn Gott hat keine Freude am Untergang der Sünder (vgl. Weish 1, 13). Die Freude Gottes, die hier beschrieben wird, ist aber nicht vergleichbar mit der Freude eines reichen Herdenbesitzers, sondern mit der Freude des abhängig beschäftigten Hirten, eines Lohnarbeiters, Sklaven oder Pächters, der um seiner beruflichen Existenz willen gezwungen ist, das verlorene Schaf wieder zu finden. Das wieder finden schützt den Sklaven vor Strafe und die anderen abhängig Beschäftigten vor dem Verlust

---

<sup>186</sup> Kaum eine Bildtradition wurde in der Geschichte so breit rezipiert (Kowalski, Ruf, 778f.), gefördert auch durch die Darstellungen in der Kunst, deren christologische Akzentsetzungen aber lange Zeit gar nicht gegeben waren (Engemann, Hirt, 589ff.).

<sup>187</sup> Die Version des Gleichnisses in Mt 18 ist manchen Auslegern wohl immer etwas suspekt vorgekommen. Weder vermutet z. B., „daß die Gefahr der Gesetzlichkeit nicht deutlich genug erkannt und bekämpft worden ist.“ (Weder, Gleichnisse, 176). Deshalb liegt das Interesse am Hirtengleichnis auch stärker auf der Freude, die in Lk 15 den Schwerpunkt bildet (vgl. Bultmann, Geschichte, 184f.; Jeremias, Gleichnisse, 36f. 135; Linnemann, Gleichnisse, 76; Weder, Gleichnisse, 173ff.).

ihrer Arbeit, vor Schadensersatzforderungen und bewahrt deren ehrlichen Namen, sodass sie in Zukunft wieder als Hirten eingestellt werden oder eine Herde in Pacht nehmen können. Für diesen Hirten steht sein Überleben auf dem Spiel.

Das Gleichnis erzählt auch von der Freude Gottes über die Umkehr der Sünder. In Lk 19, 1 - 10 wird als Beispiel für einen Menschen, der umkehrt, der Oberzöllner Zachäus erwähnt. Im Vergleich zu den Hirten handelt es sich bei Zachäus um ein Mitglied einer sozial höher stehenden Schicht. Als Vertreter der Reichen bietet er ein konkretes Beispiel für solidarisches und sozial vorbildliches Verhalten.<sup>188</sup> Ob Hirten genauso wie Zachäus (19, 7) als Sünder bezeichnet werden können, davon ist im Neuen Testament selbst keine Rede, anders als bei den Zöllnern. Dass Hirten jedoch kriminelle Handlungen begehen, z. B. Unterschlagungen vom Ertrag der Herde, ist realistisch und wohl nicht nur die Ausnahme, da sie aufgrund der schlechten Versorgung dazu oft gezwungen waren. Es ist nicht klar, ob das Neue Testament diese Handlungen als sündig versteht. Eine Umkehr von falschen Wegen wäre dann auch nur denkbar, wenn Hirten für ihr Leben eine klare Alternative mit ausreichender Versorgung gefunden hätten, vielleicht in den frühchristlichen Gemeinden.

Wenn man auf eine allegorische Zuordnung der Hirtenperson verzichtet, eröffnen sich mehrere Möglichkeiten, das Handeln der beteiligten Person zu deuten: Im Handeln des Hirten wird das Handeln des göttlichen Hirten, das Handeln Jesu, das Handeln eines Jüngers oder auch der Gemeinde wieder erkannt. Wenn das Hirtenvorbild nicht mehr der mächtige König oder der einflussreiche Grundbesitzer, sondern der schlecht bezahlte Lohnhirte, Hirtensklave oder der Pächter ist, dann wäre es ähnlich wie in der Messias-Tradition (der leidende Messias) eine Umdeutung.

Ob „Kleine“ in der Gemeinde (Mt 18, 14) oder Sünder (Lk 15, 7) wäre aber nur eine unbedeutende Akzentverschiebung, denn die Sünder sind von Hause aus oft die „Kleinen“, die aufgrund ihrer Notsituation zu Sündern werden. Nach dem Verständnis des Matthäus sind sie auch mit den „verlorenen Schafen des Hauses Israel“ identisch. Die Praxis des Suchens und Findens soll nicht nur Gott und Jesus überlassen werden, sondern alle sollen so handeln. Und alle sollen umkehren (Lk 13, 5; Mt 18, 3). Die Zöllner und Prostituierten sind sogar bereits auf dem Weg der Gerechtigkeit (Mt 21, 31f.; Lk 7, 47). Matthäus betont dabei vielleicht eher die Hoffnung auf Gelingen, Lukas eher die Erfahrung des Gelingens. Während der Hirte in Lk 15, 4ff. sich freut, dass er sein Schaf doch noch wieder gefunden hat, soll der Hirte nach Mt 18, 14 dafür sorgen, dass erst gar keines verloren geht.

---

<sup>188</sup> Schottroff / Stegemann, Jesus, 137ff.

## Kapitel 2: Gleichnisauslegungen

Im Gleichnis werden Angehörige eines von der Oberschicht verachteten Berufes zu Sympathieträgern und in Beziehung gesetzt zu Gottes liebevoller Fürsorge für sein Volk. Die drei Gleichnisse in Lk 15 erzählen von der Freude von Menschen und von der Freude Gottes, wenn verlorenes Gegangenes wieder gefunden wird. Im Beispiel vom verlorenen Schaf wird die Anwendung des Gleichnisses am Ende angefügt (V. 7), ebenso auch im Gleichnis von der verlorenen Drachme (V. 10). Im Gleichnis vom verlorenen Sohn dagegen ist die Anwendung in die Geschichte eingearbeitet (z. B. V. 32).<sup>189</sup>

Das Gleichnis arbeitet nicht mit der Vorstellung von der Metapher „Gott als Hirte“. Die spontane Freude eines realen Hirten, das Freudenfest mit den Kollegen und die Freude im Himmel werden zwar miteinander in Verbindung gebracht, bleiben aber auch voneinander geschieden. Die Freude des realen Hirten hat zu tun mit der schwierigen Arbeitssituation von Hirten. Erfolgreiche Arbeit ist hier die Quelle der Freude, da sie den Lebensunterhalt und die Zukunft sichert.<sup>190</sup> Der Blick auf die Hirtenarbeit zeigt nicht die Schwierigkeiten, sondern den Erfolg. Die Momentaufnahme hat hier das Positive, den Erfolg und die Freude festgehalten. Das Gleichnis erzählt den Erfolg und die Freude darüber als normale Erfahrung von Hirten und nicht als Ausnahmesituation: Es ist fast eine Werbung für den Hirtenberuf, obwohl der schlecht bezahlt wurde. Das Gleichnis ist aber auch eine Erzählung gegen die Diskriminierung von Menschen, die in schlecht bezahlten Berufen arbeiten oder als Sklaven leben müssen.

Lk 15, 4ff. unterscheidet deutlich zwischen der Person des Hirten und dem Himmel (Gott und die Engel).<sup>191</sup> Der Hirte ist kein Bild für Gott, seine Freude wird aber in Beziehung gesetzt zur Freude Gottes. Die Freude des Hirten ist es wert, mit der Freude Gottes verglichen zu werden. Für die Auslegung bedeutet das: Die reale Hirtenexistenz darf in der Auslegung nicht durch Allegorisierung aufgelöst werden. Es ist von einem realen Hirten und seiner Arbeit die Rede, diese Lebenswelt wird in Beziehung gesetzt zum Gottesreich. Obwohl auch die unterschiedlichen Arten von Freude (dreimal) genau betont werden, gibt es eine Verbindung von der Hirtenwelt zu Gott, gibt es eine Verbindung von der Hirtenfreude zur Freude Gottes bzw. zur Freude des Himmels.

Alle drei Bereiche stehen miteinander in Verbindung: der hart arbeitende Hirte feiert mit Freunden, und dieses Fest wiederum ist ein Vorgeschmack auf ein noch größeres Fest. So beschrieben wirkt es wie eine Bewegung, die von unten nach oben geht. Sie kann aber auch von oben nach unten gedacht werden. Vom Freudenfest im Himmel streckt Gott seine Hand aus, und

---

<sup>189</sup> Theißen, Bibel, 127 hält Lk 15 für die innere Mitte des Lukas-Evangeliums.

<sup>190</sup> Ragaz, Gleichnisse, 75ff. sieht als Motiv der Suche nach dem Verlorenen auch die Liebe, er betont aber auch, dass das Heil auf die Ganzheit in der Schöpfung angewiesen ist und keine Ausgrenzungen geschehen dürfen. Das Heil beginnt mit der Integration der Verlorenen.

<sup>191</sup> Tamm, Realismus, 73f.

diese Verbindung reicht bis zur harten, aber vorbildlichen Arbeit der Hirten. Die mühevoll Arbeit der Hirten (Tiere zu versorgen und zu schützen) ist Teil der Arbeit, die die Schöpfung erhält und bewahrt, ist Mitarbeit bei der Arbeit Gottes an der Schöpfung.<sup>192</sup> Die Hirtenarbeit lenkt den Blick wiederum auf Gottes Arbeit, die Freude hilft, eine Vorstellung von Gottes Freude zu entwickeln.

Das Verständnis des Gleichnisses vollzieht sich auf mehreren Ebenen: Es spricht die Menschen in ihrer konkreten Arbeitssituation als Hirten an, es erinnert an die Hirtenfunktion der Führungskräfte und klagt dadurch deren Verantwortung ein. Es lässt die Möglichkeit offen, dass das Verhalten Jesu oder auch das Handeln Gottes im Gleichnis zur Sprache kommt (bei Matthäus als Handeln der Gemeinde). Genau diese Mehrschichtigkeit macht die Kunst von Gleichniserzählungen aus und ist für diese Erzählform überhaupt charakteristisch. Jesus allein wird nicht das Monopol auf gute Hirtenarbeit zugesprochen. Das Bild vom Hirten, der erfolgreich arbeitet, ist offen. Jede Person, die entsprechend handelt, darf sich mit der Hirtenfigur identifizieren. Nach Mt 18, 14 können sich außer Einzelpersonen auch Gemeinschaften mit dem Hirten identifizieren. Dieser erfolgreich arbeitende Hirte (in unterschiedlichen Gestalten) ist ein von Gott bevorzugter Mitarbeiter in Bezug auf das Volk Israel, die „Herde Gottes“. Lukas und Matthäus präsentieren einen in seiner Hirtenarbeit erfolgreichen Hirten, der sich damit auch zum „Menschenhirten“ für Israel und die Völker qualifiziert.

In der Auslegungsgeschichte wurde das Gleichnis immer von Joh 10, 1ff. her interpretiert, d. h. das Bild vom guten Hirten Christus und seine Deutung ist auch in das Gleichnis Lk 15, 4ff. hineingetragen worden. Man nahm an, dass auch hier von Christus die Rede ist, der sich um die verlorenen Schafe kümmert, sie sucht, sie einsammelt, sich ihnen zuwendet. Die Möglichkeit ist zwar gegeben, weil Christus die Sünder ermutigt umzukehren. Doch auch Christus erfindet die angemessenen Taten nicht neu, sondern greift auf ersttestamentliche Traditionen, wie die vom vorbildlichen Hirten, zurück. Diese Identifikationsmöglichkeiten, die nur für Christus vorgenommen werden, können sich auch auf andere beziehen. Ebenso ist die Gemeinschaft im

---

<sup>192</sup> Vielleicht sollte man dieses Bild von der Schöpfung mit der Vision in Offb 21f. in Beziehung setzen. Die Vision in Offb 21, 22f. und 22, 1 – 3, die Christus in der Gestalt eines Lammes zeigt, bedient sich der außermenschlichen Schöpfung für ihr christologisches Konzept. Die außermenschliche Kreatur kommt hier als theologische Identifikationsmöglichkeit ins Spiel. Es ist keine menschliche Gestalt, die als Christusverkörperung gemeinsam mit Gott ins Zentrum des neuen Jerusalem, der neuen Schöpfung, gerückt wird. Dies kann die Aufmerksamkeit auch wieder zurückwerfen auf die außermenschliche Schöpfung und die Solidarität Gottes mit dieser (Röm 8, 19 – 23) ins Bewusstsein rücken. „Ecce“, eine künstlerische Arbeit von Harald Reus (1948 – 1997) aus dem Jahre 1979 / 80, hatte 1985 bei einer Ausstellung in Gelnhausen für einen Eklat gesorgt: Sie zeigte einen ausgestopften Hasen mit einer Stacheldrahtkrone, der auf die Fotografie des Frankfurter Flughafens genagelt war. Von manchen Besuchern wurde diese Darstellung als Gotteslästerung empfunden. Heute wäre es wohl eher Gotteslästerung, wenn man sich weigern würde, mit Hilfe dieser Kunstdarstellung die Welt und die Gefahren für die Zukunft „sehen zu lernen“ (siehe Dörhöfer, Pamela, Albraum Kunst, in Frankfurter Rundschau vom 12.10.2010, in: [www.fr-online.de/rhein-main/hanau/alb-traum-kunst/-/...-/index.html](http://www.fr-online.de/rhein-main/hanau/alb-traum-kunst/-/...-/index.html) vom 31. 10. 2010).

Blick, die sich über Menschen freut, die umkehren, die ihre Türen offen hält und positive Perspektiven sieht, so wie bei Zachäus beschrieben.

Der Akzent in Mt 18, 12ff. ist sogar eindeutig auf das Verantwortungsbewusstsein der Glaubenden gelegt. Hier kommt ausdrücklich die handelnde Gemeinschaft in den Blick. Die unterschiedlichen Akzente unterscheiden sich aber nicht so sehr voneinander, dass man darin zwei unterschiedliche theologische Systeme erkennen müsste. Die Dominanz der christologischen Akzentsetzung hat auch hier andere Aspekte zurück gedrängt. Die Möglichkeiten der Jünger kommen dabei nicht in den Blick, obwohl Matthäus in seiner Anwendung (18, 14) ausdrücklich die verantwortlich handelnde Gemeinschaft vor Augen hat. Im Gottesreich wird ganz selbstverständlich nach den Verlorenen bzw. den „Kleinen“ gesucht. Zum eschatologischen Heil gehört, dass die Verlorenen wieder eingesammelt werden (Jes 43, 5ff.; 49, 22; 66, 12; Mt 23, 37 // Lk 13, 34).<sup>193</sup> Dies ist ein bewusster Perspektivenwechsel, es bedeutet Anstrengung, eine andere Art zu sehen, neu sehen lernen.

Wenn eine bestimmte Praxis vom Text her erwartet wird, dann ist es die Praxis, die besonders in der Matthäus-Version beschrieben wird, dass man sich um verlorene Menschen kümmert, dass an einem Klima der Umkehr gearbeitet wird, dass man Verantwortung übernimmt. Der abhängig beschäftigte Hirte ist das Vorbild. Metaphorik, konkrete Hirtenarbeit und Praxis der Jesusbewegung und der frühchristlichen Gemeinden gehören zusammen.

---

<sup>193</sup> Schottroff, Luise, Widerstandskraft, in: Schaumberger / Schottroff, Schuld, 88 – 124, hier: 99ff.

### 3. Das Gleichnis vom Perlenhandel (Mt 13, 45f.)

#### 3.1 Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text<sup>1</sup>

##### Mt 13, 45f.

Vers 45: *Wiederum gleicht<sup>2</sup> das Reich der Himmel<sup>3</sup> einem Kauffahrer<sup>4</sup>, der schöne<sup>5</sup> Perlen sucht<sup>6</sup>.*

Vers 46: *Er fand aber eine<sup>7</sup> kostbare<sup>8</sup> Perle, ging weg<sup>9</sup> und verkaufte alles, was er hatte<sup>10</sup>, und kaufte sie.*

Die Handelstätigkeit eines Kaufmannes wird mit dem Reich Gottes in Verbindung gebracht.<sup>11</sup> Ebenso wie Lukas hat Matthäus in seinem Evangelium neben der Markus-Vorlage Q und Sondergut verarbeitet. Das kurze Gleichnis von der Perle bzw. vom Perlenhandel in Mt 13, 45f. gehört dazu. Dies ist die kleinste in sich verständliche Texteinheit, die aber in der Forschung fast nie als kleinste Einheit für sich interpretiert wurde,<sup>12</sup> sondern meistens im Zusammenhang mit dem vorhergehenden Gleichnis vom Schatz im Acker Mt 13, 44. Diese Verbindung der beiden Gleichnisse wurde in der Forschung mit dem Begriff „Doppelgleichnis“<sup>13</sup> versehen und so mit einem terminus technicus bezeichnet, der einen scheinbar unauflösbaren Zusammenschluss suggeriert.

<sup>1</sup> Zur Abgrenzung des Textes siehe Abschnitt 4.1.

<sup>2</sup> Wie bei rabbinischen Gleichnissen steht in Mt 13, 45f. ein Dativanfang (Jeremias, Gleichnisse, 99f.).

<sup>3</sup> Die matthäische Form der Umschreibung des Gottesnamens wie in Mt 13, 24; 18, 14.

<sup>4</sup> Seit der 26. Auflage folgt das Novum Testamentum Graece in seiner Textausgabe, anders noch als in der 25. Auflage, nicht mehr wichtigen Textzeugen wie dem Sinaiticus und dem Vaticanus, die an dieser Stelle ἄνθρωπος weglassen. Vermutlich soll hier durch das hinzugefügte ἄνθρωπος betont werden, dass es sich um einen männlichen Kauffahrer handelt. ἔμπορος kann auch die weibliche Form bedeuten (siehe Drexhage, Berufsbezeichnungen, 72); siehe auch Schottroff, Weg, 239.

<sup>5</sup> Der Kaufmann wird nicht charakterisiert und sein Verhalten wird nicht bewertet, die Perle wird aber als καλός (eine Qualitätsbestimmung wie bei Weizen; vgl. Herrmann, Studien, 106) und πολύτιμος beschrieben.

<sup>6</sup> Das Partizip Präsens deutet hier vielleicht darauf hin, dass das Suchen des Kauffahrers von Berufs wegen betrieben wurde und nicht nur bei einer bestimmten Gelegenheit (Burchard, Christoph, Senfkorn, Sauerteig, Schatz und Perle in Matthäus 13, in: SNTU. A 13, 1989, 5 – 35, hier: 28).

<sup>7</sup> ἔνα, das zudem in einigen Handschriften fehlt, meint hier vielleicht die wörtliche Wiedergabe eines aramäischen indefiniten hadh (Jeremias, Gleichnisse, 198).

<sup>8</sup> Als weiteres indisches Luxusprodukt erwähnt Matthäus Nardenöl (26, 7).

<sup>9</sup> Zu ἀπέρχομαι: In Joh. 6, 22 hat das Verb die Bedeutung von „[mit einem Schiff] abfahren“ (siehe auch Bauer, Wörterbuch, 167).

<sup>10</sup> In Mt 18, 25 soll der Sklave nicht nur seinen ganzen Besitz, sondern auch noch seine Frau und seine Kinder verkaufen.

<sup>11</sup> Auch wenn sich die Dativverbindung auf den gesamten Zusammenhang bezieht, ist doch zu beachten, dass bereits von der Grammatik her das Himmelreich bzw. Gottesreich mit einer Person (Kaufmann) verbunden wird und nicht, wie im vorhergehenden Gleichnis vom Schatz im Acker (Mt 13, 44), mit einem Gegenstand (Perle). Das Gottesreich wird in Beziehung gesetzt zu einer Geschichte, einer Handlung. Eine Handlung birgt Dynamik in sich, ein Gegenstand hätte das nicht unbedingt.

<sup>12</sup> Eine Ausnahme ist Glombitza, Otto, Der Perlenkaufmann, in: NTS VII, 1960/61, 153 – 161, hier: 156ff..

<sup>13</sup> Die Überschriften in den meisten Bibelausgaben legen diese Sicht bereits nahe.

Den für mich entscheidenden Grund, das Gleichnis Mt 13, 45f. zunächst aus dieser Doppelgleichnis-Verschmelzung herauszulösen, liefert die sozialgeschichtliche Fragestellung. In beiden Gleichnissen werden zwei unterschiedliche soziale Bereiche angesprochen, die es nahe legen, dass man sie zunächst getrennt voneinander betrachtet. Das Gleichnis Mt 13, 44 ist im Bereich der Landwirtschaft angesiedelt, Mt 13, 45f. gehört in den Bereich des Handels.<sup>14</sup> In der Auslegungsgeschichte hat sich gezeigt, dass, wenn man auf die Berücksichtigung der sozialgeschichtlichen Details verzichtet, das Gleichnis Mt 13, 45f. oft von den Vorgaben des Schatzgleichnisses 13, 44 überlagert und dessen spezifische Pointe (Freude) auch in die Interpretation von 13, 45f. hineingetragen wurde.<sup>15</sup>

Es ist schwierig, das Gleichnis einer bestimmten Gattung zuzuordnen. Es kommt darauf an, wie man den Inhalt versteht. Jülicher versteht es als Parabel, d. h. als eine Geschichte, die eine besondere Situation beschreibt. Als Allegorie versteht er es nicht.<sup>16</sup> Bultmann hält es dagegen für ein reines Gleichnis, da es eine normale Alltagssituation beschreibt, sieht aber auch die Möglichkeit, es in die Kategorie der Parabeln einzuordnen.<sup>17</sup> Die Frage ist, ob man das Gleichnis nicht auch als Beispielerzählung verstehen könnte, d. h. es wäre dann eine Option, wie sich ein Kaufmann verhalten kann.<sup>18</sup>

### 3.2 Sozialgeschichtliche Analyse

Das Gleichnis spricht von einem reisenden Kaufmann, der mit Perlen handelt. Alle Details in der Geschichte sind mit den realen Verhältnissen in der Antike zur Deckung zu bringen und beziehen sich auf den Perlenhandel im Römischen Reich.<sup>19</sup> Das Bild erzählt nicht nur von einer Perle als Gegenstand, sondern vom Perlenhandel, vom Verhalten eines Kaufmanns und seinem

---

<sup>14</sup> Außerdem sind beide Gleichnisse primär am Verhalten der agierenden Personen und nicht an den Gegenständen interessiert (vgl. Müller, Peter, Die Freude des Findens (Vom Schatz im Acker und von der Perle) Mt 13, 44. 45f. (EvThom 76; 109), in: Zimmermann, Kompendium, 420 – 428, hier: 423).

<sup>15</sup> Z. B. Jeremias, Gleichnisse, 199

<sup>16</sup> Jülicher II, 582ff.

<sup>17</sup> Bultmann, Geschichte, 187f.

<sup>18</sup> Erlemann, Gleichnisauslegung, 132, der als Träger von Mt 13, 45f. Wandermissionare annimmt (118).

<sup>19</sup> Perlenhandel war zu dieser Zeit ein Teilbereich des Handels mit Luxuswaren wie Seide, Gewürze, Aromata, Elfenbein, seltenen Hölzern und Edelsteinen. Mk 14, 3ff. par. kennt Nardenöl als eines der Produkte, die aus Indien importiert wurden. Offb 21, 11ff. erwähnt indische Edelsteine (Sarasin, Alfred, Der Handel zwischen Indien und Rom zur Zeit der römischen Kaiser, Basel 1930, 31f.). Aufschluss über indische Waren gibt P. Vindob. G 40822, der Narde, Elfenbein und Stoffe erwähnt (vgl. dazu Ernst, Michael, „...verkaufte alles, was er besaß, und kaufte die Perle“ (Mt 13, 46). Der ἔμπορος im Neuen Testament und in dokumentarischen Papyri, in: Protokolle zur Bibel, Nr. 6, 1997, 31 – 46, hier: 41ff.; Harrauer, Hermann / Sijpesteijn, Peter J., Ein neues Dokument zu Roms Indienhandel, in: Anzeiger, 122. Jg., Nr. 1 – 9, Wien 1986, 124 – 155, hier: 134; vgl. auch 142, wo auf den „Periplus maris Erythraei 56“ hingewiesen wird, der Pfeffer, Elfenbein, Baumwollstoffe, Narde, Malabathron, Edelsteine, Schildkröten und Perlen als Waren nennt).



Umgang mit diesen kostbaren Waren. Dieses Verhalten wird positiv in Beziehung gesetzt zum Gottesreich.

Der Kaufmann ist vermutlich ein Spezialist, also ein Perlenhändler. Es ist aber auch gut möglich, dass er noch mit anderen Waren handelt, die von weit her, wie z. B. Indien, importiert wurden.<sup>20</sup> Dass der Kaufmann für eine wertvolle Perle alles verkauft, ist realistisch, wenn man bedenkt, welchen Wert Perlen haben konnten.<sup>21</sup> Es müsste sich dabei um eine ähnliche Perle handeln, wie die im Besitz der Kleopatra (Plinius 9, 119ff.) oder der Servilia (Sueton, Julius 50), deren einzelner Wert mit 5 bzw. 6 Millionen Sesterzen angegeben wurde. Diese Größenordnung zeigt, welche ungeheuren Summen mit Perlen zu verdienen waren und dass auch eine einzige Perle für einen Perlenkaufmann ein erstrebenswertes Geschäft sein konnte. Wenn man bedenkt, dass der Preis einer kostbaren Perle in Rom oder einer anderen großen Stadt der 100-fache Betrag vom Einkaufspreis war, dann muss der Kaufmann für eine Perle ähnlich wie die der Kleopatra mindestens 50.000 Sesterzen bezahlt haben. Dies setzt großes Kapital voraus, mit dem er handeln konnte.

Viele antike Autoren berichten ausführlich über Perlenhandel, nur das Neue Testament ist im Vergleich dazu erstaunlich schweigsam. Für eine Zeit, in der Perlenhandel im Römischen Reich seine größte Blüte erlebte,<sup>22</sup> ist dieser Befund bemerkenswert. Nur an wenigen Stellen in den neutestamentlichen Schriften ist überhaupt von Perlen und somit auch von Perlenhandel und Perlenkonsum die Rede.<sup>23</sup> Um zu verstehen, in welchem Kontext das Gleichnis erzählt wurde, bedarf es der genauen Erforschung des sozialgeschichtlichen Umfeldes.<sup>24</sup>

### **3.2.1 Perlenfischerei / Perlengewinnung**

Perlen, die im Römischen Reich in den Handel kamen, wurden vor allen Dingen im Persischen Golf<sup>25</sup>, im Indischen Ozean<sup>26</sup> und im Roten Meer<sup>27</sup> gefischt.<sup>28</sup> Der Perlenhandel setzt also voraus, dass irgendwo an den Küsten mit Muschelvorkommen Perlentaucher in mühevoller Arbeit diese

---

<sup>20</sup> Vgl. Firmicus Maternus, *mathesis* 3, 11, 18; 3 12, 10.

<sup>21</sup> Für Perlen erzielte man höhere Preise als sonst für Edelsteine (Rommel, Hans, Artikel „Margarita“, in: PRE XIV / 2, 1930, 1682 – 1702, hier: 1694).

<sup>22</sup> Siehe dazu Abschnitt 2.2.

<sup>23</sup> Mt 7, 6; 13, 45f.; 1 Tim 2, 9; Offb 17, 4; 18, 12, 16; 21, 21

<sup>24</sup> Siehe dazu auch Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 71f.

<sup>25</sup> Arrianus, *Indica* 38, 3; Plinius 6, 110

<sup>26</sup> Aelianus, *de natura animalium* 15, 8; Plinius 9, 106; Theophrast, *de lapidibus* 36

<sup>27</sup> Plinius 9, 106; 6, 81; Aelianus, *de natura animalium* 10, 13; Theophrast, *de lapidibus* 36

<sup>28</sup> Perlen, die in Britannien gefunden wurden, waren von geringerem Wert (Tacitus, *Agricola* 12; Plinius 9, 116; Ammianus Marcellinus, *Res gestae* 23, 6, 88).

## Kapitel 2: Gleichnisauslegungen

Perlmuscheln heraufholen.<sup>29</sup> Angefangen bei den antiken Autoren<sup>30</sup> bis zu den Forschern der Neuzeit,<sup>31</sup> die sich mit diesem Thema beschäftigen, gibt es jedoch nur wenige,<sup>32</sup> die sich ausdrücklich für die Arbeitsbedingungen der Perlentaucher interessieren. Man hat den Eindruck, dass die Perlen, die einen langen Weg bis zum Endverbraucher zurücklegen, irgendwann unterwegs den Geruch von Arbeit, Dreck und Schweiß verlieren und plötzlich mit einem pekuniären Wert ausgestattet sind, der wie von Zauberhand ins Unermessliche angestiegen ist. Auch das Neue Testament hat in seinen wenigen Beispielen zu Perlen für die grundlegende Arbeit des Perlentauchens keinen Blick, obwohl neutestamentliche Verfasser wie Offb 18 im Zusammenhang mit Perlenhandel sehr kritisch auf gesellschaftliche Verhältnisse reagieren. Dies zeigt, dass auch bei einer Bereitschaft für den Blick auf die „Letzten“<sup>33</sup> die Arbeit und die Leiden von vielen Menschen dennoch nicht wahrgenommen werden.<sup>34</sup>

Athenaios (2. Jh. n. Chr.) ist wohl der einzige antike Autor, der den Vorgang des Perlentauchens annähernd realitätsgerecht beschreibt.<sup>35</sup> Ähnlich wie das Tauchen der Perlenfischer, so ist auch

---

<sup>29</sup> Plinius 9, 105 deutet zumindest an, dass es sich um eine mühevoll Arbeit handelt, wenn er betont, dass die Perlen nur unter Einsatz der Lebenskraft des Menschen (per totum corpus anima hominis) gewonnen werden.

<sup>30</sup> Bei der Beschreibung Indiens, dass für diesen Bereich des Handels die bedeutendste Rolle spielte, greifen die antiken Autoren schwerpunktmäßig auf Berichte des Megasthenes (ca. 400 v. Chr.; Gesandter des Königs Seleukos I. am Hof des indischen Königs Sandrakottos) und des Nearchos (Admiral Alexanders des Großen) zurück (Dihle, Albrecht, Die Griechen und die Fremden, München 1994, 117f.).

<sup>31</sup> Möbius, Karl, Die echten Perlen, Hamburg 1857; v. Hessling, Theodor, Die Perlmuscheln und ihre Perlen, Leipzig 1859; Herzfeld, Levi, Handelsgeschichte der Juden des Alterthums, Braunschweig 1879; Kunz, George Frederick / Stevenson, Charles Hugh, The Book of the Pearl. The History, Art, Science, and Industry of the Queen of Gems, New-York 1908; Warmington, E. H., The Commerce between the Roman Empire and India, 2. Auflage, London / New-York 1974

<sup>32</sup> Bei den Forschern siehe v. Hessling, Perlmuschel, 65ff., Kunz / Stevenson, Book, 11 und Möbius, Perlen, 60: „Wer weiß, wie viel hundertmal die Taucher hinunterfahren und welche Haufen von Muscheln sie einsammeln mussten, ehe jene 70 – 80 Perlen einer Schnur zusammen kamen. Der kostbare Schmuck des Reichen wird unter Mühen und Gefahren von armen Arbeitern eingesammelt: im heißen Sande Indiens und Brasiliens suchen sie nach Diamanten; in den finstern Schachten der Gebirge wühlen sie nach Gold und in die Abgründe des Meeres tauchen sie nach Perlen hinab.“ Johannes Chrysostomus, Catecheses Baptismales 1, 15 bezieht sich zwar nicht auf Perlentaucher, macht aber deutlich, dass Perlenkonsum Schaden anrichtet und die Armen deshalb hungern müssen. Von den Exegeten interessiert sich nur van Koetsveld für die Arbeit der Perlentaucher (Gleichnisse, 106ff.) und schließt seine Auslegung mit einem Bezug zu deren Tätigkeit: „[...] wild brausen die Wogen des Lebens, und die aufgeregten Wellen mögen uns mit sich fortreißen: wir haben die köstliche Perle daraus gewonnen!“ (111)

<sup>33</sup> Schottroff, Schwestern, 61; vgl. auch 122ff.

<sup>34</sup> Frauenerfahrungen sind in diesen Zusammenhängen ebenfalls nicht sichtbar, die antiken Autoren schweigen darüber, ob Frauen als Perlentaucherinnen gearbeitet haben. Dieser Art der Wahrnehmung schließen sich die neuzeitlichen Forscher an, indem das Schweigen der antiken Quellen auch von ihnen nicht grundsätzlich hinterfragt wird. Nur Kunz / Stevenson, Book, 197 erwähnen ein Beispiel aus dem pazifischen Raum: Neben Männern tauchen auch Frauen und Kinder nach Perlen. Auch wenn sich dieses Beispiel auf die Neuzeit und einen anderen Kulturkreis bezieht, so ist es aber möglich, dass wir für die Antike - zumindest für einige Orte, wo Perlen gefischt wurden – ähnliche Verhältnisse annehmen dürfen. Im heutigen Japan ist Perlentauchen ein ausgesprochener Frauenberuf; siehe Linhart, Ruth, Akkord unter Wasser. Besuch bei den Ama-Taucherinnen in Japan, in: <http://www.ruthlinhart.com>, vom 21. 01. 2007 (publiziert in Arbeiterzeitung, Sonntag, dem 17. Dezember 1978, 11), vgl. auch Shirai, Shohei, The Story of Pearls, Tokio, 53f..

<sup>35</sup> Athenaios, Deipnosophistai 3, 93f. (vgl. Rommel, Margarita, 1690). Er greift auf Berichte des Isidor von Charax (14 – 37 n. Chr.; v. Hessling, Perlmuscheln, 51) zurück und schreibt, dass die Perlentaucher im persischen Golf in leichten, aus Rohr geflochtenen Booten zu den Fangstellen hinausfahren, von dort aus ins Wasser springen und die Muscheln aus dem Meer heraufholen. Im „Periplus des erythräischen Meeres“, einer Schrift (eines

die Entstehung der Perle in der Muschel legendenumwoben.<sup>36</sup> Dass die Perlentaucher jedoch nur bei schönem Wetter und ruhigem Wasser auf Muschelfang gehen können, berichtet Aelianus wohl realitätsgerecht.<sup>37</sup> Die Arbeit der Taucher war gesundheitsschädigend und gefährlich.<sup>38</sup> Außerdem konnten sie diese Arbeit witterungsbedingt nur einige Wochen und Monate tun und nicht das ganze Jahr über.<sup>39</sup> So war der Verdienst auch nur auf die Saison begrenzt, und die Taucher mussten davon vermutlich das ganze Jahr über leben, so wie L. Schottroff es für die Tagelöhner in der Landwirtschaft aufgezeigt hat.<sup>40</sup>

---

ägyptischen Kaufmannes?; v. Hessling, Perlmuscheln, 58) aus dem 1. Jh. n. Chr. (v. Hessling, Perlmuscheln, 58) ist ebenfalls vom Tauchen (κολύμβησις) die Rede (Periplus maris Erythraei 35 und 59). Die Berichte anderer Autoren haben eher legendarischen Charakter. Arrianus erzählt, dass die Perlmuscheln, ähnlich wie Bienen von einem König angeführt, sehr schnell durchs Meer schwimmen und deshalb mit Netzen gefangen werden müssten (Arrianus, Indica 8, 11). Ähnliche Beschreibungen geben auch Plinius und Aelianus (Plinius 9, 111; Aelianus, de natura animalium 15, 8; siehe zu einer weiteren unglaublichen Fangmethode Rommel, Margarita, 1691: in der anonymen christlichen Schrift Physiologus 44 wird erzählt, wie der Perlenfang mit Hilfe eines an einen Strick gebundenen Achates durchgeführt wird. Es bleibt zu fragen, ob sich darin der Tauchvorgang mit Hilfe eines an einen Strick gebundenen Steines erkennen lässt, den Kunz / Stevenson, Book, 92 für die neuere Zeit zu berichten wissen).

<sup>36</sup> Plinius 9, 107 (siehe auch Rommel, Margarita, 1692) glaubt, dass die Perlen entstehen, indem durch eine Art Befruchtungsvorgang himmlische Tautropfen in die Muschel hineinfallen, eine Vorstellung, die vermutlich aus Indien stammt (Lassen Christian, Jüdische Alterthumskunde, Bd. III, Osnabrück 1968 (Neudruck der Ausgabe von 1858, 306f.). Aelianus (de natura animalium 10, 13) denkt eher an die Entstehung der Perle durch Blitze. Diese Sichtweise hat dann auch die christliche Vorstellung von der Jungfrauengeburt beeinflusst (siehe Usener, Hermann, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes, in: Usener, Hermann, Vorträge und Aufsätze, Leipzig / Berlin 1907, 219 – 231, hier: 220f.). Plinius 12, 85f. gibt eine interessante Erklärung dafür, warum allgemein das Erzählen von Fabeln so verbreitet ist: es soll die Preise der Waren hinauf treiben. Die abenteuerlichen Erzählungen über Perlenfischerei könnten also auch diesen Zweck erfüllen.

<sup>37</sup> Aelianus, de natura animalium 10, 13. Ob Perlmuscheln, denen man die Perlen abgenommen und die man wieder ins Meer geworfen hatte, tatsächlich neue erzeugten, wie Aelianus meint (de natura animalium 10, 13), wage ich sehr zu bezweifeln. Die Muscheln müssten ja bis zur Entnahme der Perlen sachgerecht im Wasser gelagert werden, damit sie nicht absterben, und die Perlen müssten außerdem noch an Bord der Boote entnommen werden. Dafür ist aber vermutlich gar nicht genug Zeit gewesen, denn die Taucharbeit hatte ja zunächst Vorrang (Siehe die Beschreibung eines Tagesablaufs von Perlenfischern bei Kunz / Stevenson, Book, 93; siehe auch Linhart, Akkord). Plinius 9, 111 kennt eine andere Möglichkeit, die Perlen aus den Muscheln herauszubekommen. Nach seiner Meinung werden diese in Gefäßen mit Salz bestreut, sodass das Fleisch heraus laugt und nur die festen Perlen übrig bleiben. Ich kann mir jedoch auch vorstellen, dass die Beschreibungen bei v. Hessling zutreffen. Er bezieht sich auf den Bericht eines Offiziers aus dem Jahre 1848, der in Aripo (indischer Ozean) mit einer Truppenabteilung stationiert war (v. Hessling, Perlmuscheln, 65ff.; siehe auch Lassen III, 307). Wenn man davon ausgeht, dass die Umstände und die Arbeitsbedingungen der Perlenfischer sich seit der Antike bis in die Neuzeit nicht grundlegend geändert haben (siehe auch Kunz / Stevenson, Book, 91. 114), so könnten die Beschreibungen des Offiziers noch annähernd mit den Verhältnissen aus neutestamentliche Zeit übereinstimmen. Nach diesem Bericht sind Millionen Muscheln am Strand gelagert worden. Sie sind dort verfault und haben einen unerträglichen Gestank verbreitet. Das hat nicht nur zur Geruchsbelästigung, sondern auch zur Gefährdung der Gesundheit der dort lebenden und arbeitenden Menschen geführt, indem die Ausbreitung von Krankheiten, wie z. B. Typhus, begünstigt wurde (v. Hessling, Perlmuscheln, 65ff.).

<sup>38</sup> So führte die permanente Arbeit im Salzwasser zu Erblindung (Kunz / Stevenson, Book, 91), die Riffe im Meer bargen Verletzungsgefahr, und es dürfte nicht ganz ungefährlich gewesen sein, an den Stellen zu tauchen, wo Haie in der Nähe der Muschelbänke herum schwammen (Kunz / Stevenson, Book, 91; auch wenn ich mich da der Meinung vieler Tierforscher anschließen möchte und keine grundsätzliche Aggressivität oder gar Mordlust bei Haien annehmen würde).

<sup>39</sup> Kunz / Stevenson, Book, 89. 114

<sup>40</sup> Schottroff, Schwestern, 139f. und Schottroff, Befreiungserfahrungen, 36ff. Eventuell haben die Taucher außerhalb der Perlensaison als Fischer gearbeitet (siehe auch Möbius, Perlen, 19). Ob der Verdienst für die Versorgung einer Familie ausgereicht hat, kann genauso bezweifelt werden wie die selbstverständliche Annahme, dass nur Männer in diesem Beruf gearbeitet haben (Schottroff, Schwestern, 122ff.). Die androzentrische Sprache der antiken und auch der neuzeitlichen Autoren hat auch hier die Beteiligung von Frauen an der Taucharbeit

Auch weitere Informationen über die gesellschaftliche Situation der Perlenfischer sind den Quellen nur mit Mühe abzugewinnen. Die Gegenden, wo Perlen gefischt wurden, gehörten nicht mehr zum Römischen Reich.<sup>41</sup> Im „Periplus des erythräischen Meeres“<sup>42</sup> wird erwähnt, dass im Gebiet des Königs Pandion die Perlenfischerei von Strafgefangenen (κατακρισίων) erledigt wurde.<sup>43</sup> Wahrscheinlich gab es dort nicht genügend freie Arbeiter die diese Arbeit kontinuierlich tun konnten oder wollten. Da der Bedarf an Perlen so groß war und es noch keine Möglichkeit gab, Perlen zu züchten,<sup>44</sup> wurden in einigen Gegenden deshalb vermutlich Strafgefangene zu dieser Arbeit gezwungen. Eine Legende bei Prokopios (ca. 500 - 560 n. Chr.) gibt in diesem Zusammenhang zu denken. In dieser Legende findet sich ein Fischer wegen der Gefahren im Meer erst nach langem Zögern bereit, im Auftrag des Königs eine kostbare Perle aus dem Meer zu holen.<sup>45</sup> Für die Fischer war – im Gegensatz zu den Händlern – dieses Geschäft

---

unsichtbar gemacht (siehe dazu auch Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 74ff.; weibliche Perlentaucher: siehe Shirai, Story, 53f.).

<sup>41</sup>In Indien z. B. gab es mehrere unabhängige Reiche. Es ist schwer zu beurteilen, unter welchen Bedingungen Sklaven dort lebten und ob es sich dort um ein flächendeckendes, gesellschaftlich durchorganisiertes System handelte (vgl. Ruben, Walter, Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft, in: Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (SDAW) 1955 / 2, Berlin 1957; zur Geschichte Indiens in der Antike siehe Kulke, Hermann, Indische Geschichte bis 1750, Oldenbourg Grundriss der Geschichte, hrsg. von Jochen Bleicken, Lothar Gall, Karl-Joachim Hölkeskamp und Hermann Jakobs, Bd. 34, München 2005, 17ff.). Plinius 6, 89 sagt, dass es zumindest auf Ceylon keine Sklaven gab. Einen interessanten Hinweis zur Fragestellung liefern die Thomas-Akten (ActThom 2): In legendarischer Form wird erzählt, dass Jesus (!) den Jünger Thomas auf dem Markt in Jerusalem an einen indischen Händler verkauft, der im Auftrag seines Königs unterwegs ist. Auch wenn diese Schrift nicht als historischer Bericht gedacht ist, so spiegeln sich doch die aktuellen Verhältnisse ihrer Entstehungszeit. Der Verfasser geht davon aus, dass indische Kaufleute neben Waren des Römischen Reiches auch Sklaven (Thomas ist Handwerker) einkaufen.

<sup>42</sup>Periplus maris Erythraei: Dies ist kein Werk der Literatur, sondern das Handbuch eines Kaufmannes, der es als Anleitung für die Praxis konzipiert hat (Young, Gary K., Rome's Eastern Trade, International commerce and imperial policy, 31 BC – AD 305, London / New York 2001, 5f.).

<sup>43</sup>Periplus maris Erythraei 59; Hahn, István, Freie Arbeit und Sklavenarbeit in der spätantiken Stadt, in: Schneider, Kaiserzeit, 128 – 154, hier: 142 setzt für andere Bereiche ähnliche Verhältnisse voraus, siehe auch Hahn, Arbeit, 148. Clemens von Alexandria (ca. 140 / 150 – 215 / 216 n. Chr.) beschreibt für seine Zeit ähnliche Verhältnisse: Nachdem er das Streben von Frauen nach Schmuck aus Edelsteinen und Perlen kritisiert hat, betont er, dass alles das, was nicht zum Leben unbedingt nötig ist, von Gott in der Erde und im Meer verborgen wurde. Dazu gehören Gold, Edelsteine und Perlen. Nach dem verborgenen Gold und den Edelsteinen graben die zum Tode verurteilten Verbrecher (Clemens Alexandrinus, Paidagogos 2, 12, 118ff.; siehe auch Tertullian, de cultu feminarum 1, 9). Die Bedingungen, unter denen in Indien Perlen gefischt wurden, kennt Clemens vielleicht nicht, weil er sie in seiner Aufzählung nicht erwähnt, aber die Verhältnisse seit der Zeit des Königs Pandion haben sich wahrscheinlich nicht grundlegend geändert.

<sup>44</sup>Auch in der Antike bestand schon das Bedürfnis, Perlen zu züchten. Der bei Philostratos, vita Apollonii 3, 57 beschriebene Arbeitsvorgang ist jedoch nicht zutreffend (angeblich stechen die Perlenfischer die Muscheln an und fangen den Saft auf, der zu Perlen wird) und zeigt, dass das technische Wissen dazu noch fehlte.

<sup>45</sup>Prokopios, bellum Persicum 1, 4, 20ff.; in erzählerischer Form bringt diese Legende sehr gut zum Ausdruck, wer Nutznießer und wer Ausgebeutete in der Perlenfischerei sind. Der persische König Perozes (457 – 484 n. Chr.) wird im Krieg mit den Ephthaliten getötet. Dabei geht die kostbare Perle, die er im rechten Ohr trägt, verloren. Diese Perle, so wird erzählt, hat einmal in einer Muschel gelegen, die immer allein in der Nähe der Küste herum geschwommen ist. Dabei hat sie ihre beiden Schalen geöffnet, so dass jeder die Größe und Schönheit der Perle bewundern konnte. Die Muschel findet bald einen Seehund (evtl. ist mit dem Seehund ein Hai gemeint; vgl. Lassen III, 308) als Beschützer, und dieser weicht Tag und Nacht nicht von ihrer Seite. Ein Fischer beobachtet dies, traut sich aus Angst vor dem Seehund aber nicht, die Muschel aus dem Meer zu holen, sondern berichtet die ganze Sache dem König Perozes. Dieser will die Perle unbedingt besitzen und kann den Fischer schließlich überreden, sie aus dem Wasser zu fischen. Der Fischer erhofft sich nämlich, dass der König für seine Kinder sorgt, falls er bei dem Unternehmen zu Tode kommen sollte. Dies geschieht auch, doch bevor der Fischer von dem

demnach wohl äußerst wenig einträglich, und wenn sie andere Möglichkeiten hatten, ihren Lebensunterhalt zu verdienen, dann haben sie diese vermutlich vorrangig genutzt.<sup>46</sup>

Trotz gegenteiliger Intention der Quellen lassen sich aus diesen zahlreiche Hinweise auf die Perlentaucher entnehmen. Diese Menschen sind es, die den umfangreichen Handel mit dem Luxusgut Perlen überhaupt erst ermöglichen, indem sie ihre Körper bis zum Tode schinden müssen.

### **3.2.2 Perlenhandel**

Der Perlenhandel im Römischen Reich bedeutete Fernhandel.<sup>47</sup> Er setzte zur Beschaffung kostbarer Perlen<sup>48</sup> umfangreiche Handelsbeziehungen ins Ausland, z. B. zu arabischen und indischen Handelspartnern voraus. Die Kaufleute mussten weite Strecken zurücklegen, um diese begehrte Ware ins Land zu bringen.<sup>49</sup> Die Handelsbeziehungen entstanden im Westen im

---

Seehund getötet wird, kann er die Muschel noch an den Strand werfen. Seine Begleiter finden nun die kostbare Perle und übergeben sie dem König. Diese Geschichte beschreibt sehr anschaulich die Motive und Gefahren der Perlenfischerei. Sie benennt diejenigen, die davon profitieren und die, die ausgenutzt werden. Erstaunlich ist, dass der Fischer mit seinen Überlegungen hier ausführlich zu Wort kommt. Wahrscheinlich hat er nicht die Wahl, die Arbeit zu verweigern. Vielleicht sind die Worte des Fischers auch als Appell an die reichen Konsumenten gedacht, dass sie die gefährliche und mühevollen Arbeit der Taucher wenigstens gerecht entlohnen sollen. Auch die Gefahren der Arbeit – hier in der Gestalt eines Seehundes – werden mit Hingabe geschildert. Nutznießer ist am Ende der König, der die kostbare Perle bekommt, während der Taucher mit seinem Leben bezahlt. Ob sich der König tatsächlich um die verwaisten Kinder kümmert, wird nicht mehr erzählt, wohl aber, dass auch ihm die Perle kein Glück bringt und er schließlich auf dem Schlachtfeld getötet wird.

<sup>46</sup> Die Tendenz in der Legende und das Verhalten des Fischers legen dies jedenfalls auch nahe. Die bei Prokopios, *bellum Persicum* 1, 4 14ff. aufgeschriebene Legende ist der einzige mir bekannte antike Text im Zusammenhang mit Perlenhandel, der die Stimme der Ausgebeuteten direkt hörbar werden lässt und deren Kampf ums Überleben deutlich macht. Dies ist im Gesamtzusammenhang gesehen ein seltenes Zeugnis (vgl. Schottroff, *Schwester*, 71ff.). Lassen III, 305. 308 vermutet, dass es sich bei den Perlenfischern um Angehörige der „Parawa“, einer Fischerkaste, handelt, die sich von Fischen ernährten. Vermutlich sind sie mit den ἄνδρες ἰχθυοφάγοι bei Aelianus, *de natura animalium* 15, 8 identisch.

<sup>47</sup> Zu Fernhandel allgemein siehe: Leider, Erich, *Der Handel von Alexandria*, Hamburg 1933; Singh, Ajoy Kumar, *Indo-Roman Trade*, New Dehli 1988; Young, Trade; Dihle, Griechen; Heimberg, Ursula, *Gewürze, Weihrauch, Seide – Welthandel in der Antike*, hrsg. v. der Gesellschaft für Vor- und Frühgeschichte in Württemberg und Hohenzollern e.V. mit Unterstützung des Württembergischen Landesmuseums Stuttgart und der Stadt Aalen, Kleine Schriften zur Kenntnis der römischen Besetzungsgeschichte Südwestdeutschlands Nr. 27, Waiblingen 1981; Sarasin, Handel; Drexhage, Hans-Joachim, Artikel „Indienhandel“, in: DNP V, 1998, 971 – 974; Warmington, Commerce; Casson, Lionel, *Die Seefahrer der Antike*, Übersetzung von Wolf-Dieter Bach, München 1979, 361ff.; Brentano, Lujo, *Das Wirtschaftsleben der antiken Welt*, Jena 1929, 15ff.; Martino, Francesco de, *Wirtschaftsgeschichte des alten Rom*, München 1985, 356ff..

<sup>48</sup> Es ist nicht genau zu klären, wo die griechische Bezeichnung μαργαρίτης / „Perle“ (davon abgeleitet lat. „margarita“) ursprünglich herkommt. Keller, Otto, *Die Antike Tierwelt*, Bd. 2, Hildesheim / New York 1980 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1913), 553 vermutet, dass die Bezeichnung für Perlen als indisches Erzeugnis sich aus dem indischen Wort „mangara“ oder „manjari“ ableiten lässt.

<sup>49</sup> Wieweit die Inder nach Westen gereist sind, um Handel zu treiben und an welchen Orten sie sich einfanden, ist nicht genau zu sagen. Diodorus Siculus (um 14 n. Chr.) weiß in seiner Weltgeschichte von indischen Kaufleuten, die arabische Küsten / Häfen besuchten (Diodorus Siculus 3, 47); Warmington, Commerce, 4 meint: „The Indians sent no Ships farther westward than the Red Sea mouth, letting the Greeks come to them“; vgl. auch Commerce, 319. Seit dem 1. Jh. n. Chr. sollen indische Gesandtschaften an den Hof der römischen Kaiser gekommen sein (siehe Wheeler, Sir Mortimer, *Der Fernhandel des Römischen Reiches in Europa, Afrika und Asien*, München / Wien 1965, 138. 170; Dihle, Albrecht, Artikel „Indien“, in: RAC XVIII, 1998, 1 – 56, hier: 23). Es ist gut

größeren Umfang zuerst im Zusammenhang mit den Eroberungszügen Alexanders des Großen nach Osten (d. h. bis nach Indien) und machten auf diese Weise Perlen im Westen bekannt.<sup>50</sup> Wie zur Zeit Alexanders, so begünstigten auch im Römischen Reich die Kriege u. a. den Handel mit Perlen. Nachdem Pompeius den pontischen König Mithridates unterworfen (64 / 63 v. Chr.) und dessen kostbaren Perlenschatz geraubt hatte, wurden Perlenerzeugnisse in Rom erst richtig bekannt und beliebt. Dadurch bekam auch der Handel mit dieser Luxusware neue, ungeahnte Impulse.<sup>51</sup> Ein weiteres wichtiges Datum für den Perlenhandel im Römischen Reich war die Einverleibung Ägyptens als römische Provinz.<sup>52</sup> Warmington sieht noch einen gewichtigen

---

möglich, dass Sklaven, die nach Indien gebracht wurden, dort als Handwerker oder auch als Perlenfischer arbeiten mussten. Dass indische Sklaven im Gegenzug nach Alexandria gelangten, wird durch P. Oxy. II 300 (1. Jh. n. Chr.) = Olsson, Papyrusbriefe, Nr. 78 bestätigt. Hier schreibt vermutlich eine Sklavin indischer Herkunft an ihre Herrin. In 1 Makk 6, 37 ist die Rede von einem indischen Elefantenlenker.

<sup>50</sup> Perlen werden im Griechischen vermutlich zuerst bei dem Aristoteles-Schüler Theophrast, *de lapidibus* 36 (372 - 287 v. Chr.) erwähnt. Eine griechische Perlenkette aus dem 3. Jh. v. Chr. ist abgebildet in Kunz / Stevenson, Book, 8. Zu den Feldzügen Alexanders des Großen im Zusammenhang mit Perlenhandel siehe Rommel, Margarita, 1686f.; Speck, E., *Handelsgeschichte des Altertums*, Bd. 1, Die orientalischen Völker, Leipzig 1900, 146. Durch die Begleiter Alexanders wurden dem westlichen Kulturkreis erst Kenntnisse über Indien vermittelt (Speck I, 146); zum Indienhandel in ptolemäischer Zeit siehe Leider, *Handel*, 57ff.. Wohlhabende jüdische Kaufleute sind für Ägypten seit ptolemäischer Zeit bezeugt (vgl. Harmatta, *Wirtschaftsgeschichte*, 120ff.). Es ist natürlich möglich, dass auch vorher schon Perlenhandel betrieben wurde, z. B. von den Phöniziern, aber dieser fiel noch nicht weiter ins Gewicht (zur Bedeutung der Phönizier siehe v. Hessling, *Perlmuscheln*, 8). Möbius, *Perlen*, 18; Klausner, *Jesus*, 246; Drexhage, *Handel I*, 520; Kunz / Stevenson, Book, 139 vermuten Perlenhandel am Roten Meer seit Salomons Zeit; zum Fernhandel in Palästina siehe auch Hanson / Oakman, *Palestine*, 111; Safrai, *Economy*, 271f.; Sarasin, *Handel*, 70. Aus den biblischen Texten wird nicht deutlich, ob in salomonischer Zeit bereits mit Perlen gehandelt wurde (1 Kön 9, 26 - 28; 10, 15. 22. 28; vgl. dazu auch Jes 2, 16; 23, 1ff.; 60, 5ff.; Ez 27, 16; 28, 1ff.; Ps 107, 23ff.), Josephus, *Antiquitates* 8, 6, 4 setzt es jedenfalls voraus. Die Erwähnung des indischen Jagdhundes des Zenon in P. Cair. Zen. IV 59532 (vgl. auch Leider, *Handel*, 58) zeigt, dass es zumindest im 3. Jh. v. Chr. Handel von Alexandria nach Indien gab. Zenon verwaltete auch Güter in Palästina. Der Aristeeasbrief 114f. geht ebenfalls davon aus, dass in Palästina Produkte des Fernhandels vertrieben wurden. Möbius, *Perlen*, 18, meint, dass auch die Griechen schon vor Alexander dem Großen Perlen kannten. Die Perser kannten Perlenerzeugnisse bereits seit Urzeiten; eine Perlenkette stammt aus der Zeit um 2.300 v. Chr. (Shirai, *Story*, 12; vgl. dagegen Kunz / Stevenson, Book, 5, die sie in das 4. Jh. v. Chr. datieren; vgl. auch 404f.). Perlenhandel gab es auch im jüdischen Kontext (j. Baba Qamma 4, 1; Exodus (Schemot) Rabba 30, 91b = Strack / Billerbeck I, 675; T. Baba Metsia 3, 24; M. Baba Metsia IV, 9; M. Baba Batra III, 2; b. Baba Batra 30a; b. Baba Batra 73b; CIG 4486; vgl. auch Herzfeld, *Handelsgeschichte*; Ben-David, *Ökonomie*).

<sup>51</sup> Friedländer, Ludwig, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, Bd. 2, 10. Auflage, Aalen 1964 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1922), 324ff.; Kunz / Stevenson, Book, 9: 62 / 61 v. Chr. kehrte Pompeius nach Rom zurück und führte in einem Triumphzug auch die geraubten Perlenschatze durch die Straßen (siehe dazu Plinius 37, 12ff.); siehe auch v. Hessling, *Perlmuscheln*, 12, der vermutet, dass Perlen in Rom zuerst bereits in der Zeit des jugurthinischen Krieges (111 - 105 v. Chr.) bekannt wurden (ebenso Möbius, *Perlen*, 18; Warmington, *Commerce*, 168; siehe Plinius 9, 123).

<sup>52</sup> Nach der Seeschlacht bei Actium (02. 09. 31 v. Chr.) und der Einnahme der wichtigen Hafenstadt Alexandria am 03. 08. 30 v. Chr. erreichte der Handel mit dem Osten noch einen weiteren Steigerungsgrad, da die Waren nun wesentlich ungehinderter auf dem Seeweg ins Römische Reich eingeführt werden konnten (Friedländer II, 290; v. Hessling, *Perlmuscheln*, 12; siehe Plinius 9, 123). Warmington z. B. deutet diese Zeit so, dass er nicht ohne Stolz (und nicht ohne einen Vergleich mit dem britischen Empire seiner eigenen Zeit anzustellen!) betont, dass Frieden und Wohlstand nach den Kriegszeiten neue Unternehmungen ermöglichten (Warmington, *Commerce*, 1). Die Oberschicht des Römischen Reiches wird das in ihrem Konzept von der Pax Romana sicher genauso bewertet haben. Dabei wurden die Leiden der vielen Menschen in den eroberten Ländern einfach nicht erwähnt (siehe Wengst, Klaus, *Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit*, München 1986; dazu auch Plinius 14, 2). Durch den Seehandel konnten die Römer auch Konflikte mit dem Partherreich vermeiden. Die Parther, die bereits im 2. Jh. v. Chr. Handelsbeziehungen bis nach China unterhielten, kontrollierten die Handelswege zu Lande (Speck I, 197ff.; Dihle, *Indien*, 25ff.). In Ägypten gab es bereits vor der römischen Eroberung großen Perlenluxus (Babelon, E.,

Grund für das Aufblühen des Indien-Handels in der Entdeckung (oder Wiederentdeckung<sup>53</sup>) der Monsunwinde, die er in die Zeit des Kaisers Claudius (41 – 54 n. Chr.) datiert.<sup>54</sup> Diese ganzen Eckdaten sind auch im Zusammenhang mit der Frage von Bedeutung, wie die neutestamentlichen Schriften auf den Perlenhandel ihrer Zeit reagieren, zumal sie fast noch in der Zeit entstanden sind, die die Forscher für die Zeit der größten Blüte halten.<sup>55</sup>

Die Orte im Römischen Reich, an denen vor allen Dingen Perlen verkauft wurden, sind die großen Städte, dort, wo die Reichen wohnten, die sich diesen Luxus leisten konnten.<sup>56</sup> Städte, in denen damals alle Waren gehandelt wurden, waren zunächst einmal die Hauptstadt Rom<sup>57</sup>, dann natürlich Alexandria als bedeutendster Handelsumschlagplatz, aber auch Korinth<sup>58</sup> und Antiochia gehörten unbedingt dazu.<sup>59</sup> Über den Landweg, z. B. Palmyra,<sup>60</sup> oder über den See-

---

Artikel „Margarita“, in: Daremberg, C. / Saglio, M. Edmond, Dictionaire des Antiquités III / 2, Graz (Österreich), Lizenzausgabe der Ausgabe Paris 1904, 1595 – 1595, hier: 1595; siehe die Perlen der Kleopatra (Plinius 9, 119ff.).

<sup>53</sup> Evtl. wurden die Monsunwinde bereits von den Phöniziern für den Handel mit Indien genutzt, siehe die Erklärungen zu dem „Periplus maris Erythraei“ (Der Periplus des Erythräischen Meeres von einem Unbekannten, griechisch – deutsch von V.B. Fabricius, Leipzig 1883, 161).

<sup>54</sup> Warmington, Commerce, 42; Periplus maris Erythraei 57 nennt den Wind nach dem ägyptischen Seemann Hippalos. Wahrscheinlich sanken durch die Nutzung des Seeweges die Kosten für die Einfuhr ausländischer Waren (Applebaum, Life, 677).

<sup>55</sup> Dies war etwa in der Zeit von 31 v. Chr. bis 69 n. Chr. (Friedländer II, 284; Zimmer, Gerhard, Römische Berufsdarstellungen, Berlin 1982, 50). Der Perlenhandel in der Zeit davor war längst nicht so umfangreich und gut organisiert wie im 1. Jh. n. Chr.. In der frühen Kaiserzeit bis Nero (verstorben 68 n. Chr.) war der Handel mit Indien am stärksten (Friedländer, Ludwig, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine, Bd. 1, 10. Auflage, Aalen 1964 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1922), 371). Eine indische Göttinnen – Statue, die in Pompeji gefunden wurde, ist ein Beweis für Handelsbeziehungen nach Indien. Sie stellt vermutlich die indische Göttin für Reichtum, Wohlergehen und Fruchtbarkeit Lakschmi dar und muss vor 79 n. Chr. nach Pompeji gelangt sein (Singh, Trade, 142; Abbildung in Heimberg, Gewürze, 91 (Abb. 54) und Ciro Nappo, Salvatore, Pompeji. Die versunkene Stadt, Köln 1998, 45). Ebenso wurden Ohrenringe aus Perlen gefunden (Ciro Nappo, Pompeji 63; Kunz / Stevenson, Book, 408f.; Stierlin, Henri, Städte in der Wüste. Petra, Palmyra und Hatra – Handelszentren am Karawanenweg, Stuttgart / Zürich 1996, 180f. (Abb. 159)); auch zahlreiche Funde von römischen Münzen in Indien belegen, dass es dorthin intensive Handelsbeziehungen gab (Singh, Trade, 98ff.). Auf einer Silberschale ist die Verkörperung Indiens in Gestalt einer Frau dargestellt, umgeben von indischen und afrikanischen Tieren. Diese Arbeit zeigt das gut informierte Interesse der Römer an diesem Land (Rostovtzeff I, 219 (Tafel 17)). Die antiken Autoren erwähnen einige Orte außerhalb des Römischen Reiches, an denen Perlen in den Handel gebracht wurden. Plinius nennt Taprobane (9, 106; 6, 81; das heutige Sri Lanka), Stoidis (9, 106; 6, 110; eine Insel im persischen Golf), Perimula (9, 106; 6, 72; siehe auch Aelianus, de natura animalium 15, 8; ein Vorgebirge in Indien an der Straße von Malakka), das Rote Meer (Plinius 9, 106; siehe auch Aelianus, de natura animalium 10, 13) und die Insel Tyros (Plinius 6, 148; Bahrain) als Orte, an denen Perlenhandel stattfand. Diese Orte liegen außerhalb des Römischen Reiches. Die Perlen, die im Römischen Reich selbst gefunden wurden - im Mittelmeer (Plinius 9, 115) und in Britannien (Plinius 9, 116; Tacitus Agricola 12; Ammianus Marcellinus, Res gestae 23, 6, 88; Aelianus, de natura animalium 15, 8; Sueton, Julius 47 meint, dass Caesar den Britannienfeldzug in der Hoffnung, Perlen zu finden, geführt hätte) - spielten im Handel keine Rolle.

<sup>56</sup> Schottroff, Volk, 176

<sup>57</sup> Vermutlich wurde durch den Handel mit Luxusgütern die Lebensmittelversorgung Roms in Mitleidenschaft gezogen, da ein chronisches Exportdefizit entstand (Köster, Helmut, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin u.a. 1980, 341). Der Handel mit Rom wurde über die Häfen Puteoli und später über Ostia abgewickelt (Ernst, Perle, 32f.).

<sup>58</sup> Vgl. dazu Köster, Einführung, 89. 342

<sup>59</sup> Friedländer I, 379; vgl. auch Brockmeyer, Norbert, Sozialgeschichte der Antike, Stuttgart u.a. 1972, 111 zu Rom siehe Aristeides, Romrede 11. 13. 60. 65; auch im Neuen Testament wird Rom als Haupthandelsplatz vorgestellt (Offb 18). Für Jerusalem muss man sicher ähnliche Verhältnisse annehmen, denn es konnte trotz einer weniger günstigen Lage, d. h. in größerer Entfernung von Haupthandelsstraßen, von den Häfen an der Küste mit allen möglichen Waren versorgt werden (Herzfeld, Handelsgeschichte, 77; Safrai, Economy, 271ff.; Ben - David,

weg mit dem Hauptumschlaghafen Alexandria,<sup>61</sup> gelangten Perlen durch Händler, die Fernhandel betrieben, in die Werkstätten, wo diese weiterverarbeitet und verkauft wurden.<sup>62</sup> Dabei muss man den Perlenhandel im Zusammenhang sehen mit dem dazu gehörenden Juweliergewerbe.<sup>63</sup> So dürften die Händler, die Perlen beschafften, auch gleichzeitig deren Verarbeitung betrieben oder zumindest organisiert haben.<sup>64</sup>

Was die Motivation der Kaufleute für ihre weiten Handelsreisen anging, so meint Plinius<sup>65</sup>, dass die Gewinnsucht sie einen noch kürzeren Handelsweg entdecken ließ und sie dadurch Indien dem Westen näher brachten.<sup>66</sup> Viele Kaufleute, die sich auf den Weg machten,<sup>67</sup> hofften, unermesslich reich zu werden,<sup>68</sup> was aber nicht immer gelang.<sup>69</sup> Es waren hauptsächlich Freigelassene, die im Handel ihr Betätigungsfeld fanden.<sup>70</sup> Auf diese Weise profitierten auch deren Patrone von der Handelstätigkeit.<sup>71</sup> Da die Kaufleute durch den Handel nicht nur Geld

---

Ökonomie, 192, 228; zu Jerusalem siehe Aristeebrief 114f., auch wenn dort nicht ausdrücklich Perlen genannt werden). Die für Jerusalem genannten Reichen waren vermutlich auch Großhändler (Ben-David, Ökonomie, 313). Perlenhandel gab es sicher noch in anderen Orten, so ist er z. B. auch für die Provinz Lusitanien bezeugt (CIL II 496 bezeugt die Existenz eines Perlenhändlers).

<sup>60</sup> Jones, A.H.M., Das Wirtschaftsleben in den Städten des römischen Kaiserreiches, in: Schneider, Kaiserzeit, 48 – 80, hier: 74

<sup>61</sup> Jones, Wirtschaftsleben, 79

<sup>62</sup> Zu den Handelswegen im Römischen Reich siehe Warmington, Commerce, 5ff.; Wheeler, Fernhandel, 122ff.; Heimberg, Gewürze, Abb. 22; zum jüdischen Handel im Besonderen siehe Ben-David, Ökonomie, 190ff.; Herzfeld, Handelsgeschichte, 70ff..

<sup>63</sup> Brockmeyer, Sozialgeschichte, 49; Gummerus, Herman, Die römische Industrie, (Kp. 1 und 2), in: Klio XIV, 1915, 129 – 189, hier: 151

<sup>64</sup> Gummerus I / II, 151f.

<sup>65</sup> Plinius 6, 101; siehe auch Manilius, astronomica 4, 165ff.

<sup>66</sup> Abschreckende Hindernisse für den Fernhandel gab es ebenfalls zur Genüge. So waren die Landwege durch Räuber (Exodus (Schemot) Rabba 30, 91b = Strack / Billerbeck I, 675) und die Seewege durch Piraten (Plinius 6, 101) und Stürme bedroht, und viele potentielle Händler hielt dies vermutlich von weiten Reisen ab (Dionysios Periegetes 709ff.; Ziegler, Königsgleichnisse, 100).

<sup>67</sup> In Dittenbergero, Guilelmo, Sylloge Inscriptionum Graecarum, Volumen Tertium, Hildesheim 1960 (Nachdruck der 3. Auflage, Leipzig 1920), Nr. 1229 finden wir die Grabinschrift des Händlers Flavius Zeuxis, der von seinem Zuhause in Kleinasien 72 mal nach Italien gesegelt ist.

<sup>68</sup> Dionysios Periegetes 709ff.; Aelianus, de natura animalium 10, 13 weiß von einigen Leuten, die durch Perlenhandel reich wurden; siehe auch Offb 18, 15 und Jak 4, 13.

<sup>69</sup> Siehe die Grabinschrift Nr. 146 (Geist, Hieronymus / Pfohl, Gerhard, Römische Grabinschriften, gesammelt und ins Deutsche übertragen, München 1969, 70) von einem Händler, dessen Hoffnung auf Reichtum sich nicht erfüllte. Andere hatten gar keine Wahl, sich zu entscheiden, ob sie Handel treiben wollten oder nicht. Dies bezieht sich vor allen Dingen auf die Sklaven, die, einmal in dem entsprechenden Beruf als Händler ausgebildet, gezwungen waren, in diesem Beruf zu arbeiten (zu Handel treibenden Sklaven siehe Horaz, epistulae 1, 16, 69 – 72). Auch nach einer Freilassung arbeiteten sie in diesem Beruf, zumal sie weiterhin von ihrem Patron abhängig blieben (Brockmeyer, Sozialgeschichte, 84f.).

<sup>70</sup> Ein literarisches, aber realitätsgerechtes Beispiel für einen reichen Freigelassenen, der seinen Wohlstand im Handel erworben hatte, ist Trimalchio in Petronius, satyrica 26 – 78; vgl. dazu Johne / Köhn / Weber, Kolonen, 100ff..

<sup>71</sup> Kampen, Natalie, Image and Status: Roman Working Women in Ostia, Berlin 1981, 26; Finley, Wirtschaft, 62f.; Brockmeyer, Sozialgeschichte, 84f.. Den Senatoren war der Seehandel durch Gesetz (lex claudia) offiziell sehr eingeschränkt (Livius, ab urbe condita 21, 63, 1; Drexhage, Handel, 530), sie konnten dies Hindernis jedoch mit Hilfe ihrer Sklaven und anderer Mittelsleute umgehen (Plutarch, Cato maior 21, 5ff.; siehe auch Brockmeyer, Sozialgeschichte, 89; Stambaugh, John E. / Balch, David L., Das soziale Umfeld des Neuen Testaments, Göttingen 1992, 62). Die römischen Ritter besaßen dagegen Handelsschiffe (Lampe, Peter, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten: Untersuchungen zur Sozialgeschichte, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage, Tübingen 1989, 208).



verdienten, sondern sie neben den Reisekosten auch Steuern und Zölle bezahlen mussten,<sup>72</sup> war Schmuggel eine allgemein verbreitete Begleiterscheinung, um die Kosten wieder zu drücken und damit natürlich auch den Gewinn zu steigern.<sup>73</sup> Außerdem nützt es nichts, Waren nur einzukaufen, man muss sie auch gegen Räuber und Piraten verteidigen. Welche wirtschaftliche Bedeutung der Handel im Römischen Reich im Gesamtzusammenhang der ökonomischen und gesellschaftlichen Verhältnisse und im Vergleich mit der Landwirtschaft hatte, darüber sind sich die Forscher nicht einig.<sup>74</sup>

Wie aber sahen die soziale Stellung und die Vermögensverhältnisse von Perlenhändlern zur Zeit des Neuen Testaments aus? Ausgangspunkt ist die Bezeichnung ἔμπορος (Mt 13, 45): Ein ἔμπορος handelt mit Perlen, sagt das Gleichnis. Über den sozialen Status des Händlers wird im Gleichnis nichts gesagt. So wie auch von dem Sämann in Mk 4, 3ff. und dem Bauern in Mk 4, 26ff. nicht gesagt wird, ob er ein Großgrundbesitzer, Kleinbauer, Pächter, Tagelöhner oder Sklave ist, so wird auch von dem Händler nicht gesagt, ob wir ihn uns als Freigeborenen, als Freigelassenen oder als Sklaven vorstellen müssen.<sup>75</sup> Im Griechischen wird bei der Benennung der Händler zwischen ἔμπορος und κάπηλος unterschieden.<sup>76</sup> Auf unser Gleichnis bezogen stellt

---

<sup>72</sup> Zu Zöllen und Transportkosten siehe auch Ernst, Perle, 34

<sup>73</sup> Quintilianus, declamationes minores 359; M Kelim XVII, 16a; vgl. Plinius 6, 101; vgl. Friedländer II, 323f.. Perlen wurden z. B. in Wanderstäben geschmuggelt (Krauss II, 376). Was den Umfang des Handels mit Indien angeht, geben Strabo und Plinius einen Eindruck. Strabo erwähnt, dass zu seiner Zeit (um 23 n. Chr.) etwa 120 Schiffe von Myos Hormos nach Indien segelten (Geographica 2, 118). Plinius sagt, dass das Handelsvolumen mit Indien 50 Millionen Sesterzen beträgt, was er aber nicht mit Freude kommentiert (Plinius 6, 101: die in Rom gezahlten Preise betragen das 100-fache des Einkaufspreises; in 12, 84 spricht er davon, dass die Inder und Araber dem Römischen Reich jährlich 100 Millionen Sesterzen rauben).

<sup>74</sup> Schneider, Helmuth, Einleitung, in: Schneider, Kaiserzeit, 1 – 28, hier: 6ff.; siehe die dortige Diskussion. Es ist außerdem schwierig, etwas über den politischen Einfluss von Händlern im Römischen Reich zu sagen. Politisch einflussreiche Händler werden nirgendwo erwähnt, nur von dem alexandrinischen Händler Firmus wird angenommen, dass er überhaupt politische Ambitionen hatte (Jones, Wirtschaftsleben, 79f.). Politisch indirekter Einfluss ist natürlich trotzdem möglich (vgl. dazu die Situation, die Josephus, Antiquitates 20, 2, 3ff. beschreibt).

<sup>75</sup> Vgl. Schottroff, Volk, 183

<sup>76</sup> Platon bezeichnet als κάπηλος den Händler, der auf dem Markt sitzt und dort Kauf und Verkauf der Waren aus der näheren Umgebung besorgt, der ἔμπορος dagegen ist jemand, der in fremde Länder fährt (oft auf See unterwegs) und für die Einfuhr und Ausfuhr von Waren zuständig ist (Platon, de re publica 2, 371 D; siehe auch Josephus, contra Apionem 1, 61). Die ἔμποροι lebten demnach nicht in Dörfern auf dem Land, sondern diese Art von Handel war eine Erscheinungsform der Großstädte. Auch Sir 26, 29 unterscheidet zwischen ἔμπορος und κάπηλος und betont außerdem, dass beide Gruppen von Händlern in der Gefahr stehen, Unrecht zu begehen. κάπηλος wird meistens mit „Krämer“ übersetzt, ἔμπορος dagegen mit „Großhändler“ bzw. „Kauffahrer“ (siehe auch Brockmeyer, Sozialgeschichte, 49), wobei ich die Übersetzung „Kauf-fahrer“ inhaltlich angemessen finde, da sie deutlich macht, dass der Kaufmann viel unterwegs ist und dabei weite Strecken zu Wasser und zu Lande zurücklegen muss (H. Frisk, Hjalmar, Artikel μαργαρίτης, in: Frisk, Hjalmar, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Bd. 2, 2., unveränderte Auflage, Heidelberg 1973, 174 – 175, 174f.). Ob es sich bei dem Kauffahrer auch gleichzeitig immer um einen vermögenden Großhändler handelt, muss dann noch gesondert gefragt werden (siehe zur Diskussion die Ausführungen von Schottroff, Volk, 176, die ἔμπορος für einen reichen Großhändler hält, aber differenziert überlegt, wie wir uns die soziale Situation dieser Leute vorzustellen haben). Großhändler genossen bei den Angehörigen der Oberschicht hohes Ansehen, während die Arbeit der Kleinhändler als schmutzig angesehen wurde (Cicero, de officiis 1, 42, 150f.). Dennoch ist nicht immer davon auszugehen, dass die Bezeichnungen ἔμπορος und κάπηλος eine klare Differenzierung von Klein- und Großhändlern vornehmen (siehe dazu die Ausführungen von Drexhage, Hans-Joachim, Einige Bemerkungen zu den ἔμποροι und κάπηλοι

sich die Frage, ob der ἔμπορος, der mit Perlen handelt, grundsätzlich als vermögender Großhändler zu verstehen ist.<sup>77</sup> Außerdem ist nicht zwingend, dass wir uns den ἔμπορος als männlichen Kauffahrer vorstellen müssen,<sup>78</sup> wie uns jedoch einige neutestamentliche Handschriften zu Mt 13, 45 ausdrücklich nahe legen wollen.<sup>79</sup> Wenn wir den ἔμπορος aus Mt 13, 45f. als Perlenkaufmann sehen wollen, kann uns die im Lateinischen vorkommende eigenständige Berufsbezeichnung „margaritarius“ für Perlenhändler weiterhelfen.<sup>80</sup>

### 3.2.3 Goldschmiede - und Juweliergewerbe:

#### Verarbeitung von Perlen und Verkauf von Perlenerzeugnissen

Die Klärung, was wir denn unter der lateinischen Berufsbezeichnung „margaritarius“ genauer zu verstehen haben, wirft auch ein erhellendes Licht auf die Tätigkeit des ἔμπορος in Mt 13, 45f., der mit Perlen handelt.<sup>81</sup> In Bezug auf die zeitliche Nähe zu den neutestamentlichen Schriften sind die lateinischen Inschriften wichtig, da sie sich fast alle in die spätrepublikanische Zeit oder die frühe Kaiserzeit datieren lassen, also in unmittelbarer Nähe zu den neutestamentlichen Schriften entstanden sind. Gummerus hat die Inschriften von „margaritarii“ zusammen mit anderen Inschriften aus dem Goldschmiede – und Juweliergewerbe gesammelt und in zwei Aufsätzen sorgfältig ausgewertet.<sup>82</sup> Der Umstand, dass der „margaritarius“ mit Perlen handelt

---

im römischen Ägypten (1. – 3. Jh. n. Chr.), in: Münsterische Beiträge zur antiken Handelsgeschichte X, 2, 1991, 28 – 46, hier: 28ff.). Das eigentliche Betätigungsfeld für die reiche Oberschicht war aber nicht der Handel, sondern die Landwirtschaft. Reichtum sollte auf anständige Weise erworben werden (Plinius 7, 139f.), und das war nur in der Landwirtschaft möglich (Cato Praefatio 1ff.); vgl. Brockmeyer, Sozialgeschichte, 89.

<sup>77</sup> Brockmeyer, Sozialgeschichte, 49

<sup>78</sup> Siehe dazu SB V 7539 = SEG VIII 703 (2. / 3. Jh. n. Chr.; Übersetzung: Young, Trade, 58): die beiden Schiffseignerinnen und Händlerinnen (ναύκληροι και ἔμποροι) Aelia Isidera und Aelia Olympias können als ματρῶναι στολᾶται (d. h. sie haben mehr als drei Kinder) ihren eigenen Besitz verwalten und eigene Geschäfte abwickeln (vgl. dazu Leider, Handel, 57; Bringmann, Frau, 90. 118; Drexhage, Berufsbezeichnungen, 72; Sidebotham, Steven E., Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa, 30 B.C. – A.D. 217, Leiden 1986, 86 – 88, hier: 86ff.; Young, Trade, 58f.).

<sup>79</sup> Das Novum Testamentum Graece, 26. Auflage bevorzugt im Gegensatz zu den älteren Auflagen die Hinzufügung von ἄνθρωπος.

<sup>80</sup> Das lateinische Wort legt ja bereits nahe, dass „margaritarii“ Leute sind, die mit „margaritae“ / „Perlen“ zu tun haben. Es zeigt eine Spezialisierung im Handel und Handwerk an, die aber für Berufe in den großen Städten auch schon im 4. Jh. v. Chr. zu beobachten ist (Xenophon, cyropaideia, 8, 2, 5 kennt verschiedene Spezialisierungen im Schuhmacherhandwerk; siehe auch Brockmeyer, Sozialgeschichte, 49). E. Babelon meint nicht weniger als fünf verschiedene berufliche Akzentsetzungen in ein und demselben Gewerbe zu finden: „D’ailleurs, le mot margaritarius ne désignait pas seulement les joailliers, marchands et monteurs de perles, il s’appliquait aussi aux pêcheurs et aux gardiens des joyaux et bijoux perlés“ (Babelon, Margarita, 1596; dass auch Perlenfischer in antiken Quellen als „margaritarii“ bezeichnet werden, ist mir nicht bekannt).

<sup>81</sup> Die Bezeichnung „margaritarius“ ist auch dann sinnvoll, wenn der Kaufmann allerlei andere Waren umsetzen würde (so z. B. in dem Gleichnis EvThom 76 = Schneemelcher I, 110). Diese Bezeichnung finden wir bei Firmicus Maternus im „Mathesis“ (Firmicus Maternus, mathesis 4, 13, 1; 8, 16, 3). Die Quelle stammt allerdings erst aus dem 4. Jh. n. Chr. und damit aus verhältnismäßig später Zeit.

<sup>82</sup> Gummerus I / II und Gummerus, Herman, Die römische Industrie, (Kp. 3), in: Klio XV, 1918, 256 – 302; Zur Datierung siehe Gummerus I / II, 2; Gummerus, III, 267 – 279. Außer den „margaritarii“ sieht Gummerus auch die Personen, die mit „ad margarita“ bezeichnet werden, als zu diesem Gewerbe zugehörig an (Gummerus I / II,

oder Perlen verarbeitet, schien für viele schon ein ausreichender Grund für seinen Reichtum, was aber nicht unbedingt zutreffen muss.<sup>83</sup> Da der Perlenhandel großstädtische Verhältnisse voraussetzt, ist es unerlässlich, die entsprechenden Inschriften der Stadt Rom (in CIL VI) zu befragen.<sup>84</sup> In den Inschriften von „margaritarii“ und „ad margarita“ begegnen uns Sklaven, Freigelassene und Freigeborene, und auch der Verfasser des Gleichnisses Mt 13, 45f. bzw. des Matthäus-Evangeliums<sup>85</sup> hatte sicher Menschen vor Augen, wie sie uns in den Inschriften über diesen Berufsstand nahe gebracht werden.

Wie Gummerus herausarbeitet, bezieht sich die weitaus größte Anzahl der Inschriften auf nicht-lateinische Freigelassene.<sup>86</sup> Dieser Befund bestätigt die These, dass in der Stadt Rom das Juweliergewerbe und damit auch der Perlenhandel nicht von den Römern selbst betrieben wurde, sondern sich fast vollständig in den Händen von Menschen befand, die aus der Fremde als Sklaven dorthin gekommen waren und später freigelassen wurden.<sup>87</sup> Der Perlenhandel in Rom blieb also immer – wie überhaupt das Juweliergewerbe – so etwas wie ein „Fremdkörper“, der aus dem Osten kam und wegen ständigen Nachschubs an Sklaven nie wirklich latinisiert

---

152 f.). Es ist sinnvoll, „margaritarius“ zunächst einmal mit „Perlenhändler“ und „ad margarita“ mit „Aufseher über den Perlenschatz“ zu übersetzen (Rommel, Margarita, 1702), es ist aber wichtig, im konkreten Einzelfall genau nachzufragen, wie denn die Arbeit dieser Menschen und die sozialen Verhältnisse, in denen sie lebten, ausgesehen haben. So wird von vielen Forschern angenommen, dass ein „margaritarius“ immer sehr vermögend war (siehe dazu z. B. Gummerus I / II, 157 Anm. 7; 170 Anm. 96 und 97; 173 Anm. 111; 176 Anm. 123).

<sup>83</sup> Hier kann das gleiche Missverständnis vorliegen wie bei der Einschätzung des Berufes der Lydia in Apg 16, 14. Nur weil Lydia mit Purpurstoffen handelt, wurde sie fast immer als reich angesehen. Erst Schottroff, Lydia, 148ff. und Richter Reimer, Frauen, 91ff. sind in ihren Arbeiten zu anderen Ergebnissen gekommen. Sie haben herausgefunden, dass die Purpurchandlerin Lydia nach dem Verständnis der Oberschicht ihrer eigenen Zeit eine schmutzige und verachtete Arbeit, die Arbeit einer Sklavin bzw. Freigelassenen getan hat und nicht unbedingt vermögend gewesen sein muss.

<sup>84</sup> Die Aufsätze von H. Gummerus bieten dafür ein geeignetes Hilfsmittel, da sie eine ausführliche Inschriftensammlung nicht nur aus CIL, sondern aus verschiedenen Quellen dokumentieren. Ich verwende deshalb auch im folgenden die Nummerierung aus Gummerus I / II, 156ff., sofern möglich, füge ich in Klammern die Angabe aus CIL hinzu.

<sup>85</sup> Christen lebten im 1. Jh. n. Chr. in allen großen Städten des Römischen Reiches. Sollte das Matthäus-Evangelium in Syrien oder sogar in Antiochia entstanden sein (Luz, Ulrich, Das Evangelium nach Matthäus, EKK, 1. Teilband, Mt 1 – 7, 3., durchgesehene Auflage, Zürich / Neukirchen – Vluyn 1992, 73ff.), dürfte dem / den Verfasser(n) das Leben in der dortigen Handelsmetropole bekannt gewesen sein. Rom (Offb 18, 12. 16 berichtet ausdrücklich von Perlenhandel) und Korinth wären natürlich ebenso möglich, und auch Alexandria war eine Stadt, in der Perlenhändler zu Hause waren. Zu den Verhältnissen in Rom siehe auch Lampe, Christen, 7f.. Im Jahre 14 n. Chr. gab es dort jüdische Freigelassene (Lampe, Christen, 66); zu Geschäfts-frauen siehe Lampe, Christen, 128. 135ff. 162f. 208. 283. 291f. 295ff. 347f.; zu reichen Christen siehe 72f. 80.

<sup>86</sup> Gummerus I / II, 156ff.: Nr. 7 (CIL VI 1925), Nr. 97 (VI 9545), Nr. 99 (VI 9547), Nr. 100 (VI 9548), Nr. 101 (VI 9549), Nr. 123 (X 6492), Nr. 134; bei folgenden Inschriften ist es nicht ganz sicher, ob es sich um Freigelassene oder Freigeborene handelt: Nr. 96 (VI 9544), Nr. 118 (VI 33872); siehe auch Brockmeyer, Sklaverei, 158

<sup>87</sup> Gummerus III, 282. 284; zur Bedeutung der Freigelassenen für Handel und Handwerk siehe auch Brockmeyer, Sklaverei, 158. Auch der Patron profitierte weiterhin von der Arbeit seiner Freigelassenen (Horsley, Systems, 50). Alföldy, Géza, Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit, in: Schneider, Kaiserzeit, 336 – 371, hier: 361 vermutet, dass die Produktionsleistung der Freigelassenen im Handel höher war als die der Sklaven.

wurde.<sup>88</sup> Die wenigen<sup>89</sup> Inschriften, die sich auf Sklaven beziehen, deuten in die gleiche Richtung.<sup>90</sup>

Die Geschäfte der „margaritarii“ sind, wie die anderer Juweliere in der Stadt Rom, ziemlich genau zu lokalisieren. Sie befanden sich zu einem großen Teil in der Sacra Via auf dem Forum Romanum, wie uns zahlreiche Inschriften zeigen.<sup>91</sup> Weitere Geschäfte werden auch in den anderen Stadtteilen vermutet.<sup>92</sup> Die Sacra Via war die feinste Adresse für den Handel mit

---

<sup>88</sup> Der Perlenhandel sowie der Handel im Allgemeinen bot Menschen aus allen ethnischen Gruppen des Römischen Reiches ein Arbeitsfeld. Die einzige Gruppe, die keinen Handel trieb, waren die Essener (Josephus, *Bellum* 2, 8, 4; Philo, *Quod omnis Probus Liber sit* 78).

<sup>89</sup> Dass nur wenige Inschriften von Sklaven erhalten sind, besagt noch nicht, dass sie zahlenmäßig geringer vertreten waren: „Natürlich beweisen die niedrigen Zahlen dieser Kolumnen im Verhältnis zu denjenigen der Freigelassenen keineswegs, dass die Zahl der unfreien Arbeiter in unserem Gewerbe gering gewesen sei, sondern nur, dass sie, wie andere Sklaven, gewöhnlich kein eigenes Grab erhielten, sondern in den großen Massengräbern, in welche die Leichen jener *Parias* der damaligen Gesellschaft geworfen wurden, ihre letzte traurige Ruhestätte bekamen. Nur eine seltene Ausnahme war es, wenn der Sklave von seinem Herrn ein Denkmal erhielt, wie der 12-jährige *Pagus*, dem sein *Dominus* eine hübsche metrische Grabschrift verfassen ließ (Nr. 94).“ (Gummerus III, 281); zu Nr. 94 (VI 9437) vgl. auch Friedländer I, 170f.

<sup>90</sup> Auch hier sind es fast immer Menschen nicht-lateinischer Herkunft, die als „margaritarii“ oder „ad margarita“ arbeiten (Nr. 21 (VI 3981), Nr. 38 (VI 5199), Nr. 48 (VI 7884)); Sklaven konnten, nachdem sie einmal in ihrem jeweiligen Beruf ausgebildet waren, im Hause ihres Herrn arbeiten, an einen anderen Gewerbetreibenden vermietet werden oder auch einen eigenen Betrieb haben, von dem sie Abgaben an den Herrn zahlten. Gummerus meint, dass die Bezeichnung „ad margarita“, die für Sklaven verwendet wird (Nr. 48 (VI 7884), Nr. 95 (VI 9543)), bedeutet, dass die Sklaven als Aufseher über den Perlenschatz ihrer Herren tätig waren. Er vermutet, dass keine grundsätzlichen Unterschiede in dem Aufgabenbereich des „margaritarius“ und „ad margarita“ bestanden (Gummerus I / II, 152). Es ist natürlich möglich, dass die Verwendung beider Bezeichnungen für Sklaven nicht einfach synonym und zufällig geschah, sondern bewusst gewählt wurde. Demnach wäre *Celeuthius* (Nr. 21 (VI 3981)), der Sklave der *Livia* (zu den Sklaven im Haus der *Livia* siehe *Treggiari*, Susan, *Jobs in the Household of Livia*, *PBSR* 43, 1975, 48 – 77) als „margari-tarius“ nicht in erster Linie Aufseher über den Perlenschatz, sondern er beherrschte vor allen Dingen das Goldschmiedehandwerk und / oder betrieb Perlenhandel im Auftrag seiner Herrin. Erstaunlich ist, dass in der Inschrift auch die Eltern des Sklaven, seine Mutter *Megiste* und sein Vater *Dionysius*, dem er den Grabstein stiftete, erwähnt werden. Er war vermutlich einigermaßen gut situiert, auch finanziell, so dass dies möglich war. Das Kaiserhaus hatte hier wohl eine Sonderstellung und war, was den Handel mit Perlen und deren Verarbeitung anging, relativ unabhängig von privaten Händlern und Juwelieren. Bei *Diogenes* (Nr. 38 (VI 5199)), dem Sklaven des *Sostratus*, kann man ähnliche Umstände vermuten; dabei ist nicht gesagt, dass der Besitzer *Sostratus* sehr vermögend gewesen sein muss (vgl. *Schottroff*, *Lydia*, 150)). Dass die Aufseher über den Perlenschatz auch Goldschmiedearbeiten oder zumindest Reparaturen ausführten, ist sehr wahrscheinlich (Gummerus I / II, 152; b *Ketubbot* 40a erwähnt einen Sklaven, der Perlen durchbohrt). Außerdem kann man nicht ausschließen, dass sie im Auftrag ihrer Herren Perlenhandel betrieben; dies könnte evtl. auf *Phoebus*, den Sklaven der *Marcia*, zutreffen (Nr. 48 (VI 7884)). Bei den genannten Sklaven handelte es sich um künstlerisch und handwerklich gut ausgebildete Menschen, die bei zuverlässiger und guter Arbeit in der Regel darauf hoffen konnten, von ihren Herren freigelassen zu werden. Der Freigelassene *Speratus* (Nr. 124 (X 6638)) z. B. war Hausklave (*verna*) der kaiserlichen Familie und hatte vermutlich auch dort seine Ausbildung erhalten (siehe auch *Alföldy*, *Freilassung*, 360). Die Freilassung wurde nicht nur von den Sklaven ersehnt, sondern sie bot auch den Herren viele Vorteile, denn die Freigelassenen standen weiterhin in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihren Patronen (ehemaligen Herren) (vgl. *Richter Reimer*, *Frauen*, 135f.). Oft konnten die Freigelassenen ein eigenes Geschäft erwerben und mit anderen Freigelassenen oder eigenen Sklaven in ihrem erlernten Gewerbe weiterarbeiten (vgl. *Richter Reimer*, *Frauen*, 139f.). Folglich haben auch viele der Freigelassenen selbst wieder Freigelassene (vgl. Nr. 99 (VI 9547) und Nr. 134).

<sup>91</sup> Nr. 97 – Nr. 101 (VI 9545 – 9549), Nr. 118 (VI 33872), Nr. 123 (X 6492). Außerdem wird dies durch den seltenen Fund eines antiken Ladenschildes noch untermauert: auf dem Forum Romanum vor dem *Romulus-Tempel* wurde das Ladenschild eines „margaritarius“ gefunden (Nr. 137 (VI 37804)); siehe dazu auch Gummerus III, 264).

<sup>92</sup> Gummerus III, 264f.; *Warmington*, *Commerce*, 303f.

Luxuswaren.<sup>93</sup> Die vielen Geschäfte auf so engem Raum wie in dieser einen Straße zeigen, dass es für den Handel mit den Perlenerzeugnissen einen großen Markt gab, wo jeder Juwelier genug verdienen konnte. Alle müssen demnach auf engem Raum ihr Auskommen gefunden haben.<sup>94</sup> Ob alle „margaritarii“ durch das Luxusgeschäft wohlhabend wurden, könnten wir jedoch nur beantworten, wenn die Inschriften zu den erwähnten Personen weitere inhaltliche Angaben machen würden. Die Forscher nehmen jedenfalls an, dass mit Perlenhandel großer Reichtum zu erwerben war,<sup>95</sup> was ja auch bei einigen Leuten gelungen ist.<sup>96</sup> Wir müssen aber von Fall zu Fall immer wieder genau nachfragen, in welcher sozialen und finanziellen Situation Perlenhändler damals lebten.<sup>97</sup> Die soziale Bandbreite vom „Sklaven“ bis zum „Freigelassenen“ ist beträchtlich, auch wenn die Sklaven in diesem Bereich (im Gegensatz zu Sklaven in der Landwirtschaft) zu den privilegierten Sklaven gehörten.<sup>98</sup>

Ich gehe außerdem davon aus, dass nicht nur Männer, sondern auch Frauen im Perlenhandel gearbeitet haben. Quintilianus, *de declamatione* 359 berichtet von einer „matrona“, einer

---

<sup>93</sup> Jordan, Heinrich, *Topographie der Stadt Rom im Alterthum*, Bd. I / 2, Rom 1970 (Ristampa anastatica dell'edizione Berlin, 1871 – 1907), 287

<sup>94</sup> Stambaugh / Balch, *Umfeld*, 114 meinen in einem anderen Zusammenhang, dass die zahlreichen Geschäftsinhaber gemeinsame Nachschubquellen ausnutzen und „daß die Stimmung unter ihnen von freundschaftlicher Geselligkeit statt von mörderischem Wettbewerb geprägt war, mit vielen gegenseitigen Besuchen im Laufe des langen Arbeitstages.“ Ob man sich das wirklich so vorstellen muss, ist schwer zu beurteilen. Nebenbei zeigt der rege Handel mit Perlen aber, dass sehr viele Taucher in weit entfernten Ländern im Einsatz waren, um diesen ungeheuren Bedarf an Perlen bei der Oberschicht zu decken (siehe Abschnitt 2.4).

<sup>95</sup> Gummerus I / II, 170 Anm. 97

<sup>96</sup> Aelianus, *de natura animalium* 10, 13; *Offb* 18, 15. Deutlich sichtbar ist der Wohlstand bei dem Perlenhändler Tuticius Hylas (oder Tutichylas; Nr. 7 (VI 1925)) der dem Collegium dendrophorum die beachtliche Summe von 10.000 Sesterzen vermachte. Viele Händler waren in Kollegien organisiert, die vor allen Dingen für die Bestattung ihrer Mitglieder zu sorgen hatten und Raum für soziales Engagement boten. Ein Collegium margaritarium ist vermutlich nicht bezeugt, vielleicht waren die „margaritarii“ grundsätzlich in anderen Kollegien organisiert. Möglich ist auch eine Organisation im Collegium aurarium. Auch Manius Publicius Hilarus (Nr. 4 (VI 641) und Nr. 111 (VI 30973)), von dessen Wohltätigkeit (*benignitas*) VI 30973 spricht, hat dem Collegium dendrophorum ein Haus gebaut und mit seinen Söhnen dem Silvanus einen Altar / Statue gestiftet. Der Perlenhändler Gaius Ateilius Euhodus (Nr. 97 (VI 9545)), der Freigelassene des Serranus wird u. a. als „*amantis pauperis*“ bezeichnet. Ist er nun „liebenswert und arm“ oder „ein Freund der Armen“? Die Adresse „*Sacra Via*“ und die Tatsache, dass er selbst Freigelassene hat, nötigen Gummerus zu der Annahme, dass wir ihn uns eher als wohlthätigen Freund der Armen vorstellen sollen (Gummerus I / II, 170 Anm. 97). Aufgrund der unsicheren Lesart muss die Frage jedoch offen bleiben. Natürlich ist bei all denen, die sich selbst oder anderen einen Grabstein oder ein Denkmal setzen konnten, damit zu rechnen, dass sie über gewisse finanzielle Mittel verfügten, denn viele, die kein Geld hatten, verschwanden in Massengräbern (siehe Gummerus III, 281). Bei dem Perlenhändler Lucius Valerius Primus (Nr. 158) wird ausdrücklich hinzugefügt, dass er „*negotiator*“ / „Großhändler“, also wahrscheinlich noch auf anderen Gebieten tätig war (vgl. Brockmeyer, *Sozialgeschichte*, 83). Da diese zusätzliche Bezeichnung „*negotiator*“ eine Ausnahme darstellt, war die Tätigkeit als Großhändler wohl nicht selbstverständlich, sondern musste eigens erwähnt werden.

<sup>97</sup> Der Jerusalemer Talmud erwähnt einen Simeon b. Wa, der sehr arm war und kein Brot hatte, sich aber auf Perlen verstand (j *Bikkurim* 3, 3).

<sup>98</sup> Vgl. Brockmeyer, *Sklaverei*, 165f.; ob der in einem Steckbrief (145 v. Chr.) erwähnte entlaufene Sklave, der zehn Perlen in seinem Fluchtgepäck hat (Thierfelder, Helmut, *Unbekannte antike Welt. Eine Darstellung nach Papyrusurkunden*, Gütersloh 1963, Nr. 126), ein Perlenarbeiter ist, lässt sich nicht sagen. Wenn es so wäre, wäre das Dokument ein Hinweis darauf, dass auch die so genannten privilegierten Sklaven mit ihrer Situation unzufrieden waren und sich deshalb zur Flucht entschlossen. Der Herr hatte auch weiterhin die Verfügungsgewalt über den Handelsgewinn seines Sklaven (b *Qidduschin* 23b). Sklaven, die mit Erlaubnis des Herrn ein „*peculium*“, d. h. Geld- und Sachwerte erwerben durften, hatten eher die Möglichkeit, sich später freizukaufen; zu „*peculium*“ allgemein siehe Kirschenbaum, *Sons*, 31ff..

vornehmen verheirateten Frau, die mit 400 Perlen beim Schmuggeln erwischt wurde. Sicher hatte sie diese Perlen nicht nur für den Eigenbedarf, sondern auch zum Verkauf herbeigeschafft.<sup>99</sup> Die Existenz von Perlenhändlerinnen ist inschriftlich nicht ganz sicher bezeugt. In Nr. 43 (VI 5972), erfahren wir von einer Domitia, der Freigelassenen des Gnaeus, die vermutlich „margaritaria“/ „Perlenhändlerin“ war.<sup>100</sup> Die Existenz von Perlenhändlerinnen ist anzunehmen, da Frauen auch in anderen Berufen des Goldschmiede- und Juweliergewerbes arbeiteten.<sup>101</sup>

---

<sup>99</sup> Übersetzung in Drexhage, Hans-Joachim / Konen, Heinrich / Ruffing, Kai, Die Wirtschaft des Römischen Reiches (1. – 3. Jahrhundert), Eine Einführung, Berlin 2002, 268f.. Perlen ließen sich leicht transportieren und dem entsprechend gut schmuggeln; siehe auch den Fall eines Schmugglers, der Perlen in einem Wanderstab versteckte (Krauss II, 376).

<sup>100</sup> Evtl. ist dies auch ein Eigenname (Günther, Frauenarbeit, 125), vgl. dazu aber Eichenauer, Arbeitswelt, 129 und 59, wo sie den Beruf der „margaritaria“ in der Liste der kunstgewerblichen Berufe aufgeführt hat.

<sup>101</sup> Die Sklavin [...] cogyris ist „ad argentum“ / „Aufseherin der Silbergerätschaften“ (Nr. 28 (VI 4425)); die Freigelassene Pompeia Helena ist „aurifex“ / „Goldarbeiterin“ (Nr. 31 (VI 4430)), ebenso wie Masumilla (Nr. 73 (VI 9206)), vielleicht ist auch Clodia Cypare eine „aurifex“ (Nr. 74 (VI 9207)); Viccentia ist von Beruf „auri netrix“ / „Golddrahtspinnerin“ (Nr. 80 (VI 9213)); Sellia Epyre ist „auri vestrix“ / „Händlerin mit goldgestickten Gewändern“ (Nr. 81 (VI 9214)); den Beruf der „brattiararia“ / „Goldplättchenerzeugerin“ üben die Freigelassene Septicia Rufa (Nr. 46 (VI 6939)) und Fulvia Melema (Nr. 78 (VI 9211)) aus (siehe hierzu Eichenauer, Arbeitswelt, 59. 127ff.). Und die Freigelassene Babbia Asia ist, genau wie ihre vier Kollegen, Händlerin mit Edelsteinen, auch wenn die Berufsbezeichnung „gemmaria“ nicht bezeugt ist und wir hier nur die Vulgarismen „gemari de sacra viam“ finden (Nr. 92 (VI 9435)). Eine interessante, aber mit zahlreichen Fragezeichen behaftete Inschrift ist im Ergänzungsband CIL VI, 5 3405 (= Orelli 4148) überliefert: „Marcia t. f. Severa / auraria et margaritaria / de via sacra legavit codicillis / testamenti libertis libertabusque suis / posterisque eorum“. Wir erfahren, dass Marcia Severa, die Tochter des Titus, die von Beruf Goldschmiedin und Perlenhändlerin auf der Sacra Via war, ihren männlichen und weiblichen Freigelassenen testamentarisch etwas hinterlassen hatte, eventuell eine Stiftung. Die Herausgeber des CIL halten diese und andere Inschriften, die sie aus geschriebenen Büchern entnommen haben, jedoch für unecht; siehe die Einleitung zu den unechten Inschriften: „Inscriptiones Falsae Reliquae Praeposuimus titulos spurios desumptos ex libris scriptis, digestos secundum auctores apud quos primum reperiuntur n. 3390 - 3436, sequuntur inscriptiones in lapide fictae temporibus recentibus n. 3437 - 3590“. Auch Gummerus I / II, 132 Anm. 4 hält die oben erwähnte Inschrift für unecht; anders dagegen noch Marquardt, Joachim, Das Privatleben der Römer, 2. Teil, 2. Auflage, Handbuch der römischen Altertümer VII, Darmstadt 1975 (Nachdruck Leipzig 1886), 686 Anm. 14. Dies hatte zur Konsequenz, dass dieser Inschrift auch kein historischer Wert mehr zugestanden wurde. Weiter bedeutete es, dass das Wissen um Perlenhändlerinnen damit verloren ging. Es gab diese Berufsbezeichnung plötzlich nicht mehr, und damit wurde dann auch das Wissen um die Arbeit von Frauen in diesem Bereich ausgelöscht. Ein Blick in lateinische Wörterbücher kann uns Aufschluss darüber geben. Während das „Latin Dictionary“ von 1879 (Lewis, Charlton T., A Latin Dictionary, founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Oxford 1998 (1. Auflage 1879), 1114) noch „margaritaria, ae, f., a female dealer in pearls“ und Klotz, Reinhold (Hg.), Handwörterbuch der lateinischen Sprache, hrsg. unter Mitwirkung von Fr. Lübker und E.E. Hudemann, 6. Abdruck, unverändert nach der 3., vielfach verbesserten Auflage, Bd. 2, Braunschweig 1879, 361 „margari-taria, ae, f. [...] Perlenhändlerin“ aufgeführt haben, hat das sich selbst als „ausführliches“ Wörterbuch bezeichnende Werk von Karl Ernst Georges (Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet von Karl Ernst Georges, Nachdruck der 8., verbesserten und vermehrten Auflage von Heinrich Georges, 14. Auflage, Bd. 2, Hannover 1976) „margaritaria“ eliminiert. Hier erkennt man, wie hoch der Preis für den wissenschaftlichen Fortschritt für Frauen sein kann. Auch wenn die Inschrift unecht ist (es ist allerdings erstaunlich, dass so viele Details sowohl in der Inschrift als auch in den dazu gehörenden Anmerkungen zu finden sind) und viel später – von wem auch immer – den echten antiken Inschriften nachgestaltet wurde, kann sie uns etwas sagen. Sie zeigt uns nämlich, dass bei dem Verfasser noch das Wissen oder die Ahnung vorhanden war, dass es im Römischen Reich Perlenhändlerinnen gegeben hat. Auch die weiteren Einzelheiten, die die Perlenhändlerin Marcia charakterisieren, hat der Verfasser sinnvoll und den antiken Verhältnissen entsprechend sachgerecht kombiniert: Dass Marcia nicht nur Perlenhändlerin, sondern auch Goldschmiedin ist, entspricht den historischen Möglichkeiten (vgl. dazu Gummerus I / II, 132; Plinius 27, 99). Ansässig in der Sacra Via in Rom und als Patronin, die ihre männlichen und weiblichen Freigelassenen

In den Inschriften werden in Zusammenhang mit männlichen Perlenhändlern auch zahlreiche Frauen erwähnt. Sie haben vermutlich, selbst wenn es nicht ausdrücklich gesagt wird, im gleichen Gewerbe wie die Männer gearbeitet, denn oft hatten Frauen und Männer den gleichen Beruf.<sup>102</sup> An einigen Stellen sind Ehepaare erwähnt.<sup>103</sup> Wenn wir die Inschriften genauer anschauen,<sup>104</sup> dann müssen wir davon ausgehen - und dies entspricht Zeugnissen aus anderen

---

testamentarisch bedenkt, ist sie ebenfalls gut vorstellbar, wie uns die Inschriften von „margaritarii“ aus der Sacra Via zeigen. Ungewöhnlich ist dagegen, dass Marcia als Tochter des Titus, also als Freigeborene mit lateinischem Namen vorgestellt wird, doch auch dies bewegt sich im Rahmen des Möglichen, auch wenn ein frei geborener Perlenhändler lateinischer Herkunft inschriftlich wahrscheinlich nicht nachzuweisen ist. Die Möglichkeit, dass es sich doch um freigeborene römische Bürger handelt, besteht nur bei den Perlenhändlern in Nr. 4 (VI 641) bzw. Nr. 111 (VI 30973), Nr. 156 (XIV 2655) und Nr. 158. Die Anmerkungen, die etwas zum (angeblichen) Fundort der Inschrift sagen, sind sehr detailliert: „in impluvio cuiusdam domus ex hippodromo prope ecclesiam Jesus et Mariae“. Die Inschrift wurde demnach in der Vorhalle in einem Haus gefunden, dass sich bei einer Pferderennbahn in der Nähe der Kirche Jesus et Mariae befand. Die Inschrift stammt nach dieser Angabe also bereits aus christlicher Zeit. Nach Auskunft eines Rom-Reiseführers (Polyglott-Redaktion (Hg.), Polyglott-Reiseführer „Rom“, 24. Auflage, München 1987/88, 59f.) gibt es in der Nähe einer ehemaligen Pferderennbahn tatsächlich eine Kirche Jesus et Mariae, die aber erst aus dem 17. Jh. stammt. An der gleichen Stelle könnte aber eine ältere Kirche gestanden haben. Der Zusatz „columba“/ „Tauben“ – wenn es sich nicht um die Abkürzung für „columbarium“/ Begräbnisstätte handelt - meint vielleicht die Darstellung eines Taubensymbols. Ob dies ein christliches oder heidnisches Symbol sein soll, lässt sich nicht klären, da beides möglich ist und Symbole nicht eindeutig der einen oder anderen Gruppe zugeordnet werden konnten (vgl. dazu Lampe, Christen, 2ff.; zu „Tauben“ als christliches Symbol: Duruy, Victor, Die Welt der Römer, München / Berlin 1972, 128. 135). Es ist also nicht zu erschließen, ob Marcia als Christin vorgestellt werden soll. Dies wäre seit der Zeit möglich, seitdem sich frei geborene Römer der christlichen Gemeinde angeschlossen haben. Zu den Informationen, die uns die Inschrift anbietet, können wir also folgendes sagen: Auch wenn die Inschrift erst in späterer Zeit antiken Vorbildern nachgebildet wurde, so kombiniert sie die Details sinnvoll: Eine frei geborene Römerin, Marcia Severa, die Tochter eines Titus, ist Goldschmiedin und Perlenhändlerin von der Sacra Via. Sie bedenkt ihre männlichen und weiblichen Freigelassenen testamentarisch und könnte sogar Christin gewesen sein. Wenn der Verfasser (oder eine Verfasserin?) aus historischer Erinnerung die Inschrift gestaltet hat, dann tat er das ganz bewusst und der Wirklichkeit entsprechend korrekt. Die Inschrift spiegelt also, auch wenn sie erfunden ist, die Erinnerung an viele namenlose Frauen wider, die in der patriarchalen Erinnerung einfach „vergessen“ wurden. Der Verfasser hat das getan, was E. Schüssler Fiorenza mit dem Begriff „historische Imagination“ beschreibt (Schüssler Fiorenza, Brot, 57). Wo die Geschichte von Frauen verschwiegen wurde, ermächtigt eine „Hermeneutik der kreativen Aktualisierung“ zum künstlerischen Neuschaffen und so zur Teilnahme an der Geschichte aus der Perspektive von Frauen (Schüssler Fiorenza, Brot, 57).

<sup>102</sup> Eichenauer, Arbeitswelt, 29

<sup>103</sup> Nr. 96 (VI 9544), Nr. 99 (VI 9547), Nr. 123 (X 6492), Nr. 156 (XIV 2655)

<sup>104</sup> In Nr. 96 (VI 9544) wird erwähnt, dass Julia Schole ihrem Ehemann, dem Perlenhändler Gaius Aspanius Clymenus (vielleicht ein Freigelassener), zwei anderen namentlich genannten Männern und den weiblichen und männlichen Freigelassenen und deren Nachkommen einen Grabstein setzte. Es ist gut möglich, dass auch Julia Schole als Perlenhändlerin gearbeitet hat. Die beiden namentlich genannten Männer waren vielleicht Kollegen des Ehepaars, und die Freigelassenen (Männer und Frauen) arbeiteten vermutlich im gleichen Gewerbe. Für Nr. 99 (VI 9547) wird man ähnliche Verhältnisse annehmen dürfen. Nach dem Willen der Ehefrau Fufia Galla und der Freigelassenen Atimetus und Abascantus wurde dem Perlenhändler Gaius Fufius Zmaragdus, einem Freigelassenen, und seinen (männlichen und weiblichen) Freigelassenen ein Grabstein errichtet. Die namentlich genannten Freigelassenen waren vermutlich ebenfalls Kollegen des freigelassenen Perlenhändlers, der auch selbst Freigelassene hatte. Ein gemeinsames Arbeitsverhältnis in einem Geschäft an der Sacra Via, an dem neben der Ehefrau Fufia Galla auch andere beteiligt waren, ist gut vorstellbar. In Nr. 123 (X 6492) lernen wir den freigelassenen Perlenhändler Caecilius Plutus, seine Frau Cornelia, ebenfalls eine Freigelassene, seinen freigelassenen Bruder und einen weiteren Freigelassenen kennen. Vielleicht haben alle, auch Cornelia, vor der Freilassung im Perlenhandel gearbeitet und nach der Freilassung diese Tätigkeit in einem gemeinsamen Geschäft an der Sacra Via fortgesetzt (siehe auch die Inschrift Nr. 92 (VI 9435): Hier wird uns die Freigelassene Babbia Asia zusammen mit einigen männlichen Kollegen, ebenfalls Freigelassene, als Juwelenhändlerin von der Sacra Via vorgestellt). Eine gemeinsame Grabstätte lässt auf enge, nicht nur familiäre, sondern auch auf Arbeitsbeziehungen schließen. In Nr. 156 (XIV 2655) ließ die Freigelassene Novia Tyche, die mit ihrem Patron verheiratet war, ihrem „wohlverdienten Ehemann“ einen Grabstein setzen. Auch hier ist es möglich, dass Novia

Bereichen –, dass die Berufstätigkeit der Ehefrau in der Regel unsichtbar gemacht wurde, auch dort, wo sie vielleicht den gleichen Beruf wie der Ehemann ausgeübt hat.<sup>105</sup>

Es ist aber auch von Frauen die Rede, die im Zusammenhang mit den inschriftlich genannten Perlenhändlern nicht als deren Ehefrauen in Erscheinung treten. Und warum sollte das, was für Edelsteinhändler gilt, nicht auch auf Perlenhändler zutreffen, zumal Edelsteinhändler wohl oft auch mit Perlen handelten.<sup>106</sup>

Die im Bereich des Perlenhandels genannten Frauen sind ein Zeichen dafür, dass wir auch mit der Präsenz von Frauen in diesem Beruf stärker rechnen müssen als uns die Quellen glauben machen wollen. Geben uns die Inschriften noch Auskunft über ihren Status als Ehefrauen, so schweigen sie, bis auf eine Ausnahme,<sup>107</sup> über deren Berufstätigkeit, und wir können dies nur aus verschiedenen Beobachtungen erschließen. Dies wirft auch ein anderes Licht auf unser neutestamentliches Gleichnis: Im Römischen Reich haben also nicht nur einzelne Männer, sondern auch viele Frauen (und viele Männer) Handelsreisen unternommen, um Perlen einzukaufen, um sie zu verarbeiten und die Produkte zu verkaufen. Frauen waren nicht nur Konsumentinnen von Perlen, sondern auch Händlerinnen, Verarbeiterinnen und wahrscheinlich

---

Tyche im gleichen Gewerbe arbeitete wie ihr Ehemann, vorher als Sklavin in dieser Tätigkeit ausgebildet wurde und den Beruf auch als Ehefrau weiter ausübte. Dass die Ehefrauen Julia Schole, Fufia Galla, Cornelia und Novia Tyche jedoch nur hinter dem Ladentisch gestanden haben, um die Produkte ihrer Ehemänner und der anderen Mitarbeiter zu verkaufen, ist zwar eine beliebte Einschätzung und entspricht ganz dem Ideal von Frauenarbeit als Ergänzung zu Männerarbeit, sie ist aber für die wirklichen Lebensverhältnisse von Frauen sehr zu bezweifeln. Le Gall, Joël, *Métiers de Femmes. Au Corpus Inscriptionum Latinarum*, in: *Revue des études latines* 47 bis, 1970, 123 – 130, hier: 125f. ist für diese Einschätzung ein typisches Beispiel, wenn er sich die „brattiarina“ / „Goldplättchenerzeugerin“ Fulvia Melema (Nr. 78 (VI 9211)) nur als Verkäuferin der Produkte ihres Ehemannes vorstellt; vgl. dazu auch die Abbildung bei Zimmer, *Berufsdarstellungen*, 187f. (Nr. 123); zur Kritik an dieser Einschätzung siehe Schottroff, *Schwester*, 122ff.. Einige Inschriften aus einem ähnlichen Gewerbe können hier weiterführende Erkenntnisse bieten. Wenn die Edelsteinhändlerin Babbia Asia mit ihren Kollegen ein gemeinsames Geschäft betrieb, war dies auch für Perlenhändlerinnen möglich.

<sup>105</sup> Dies zeigt Richter Reimer sehr überzeugend an der Interpretation der Priska- und Aquila-Tradition auf (Frauen, 202ff.).

<sup>106</sup> In Nr. 98 (VI 9546) wird erwähnt, dass die Freigelassene Calpurnia Egale ihrem frei geborenen Patron, ihren beiden freigelassenen Brüdern und sich selbst einen Grabstein setzte. Der Patron hatte ein Geschäft an der Sacra Via, und die Freigelassenen, Calpurnia Egale eingeschlossen, arbeiteten vermutlich in diesem Geschäft mit oder gingen vielleicht im Auftrag des Patrons auf Handelsreisen (Finley, *Sklaverei*, 122; Brockmeyer, *Sklaverei*, 165. 180; Brockmeyer, *Sozialgeschichte*, 113; Richter Reimer, *Frauen*, 135 Anm. 223). Wenn der hier erwähnte Patron der Sohn eines in Nr. 118 (VI 33872) erwähnten aus Kleinasien nach Rom gekommenen Perlenhändlers war, dann konnte dieses Geschäft an der Sacra Via bereits auf eine längere Familientradition zurückblicken (Gummerus III, 288). Weitere Beispiele sind: Nr. 134: Der Perlenhändler Euhodus setzt sich selbst, der Freigelassenen Tampia Stratonice und den männlichen und weiblichen Freigelassenen und deren Nachkommen einen Grabstein. Ob er mit der Frau verheiratet war oder ob es sich um Kollegen im gleichen Beruf handelt, ist schwer zu sagen. Auf jeden Fall müssen wir uns bei diesem Beispiel eine Gemeinschaft von Männern und Frauen vorstellen, deren Beziehungen vermutlich durch das Arbeitsverhältnis geprägt waren. Wenn keine Familienverhältnisse erwähnt sind, kann es sich eigentlich nur um Arbeitsbeziehungen handeln. Nr. 48 (VI 7884): Ähnliches können wir wohl auch zu Phoebus, dem Sklaven der Marcia, sagen, der als „ad margarita“ / „Aufseher über den Perlenschatz“ bei ihr beschäftigt war. Arescusa, seine „vicaria“ / „Unter-sklavin“, ist ihm vermutlich bei seiner Arbeit als Goldschmiedin oder Perlenhändlerin behilflich gewesen (vgl. Brockmeyer, *Sklaverei*, 163). Die Inschriften zeigen uns, dass wir im Umfeld des Perlenhandels mit der Anwesenheit vieler Frauen rechnen müssen.

<sup>107</sup> Siehe die einzige Inschrift von einer Perlenhändlerin Nr. 43 (VI 5972). Zu Frauenarbeit in Männerarbeitszusammenhängen allgemein siehe auch Schottroff, *Schwester*, 127f..



sogar Perlentaucherinnen. Das (fast völlige) Schweigen von antiken Quellen über Perlenhändlerinnen bezeugt demnach nicht so sehr deren Nicht-Existenz als vielmehr „eine Spitze des Eisbergs“, das auf ein breites Meer des androzentrischen Schweigens hindeutet.<sup>108</sup> In dem normalerweise nur als Männerarbeit wahrgenommenen Perlenhandel sind Frauen selbständig tätig und haben mit ihren Erfahrungen deshalb auch vollen Anteil an der Bilderwelt des Gleichnisses Mt 13, 45f.. Dass sie sich in ihren Erfahrungen teilweise auch wieder von den Erfahrungen ihrer männlichen Kollegen unterscheiden, ist bei der Erforschung ihrer Lebensverhältnisse auch schon deutlich geworden. Der Bericht des Quintilianus, *declamationes minores* 359 über eine mit Perlen handelnde „matrona“ legen den Schluss nahe, dass Frauen bei Ausübung ihres Berufes auch sexuelle Übergriffe fürchten mussten und dass bei ihnen besonders Stärke und Mut gefragt waren, um in diesem Bereich bestehen zu können.

### **3.2.4 Perlenkonsum / Perlenluxus**

Viele antike Autoren schildern in ihren Werken den ungeheuren Perlenluxus ihrer Zeit.<sup>109</sup> Auch das Neue Testament reiht sich hier ein. Die Erwähnung der mit Gold, Edelsteinen und Perlen geschmückten Oberschichtsfrau („Hure Babylon“) in Offb 17, 1ff.<sup>110</sup> und der in Offb 18, 1ff. beschriebene römische Handel mit Perlen und anderen Waren lassen das verschwenderische Konsumverhalten der begüterten Kreise deutlich werden.<sup>111</sup> In der Regel werden Frauen, anders als bei der Beschreibung der Arbeitszusammenhänge, als Konsumentinnen der ungeheuren Luxusgüter bei vielen Autoren ausführlich unter die Lupe genommen. Die Beschreibungen passen gut zu dem Klischee von der putzsüchtigen und verschwenderischen Luxusdame,<sup>112</sup> denen sowohl römische als auch christliche Autoren anhängen.<sup>113</sup> All diese Beschreibungen und

---

<sup>108</sup> Schaumberger, Christine, Artikel „Bibel“, in: Gössmann / Moltmann-Wendel / Pissarek-Hudelist / Praetorius / Schottroff / Schüngel-Straumann, Wörterbuch I, 54 – 57, hier: 57

<sup>109</sup> Bei den Römern hatten Perlen neben der allgemeinen Bezeichnung „margarita“ noch spezielle Bezeichnungen. Die abgeplatteten Perlen hießen „tympania“ (Plinius 9, 109), die birnenförmigen „elenchi“ (9, 113), die großen Zahlperlen wurden „uniones“ (9, 112) genannt und die von geschätztester Farbe „exaluminati“ (9, 113). Andere Gattungen siehe noch 9, 115 (vgl. auch Rommel, Margarita, 1685ff.).

<sup>110</sup> Möglicherweise ist hier nicht an eine königliche Person wie z. B. Kleopatra, sondern eine Edelprostituierte gedacht (Baumann, Gerlinde / Schottroff, Luise, Artikel „Prostitution“, in: Crüsemann / Hungar / Janssen / Kessler / Schottroff, SWB, 450 – 454, hier: 453).

<sup>111</sup> Abbildungen von antikem Perlenschmuck: Weeber, Karl-Wilhelm, *Die Schwelgerei, das süße Gift ... Luxus im alten Rom*, Darmstadt 2003, 107ff.

<sup>112</sup> Siehe z. B. Petronius, *satyrice* 67, 9; Juvenal, *saturae* 6, 459; Plinius 33, 40 und 37, 15; 1 Tim 2, 8ff.; Hieronymus, *epistulae* 130, 7; Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* 2, 12, 118ff.; Tertullian, *de cultu feminarum* 1, 9; man muss in diesem Zusammenhang aber auch bedenken, dass der Perlenschmuck einer reichen Frau nicht nur als Statussymbol, sondern auch als „Sparkasse“ für Notzeiten gedacht war (Günther, *Matrona*, 366f.).

<sup>113</sup> Oft wird die Vorliebe für Schmuck als privates persönliches Problem gesehen, das moralisch gewertet wird. Diese Texte sind in sofern frauenfeindlich als vorzugsweise Frauen als diejenigen beschrieben werden, die dieser Luxussucht anhängen, obwohl in anderen Quellen ebenso gut die Putzsucht von Männern beschrieben ist (Sueton, *Nero* 31; *Caligula* 37). Indem das Konsumverhalten der Schmuckträgerinnen nicht mehr als Teil eines

Bewertungen machen uns mit einer Lebenswelt bekannt, die im Gegensatz zu der rekonstruierten Lebens- und Arbeitswelt der Perlentaucher und auch der meisten Perlenhändler steht.

Die Ermittlung des materiellen Wertes von Perlen lässt uns einen Eindruck gewinnen von der Motivation, den Möglichkeiten und dem Kundenkreis des Kaufmannes in Mt 13, 45f., der eine besonders kostbare Perle kauft. Von den reichen Frauen,<sup>114</sup> die sich Perlenluxus leisten konnten, sind uns die ägyptische Königin Kleopatra, Servilia, die Mutter des Cäsar-Mörders Marcus Brutus und Lollia Paulina, die Frau des Kaisers Caligula als historische Persönlichkeiten bekannt.<sup>115</sup>

Perlen konnten den Wert von ganzen Besitztümern haben.<sup>116</sup> Sie wurden im Römischen Reich nicht nur zu Schmuck verarbeitet, sondern zur Dekoration vieler Gegenstände verwendet.<sup>117</sup> Es war auch möglich, Perlen als Spende für den Jerusalemer Tempel<sup>118</sup> bzw. für ein Heiligtum zu stiften.<sup>119</sup> Die ausführliche Beschreibung des Perlenluxus vermittelt uns einen Eindruck von dem verschwenderischen Verbrauch einzelner begüterter Kreise. Um deren Wünsche zu befriedigen, mussten unzählige Perlenhändler auf Handelsreisen gehen, um die von den Tauchern eingesammelten Perlen herbeizuschaffen. In den zahlreichen Werkstätten oder auch in den

---

gesellschaftlichen Systems beschrieben wird, ist ein wichtiger Aspekt christlicher Theoriebildung ausgeblendet. Die Frauen haben jedoch diese pauschale Kritik nicht unwidersprochen hingenommen, sondern ihrerseits die Männer wegen ihres Luxusverhaltens gerügt (Plinius 13, 91). Es ist natürlich gut möglich, dass das Jammern über die Verschwendungssucht von Frauen gar nicht das Hauptanliegen der Autoren ist, sondern sie sich auf diese Weise gegen jede Art von weiblichen Emanzipationsbestrebungen wenden. Sie finden bei den wohlhabenden Frauen einen Ansatzpunkt und gehen über zu einer Art Rundumschlag, der dann alle betrifft (siehe dazu die Ausführungen bei Schottroff, Schwestern, 104ff.).

<sup>114</sup> Offb 17, 1ff. hat entweder eine dieser historischen Personen oder zumindest diesen Frauentyp vor Augen.

<sup>115</sup> Kleopatra besaß zwei kostbare Perlen, die einen Wert von 10 Millionen Sesterzen hatten. Es wird erzählt, dass sie eine dieser Perlen in Essig aufgelöst und getrunken habe (Plinius 9, 119ff.), was aber wohl nicht so sehr als Beschreibung eines konkreten Ereignisses gedacht ist, sondern ihre ungeheure Verschwendungssucht zum Ausdruck bringen soll. Außerdem konnte sie es sich leisten, Grabdenkmäler mit Perlen auszuschnücken (Plutarch, Antonius 74). Cäsar schenkte Servilia eine Perle im Wert von 6 Millionen Sesterzen (Sueton, Julius 50). Die Kaiserin Lollia Paulina trug bei einem gewöhnlichen Verlobungssessen Schmuck aus Smaragden und Perlen, der einen Wert von 40 Millionen Sesterzen hatte (Plinius 9, 117f.; vgl. auch Tacitus, annales 12, 22, 1f.). Eine solche Kette aus Perlen und Smaragden (aus Pompeji, 1. Jh. n. Chr.), die aber vermutlich viel weniger wert war, ist in Weeber, Luxus, 109 abgebildet. Diese Beispiele machen deutlich, welch unbeschreiblicher Perlenreichtum im Römischen Reich zu finden war und wie teuer eine einzelne wertvolle Perle sein konnte.

<sup>116</sup> Seneca, de beneficiis 7, 9, 4; Tertullian, de cultu feminarum 1, 9; Plinius 9, 124. Dies hinderte antike Autoren aber nicht daran zu betonen, dass auch arme Frauen gerne Perlenschmuck tragen wollten (Plinius 9, 114).

<sup>117</sup> Caligula ließ Kleider und Schuhe damit verzieren, während Nero Szepter, Schauspielermasken (Plinius, naturalis historia 37, 17; zu den mit Perlen verzierten Schuhe siehe auch Seneca, de beneficiis 2, 12, 1 und Tertullian, de cultu feminarum 1, 7; Plinius 9, 114) und Sänften im Perlenglanz erstrahlen ließ (Plinius 37, 17) bzw. Statuen (siehe CIL II 2060) damit schmückte. Perlen gehörten auch mit zur Aussteuer von reichen Frauen, wenn sie heirateten (Plinius der Jüngere, epistulae 5, 16, 7; P. Oxy. X 1273).

<sup>118</sup> b Baba Batra 133b (stammt zwar aus einer Zeit, als es den Tempel nicht mehr gab, hat aber vermutlich alte Gewohnheiten in Erinnerung behalten bzw. damit auch die Möglichkeit, dass der Tempel wieder aufgebaut werden kann); siehe auch M Arakhin VI, 5b; vgl. auch Ben-David, Ökonomie, 228. 413.

<sup>119</sup> Außerdem dienten Perlen dazu, Götterstatuen: Zum Perlenharnisch der Venus Genetrix siehe Sueton, Julius 47; Plinius 9, 116; Ammianus Marcellinus, Res gestae 23, 6, 88; zur Kleopatra-Perle als Ohrschmuck für die Venus Genetrix siehe Plinius 9, 121; siehe auch die in CIL II 3386 erwähnte Isisstatue (siehe Eck, Werner / Heinrichs, Johannes, Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit, Textauswahl und Übersetzung von Werner Eck und Johannes Heinrichs, Texte und Forschung, Band 61, Darmstadt 1993, 227; Ernst, Perle, 38); zu Perlenluxus siehe auch Keller II, 556f..

Häusern der Reichen waren viele Juweliere und Goldschmiede damit beschäftigt, dass Rohprodukt zu Schmuck und anderen Gegenständen zu verarbeiten.

### **3.2.5 (Perlen-) Handel und christlicher Glaube**

In der frühchristlichen Tradition war die Einstellung zu Perlenhändlern bzw. zu Handel allgemein ambivalent.<sup>120</sup> In Offb 18, 1ff. wird die Tätigkeit von Großkaufleuten im Römischen Reich, die u. a. auch mit Perlen handeln, deutlich beschrieben und dabei scharf kritisiert. Die Beschreibung steht im Zusammenhang mit einer Vision von der endzeitlichen Zerstörung Roms, dem Machtzentrum des römischen Weltreiches und neben Alexandria die Haupthandelsmetropole (vgl. auch Offb 13, 17).<sup>121</sup> Als Gegner der Glaubenden erscheinen vordergründig Kaufleute, die sich bereichern.<sup>122</sup> Bei der Zerstörung des Handelszentrums (Offb 18, 2) werden diejenigen einen Klageruf anstimmen, die von dem ausbeuterischen System am meisten profitiert haben: die Könige, d. h. die Oberschicht (Offb 18, 9), die Kaufleute (Offb 18, 11) und die Seefahrer<sup>123</sup> (Offb 18, 17 ff.).<sup>124</sup> Die Verflechtung der beschriebenen gesellschaftlichen Gruppen mit dem römischen Machtsystem ist so lückenlos, dass ihre Existenz

---

<sup>120</sup> Vgl. auch Lampe-Densky, Sigrid, Domitia, Marcia und die namenlose Schmugglerin. Perlenhändlerinnen im Römischen Reich, in: Janssen, Claudia / Ochtendung, Ute / Wehn, Beate (Hg.), GrenzgängerInnen. Unterwegs zu einer anderen biblischen Theologie. Ein feministisch-theologisches Lesebuch, Mainz 1999, 81 – 88, hier: 85ff.

<sup>121</sup> Auch wenn es sich hier um einen Rückgriff auf ersttestamentliche Vorstellungen (Ez 27, 1ff.; vgl. auch Jes 23, 17) handeln mag, wird damit die aktuelle Situation zur Zeit der Entstehung der Johannes-Apokalypse beschrieben. Im Ersten Testament ist Tyrus der Prototyp einer Stadt, in der die Sünde regiert. In der Johannes-Offenbarung übernimmt Rom (das neue Babylon) diese Funktion. Doch auch Tyrus ist im neutestamentlichen Kontext nicht vergessen (vgl. die Wehe-Rufe über Tyrus, Sidon, Chorazin, Bethseida und Kapernaum in Lk 10, 13f.); zur Offenbarung des Johannes und der Beschreibung des römischen Ausbeutungssystems vgl. auch Wengst, Klaus, „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010, 161ff.; Schüssler Fiorenza, Power, 130ff.

<sup>122</sup> Von Großgrundbesitzern ist nicht die Rede, sie können aber bei den Königen mit gemeint sein. Außerdem waren auch Könige über Agenten oft im Handel engagiert (Ez 28, 12ff.: Der König von Tyrus ist ein mit Edelsteinen geschmücktes, von Gott geschaffenes Wesen, das seine privilegierte Position durch Handel verspielt).

<sup>123</sup> Rom wird hier zutreffend als Handelsmetropole charakterisiert, die Fernhandel auf dem Seeweg betreibt; Offb 17, 1. 15 „an vielen Wassern“: hier sind außer Rom viele Hafenstädte und Städte an Flüssen gemeint, die „Babylon“ verkörpern und das Römische Reich als Ausbeutungssystem.

<sup>124</sup> Es wird ausdrücklich erwähnt, dass die Stadt aufgrund der Verschwendungssucht der Herrschenden zugrunde geht (Offb 18, 3ff.). In Rom gab es zur Zeit der Entstehung der Johannes-Offenbarung (seit ca. 90 n. Chr.) mehr Reiche als vorher und als in anderen Städten (Lampe, Christen, 346). Die Beschreibung des gesamten Systems erfolgt mit einer bestimmten Akzentsetzung, nämlich mit dem Blick auf den Bereich des Handels und der daran beteiligten gesellschaftlichen Gruppen: die Seefahrer schaffen die Waren herbei (Offb 18, 17ff.), die Kaufleute bieten sie zum Kauf an (18, 11ff.), und die Könige konsumieren sie (18, 9). Es werden hier neben Perlen (18, 12. 16) auch noch andere Luxusgüter und Gebrauchswaren und sogar Sklaven erwähnt (18, 12 – 14), mit denen die Kaufleute, die im Mittelpunkt dieser Beschreibung stehen, handeln. Dieser sehr lukrative Markt (18, 3. 15) bricht mit der endzeitlichen Zerstörung der Stadt zusammen, die Kaufleute haben damit ihre Einnahmequelle verloren (18, 11), dies ist dann auch der Grund für ihre Klagen (18, 11).

an den Bestand dieses Systems gebunden ist und sie mit dem System zusammen ihre Existenz verlieren.<sup>125</sup>

Als „Gegenkonzept“ bietet die Johannes-Offenbarung in Kapitel 21 und 22 die Vision vom „neuen Jerusalem“ an, einer Stadt, in der alle Gräueltaten der Vorgängerin Rom nicht mehr vorkommen werden (21, 1 – 5).<sup>126</sup> Die Vision von der erneuerten Schöpfung ist die Vision von einer Stadt, vom neuen Jerusalem. Sie erscheint als Gegenbild zu einer Stadt, die dem Untergang geweiht ist (Rom / Babylon).<sup>127</sup> Die „Könige der Erde“ zerstören Rom / Babylon, bringen dann aber ihre Herrlichkeiten in das neue Jerusalem ein (Offb 21, 24).<sup>128</sup> Diejenigen, die

---

<sup>125</sup> Dabei wird dies nicht als menschlich-persönliches, sondern als strukturelles Problem gesehen. Die Johannes-Offenbarung gibt hier nicht nur eine recht genaue Analyse des herrschenden römischen Machtsystems mit der Akzentsetzung auf den Bereich des Handels, sondern sie kritisiert dieses System auch scharf aus der Perspektive der Menschen, die unter dem System zu leiden haben. Sie benennt Nutznießer (18, 3. 9. 11. 15. 17 – 19) und Opfer (18, 20. 24) und geht davon aus, dass das System dem Untergang geweiht ist (18, 2), und dass diejenigen, die zuvor profitiert haben, am Ende wegen ihrer Verfehlungen zugrunde gehen (18, 5ff.). Offb 18 bietet aber keine primitive Form der Analyse, weil dort andere als uns vertraute Kategorien vorherrschen, die unseren wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügen. Diese Kritik am römischen Patriarchat ist trotz ihrer Radikalität androzentrisch bestimmt. Die Welt des Handels und des Profits erscheint als Männerwelt, in der Könige, Kaufleute und Seefahrer sich bereichern und Reichtum verschwenden. Sie sind als Handelnde dargestellt und haben auch die Konsequenzen ihres Handelns (die Vernichtung) zu tragen. Frauen erscheinen nur als Konsumentinnen von Perlen und anderen Luxusgütern (Offb 17, 4) und als Symbol für die Stadt Rom und damit für das gesamte Römische Reich (17, 4 und 18, 3. 7f.). Das verhasste Machtsystem wird in Gestalt einer hochmütigen und unzüchtigen Oberschichtsfrau präsentiert. Vielleicht wurde diese Symbolik deshalb gewählt, weil es dafür reichlich Anschauungsmaterial gab; z. B. wurden Städte oft symbolisch als Frauen dargestellt (zum Stilmittel der „Personifikation“, um abstrakte Größen in konkrete zu verwandeln, siehe auch die Überlegungen von Schroer, Silvia, Die göttliche Weisheit und der nach-exilische Monotheismus, in: Wacker / Zenger, Göttin, 151 – 182, hier: 164ff.). Die perlengeschmückte königliche „Hure Babylon“ (Offb 17) wird im Gegensatz zur perlengeschmückten göttlichen Braut Jerusalem (Offb 21, 2) beschrieben (siehe Schüssler Fiorenza, Elisabeth, Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart u.a. 1994, 134f.). Obwohl die „Hure Babylon“ in der Gestalt einer damaligen Oberschichtsfrau als Symbolfigur erscheint, war auf diese Weise auch immer wieder neu die Identifikation mit tatsächlich lebenden Frauen möglich. Als Konsumentinnen von Perlen müssen wir uns Personen wie die bereits genannten Kleopatra, Lollia Paulina und Servilia vorstellen. In der Apokalypse werden solche Frauen nicht namentlich identifiziert, obwohl die Könige in Offb 18 diese Frauen mit einschließen. Als im Neuen Testament genannte Oberschichtsfrauen, die wir uns als Käuferinnen von Perlen vorstellen müssen, kommen z. B. Herodias und ihre Tochter (Mk 6, 17 – 29 par.; vgl. auch Dannemann, Rahmen, 125ff.) in Frage. Die Schwiegertochter des Königs (Mt 22, 1 – 13) hat vermutlich Perlen als Aussteuer bekommen. Weitere Konsumentinnen von Perlen wären die Frau des Pilatus (Mt 27, 19), die äthiopische Königin Kandake (Apg 8, 27), die noblen gottesfürchtigen Frauen in Antiochien (Apg 13, 50), die vornehmen Frauen in Tessalonike (Apg 17, 4) und Beröa (Apg 17, 12). Auch Drusilla (Apg 24, 24) und Berenike (Apg 25, 13. 28; 26, 30) kommen als Käuferinnen von Perlen in Frage.

<sup>126</sup> Die Analyse in Offb 18 muss man in Zusammenhang sehen mit der Vision von der neuen Schöpfung Offb 21. Die Analyse Roms geschieht auf dem Hintergrund des „neuen Jerusalem“ (siehe Schottroff, Schöpfung, 142ff.). Es ist interessant, dass es sich bei den in Offb 21 erwähnten Edelsteinen ebenfalls um Luxuswaren aus Indien handelt (Sarasin, Handel, 31f.).

<sup>127</sup> Städte sind auch hier vor allem Handelsplätze und Orte des Konsums. Die Produkte, die in das neue Jerusalem gebracht werden, sind vor allen Dingen Handelsprodukte. Untergang und Erneuerung werden an Städten fest gemacht, sie sind Quelle der Verdammnis oder Quelle des Heils. Die Erfahrung nach dem jüdisch-römischen Krieg ist: Rom blüht und Jerusalem ist zerstört, aber in der Heilsvision ist es umgekehrt, dort wird Rom zerstört und Jerusalem erblüht neu. Hier werden alle Kostbarkeiten der Erde dazu verwendet, die neue gerechte Schöpfung zu gestalten (Offb 21, 10ff.).

<sup>128</sup> Schüssler Fiorenza, Offenbarung, 135. Die Könige werden nicht aus der Verantwortung für das kommende Reich Gottes entlassen. Sie werden nicht ausgelöscht, sondern für das Gute in die Pflicht genommen. Ihr kostbarer Besitz an Edelsteinen dient nicht mehr der Bereicherung weniger, die Konsumenten (Könige) konsumieren nicht mehr, sondern sie bringen die Luxusartikel, die früher für den eigenen Gebrauch bestimmt waren, zur Ehre Gottes und zur Freude aller Menschen herbei in die heilige Stadt (vgl. das Motiv der „Völkerwallfahrt“ in Jes 60).

verantwortlich handeln und (im Reich Gottes?) auch etwas verändern können in Bezug auf Wirtschaft, Handel und Konsum, sind die „Könige“. Mit ihrem Verhalten steht und fällt demnach wohl auch die Veränderung, die die neue Erde ermöglicht oder verhindert.<sup>129</sup> In dieser neuen Schöpfung leben Gott und die Menschen nicht mehr voneinander getrennt (Offb 21, 3ff.; 22, 1ff.). Für die Unterdrückten ist die Zerstörung der alten Strukturen mit der Hoffnung verbunden, dass sie nicht mehr leiden müssen.

In der Johannes-Offenbarung ist die Vision vom neuen Jerusalem kombiniert mit einer anschaulichen Beschreibung der Handelstätigkeit eines reichen Großkaufmannes / Perlenhändlers innerhalb der patriarchalen römischen Gesellschaft, die scharf kritisiert wird. Die Händler sind, ebenso wie die Konsumenten, Teil eines umfassenden Systems, in dem Handel und Konsum als konstituierende Bestandteile verstanden werden. Das Material kann deshalb auch zur Verdeutlichung des in Mt 13, 45f. beschriebenen Sachverhaltes herangezogen werden. Beide Male wird der Gegenstand „Perle“ nicht isoliert betrachtet, sondern der gesamte Vorgang von Kaufen und Verkaufen wird mit bedacht. Was das Kaufen und Verkaufen von Perlen, des allergrößten Luxus der damaligen Gesellschaft, bedeutete, da ist die Johannes-Offenbarung eindeutig. Der dort beschriebene (Perlen-)Handel und Konsum ist einer der Hauptgründe für die Ungerechtigkeit und die Todesverfallenheit des römischen Patriachats. Im Matthäus-Evangelium (13, 45f.) wird der gleiche Sachverhalt anders bewertet. Hier werden der Perlenhändler und sein Verhalten positiv in Beziehung gesetzt zum Reich Gottes.<sup>130</sup> Das ist ungewöhnlich, denn die

---

Im Reich Gottes wird nicht mehr gehandelt, sondern die Schönheit der kostbaren Dinge bewundert, d. h. konsumiert. Die Könige, die ihre Steine in das neue Jerusalem bringen, sind irdische Könige. Die ganze Welt trifft sich im neuen Jerusalem zur Ehre Gottes und nicht, um Profit zu machen. Die Schilderung des neuen Jerusalem geht ins Unvorstellbare: Die zwölf Tore der Stadt sind je aus einer einzigen überdimensionalen Perle angefertigt, Perlen also, die vorher niemals gesehen wurden (Offb 21, 21); vielleicht ist die eine kostbare Perle aus Mt 13, 45f. im Grunde auch eine dieser überdimensionalen Perlen, aus denen im neuen Jerusalem die Stadttore gebaut sind. Der Edelsteinhandel bleibt eigentlich in anderer Form erhalten. Hier soll aber deutlich gemacht werden, dass diese Perlen mit dem normalen Handelsgeschäft nichts zu tun haben, sondern dass sie aus einer anderen Welt stammen, dass sie mit anderen Maßstäben gemessen werden müssen und dass sie als Bausteine für eine neue Welt gedacht sind. Diese Vorstellung geht nicht mehr davon aus, dass die kostbaren Perlen an den Ohren, Hälsen und Armen von Oberschichtsangehörigen hängen, sondern die Perlentore der neuen Stadt Gottes stellen ihre Pracht allen zur Verfügung. Die Johannes-Offenbarung ist ein Beispiel, wie man den Handel mit Perlen ablehnte, den kostbaren Gegenstand aber akzeptierte, wenn er dem richtigen Zweck diene. Hier sind es die zur Ehre Gottes angefertigten Perlentore des neuen Jerusalem.

<sup>129</sup> Die Kaufleute und Seefahrer tauchen hier nicht mehr auf. Vielleicht, weil sie nicht als die Hauptverantwortlichen für das dem Tode geweihte Ausbeutungssystem angesehen werden, sondern nur als Erfüllungsgehilfen, oder weil sie bei den Königen mit gemeint sind, die zwar eher als Konsumenten dargestellt werden, aber genauso gut Großhändler sein könnten. Auch in Mt 13, 45f. taucht die Frage auf, ob hier plötzlich Kaufmann und Konsument zusammen fallen, weil der Kaufmann zum Konsumenten wird (vgl. auch Schottroff, Volk, 182).

<sup>130</sup> In Mt 7, 6 erregt der Umgang mit dem Luxusgut „Perlen“ ebenfalls keinen Anstoß. Einer der geladenen Gäste in Mt 22, 1ff., auch ein ἔμπορος hat jedoch weniger Glück als sein Kollege in Mt 13, 45f., denn er verpasst die Begegnung mit dem Gottesreich, da er die Stunde nicht zu nutzen weiß. Matthäus interessiert sich demnach wohl für die spezielle Situation, in der Reiche (auch reiche Händler) agieren. Er beantwortet die Frage nicht grundsätzlich, ob Reiche ins Himmelreich gelangen können oder nicht (siehe Mt 19, 16ff.). Dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass Perlenhandel in der Regel Sklaven- und Freigelassenenarbeit war. In dem

neutestamentliche Tradition ist Händlern allgemein gegenüber eher skeptisch und warnt oft vor den Gefahren, die der Handel aufgrund des Gewinnstrebens mit sich bringt (Lk 17, 28; Jak 4, 13; 5, 1ff.; Tit 1, 7). Dennoch ist davon auszugehen, dass Händler von Anfang an mit zu den christlichen Gemeinden gehörten.<sup>131</sup> Die Bedenken dem Handel gegenüber bleiben aber trotzdem.<sup>132</sup>

### 3.3 Bildfeldtraditionen

Eine Bildtradition wie für „Hirte“ und „Schaf“ / „Herde“ oder „(Feigen-)Baum“ lässt sich für „Perle“ und „Kaufmann“ im Ersten Testament nicht eindeutig nachweisen.<sup>133</sup> Es ist nicht zu klären, ob in der hebräischen Bibel überhaupt schon von Perlen die Rede ist. Die LXX übersetzt die dafür in Frage kommenden hebräischen Begriffe<sup>134</sup> פנינים und ראמות jedenfalls nicht mit dem griechischen Begriff μαργαρίτης, was man eigentlich erwartet, denn dieser Begriff war seit dem 4. Jh. v. Chr. als terminus technicus für Perlen bekannt.<sup>135</sup> Die Kostbarkeit der mit פנינים und

---

Gleichnis Mt 13, 45f. spiegeln sich aber keineswegs die Probleme dieser Arbeit, sondern eher die Hoffnung, die Chancen und die Mühen der Freigelassenen, die als ehemalige Sklaven einen neuen Status erlangt hatten und denen sich in diesem Zusammenhang ganz ungeahnte Perspektiven boten. Verklären darf man diese Verhältnisse nicht, denn auch die Freigelassenen befanden sich weiterhin in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihrem Patron.

<sup>131</sup> Mt 13, 45f. wäre dafür ein Beleg, aber auch 1 Thess 4, 6; Phil 4, 2; Röm 16, 1f. 12; 2 Kor 2, 17; Apg 16, 4; 18, 3 können Hinweise auf christliche Händler und Handwerker sein, wobei hier viele Frauen in Erscheinung treten (zu Tryphäna und Tryphosa und Euodia und Syntyche siehe D'Angelo, Mary Rose, Women Partners in the New Testament, in: JFSR 6, 1990, 65 – 86, hier: 72ff.). Für die Verhältnisse seit dem 2. Jh. n. Chr. siehe Hermas, visiones 1, 1, 1; 2, 2, 2; 2, 3, 1; Justin Martyr, apologia 1, 14, 4; 1, 16, 4; 2, 1, 2; Clemens Alexandrinus, Paidagogos 2, 38, 4; 3, 79, 1; Irenäus, adversus Haereses 4, 30; Tertullian, apologeticum 42; de idolatria 11; Syrische Didaskalia 15; Cyprian, de lapsis 6; Johannes Chrysostomus, Theodorus 14; Ambrosius von Mailand, de officiis ministrorum 1, 36, 185; 3, 9, 57. In Deissmann, Licht, 172ff. (Nr. 21) ist der vermutlich älteste erhaltene Originalbrief eines christlichen Händlers aus Ägypten dokumentiert (ca. 264 – 282 n. Chr.). Er handelt mit Getreide und Stoffen.

<sup>132</sup> Im Thomas-Evangelium (EvThom 64) erhalten die Kaufleute Berufsverbot (um nicht zu sagen „Heilsverbot“). Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass Perlenarbeiter (Juweliere) und Perlenhändler für die Entwicklung der frühchristlichen Gemeinden von großer Bedeutung waren, denn Menschen aus diesem Berufszweig konnten ortsansässige Hausgemeinden und Wanderpropheten gut miteinander in Kontakt bringen; zu den frühchristlichen Gemeinschaften allgemein siehe Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 95ff.; Horsley, Christen.

<sup>133</sup> So auch Smith, Parables, 145

<sup>134</sup> Vgl. Hiob 28, 18; Ez 27, 16; Klgl 4, 7; Spr 3, 15; 8, 11; 20, 15; 24, 7; 31, 10; Sir 7, 19; 30, 15.

<sup>135</sup> Der früheste Beleg ist vermutlich bei dem Aristoteles-Schüler Theophrast (ca. 370 – 287 v. Chr.), De lapidibus 36 zu finden. Verwunderlich ist, dass auch in den jüngeren Büchern der LXX der Begriff μαργαρίτης nicht vorkommt. Dies muss aber nicht heißen, dass Perlen im ersttestamentlichen Kontext nicht bekannt waren, denn es ist trotz der Uneindeutigkeit der schriftlichen Quellen in Bezug auf den Begriff gut möglich, dass die Ware bekannt war. Vielleicht sind längst vor der Zeit Alexanders des Großen durch die Handelsbeziehungen mit den Phöniziern indische Waren oder auch Perlen vom Roten Meer nach Palästina gekommen. Erst in der rabbinischen Tradition werden Perlen mit dem griechischen Lehnwort eindeutig bezeichnet (Hauck, Friedrich, Artikel μαργαρίτης, in: ThWNT IV, 1990, 475 – 477, hier: 476). In der LXX können Perlen in dem Sammelbegriff λίθος / „Edelstein“ mit gemeint sein (vgl. Spr 3, 15; 8, 11; 31, 10; Klgl 4, 7). In den deutschen Bibelübersetzungen werden die Begriffe פנינים und ראמות abwechselnd mit „Korallen“ oder „Perlen“ übersetzt. Am ehesten könnte noch die Bezeichnung פנינים auf Perlen hindeuten, da sie vielleicht mit πίνη / πίν(ν)α bzw. lateinisch „pin(n)a“ / Steckmuschel (also der Bezeichnung für eine Perlen hervorbringende Muschelart, vgl. Plinius 9, 115; Cicero, de natura deorum 2, 118) sprachlich (d. h. mit „Perle“) zusammenhängt (vgl. Köhler, L. / Baumgartner, W / Stamm, J. J., Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT, 3. Auflage, Bd. III, Leiden, 1983,

ראמות bezeichneten Gegenstände bot sich an, sie auch auf nicht-materielle Kostbarkeiten zu übertragen.<sup>136</sup>

Die Bildfeldtradition „Perle“ wurde durch das Neue Testament eigentlich erst geschaffen. Dort findet man neben dem Perlenvergleichnis (Mt 13, 45f.) noch einige wenige Stellen, in denen Perlen erwähnt werden. Als Luxusgut und Handelsware werden Perlen entweder negativ bewertet (1 Tim 2, 9; Offb 17, 4; 18, 12. 16) oder positiv als Kostbarkeit (Mt 7, 6; 13, 45f.; Offb 21, 21) gesehen.<sup>137</sup> Eine allegorische Deutung für das Perlenvergleichnis ist – anders als für das Unkraut-Gleichnis (Mt 13, 24 – 30. 36 – 43) – für den neutestamentlichen Zeitraum noch nicht bezeugt. In der gnostischen Tradition beginnt die allegorische Deutung der Perle auf nicht-materielle

---

891). Die Übersetzung „Korallen“ ergab sich nach Klgl 4, 7 aus der roten Farbe des Gegenstandes, was aber kein Beweis ist, da es auch rotfarbene Perlen gibt (Plinius 9, 109; Kamphausen, Adolf (1894), Artikel „Perlen“, in: Handwörterbuch des Biblischen Altertums (<sup>2</sup>1894), hrsg. v. Eduard C. Aug. Riehm, 2. Auflage, besorgt von Friedrich Baethgen, Bd. 2: M bis Z, Bielefeld / Leipzig 1894, 1176 – 1177, hier: 1177; Kunz / Stevenson, Book, 141; zu Korallen siehe Feliks, Animal, 141). Aus den Bibelstellen ist nur zu erschließen, dass ראמות und פנינים kostbare Gegenstände sind. In Ez 27, 16 sind die ראמות Waren, die die Edomiter nach Tyrus brachten. Die Kostbarkeit der Waren passt natürlich gut zu Perlen und Korallen. Wenn Korallen als wertvoll angesehen wurden, dann war dies eher die Perspektive der Inder. Plinius erwähnt, dass Korallen aus dem Mittelmeer bei den indischen Männern als genauso wertvoll galten wie die indischen Perlen bei den römischen Frauen (Plinius 32, 21 – 24 = 32, 11); vgl. auch Sarasin, Handel, 33).

<sup>136</sup> So wurden sie mit dem Wert der Weisheit (Hiob 28, 18; Spr 3, 15; 8, 11; 24, 7), mit einem vernünftigen Ausspruch (Spr 20, 15), einer tüchtigen und weisen Frau (Spr 31, 10; Sir 7, 19; eine gute Hausfrau bzw. Haushälterin wird ja bis heute noch als „Perle“ bezeichnet! Die tüchtige und weise Frau wird in Spr 31, 14 außerdem mit einem Handelsschiff (!) verglichen, das Nahrung herbei schafft) und mit dem Wert der Gesundheit (Sir 30, 15) verglichen. Dies kann den späteren metaphorischen Gebrauch von Perlen in der christlichen Tradition gefördert haben.

<sup>137</sup> Mt 7, 6 steht im Zusammenhang der Bergpredigt, hier ist ebenfalls Sondergut zu finden wie in Mt 13, 45f.: wie man das Heilige nicht den Hunden geben soll, so soll man Perlen nicht vor die Säue werfen. Über die Bedeutung dieses Satzes hat es viele Vermutungen gegeben (vgl. Lips, Hermann von, Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen, in: ZNW 79, 1988, 165 – 186, hier: 165). In der Fernsehsendung „Die Spur der schwarzen Perle“ (WDR 3 vom 17. 01. 2008) wurde gezeigt, wie die Muscheln, denen man die Perlen entnommen hatte, an den Strand geworfen wurden. Dort fraßen Schweine die Weichteile der Muschel auf. Vielleicht liefert dies eine Erklärung für das Wort in Mt 7, 6. Eine ähnliche Tradition findet sich auch in der zeitgenössischen außerbiblischen Überlieferung: der Fabeldichter Phaedrus (bis ca. 50 n. Chr.) kennt eine Fabel, wo ein Huhn eine Perle im Mist findet. Hühner können, genau wie Schweine und Hunde, mit dieser Kostbarkeit aber nichts anfangen und wissen sie deshalb auch nicht zu schätzen (Mader, Fabeln, 222). Phaedrus bezieht sich hier metaphorisch auf die Kostbarkeit / den Wert seiner Dichtung. Zu „Perlen vor die Säue“ als kühne Metapher siehe Zimmermann, Leseanleitung, 35. 1 Tim 2, 9: Perlen als Schmuck bei Frauen werden abgelehnt. Offb 17, 4: Die „Hure Babylon“ wird als perlen-geschmückte Oberschichtsfrau (Königin; Hier ist eine Frau wie Kleopatra gemeint) dargestellt. Dies geschieht im Gegensatz zur geschmückten „Braut Jerusalem“ (Offb 21, 2). Offb 18, 12. 16: Perlen als Handelsware werden von Kaufleuten herbeigeschafft. In Offb 21, 21 ist eine eschatologische Vorstellung aufgenommen, die es in der gleichen Form im babylonischen Talmud (b Baba Batra 75a) gibt: Aus über-dimensionalen Perlen werden die Stadttore des neuen Jerusalem gefertigt. Man stellte sich die Stadtmauer wie eine Edelsteinkette vor, in die zwölf kostbare Perlen (als Tore) eingearbeitet waren. Die Größe der Perlen ist zwar ins Überdimensionale gesteigert, wie bei den Ernteerträgen in messianischer Zeit, aber bei den Gegenständen handelt es sich immer noch um Perlen und nicht um symbolische Werte. Außer im Matthäus-Evangelium werden Perlen im Neuen Testament nur in der Vision vom neuen Jerusalem in einem positiven Zusammenhang gesehen (vgl. auch Hauck, μαργαρίτης, 476 Anm.11). Die übrigen neutestamentlichen Belege (1 Tim 2, 9; Offb 17, 4; 18, 12. 16) lehnen Perlenhandel und Perlenkonsum grundsätzlich ab.

Kostbarkeiten wie Christus, was wiederum Rückwirkungen hat auf die Auslegung der neutestamentlichen Texte.<sup>138</sup>

In der Kirchenväter-Tradition ist die Perle Christus (Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* 2, 12, 118; Origenes, Kommentar zu Matthäus 10, 9), die Worte der Propheten (Origenes, Kommentar zu Matthäus 10, 9), das Evangelium (Johannes Chrysostomos, *Homiliae* 47) und auch die Gläubigen bzw. die Seele der Gläubigen (*Kephalaia* 204, 18f.). Diese allegorische Deutung blendet die Handelssituation von Mt 13, 45f. aus,<sup>139</sup> vermutlich weil der Handel in frühchristlicher Zeit z. T. scharf kritisiert wurde. Die Allegorisierung des Gleichnisses (Christus als Perle) verhinderte eine Auseinandersetzung über das Verhalten im Handel in der Praxis der christlichen Gemeinden, z. B. wurde mit dem Gleichnis Mt 13, 45f. nicht um die reichen Kaufleute für ein Leben nach christlichen Maßstäben geworben.<sup>140</sup> In der rabbinischen Tradition werden die ungeklärten ersttestamentlichen Bibelstellen eindeutig auf Perlen hin verstanden. Die Kostbarkeit der Perlen bot diese Akzentsetzung nachträglich ja auch problemlos an. Parallel zur christlichen Tradition entwickelte sich auch in der rabbinischen Tradition ein allegorisches Verständnis für „Perle“.<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> Hauck, *μαργαρίτης*, 476 Anm. 13; vgl. auch das Perlenlied in den Thomas-Akten (*ActThom* 108ff.; vor 250 n. Chr.). Vermutlich finden sich die ältesten Belege für diese Deutung in den Petrus-Akten (*ActPetr* 20; ca. 180 – 190 n. Chr.) und den Johannes-Akten (*ActJoh* 109; ab 150 n. Chr.). Der antike Mythos von der Entstehung der Perle bietet Anknüpfungspunkte für gnostische Gedanken: das himmlische Licht / Perle gelangt in die irdische „schmutzige“ Muschel. Die Perle wächst als himmlischer Parasit in ihrem irdischen Wirt heran. Die antike Legende von der Entstehung der Perle in der Muschel durch Blitze findet sich christologisch gedeutet in *Physiologus* 44 (ca. 200 n. Chr.; vgl. Müller, *Freude*, 425). Vielleicht ist z. B. in *EvPhil* 48 (spätes 3. Jh. n. Chr.) auch die römische Tradition mit eingeflossen, wo „Perle“ die Bezeichnung für ein „viel geliebtes Kind“ ist (vgl. Babelon, *Margarita*, 1596; und Hauck, *μαργαρίτης*, 476 Anm. 7; Kunz / Stevenson, *Book*, 11 („Sex. Bruttidio juveni margaritioni carissimo, vixit annis II mensibus VII, diebus XVIII.“)). „Marga-rita“ wurde ein Christusname und auch ein Eigenname für Christinnen (Rommel, *Margarita*, 1701f.) und Jüdinnen (Leon, Harry J., *The Jews of Ancient Rome with a new introduction by Carolyn A. Osiek*, Updated Edition, Peabody (Massachusetts) 1995, 284 (Nr. 136). 320 (Nr. 373)).

<sup>139</sup> Dies gilt nicht für *Kephalaia* 204, 1ff., wo die Perle zwar allegorisch gedeutet wird, dennoch aber der gesamte Vorgang von Vermarktung und Konsum der Perlen beschrieben ist. Alle Beteiligten sind erwähnt: die Taucher, die das Produkt herbeischaffen, die Händler, die es vermarkten und die Könige und anderen Oberschichtsangehörigen, die es konsumieren.

<sup>140</sup> Clemens Alexandrinus und Johannes Chrysostomos, die den allegorischen Gebrauch verwenden und sich zum Handel äußern, gehören eher zu den moderaten Vertretern der Kritik (Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* 2, 38, 4; 3, 79, 1; Johannes Chrysostomos, *Theodorus* 14), während *EvThom* 64 und Pseudo-Chrysostomos, *Opus imperfectum in Matthaëum* (Zehentbauer, Franz, *Der Wucherbegriff in des Pseudo-Chrysostomos Opus imperfectum in Matthaëum*, in: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur*, Festgabe Albert Michael Koeniger, Bonn / Leipzig 1922, 491 – 501, hier: 493ff.) über Kaufleute ein vernichtendes Urteil fällen. Die Kritik am Handel entzündete sich aber wohl vor allen Dingen an der Tatsache, dass Händler oft Gegenstände vertrieben, die in heidnischen Heiligtümern Verwendung fanden (*Tertullian*, *de idolatria* 11; vgl. auch *Apg* 19, 23).

<sup>141</sup> Perlen stehen in der rabbinischen Tradition für einen wichtigen und schönen Gedanken (b *Qidduschin* 39b; b *Chagiga* 3a; b *Qidduschin* 22b; Hoheslied (Schir ha-Schirim) *Rabba* 1, 10, 91b = Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie*, Bd. 4, Erster und Zweiter Teil, 9., unveränderte Auflage, München 1997, 176); für die Tora (*Pesiqta Rabbati* 12, 11 = Thoma, Clemens / Lauer, Simon, *Die Gleichnisse der Rabbinen. Erster Teil, Pesiqta de Rav Kahana (Pesq) Judaica et Christiana* Bd. 10, Bern u.a. 1986, 191), für Israel (*Aggadat Bereschit* 68 = Flusser, *Gleichnisse*, 131). Mose und Aaron sind wie



Die allegorische Deutung der Perle auf Christus besteht bis heute weiter.<sup>142</sup> Jülicher hat sie kritisiert, weil sie ihm zu willkürlich erschien. Ich kritisiere die allegorische Deutung, weil sie die sozialen Verhältnisse unsichtbar macht, nicht wegen ihrer Mehrdeutigkeit. Allerdings hat auch die sozialgeschichtliche Analyse einen gewissen Deutungsrahmen abgesteckt, in dem Beliebigkeit nicht vorgesehen ist. Bei der allegorischen Deutung spielt das konkrete (berufliche) Handeln<sup>143</sup> des Kaufmanns keine Rolle mehr, sondern nur noch der Gegenstand in seiner symbolischen Bedeutung (Perle als Christus, Evangelium, Tora usw.). Die (allegorische) Auslegungsgeschichte des Perlengleichnisses nach Matthäus ist breit und eindeutig dokumentiert, aber wie das Gleichnis bei Matthäus oder in früheren Kontexten verstanden wurde, ist schwer zu ermitteln.

### **3.4 Kontexte**

#### **3.4.1 Der literarische Kontext**

Matthäus stellt das Gleichnis 13, 45f. mit mehreren anderen Gleichnissen in Kapitel 13 zu einer großen Gleichnisrede zusammen, die parallel steht zu anderen Reden im Evangelium.<sup>144</sup> Er verwendet dafür Traditionen aus Markus, Q und Sondergut.<sup>145</sup> Er orientiert sich am Markus-

---

zwei wertvolle Perlen (Ziegler, Königsgleichnisse, 341). Für das Perlenmotiv in dem Gleichnis Mt 13, 45f. finden sich besonders in rabbinischen Gleichnissen Parallelen, allerdings mit inhaltlichen Unterschieden. Dort ist in der Regel von einem König die Rede, der Perlen besitzt (Ziegler, Königsgleichnisse, 8f. 57. 97. 231. 277f. 283. 333f. 341ff. 361f.). Die rabbinischen Gleichnisse haben also nicht primär den Perlenhandel, sondern den Konsum von Perlen im Blick. Nur in Exodus (Schemot) Rabba 30, 91b (= Strack / Billerbeck I, 675) berührt das Gleichnis das Thema Perlenhandel. Zur metaphorischen Bedeutung von Perlen in der rabbinischen Tradition siehe auch Burrows, Eric, *The Pearl in the Apocalypse*, in: *The Journal of Theological Studies (JThS)*, Vol. 43, 1942 (Reprinted London 1964), 177 - 179, hier: 177f..

<sup>142</sup> Müller, Freude, 425; die Abwendung von der allegorischen Auslegung wird nicht konsequent durchgeführt, sondern schleicht sich im Vollzug immer wieder ein (z. B. ist der Kaufmann Gott oder der Menschensohn und die Perle der geliebte Mensch, vgl. Glombitza, *Perlenkaufmann*, 158f.; Burchard, *Senfkorn*, 29). Auch hier wird die Handlung, die man vielleicht mit einem Film statt mit Fotos vergleichen sollte, wieder in einzelne Bilder zerlegt. Auch die Suche und das Bedürfnis nach Überschriften unterstützt die allegorische Auslegung. Luz I / 2, 355 meint, nur so von Christus reden zu können, weil nur so die Bedeutung seiner Gleichnisse für die nachösterliche Gemeinde erhalten blieb. Selbst für Mt 7, 6 ist nicht ausgeschlossen, dass es hier in doppelter Bedeutung verwendet wird: als konkrete Ware und als symbolischer Wert. Auch wenn die Perle selbst als Metapher in der Tradition des Ersten Testaments nicht eindeutig nachzuweisen ist, so kann das Erwerben einer großen Kostbarkeit, das im Ersten Testament durch andere Gegenstände repräsentiert ist, hier als gedankliches Modell zugrunde liegen. Dabei ist beim Erwerben / Kaufen von Kostbarkeiten nicht nur an materielle Werte, sondern auch an geistige Werte wie Wahrheit und Weisheit gedacht. Liegt diese Tendenz in Mt 13, 45f. vor, dann könnte das „Erwerben“ des Evangeliums gemeint sein.

<sup>143</sup> Im Deutschen hat das Verb „handeln“ eine doppelte Bedeutung: 1. etwas tun, 2. Handel treiben.

<sup>144</sup> Bei Matthäus finden wir fünf große Reden: Bergpredigt (Mt 5 – 7), Aussendungsrede (Mt 9, 36 – 11, 1), Gleichnisrede (Mt 13, 1 – 52) vom Gottesreich, Gemeinschaftsrede (Mt 18, 1 – 35) und Endzeitrede (Mt 24, 3 – 25, 46). In jeder der Reden ist immer die eine Botschaft vom Gottesreich im Blick; vgl. dazu Luz I / 1, 183ff.; Luz I / 2, 74ff.; Luz I / 2, 298ff.; Luz I / 3, 5ff.; Luz I / 3, 402ff.. Gleichzeitig gehört die Gleichnisrede in Mt 13 zu den drei Blöcken von Gleichnissen (Mt 13, 3 – 52; 21, 28 – 22, 14; 24, 42 – 25, 30) im Gesamt-evangelium (Luz I / 2, 366).

<sup>145</sup> Sondergut-Traditionen bringen die Absichten und Interessen des jeweiligen „Evangelisten“ besonders deutlich zum Ausdruck, da sie bewusst ausgewählt oder auch selbst gestaltet wurden.

Aufriss, gestaltet ihn aber mit eigener Akzentsetzung. Das gemeinsame Thema aller Gleichnisse in Kapitel 13 ist, wie bei den anderen Reden auch, das Gottesreich. Es fällt auf, dass Matthäus hier häufiger als in irgendeinem anderen Kapitel vom Reich Gottes spricht, in diesem Kontext aber ausschließlich in Gleichnissen. An anderen Stellen spricht Matthäus direkt vom Gottesreich oder kombiniert Gleichnisrede und direkte Rede.<sup>146</sup>

Das Perlengleichnis wurde fast ausschließlich in seiner Kombination mit dem Schatzgleichnis interpretiert. Dafür hat sich die Bezeichnung „Doppelgleichnisse“ oder „Zwillingsgleichnisse“ eingebürgert.<sup>147</sup> Kennzeichen dieser Gleichnisse sei, dass sie „denselben Gedanken in verschiedenen Bildern zum Ausdruck bringen“.<sup>148</sup> Diese Parallelisierung hat jedoch zur Folge, dass von Einzelaussagen abgelenkt wird und dafür ein gemeinsamer Grundgedanke stärker in den Blick kommt,<sup>149</sup> was bedeutet, dass Unterschiede<sup>150</sup> in den Bildern, die für die Auslegung wichtig sein könnten,<sup>151</sup> eingeebnet werden.<sup>152</sup> Dadurch wird die beiden Gleichnissen innewohnende Vielstimmigkeit übergangen. Die Gemeinsamkeiten von Mt 13, 44 und Mt 13 45f. (Finden eines großen Wertes, alles verkaufen und das Gefundene kaufen) dürfen nicht dazu verführen, die Unterschiede auszublenden.

Es gibt zwei Hinweise, die schon formal darauf hindeuten, dass Mt 13, 44 und Mt 13, 45f. nicht als Doppelgleichnis verstanden werden müssen. Bei den Gleichnissen erfolgt ein Tempuswechsel. In V. 44 cd wird die Geschichte im Präsens erzählt, in V. 46 in der Vergangenheit. Außerdem werden im Thomas-Evangelium beide Gleichnisse getrennt

---

<sup>146</sup> Vgl. dazu auch Münch, Christian, Einleitung, in: Zimmermann, Kompendium, 385 – 391, hier: 385ff.

<sup>147</sup> Jeremias, Gleichnisse, 89ff.; Flusser, Gleichnisse, 41f.. Die Überlieferung der Gleichnisse vom Senfkorn (Mt 13, 31f.) und vom Sauerteig (Mt 13, 33) zeigt eine ähnliche Tendenz, zwei Gleichnisse paarig nebeneinander zu stellen. Doch auch hier kann man beobachten, wie zwei zunächst unabhängig voneinander existierende Traditionsstücke erst später miteinander verbunden wurden. Während Markus nur das Senfkorn-Gleichnis (Mk 4, 30 – 32) kennt bzw. überliefert, finden wir auf der Ebene der Logienquelle und auch auf der Ebene des Matthäus und des Lukas (13, 18 – 21) die Verbindung beider Traditionen. Schottroff, Schwestern, 120 weist ausdrücklich darauf hin, dass die Verknüpfung darin ihren Sinn hat, dass das Sauerteig-Gleichnis als Frauengleichnis neben dem Männergleichnis vom Senfkorn verstanden werden soll (siehe dazu auch Schwestern 123). Das Thomasevangelium hat die beiden Gleichnisse wieder getrennt (EvThom 20 und 96).

<sup>148</sup> Jeremias, Gleichnisse, 89

<sup>149</sup> Münch, Christian, Perlen vor die Säue (Von der Entweihung des Heiligen) Mt 7, 6 (EvThom 93), in: Zimmermann, Kompendium, 400 – 404, hier: 400. So hat zum Beispiel die „Freude“ aus dem Schatzgleichnis Mt 13, 44 auch als Interpretament für das Perlengleichnis Mt 13, 45f. gedient, obwohl dort von der „Freude“ nicht die Rede ist (Jeremias, Gleichnisse, 199). Das Interesse an einem gemeinsamen Grundgedanken wäre nach der Definition von Jülicher I, 70 die Suche nach dem tertium comparationis.

<sup>150</sup> Zu den Unterschieden in den beiden Gleichnissen überhaupt siehe auch Glombitza, Perlenkaufmann, 157; Klein, Hans, Bewährung im Glauben. Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1996, 56ff..

<sup>151</sup> Vgl. auch Glombitza, Perlenkaufmann, 156

<sup>152</sup> Fraglich ist zudem, ob der gleiche Grundgedanke erhalten bleibt, wenn man jedes einzelne Gleichnis nach seinen sozialgeschichtlichen Inhalten befragt hat. Die These vom Doppelgleichnis würde zumindest die These vom tertium comparationis bestätigen, da hier ein allgemein formulierter Gedanke in beiden Gleichnissen angenommen wird. Der Blick in die unsichere metaphorische Tradition, wo Perlen und Schätze ein und dieselbe Bedeutung haben, unterstützt die These vom Doppelgleichnis eher als eine eingehende sozialgeschichtliche Analyse. Auch der Zwang zu einem einzigen Vergleichspunkt lässt die Ausleger immer wieder nach nur einem Hauptakzent suchen, der zwangsläufig andere, ebenso wichtige Akzente ausblenden muss.

überliefert.<sup>153</sup> Das Gleichnis vom Schatz im Acker steht in EvThom 109<sup>154</sup>, das Gleichnis vom Perlenhandel in EvThom 76.<sup>155</sup> Hier zeigt sich, dass das Grundmaterial<sup>156</sup> eine Einzelüberlieferung jedes Gleichnisses zulässt und im Thomas-Evangelium als einer eigenständigen frühchristlichen Tradition auch bereits so verfahren wurde.<sup>157</sup> Die Aufnahme, Bearbeitung und Neuverortung der synoptischen Gleichnisse im Thomas-Evangelium zeigt, wie Menschen aufgrund ihrer aktuellen Interessen die Tradition aktualisieren, sie auf die eigene gesellschaftliche Situation beziehen und damit eine neue Antwort entwickeln.<sup>158</sup>

Das wichtigste Argument für eine inhaltliche Trennung beider Gleichnisse sind für mich die unterschiedlichen sozialen Lebenswelten.<sup>159</sup> Während das eine Gleichnis sich im Bereich der Landwirtschaft bewegt,<sup>160</sup> hat das andere den Bereich des Handels bzw. den sehr umfangreichen Bereich des Fernhandels vor Augen. Der Gedanke „Doppelgleichnis“ legt nahe, dass die beiden Gegenstände, von denen in den Gleichnissen die Rede ist (Schatz und Perle) miteinander gleichgesetzt werden können,<sup>161</sup> die Lebensumstände der Finder (Bauer und Händler) können es aber nicht. Außerdem handelt es sich bei dem Schatz des Bauern um einen zufälligen Fund, während die Perle letzten Endes als Arbeitsergebnis des Kaufmanns zu bezeichnen ist. Auch wenn beide Personen allen Besitz verkaufen, bedeutet es nicht das gleiche: Der bäuerliche Pächter oder Lohnarbeiter muss das tun, wenn er überhaupt eine Chance haben will, an den

---

<sup>153</sup> Luz I / 2, 349 Anm. 3; Jeremias, Gleichnisse, 89f.; vgl. auch Glombitza, Perlenkaufmann, 156

<sup>154</sup> Schneemelcher I, 113

<sup>155</sup> Schneemelcher I, 110

<sup>156</sup> Ich bestreite nicht die Unterschiede im Matthäus-Evangelium im Gegensatz zum Thomas-Evangelium, aber ich halte es für sehr spitzfindig, wenn jeweils völlig andere Traditionen hinter den Gleichnissen vermutet werden, wie Luz I / 2, 350 es tut.

<sup>157</sup> Wenn das Thomas-Evangelium die Gleichnisse miteinander verbunden kennen gelernt hat, dann wurden sie demnach bewusst wieder voneinander getrennt und in einen jeweils neuen und voneinander unabhängigen Kontext gestellt. Wenn das Thomas-Evangelium die Gleichnisse bereits getrennt überliefert vorgefunden hat, dann würde diese Variante bestätigen, dass in der frühchristlichen Überlieferungsgeschichte eine rege redaktionelle Tätigkeit herrschte; vgl. dazu auch die Diskussion zum Verhältnis von Unkrautgleichnis (Mt 13, 24ff.) und dessen Deutung (Mt 13, 36ff.) in II 1.2.

<sup>158</sup> Während Mt 13, 45f. keine Bewertung des Kaufmanns und keine Anwendung bietet, bewertet EvThom 76 den Kaufmann als klug und bietet auch eine Anwendung. Verglichen mit dem Neuen Testament ist die Version des Thomas-Evangeliums realistischer: Der Kaufmann verkauft nur die Warenladung, sein Verhalten wird als klug bezeichnet. Das muss nicht heißen, dass das Thomas-Evangelium das Verhalten des Kaufmanns in Mt 13, 45f., der seinen ganzen Besitz verkauft, als nicht klug angesehen hätte. Wahrscheinlich bedeutet es nur, dass EvThom 76 davon ausgeht, dass schnell entschieden und gehandelt werden muss. Den Verkauf des Besitzes zu organisieren würde längere Zeit in Anspruch nehmen, auch wenn ein Kaufmann durch ein weit verzweigtes Netz von Mitarbeitern in vielen Städten Niederlassungen hatte. Eine Warenladung kann man aber noch am gleichen Tag verkaufen. Man muss schnell handeln können, sonst macht der Zugriff auf die einmalige Gelegenheit keinen Sinn. Das „Schnäppchen“ muss man gleich mitnehmen können und nicht erst Monate später.

<sup>159</sup> Auch in Mt 22, 5 geht es ebenso wie in Mt 13, 44ff. um die beiden Lebenswelten „Landwirtschaft“ und „Handel“ (Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 201f. 367 Anm. 49; Veyne, Paul, Die römische Gesellschaft, München 1995, 155ff.).

<sup>160</sup> In Mt 13, 44 wird die Abwärtsspirale in die Verarmung gestoppt, wenn der Bauer (Pächter oder Lohnarbeiter) sich wieder einen kleinen Besitz kaufen und damit eine neue Existenz aufbauen kann.

<sup>161</sup> Flusser, Gleichnisse, 65 würde sich dies wünschen.

Acker heranzukommen. Der Kaufmann tut es aus geschäftlichen Überlegungen, weil er sich davon ein noch besseres Geschäft und noch mehr Gewinn verspricht.

Um Mt 13, 45f. nach einer Einzelanalyse in seinem Kontext zu verstehen, ist es wichtig, den Blick nicht nur auf das vorhergehende Gleichnis vom Schatz Mt 13, 44, sondern auch auf das nachfolgende Gleichnis vom Fischnetz Mt 13, 47f. zu richten und damit den Zusammenhang von drei statt zwei mattäischen Sondergut-Gleichnissen im Blick zu haben.<sup>162</sup> Sozialgeschichtlich wäre neben dem Bereich der Landwirtschaft und des Handels auch noch die Fischerei<sup>163</sup> angesprochen. Zweitens ist es nötig, das Gleichnis Mt 13, 45f. auch im Gesamt-Kontext von Mt 13, einem der drei Blöcke von Gleichnissen im Matthäus-Evangelium, zu betrachten. Luise Schottroff hat aufgezeigt, dass gerade auch die Gleichnisse im Matthäus-Evangelium wichtige Quellen sind für die Arbeitssituation von Männern und Frauen im Römischen Reich.<sup>164</sup> Auch das zu einer Gleichnissammlung gestaltete Kapitel Mt 13 gibt uns Einblicke in die Arbeitsbereiche Landwirtschaft, Haushalt, Fernhandel und Fischerei. In Mt 13 ist das Gleichnis V. 45f. außer mit dem Schatzgleichnis (13, 44) und dem Fischnetzgleichnis (13, 47f.) noch mit vier weiteren Gleichnissen aus verschiedenen Traditionen (Markus, Q und Sondergut) zu einer längeren Einheit zusammengestellt.<sup>165</sup> Vielleicht ist das Verbindende der Basileia-Gleichnisse in Mt 13 am besten mit dem Stichwort „Haushaltsführung“ (Mt 13, 52; siehe auch 1 Tim 5, 14) angegeben.<sup>166</sup> Drittens kann das Gleichnis nur im Gesamtzusammenhang des Matthäus-Evangeliums angemessen interpretiert werden.<sup>167</sup> Dabei ist es nötig, nach der Bedeutung der βασιλεία τῶν οὐρανῶν bei Matthäus zu fragen, denn auch in Mt 13, 45f. ist das Himmelreich das Thema. Daraus ist zu erkennen, dass es Matthäus bei seiner Komposition eben nicht nur auf ein Doppelgleichnis, sondern auf einen größeren Zusammenhang, also eine Gleichnissammlung bzw. Gleichnisrede ankommt. Und es zeigt sich, dass die Arbeit zur Sicherung des Lebensunterhalts und die Arbeit in der Ernte Gottes miteinander verknüpft sind. Die Perlenhändler konnten diese beiden Bereiche vermutlich sehr gut miteinander verbinden. Indem sie durch Handelsreisen Gelegenheit hatten, in weit entfernte Gegenden zu fahren, konnten sie auch im Dienste des Evangeliums vom Reich Gottes tätig werden und Menschen für den Gott Israels gewinnen.

---

<sup>162</sup> So z. B. Burchard, Senfkorn, 23ff.

<sup>163</sup> Auch dieser Bereich wäre eine interessante Aufgabe für eine sozialgeschichtliche Untersuchung, sie kann hier aus Platzgründen aber nicht mehr durchgeführt werden.

<sup>164</sup> Schottroff, Volk, 167ff.

<sup>165</sup> Saemannsgleichnis (13, 3 – 8 / Mk); Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen (13, 24 – 30 / Mt-Sondergut); Senfkornleichnis (13, 31f. / Mk) und Sauerteiggleichnis (13, 33 / Q).

<sup>166</sup> Crüsemann, Marlene, Unrettbar frauenfeindlich: Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14, 34 – 35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung, in: Janssen / Schottroff / Wehn, Paulus, 23 – 41, hier: 37

<sup>167</sup> Wahrscheinlich legt Matthäus Wert darauf, dass nicht nur die landwirtschaftliche Lebenswelt von Getreide und Obstanbau, Viehzucht und Fischfang zur Sprache kommt, sondern auch das städtische Milieu mit seinem Handel und anderen finanziellen Transaktionen.

### **3.4.2 Der gesellschaftliche Kontext**

Das Gleichnis Mt 13, 45f. beschreibt die Tätigkeit eines Großkaufmanns, der mit Perlen handelt.<sup>168</sup> Das Produkt „Perlen“ wird sehr positiv bewertet, die Arbeit eines Perlenkaufmanns wird nicht kritisiert, d. h. bei Matthäus sind Perlen als Luxusware nicht verpönt (vgl. auch Mt 7, 6), und die Perlenhändler stehen nicht unter Generalverdacht zu betrügen. Die Sklaven- und Freigelassenenarbeit „Perlenhandel“ ist Bild für das Reich Gottes. Matthäus wertet Perlen nicht einfach als verabscheuungswürdige Konsumgüter, er setzt sie und die Arbeit mit ihnen in Beziehung zum Heiligen und damit in die Nähe Gottes. Der Eindruck entsteht, dass die Menschen, die das Gleichnis Mt 13, 45f. überlieferten, mit dem Perlenhandel positive Erfahrungen gemacht haben. Entweder sind sie selbst Händler, die der Meinung sind, dass die Unterstellungen von Betrug und die Kritik am Fehlverhalten auf sie nicht zutreffen, oder sie sind Konsumenten, die von Händlern nicht übervorteilt wurden und deshalb gut auf diese zu sprechen sind. Der Handel hatte im 1. Jh. n. Chr. einen wichtigen Platz in der römischen Gesellschaft eingenommen. Es sind nicht mehr nur die Landwirtschaft betreibenden Grundbesitzer, die die Gesellschaft charakterisieren.<sup>169</sup>

Adressaten für das Gleichnis sind die Jünger (Mt 13, 36). Wenn das Bild vom Perlensaufmann nicht zufällig und neutral ist, dann muss es auch ein Hinweis sein auf jüdisch-christliche Perlenhändler, denn es lädt ein zur positiven Identifizierung mit diesen Personen.<sup>170</sup> Für die Verkündigung des Evangeliums waren mobile Personen wie Handwerker und Händler wahrscheinlich viel bedeutender als sesshafte Bauern, die nur begrenzte Außenwirkungen erzielen konnten, da sie rein quantitativ gesehen nicht mit so vielen unterschiedlichen Menschen zusammen kamen.<sup>171</sup> Handelswege waren auch Missionswege und Kaufleute aufgrund ihrer

---

<sup>168</sup> Es spiegelt wohl die Perspektive eines Kaufmannes wider, während der andere Matthäus-Text zu Perlen (Mt 7, 6) den Wert einer Perle in den Mittelpunkt rückt und damit eher die Perspektive eines Konsumenten beschreibt.

<sup>169</sup> Der Freigelassene Trimalchio (Petronius, *satyrice* 26 – 78), ein wohlhabender Landbesitzer, hat sein Vermögen zunächst mit Handel erworben und dies anschließend in Grundbesitz angelegt (vgl. auch Ernst, *Perle*, 34; Füßel, Kuno, *Die politische Ökonomie des römischen Imperiums in der frühen Kaiserzeit*, in: Füßel, Kuno / Segbers, Franz (Hg.), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, Luzern / Salzburg 1995, 36 – 59, hier: 42ff.; siehe dazu auch die Überlegungen des jüngeren Plinius, *epistulae* 6, 19). Der Kaufmann in Mt 13, 45f. legt seinen Besitz in kostbarer Handelsware an. Dies ist aber vermutlich nur eine Zwischenstation, denn den noch größeren Gewinn, den er machen kann, wenn das weitere Geschäft gelingt, investiert er vermutlich wieder in Grundbesitz. Dauerhaften Reichtum garantierte damals nur der Besitz von Grund und Boden.

<sup>170</sup> Der Kaufmann ist keine Negativfolie, kein Kontrastprogramm für die Reich-Gottes-Verkündigung wie in der Johannes-Offenbarung. Das Gleichnis bringt auf derartig wohlwollende Weise einen Kaufmann mit dem Gottesreich in Verbindung, dass man sich nur schwer vorstellen kann, dass Gemeinden im Umfeld des Matthäus-Evangeliums Kaufleute als Mitglieder ablehnten; vgl. auch Mt 7, 6. Einen anderen Akzent setzt Mt 22, 1ff., das aus der Q-Tradition stammt.

<sup>171</sup> Es hat den Anschein, dass die Bedeutung der Händler für die Verkündigung der Botschaft vom Gottesreich durch die ausführliche Schilderung von landwirtschaftlichen Verhältnissen in der Mehrheit der Gleichnisse überlagert

mobilen Lebensweise sehr gut in der Lage, nicht nur Waren, sondern auch das Evangelium im Römischen Reich zu verbreiten.<sup>172</sup> Händler waren deshalb wohl diejenigen Menschen, denen man am stärksten die Ausbreitung des Evangeliums in der Welt zu verdanken hatte.<sup>173</sup> Sie waren aber auch die Gruppe, die sehr scharf kritisiert wurde wegen ihres nicht angemessenen Lebenswandels, da sie höchst verdächtig waren durch die Art ihrer Arbeit.<sup>174</sup> Die Haltung Händlern gegenüber schwankte vermutlich zwischen totaler Ablehnung, pragmatisch-situationsbezogener Akzeptanz oder sogar Sympathie / Affinität, und sogar das Neue Testament repräsentiert die Bandbreite dieser Einstellungen (z. B. in der Johannes-Offenbarung und im Matthäus-Evangelium).

In der Praxis stellte sich die Frage, wie die Händler ihre Tätigkeit mit den Inhalten der Tora vereinbaren konnten. Profitstreben, wie es dem Handel inne wohnt, wäre ein grundsätzliches Problem,<sup>175</sup> denn dies war in der matthäischen Gemeinde mit Hinweis auf die Tora nicht

---

und verschwiegen wird. Außerdem ist der Anbau von Nahrung allgemein akzeptiert im Vergleich zum Handel mit Luxusgütern. Wenn wir keine eindeutigen Berichte über wandernde Händler als Missionare haben, dann liegt das vielleicht daran, dass die Arbeit für das Evangelium in den Augen der Überlieferer wichtiger war als der ursprüngliche Beruf der Tradenten (Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 221f.).

<sup>172</sup> Josephus berichtet uns von dem Kaufmann Ananias, der am Hofe der Königin von Adiabene nicht nur Waren verkauft, sondern die Mitglieder des königlichen Hofes auch in der Tora unterrichtet (*Antiquitates* 20, 2, 3). Ähnlich kann man sich das Vorgehen christlicher Händler vorstellen. Auch das Taufevangelium (Mt 28, 18ff.), die letzten Verse des Matthäus-Evangeliums, passt zu dem mobilen Leben von Händlern, die das Evangelium in der ganzen Welt verbreiten. Frauen wie die Frau des Pilatus (Mt 27, 29) könnten ebenfalls durch die Begegnung mit Händlern die Botschaft des Evangeliums gehört haben. Händler fungieren hier als Vermittler nach „oben“. „Der Weg des Juden- und Christentums aus dem Osten nach Rom hinein verlief in der Spur des Handels. Waren mithin unter den ersten Christen Italiens Handel- und Gewerbetreibende?“ fragt Lampe, Christen, 3f. Christen lebten vor dem Jahre 49 n. Chr. oder auch vor dem Jahre 41 n. Chr. in Rom (Lampe, Christen, 7). Sie waren Einwanderer aus dem Osten (Lampe, Christen, 34). Es gab eine rege Reisetätigkeit (Lampe, Christen, 129); der Preis einer Schiffspassage zwischen Alexandria und Rom kostete im 1. Jh. n. Chr. 64 Sesterzen (Lampe, Christen, 163f.). In Rom waren Goldschmiede (Lampe, Christen, 159) und auch Geschäftsfrauen (Lampe, Christen, 119ff.) tätig. Hermas (ca. 140 n. Chr.), ein typischer römischer Christ von unfreier, nicht-römischer Herkunft, war ein mobiler Zeitgenosse (Lampe, Christen, 188). Als Freigelassener betrieb er Geschäfte und war nicht unbemittelt (Lampe, Christen, 72f. 198). Marcion (ca. 85 – 160 n. Chr.) war Kaufmann und Reeder (*nauclerus*), der ebenfalls Handel trieb (Lampe, Christen, 203ff.) und sich der Mitarbeit einer Anhängerin bediente (Lampe, Christen, 207).

<sup>173</sup> Viele Christen betrieben ebenso Handel wie ihre nicht-christlichen Kollegen (Tertullian, *apologeticum* 42; Justin Martyr, *apologia* 1, 17, 1; Johannes Chrysostomus, Theodorus 14).

<sup>174</sup> Christliche Händler werden ermahnt, nicht wie andere der Habsucht zu verfallen und im Handel die ethischen Maßstäbe im Sinne der Tora nicht zu vergessen, d. h. gerechter Handel wäre akzeptiert (Tertullian, *de idolatria* 11; Clemens Alexandrinus, *Paidagogos* 2, 38, 4; 3, 79, 1; Hermas, *mandata* 3, 4f.; Cyprian, *de lapsis* 6). Von ihnen wird erwartet, dass sie durch ihren Lebenswandel überzeugen (Tit 1, 7; Justin Martyr, *apologia* 1, 16, 4; 2, 1, 2) und mit ihrem Handelsgewinn Gutes tun (*Syrische Didaskalia* 15; Irenäus, *adversus Haereses* 4, 30). Ambrosius von Mailand ist dagegen der Meinung, dass Christen möglichst keine Handelsgeschäfte betreiben und stattdessen lieber von Landbesitz oder Lohnarbeit leben sollten (*de officiis ministrorum* 1, 36, 185; 3, 9, 57). Zu Handel und Händlern im jüdisch-christlichen Kontext siehe Drexhage, Hans-Joachim, Artikel „Handel“, in: *RAC* XII, 1985, 519 – 574, hier: 567ff.; Drexhage, Hans-Joachim, *Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden* (1. – 2. Jh. n. Chr.), in: *Römische Quartalsschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* (RQ) 76, 1981, 1 – 72, hier: 26ff.

<sup>175</sup> Im Handel ist es schwer, ohne Schuld zu bleiben (Sir 11, 10; 27, 3), denn einem Kaufmann wird leicht Unrecht unterstellt (Sir 26, 28); in Teilen der rabbinischen Tradition bedeutet Handeln Plündern (*b Qidduschin* 30b); vgl. auch Giardina, Andrea, *Der Kaufmann*, in: *Giardina, Mensch*, 276 – 304, hier: 289.

erwünscht (Mt 19, 16ff.).<sup>176</sup> Die Perspektive von Mt 13, 45f. ist die Perspektive von Perlenhändlern oder die Perspektive einer Gemeinschaft, die ihnen wohl gesonnen ist.<sup>177</sup>

### **3.5 Deutungshorizonte und Handlungsspielräume**

Wenn wir einen Blick in die Auslegungsgeschichte des Perlenvergleichnisses werfen, dann begegnen uns mit unterschiedlicher Akzentsetzung drei Hauptrichtungen: Luz<sup>178</sup> nennt sie 1. die christologische Auslegung, 2. die Heilszusage und 3. die Mahnung. Während die erste Variante sich primär auf die allegorische Interpretation stützt und das christologisch-dogmatische Interesse, in den metaphorischen Befund Christus hineinzudeuten, sichtbar macht, sind die zweite und dritte Richtung eine Spielart des theologischen Denkmodells „Indikativ und Imperativ“ oder „Gesetz und Evangelium“ und damit eine Auseinandersetzung darüber, welcher der beiden Pole den Vorzug bekommen sollte. Während es sich beim ersten Auslegungsmodell eindeutig um die Rückübertragung einer jüngeren metaphorischen und theologischen Tradition (Christus als Perle) in älteres Material (Gleichnis im Matthäus-Evangelium) handelt, wird bei den anderen Auslegungstypen der Akzent entweder auf die „Freude des Findens“ oder auf die „Opferbereitschaft“ gelegt.<sup>179</sup>

In Mt 13, 45f. wird das Kaufen einer Perle gut geheißen.<sup>180</sup> Zum Gattungsmerkmal von Gleichnissen wird erhoben, dass nur das im Gleichnis erscheint, was wirklich wichtig ist,<sup>181</sup>

---

<sup>176</sup> Vgl. auch Carter, Matthäus, 179f.

<sup>177</sup> Vielleicht könnte der Perlenhändler ein Sympathisant der frühen Jesusbewegung gewesen sein, ähnlich wie Josef von Arimathia (Mk 15, 43 par.); vgl. Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 180f.). Für die Zeit des Matthäus könnte der Perlenkaufmann zu den Anhängern aus der „Retainer“-Schicht gehört haben (Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 204).

<sup>178</sup> Luz I / 2, 354 ff.

<sup>179</sup> Jülicher meint, dass es auf kluges Handeln ankommt und dass für den hohen Wert des Himmelreiches nichts zu teuer ist, um dies zu erwerben (Jülicher II, 585). Jeremias legt das Gleichnis in enger Verbindung mit Mt 13, 44 (Gleichnis vom Schatz im Acker) aus: die entscheidenden Worte zum Verständnis von Mt 13, 45f. sind für ihn ἀπὸ τῆς χαρᾶς, auch wenn sie dort nicht noch einmal genannt werden. Angesichts dieser Freude wird die „besinnungslose Hingabe“ an das Himmelreich zur „blanken Selbstverständlichkeit“ (Jeremias, Gleichnisse, 199). Linnemann betont die „einmalige Gelegenheit“, zu der nur ein entschlossener und ganzer Einsatz passt (Linnemann, Gleichnisse, 106f.). Weder meint, dass der Fund, die kostbare Perle, die Handlung in Gang setzt. In gleicher Weise ist auch die Gottesherrschaft Handlungsträger, „wenn der Mensch auf sie stößt“. Die Zuhörer Jesu finden diese in Jesus selbst (Weder, Gleichnisse, 140f.). Nach Ragaz will das Gleichnis ebenfalls die Kostbarkeit der Gottesherrschaft beschreiben, die auch Opfer kostet (Ragaz, Gleichnisse, 116ff.). Als einziger betont er außerdem, dass die Gottesherrschaft im Alltag der Welt zu finden ist. Wie das für das entsprechende Gleichnis aussehen könnte, untersucht er nicht mehr, aber implizit ist hier die Frage auch in sozialgeschichtlicher Perspektive gestellt (Ragaz, Gleichnisse, 123). Luz meint, dass es im Gleichnis um „das menschliche Handeln angesichts der Chance des Himmelreiches“ geht. Er sieht in dem Verkaufen des Besitzes auf der Bildebene des Gleichnisses auch die Forderung nach Besitzverzicht im realen Leben der Jesusbewegung bzw. der urchristlichen Gemeinde (Luz I / 2, 353f.). Im Gegensatz zu den anderen Auslegern verbleibt Luz hier nicht im Allgemeinen, sondern versucht, mögliche durch das Gleichnis gestellte Anfragen auf die konkrete Gemeindesituation, auch in ihrer sozialen Ausprägung, zu beziehen.

<sup>180</sup> Man kann davon ausgehen, dass Mt 13, 45f. als Bestandteil des matthäischen Sonderguts die Absicht des jeweiligen Evangeliums besonders deutlich zum Ausdruck bringt, egal, ob es ein Traditionsstück ist, das dafür bewusst ausgewählt oder ein Stück, das neu gestaltet wurde.

dabei kann die Interpretation von Mt 13, 45f. erst beginnen, wenn auch eine Vorstellung davon entwickelt wird, was nicht mehr angesprochen ist, nämlich die Vorstellung, was der Kaufmann nach dem Erwerb mit der Perle macht.<sup>182</sup> Die Ausleger sind meistens davon ausgegangen, dass mit der Erzählung des Gleichnisses schon alles Wichtige gesagt ist. Das Gleichnis erzählt aber nur den Auftakt zu einer Handlung, von der man noch nicht weiß, wie sie ausgeht, auf die es aber entscheidend ankommt. Und es sagt, dass die Handlung, die jetzt erzählt wird, mit dem Gottesreich in Verbindung gebracht werden soll. Auf eine Anwendung verzichtet es, gibt also von sich aus keinen unmittelbaren Hinweis, in welche Richtung die Fortsetzung anzusiedeln ist. Außerdem fehlt eine ersttestamentliche metaphorische Vorgeschichte, die einen bildlichen Verstehenshintergrund liefert, der für die Deutung hilfreich ist.<sup>183</sup> Da Matthäus im Zusammenhang von Gleichnissen oft Mahnungen und Belehrungen bietet,<sup>184</sup> kann man diese paränetische Grundausrichtung auch für 13, 45f. annehmen. Wenn Matthäus in diesem Gleichnis darauf verzichtet, bedeutet dies sehr wahrscheinlich, dass er an einer situationsbezogenen Anwendung interessiert ist, die jeweils neu formuliert werden muss.

Die Frage, die angesichts dieses Befundes entsteht, lautet: Bleibt der Kaufmann nach dem Erwerb der Perle ein Kaufmann, oder wird er plötzlich zum Konsumenten? Bedeutet der Vorgang im Gleichnis Ausstieg aus dem herrschenden System, weil es jetzt um den „Erwerb“ des Reiches Gottes geht? Der Perlenkaufmann wird uns in vielen Auslegungen in der Tat nicht als Kaufmann sondern als Sammler vorgestellt: „Und warum kauft er sie, doch wohl zu seinem Besitz, um damit aber zugleich seinen Handel aufzugeben und bettelarm zu sein mit diesem Schatz.“<sup>185</sup> Niemand von den Auslegern überlegt, wie das Verhältnis des Berufsstandes,

---

<sup>181</sup> Bultmann, Geschichte, 203

<sup>182</sup> Es gibt außerdem eine Vorgeschichte zum Gleichnis, die ebenfalls nicht erzählt wird: Zuerst müssen unzählige Muscheln geöffnet werden, um auch nur eine Perle zu finden, von einer besonders kostbaren ganz zu schweigen, d. h. für eine Perle müssen Taucher unzählige Male tauchen.

<sup>183</sup> Die metaphorische Tradition, die mit dem Gleichnis in Verbindung steht, ist vom Ersten Testament her ungesichert und deren Deutung deshalb umstritten. Die allegorische Auslegung, die Christus als Perle sieht, ist eindeutig späteren Datums als das Neue Testament.

<sup>184</sup> Münch, Einleitung, 388

<sup>185</sup> Lohmeyer, Ernst, Das Evangelium des Matthäus, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (KEK), hrsg. von Werner Schmauch, Sonderband, Göttingen 1956, 227; der Perlensammler wird uns wie ein Briefmarkensammler vorgestellt, der die Blaue Mauritius erwirbt. Oder es geht zu wie beim Sterntaler Märchen: Man gibt alles hin, um viel zu gewinnen. Dieses Bild ist jedoch nicht stimmig, konsequenter im Sinne der herrschenden Klischees wäre hier eine Königin / Kaiserin oder eine andere Oberschichtsfrau als Beispiel für einen Konsumenten. Die Perlen konsumierenden Oberschichtsfrauen (und andere Oberschicht-angehörige) sind in der antiken Literatur ein weit verbreitetes Phänomen, nicht jedoch konsumierende Kaufleute (siehe 1 Tim 2, 8ff.). Der Kaufmann hat mehrere Möglichkeiten, was den Umgang mit der Perle angeht. Er kann sie als Sammlerstück (als Schmuck oder als Anlage) zur Freude behalten. Er kann sie verschenken, z. B. als Aussteuer für eine heiratsfähige Tochter oder als Spende für ein Heiligtum. Und er kann sie als Ware teuer weiter verkaufen, um den eigenen Reichtum zu vermehren oder anderen zu helfen (Steiger, Lothar, Erzählter Glaube. Die Evangelien, Gütersloh 1978, 20). Für eine allein stehende Perlenhändlerin, die neben dem Handel keine anderen Einkommensquellen hatte, wäre es jedoch unsinnig gewesen, alles zu verkaufen, um die Perle nur für den eigenen Konsum zu erwerben. Welche Verdienstmöglichkeiten außer Prostitution oder Betteln wären ihr



von dem hier im Gleichnis die Rede ist, zur christlichen Gemeinde zu denken ist. Nie hat ein Interpret angenommen, dass die Erwähnung eines Perlenkaufmanns in Mt 13, 45f. ein Hinweis auf die Existenz von Perlenhändlern sein könnte.<sup>186</sup> Die gedankliche Aktivierung bei der Auslegung des Gleichnisses liegt jedoch darin, dass wir über das weitere Vorgehen des Kaufmannes im Unklaren gelassen werden. Das bringt uns immer wieder zurück zum offenen Schluss des Gleichnisses und lässt uns den Faden in unterschiedlichen Situationen immer wieder neu aufnehmen.

Ich gehe davon aus, dass der Kaufmann nach dem Erwerb der kostbaren Perle weiterhin als Kaufmann tätig ist. Die einmalige Gelegenheit, die er mit dem Kauf der kostbaren Perle hat, ist ein Geschäft und entspricht seinem Beruf. Der Kaufmann legt kein Sonderverhalten an den Tag. Er macht das, was er immer macht, nur erfolgreicher als zu anderen Zeiten, denn die Perle ist die geschäftliche Superchance, d. h. es geht um das berufliche Verhalten eines Kaufmanns, nicht um die Verwandlung in einen Konsumenten und auch nicht um Besitzverzicht. Ich gehe davon aus, dass das Verhalten des Kaufmanns Anregungen bieten soll für das Verhalten von Kaufleuten innerhalb der christlichen Gemeinden. Vorbilder für den Perlenkaufmann im Zusammenhang mit dem Reich Gottes sind reale Kaufleute in Zustimmung oder Abgrenzung. Ebenso wie es eine Bedeutung hat, dass der Kaufmann ein Kaufmann ist, muss es auch eine Bedeutung haben, dass nicht gesagt wird, wie der Kaufmann sich nach dem Geschäftsabschluss verhält. Matthäus hat das Ende des Gleichnisses vermutlich offen gehalten, um Kaufleuten mehrere Optionen in ihrem wirklichen Leben offen zu halten und an ihre Verantwortung in unterschiedlichen Situationen zu appellieren. Aus der Sicht der Armen ist das Gleichnis eine radikale Anfrage an Kaufleute, was sie denn mit ihren Handelseinnahmen zu tun gedenken (sofern sie selbst darüber verfügen können und nicht, wie Sklaven, die Anweisungen des Herrn befolgen müssen). Verhalten sie sich toragemäßig, d. h. werden auch die Interessen der Schwachen berücksichtigt, oder sind sie nur am eigenen Profit interessiert? Die Situation ist und bleibt mehrdeutig, entweder aus Wohlwollen oder aus Skepsis. Der Kaufmann in Mt 13, 45f. wird nicht charakterisiert (z. B. als habgierig), anders das Thomas-Evangelium (EvThom 76), das den Kaufmann als klug<sup>187</sup> bezeichnet. Matthäus vermeidet Diffamierungen oder Verdächtigungen, er spricht aber auch kein Lob aus. Das „Open End“ im Gleichnis hat den Sinn, immer wieder neu eine Handlung in Gang zu setzen, die situationsbezogen ist und deshalb immer wieder anders ausfallen kann, außerdem hat es mit

---

geblieben? Für diese Frauen wäre es sehr viel attraktiver gewesen trotz Gefahren und Risiken im Handel zu arbeiten.

<sup>186</sup> Herzfeld, *Handelsgeschichte*, 124 zieht diese Möglichkeit in Betracht, Smith deutet ähnliches an. „But he (the pearl-merchant; S. L.-D.) has a lesson to teach in regard to the Kingdom of God, the lesson that for a great prize one must be prepared to pay a great price.” (Smith, *Parables*, 146).

<sup>187</sup> Der Markt bestimmt, was kluges oder dummes Verhalten ist.

dem verhandelten Inhalt des Kaufmannsverhaltens zu tun. Matthäus denkt systemimmanent und pragmatisch. Mehrere Möglichkeiten können dem Gottesreich entsprechen. Was heute richtig ist, das kann morgen falsch sein.<sup>188</sup> Aber wer für das Reich Gottes arbeitet, der kann auch die Eigenschaften und Fähigkeiten eines Perlenhändlers gut gebrauchen: hoch motiviert auf der Suche nach Qualität, risikofreudig, umsichtig, kompetent im Umgang mit Waren, ein feeling für ein gutes Geschäft, kühl rechnend und schlau.<sup>189</sup> Das Gleichnis lässt alle diese Optionen offen. Es gibt eine Gradwanderung zwischen Geschäftstüchtigkeit (Perspektive des Kaufmanns) und Betrug (Perspektive des Käufers). Der Kaufmann ist die personifizierte Hoffnung auf Erfolg im Handel mit Luxuswaren und in der Mission für das Evangelium. Handel bedeutet ein kalkuliertes Risiko. Für einen Kaufmann wird es immer nur Bewegung auf dem Weg geben, er muss immer unterwegs sein, er wird nie das Ziel erreichen, um dort zu verweilen. Das wäre sein wirtschaftlicher Ruin. Das Reich Gottes ist etwas so kostbares, dass es sich lohnt, wie ein kluger geschäftstüchtiger Kaufmann vorzugehen, der Perlen kauft und verkauft. Die Faszination des Gottesreiches ist zu vergleichen mit der Faszination, die wertvolle Gegenstände wie Perlen auf Menschen ausüben.<sup>190</sup> Und auch in diesem Zusammenhang wird es immer Bewegung geben. Nirgendwo wird man angesichts des Gottesreiches endgültig verweilen können.

Wenn man jedoch annimmt, dass die Bilder theologisch qualifiziert sind, dann können sie ein Hinweis sein auf die für Perlenhändler angemessenen Werte und Maßstäbe zum Handeln. Dann geht es um das tatsächliche oder gewünschte Verhalten von Perlenhändlern, die zu den christlichen Gemeinden gehörten oder um die man geworben hat. Die Arbeit eines Perlenhändlers, das Suchen, das zu dessen Arbeit gehört und nicht Ausdruck eines Hobbys ist, wird positiv in Beziehung gesetzt zum Reich Gottes. Das Gleichnis wendet sich gegen eine pauschale und undifferenzierte Verurteilung von Kaufleuten. Was der Kaufmann mit der Perle tut, das hängt wohl auch von seinem sozialen Status ab.<sup>191</sup> Aus der Sicht eines Sklaven ist der

---

<sup>188</sup> Vielleicht „argumentiert“ das Gleichnis deshalb so vorsichtig, weil seine Verfasser mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen wie Indien und Arabien in Berührung gekommen sind und dadurch neue Sichtweisen gewonnen haben. Das Gleichnis beschreibt den kulturell-ökonomischen Austausch mit Indien und Arabien und damit die Überschreitung der Grenzen Palästinas und des Römischen Reiches. Es gibt aber keinen Hinweis auf ideologische Einflüsse dieser Kulturen, sondern dokumentiert nur die ökonomischen Beziehungen. Die Verschmelzung von kulturellen Einflüssen wie im Hellenismus ist in Bezug auf Indien nicht geschehen, vermutlich, weil dieses Land von den hellenistischen Reichen und dem Römischen Reich nicht erobert wurde.

<sup>189</sup> Vgl. auch Smith, *Parables*, 146

<sup>190</sup> Müller, *Freude*, 424; zu Reich Gottes vgl. Sölle, Dorothee, *Gott denken: Einführung in die Theologie*, Stuttgart 1990, 179ff..

<sup>191</sup> Ein Freigeborener wird anders reagieren als ein Sklave. Der reiche Freigeborene wird die Perle vielleicht als Aussteuer oder Geschenk verwenden. Der Freigelassene verkauft sie für mehr Geld. Der Sklave verkauft die Perle und spart Geld für den eigenen Freikauf. Wenn wirklich mal ein reicher Kaufmann Christ geworden war, dann brachte dies wohl einen größeren Bruch mit seiner bisherigen Umwelt mit sich, als wenn einer seiner mit Perlen handelnden Sklaven oder Freigelassenen Christ wurde. Für den freigeborenen Kaufmann würde die Hinwendung zum christlichen Glauben den Verzicht auf Privilegien bedeuten, für die anderen dagegen Gewinn von mehr Freiheit (vgl. Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 271).

Handel die beste Möglichkeit, vielleicht sogar die einzige, irgendwann freigelassen zu werden.<sup>192</sup> Das Gleichnis geht davon aus, dass es durch die Praxis der frühchristlichen Gemeinden fortgesetzt werden muss. Im Gleichnis wird der Handel nicht verurteilt, sondern positiv in Beziehung gesetzt zum Gottesreich, d. h. das Verhalten des Perlenhändlers lädt zur Identifizierung und Nachahmung ein. Es ist das Kaufmannsverhalten von Kaufen und Verkaufen, was vorbildlich ist und dem Gottesreich entspricht. Es wird nicht behauptet, dass der Kaufmann mit zweifelhaften Mitteln arbeitet, um Profit zu erwirtschaften. Es wird auch nicht gesagt, dass er Waren schmuggelt oder Kunden betrügt. Er ist jedoch angesichts einer Superchance entscheidungsfreudig, er handelt schnell und nutzt die Gelegenheit zu seinem Vorteil. Somit hat Matthäus eine bestimmte Personengruppe in das Gedächtnis der Menschen eingepägt, die sein Evangelium lesen und weitergeben. Das Gleichnis wirbt für eine situationsbezogene Ethik, anstatt prinzipielle Entscheidungen nahe zu legen. Das ist in der Praxis ein schwieriger Balanceakt, der ein situations- und kontextbezogenes Abwägen nötig macht.<sup>193</sup> Matthäus ist praxisorientiert (Mt 7, 21 – 23), und auch die Gleichnisse stehen im Dienst einer Praxis, die dem Gottesreich entspricht. (Perlen-)Händler stehen in der Verantwortung, der Tora entsprechend ihr Leben und ihr(en) Handel(n) zu gestalten. Die christliche Gemeinde soll ein Lebensraum sein, der alle ausreichend versorgt. Was das konkret bedeutet, will Matthäus nicht festlegen, aber er weist mit Mt 5 – 7 in eine bestimmte Richtung, nämlich eine dem Gottesreich entsprechende Praxis der Gerechtigkeit (Mt 5, 10. 19f.; 7, 21).<sup>194</sup> Vielleicht orientiert er sich auch an Spr 31, 10 – 31, dort wird die Verbindung von Handelstüchtigkeit und Weisheit am Beispiel einer Frau beschrieben.

Das Schweigen vieler neutestamentlicher Texte zu Kaufleuten kann bedeuten, dass man den Umgang mit ihnen ideologisch nicht überstrapazieren wollte. Da Handel ambivalent beurteilt wurde, wollte man die Lösung des jeweiligen Problems lieber in das praktische Handeln der Händler und der Gemeinden verlegen. Aber der Erwerb einer Perle, um sie dann für sich selbst

---

<sup>192</sup> Vielleicht erwirbt der Kaufmann, wenn er ein Sklave ist, die Perle mit seinem „peculium“ und hat dadurch die Möglichkeit sich freizukaufen, obwohl das Erworbene ja nur mit der Zustimmung des Herrn im Besitz des Sklaven bleiben durfte.

<sup>193</sup> Carol Gilligan, hat heraus gearbeitet, dass ein situationsbezogenes Handeln Frauen gemäßer ist als ein von Normen bestimmtes Verhalten (Gilligan, Carol, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, aus dem Amerikanischen von Brigitte Stein, München / Zürich 1984, 9ff. 83ff.; vgl. auch Lämmermann, Godwin, Einleitung, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.), *Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u.a. 1999, 200 – 204, hier: 203f.). Dies wäre auch die Art und Weise, die das Gleichnis nahe legt. Das Gleichnis verlegt die Entscheidung in die Praxis derjenigen, die das Gleichnis weiter erzählen. Sie müssen sich für eine der Handlungsmöglichkeiten entscheiden.

<sup>194</sup> Vgl. auch Klein, *Bewährung*, 60

zu haben, wäre nicht angemessen, sondern es käme darauf an, das Eigentum zum Vorteil aller zu nutzen. Besitz nur zu sammeln ist nicht legitim gewesen.<sup>195</sup>

Das Gleichnisbild ist mutig: Die Autoren setzen sich bewusst mit dem Problem Handel auseinander.<sup>196</sup> Sie reden nicht dogmatisch und halten sich mit Bewertungen zurück. Die Ethik wird in die Praxis gelegt. Der richtige Weg entscheidet sich in der konkreten Situation und nicht theoretisch ein für alle mal am grünen Tisch. Das Tun der Gerechtigkeit wird mit dem Gottesreich verknüpft (Mt 6, 33), es steckt den Rahmen ab, in dem der Kaufmann agieren kann, wenn er seinem Beruf nachgeht. Das Erwerben und Wiederverkaufen der Perle muss also damit im Zusammenhang stehen.<sup>197</sup>

Der Kaufmann soll das Gute tun, aber er soll nicht dem irdischen Leben entsagen.<sup>198</sup> Wenn Ausleger in dem Gleichnis Hinweise auf ethisches Verhalten entdeckt haben, dann ging es angeblich um die Forderung, alles zu verkaufen und das Geld den Armen zu geben. Soll er deshalb verzichten, weil in der Geschichte die Kaufleute in der Regel den Verlockungen ihres Reichtums nicht widerstanden haben und weil sie es nicht geschafft haben, mit ihrem Wohlstand sozialverträglich umzugehen? Die Herausforderung bleibt, ob die Struktur des Handels in einer Ausbeutergesellschaft akzeptiert werden kann, um innerhalb des bestehenden Systems Gutes zu tun. Kann der Handel das Vehikel sein zu einem neuen toragemäßen Leben, oder lässt sich nur ein Liebespatriarchalismus verwirklichen, der an den grundlegenden Strukturen nicht rüttelt?<sup>199</sup>

In der Kirche wurde bald auf die symbolische Bedeutung der Perle (Perle = Christus) abgehoben, weil man mit der wirklichen Aussage des Gleichnisses (der Kaufmann verhält sich auch wie ein Kaufmann) Probleme bekam. Ein frühes Einsetzen der allegorischen Auslegung bei den Kirchenvätern könnte darauf hinweisen, dass die Lebenswirklichkeit in dem Gleichnis zunächst tatsächlich theologisch gewertet wurde. Sonst wäre man ja nicht ins Symbol ausgewichen.<sup>200</sup> Das Perlegleichnis stellt nicht die Mission für das Evangelium, sondern die Erwerbsarbeit „Handel“ in den Mittelpunkt. In Bezug auf Mt 13, 45f. konnte die auf die Realität des Handels bezogene Auslegung wegen der Auseinandersetzung über Kaufleute in den Gemeinden nicht

---

<sup>195</sup> Hengel, Eigentum, 81f. und 84f.

<sup>196</sup> Es gibt mehrere Möglichkeiten mit dem Handel umzugehen und zu bewerten: 1. Handel ist Betrug, 2. gerechter Handel wird akzeptiert, man darf keinen Reichtum erwerben, 3. der Handel, in welcher Form auch immer, ist Vorbild für Christen.

<sup>197</sup> Müller, Freude, 423

<sup>198</sup> Adolf Schlatter ist da noch anderer Meinung: „Jesus verlangte von ihnen das vollständige Opfer, die auf alles, sogar auf das Leben verzichtende Entsagung.“ (Schlatter, D. Adolf, Der Evangelist Matthäus, 3. Auflage, Stuttgart 1948, 446) „Der Gewinn ist sicher; denn der Schatz ist überreich, und die Perle hat einen einzigartigen Wert; eben deshalb wird der Einsatz des ganzen Willens und die Preisgabe aller anderen Werte von dem verlangt, der zum Himmelreich gelangen will.“ (Matthäus, 447)

<sup>199</sup> Müller, Freude, 426f.

<sup>200</sup> Im gesamten Matthäus-Evangelium deutet nichts darauf hin, dass Matthäus eine allegorische Auslegung als Regel ansieht. Nur Mt 13, 37ff. könnte in diese Richtung weisen, es ist im Gesamtzusammenhang aber eher als „Minderheitenvotum“ zu verstehen (siehe dazu auch II 1.2).

mehr durchgehalten werden. Kaufleute waren ambivalente Gestalten, sie provozierten Faszination (weil Missionars- und Kaufmannsverhalten ähnlich sind)<sup>201</sup> und Ablehnung (weil Betrug beim Verkauf jüdisch-christlicher Ethik widerspricht). Die christliche Auslegung konnte nicht daran festhalten, dass parallel zu der Kritik am Luxusverhalten von Konsumenten das Verhalten eines Perlenkaufmanns wie in Mt 13, 45f. gut geheißen und sogar als vorbildlich beschrieben wurde. Deshalb erfolgte der Übergang zur symbolisch christologischen<sup>202</sup> Deutung. Die Auslegungsgeschichte zeigt, wie solche christologischen Konzepte die Funktion haben, widersprüchliche Sachverhalte einzuebnen, wie sie damit Gespräch und Diskussion über ein Thema unterbinden können, indem sie eine vermeintliche Eindeutigkeit herstellen. Der im Gleichnis erwähnte Perlenhändler und dessen Lebenswirklichkeit verschwinden zugunsten einer symbolischen Deutung und zugunsten einer Vermeidung von kritischen Fragen aus dem Blickfeld. Durch ein solches Konzept wird auch die Sklavenarbeit „Perlenhandel“ unsichtbar gemacht.<sup>203</sup>

Die Gleichnistheorie sagt, dass auf beiden Ebenen Gott handelt: Gott lässt den Perlenhändler schöne Perlen finden, er sucht nicht vergeblich. Gott lässt Menschen das Reich Gottes finden, sie suchen nicht vergeblich. Die Gleichnisse sprechen von der Lebenswirklichkeit der Menschen und vom Reich Gottes. Die besondere Form der Gleichnisse erlaubt es, dass sich dies harmonisch oder spannungsvoll miteinander verbindet.<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> Der Marktwert des Produktes bestimmt den Erfolg oder Misserfolg nicht nur im Handel, sondern auch in der Mission. Im Zusammenhang mit dem Reich Gottes gelten ähnliche „Gesetze“ wie beim Perlenhandel: Es muss Interesse für die Ware bzw. für die Botschaft des Evangeliums da sein (Konsumenten). Es muss ein entsprechendes Angebot vorhanden sein und Anbieter dafür geben (Kaufleute und Missionare).

<sup>202</sup> Die so genannte christologische Deutung der Perle auf Jesus Christus ist wohl eher kyriozentrisch zu nennen (zur Definition von „kyriozentrisch“ siehe Schüssler Fiorenza, Anfragen, 27).

<sup>203</sup> Vgl. auch Schottroff, Schwestern, 60

<sup>204</sup> Zu Reich Gottes vgl. Schottroff, Befreiungserfahrungen, 163ff.



## 4. Sklavengleichnisse: Herrschaftsstrukturen der antiken römischen Gesellschaft

### 4.1 Das Gleichnis vom Verwalter (Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46)

#### 4.1.1 Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text

##### Lk 12, 42 – 46

Vers 42: *Und der Herr sagte: Wer also ist der treue / zuverlässige<sup>1</sup> Hausverwalter<sup>2</sup>, der kluge<sup>3</sup>, den der Herr<sup>4</sup> einsetzen wird über seine Dienerschaft<sup>5</sup>, um ihnen zur rechten Zeit<sup>6</sup> die Nahrungsration<sup>7</sup> zu geben<sup>8</sup>?*

Vers 43: *Glücklich<sup>9</sup> ist jener Sklave, den sein Herr, wenn er kommt, bei diesem Tun finden wird.*

Vers 44: *Der Wahrheit gemäß sage ich euch: über alle seine Güter / all seinen Besitz<sup>10</sup> wird er ihn einsetzen.*

---

<sup>1</sup> πιστός enthält die aktiven wie auch die passiven Bedeutungen „vertrauend“ und „vertrauenswürdig“, „zuverlässig“, „treu“. Da es sich hier um das Treueverhältnis von Herr und Sklave handelt, das ein Abhängigkeitsverhältnis voraussetzt, kann inhaltlich „gehorsam“ mit gemeint sein (Bultmann, Rudolf / Weiser, Artikel πιστεύω etc., in: ThWNT VI, 1990, 174 – 230, hier: 175f.). πιστός charakterisiert somit den idealen Sklaven (Vogt, Sklaverei, 83ff.), denn die Herren erwarteten unbedingte Loyalität. Während in Bezug auf die sozialen Beziehungen zwischen Sklave und Herr die Hierarchie konstitutiv ist, setzt das Treueverhältnis zu Gott voraus, dass gerechte Beziehungen unter den Menschen unbedingt dazu gehören (vgl. Richter Reimer, Frauen, 145f.).

<sup>2</sup> οἰκονόμος ist der Obersklave (lat. „vilicus“), der den Besitz seines Herrn verwaltet. Eine seiner wichtigsten Aufgaben ist, den anderen Sklaven ihre Essensration zuzuteilen. In den Evangelien wird der Begriff οἰκονόμος nur noch in Lk 16, 1 – 8 verwendet (Weiser, Alfons, Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien, München 1971, 45). Dieser Verwalter hat noch mehr Kompetenzen, denn er verwaltet nicht nur den Besitz des Herrn, sondern muss sich auch um Schuldner kümmern, erledigt also Finanzgeschäfte. Auch wenn dem οἰκονόμος in Lk 16, 1ff. mehr Eigenverantwortlichkeit zugestanden wird, da er auch Geldgeschäfte tätigen darf, bei Verfehlungen muss er mit den gleichen brutalen Konsequenzen rechnen wie der Verwalter in Lk 12, 42ff. (anders: Bösen, Galiläa, 194f.). Der ἐπίτροπος in Mt 20, 8 und Lk 8, 3 ist vermutlich ein Verwalter, der die gleichen Aufgaben erledigt wie ein οἰκονόμος. Wenn οἰκονόμος im übertragenen Sinn (als Verwalter im Gemeindekontext) gemeint ist, wird es mit ὡς eingeführt: 1 Kor 4, 1f.; Tit 1, 7; 1 Petr 4, 10 (Kähler, Christoph, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu, Tübingen 1995, 142 Anm. 450).

<sup>3</sup> φρόνιμος meint „klug“, „vernünftig“, „einsichtig“ (Bertram, Georg, Artikel φρήν etc., in: ThWNT IX, 1990, 216 – 231, hier: 216ff.). Neben der „Treue“ gehörte auch „Klugheit“ mit zu den Kardinaltugenden eines guten Sklaven. Dieser Einstellung entsprechend ergänzen die Handschrift D und einige andere Zeugen ἀγαθός / „gut“ (Jülicher II, 147); zu ἀγαθός siehe auch Mt 25, 21 // Lk 19, 17.

<sup>4</sup> Auch aus anderen Gleichnissen wird ersichtlich, dass mit κύριος ein wohlhabender Gutsherr gemeint ist (vgl. Bösen, Galiläa, 192f.); siehe dazu auch die Auslegungen von Lk 13, 6 – 9 (II 1.3) und Mt 13, 24 – 30 (II 1.2).

<sup>5</sup> Vgl. Gen 45, 16 LXX

<sup>6</sup> ἐν καιρῷ meint die in besonderer Weise charakterisierte Zeit, hier ist es die Zeit der Essensausgabe.

<sup>7</sup> Der Begriff σιτομέτριον ist im Neuen Testament singular. Er kommt von σῖτος / „Getreide“ bzw. „Weizen“ und meint die Essensration. In der Josefsgeschichte Gen 47, 12. 14 LXX steht die verbale Form σιτομετρῆν (Jülicher II, 148). Regelrechte „Sitometrielisten“, die die Zuteilung für Sklaven und andere Arbeiter auf den Gütern regelten, finden sich in den ägyptischen Papyri (Scholl I, Nr. 98 – 114; um 250 v. Chr.).

<sup>8</sup> Die Formulierung erinnert an die Formulierung in Ps 103, 27 LXX und Ps 144, 15 LXX die Gott als den Geber der Nahrung lobt (vgl. auch Gerber, Christine, Es ist stets höchste Zeit (Vom treuen und untreuen Haushalter) Q 12, 42 – 46 (Mt 24, 45 – 51 / Lk 12, 42 – 46), in: Zimmermann, Kompendium, 161 – 170, hier: 162). Die Form διδόναι betont eine immer wiederkehrende Handlung (Jülicher II, 148).

<sup>9</sup> Ein „treuer“ und „kluger“ Sklave ist nicht nur „gut“, sondern auch noch μακάριος / „glücklich“ (erinnert an die Seligpreisungen Mt 5, 3ff. // Lk 6, 20ff.).

## Kapitel 2: Gleichnisauslegungen

Vers 45: *Wenn aber jener Sklave in seinem Herzen sagt: mein Herr lässt sich Zeit<sup>11</sup> zu kommen und beginnt, die Sklaven und Sklavinnen<sup>12</sup> zu schlagen, zu essen und zu trinken und sich zu berauschen,*

Vers 46: *wird der Herr jenes Sklaven an einem Tag kommen, an dem er es nicht erwartet und in einer Stunde, die er nicht kennt, und er wird ihn durchsägen<sup>13</sup> und ihm seinen Platz<sup>14</sup> bei den Untreuen<sup>15</sup> geben.*

### Mt 24, 45 – 51

Vers 45: *Wer also ist der treue und kluge Sklave, den der Herr über sein Gesinde<sup>16</sup> eingesetzt hat, um ihnen die Nahrung<sup>17</sup> zur rechten Zeit zu geben?*

Vers 46: *Glücklich ist jener Sklave, den sein Herr, wenn er kommt, bei solchem Tun finden wird!*

Vers 47: *Wahrlich, ich sage euch: Über alle seine Güter wird er ihn einsetzen.*

Vers 48: *Wenn aber jener böse<sup>18</sup> Sklave in seinem Herzen sagt: Mein Herr lässt sich Zeit,*

Vers 49: *und beginnt, seine Mitsklaven<sup>19</sup> zu schlagen, und isst und trinkt mit den Betrunkenen,*

---

<sup>10</sup> Der Herr hat vermutlich mehrere Gutshöfe, über die er den Sklaven zur Belohnung einsetzen kann. Hier klingt wieder die Josefsgeschichte (Gen 39, 4; 41, 37 – 46; Ps 105, 21) an, die erzählt, dass Potiphar und der Pharao Josef über den gesamten Besitz bzw. über ganz Ägypten einsetzen. Ähnliche Formulierungen finden sich auch in den Gleichnissen Lk 19, 17. 19 und Mt 25, 21 – 23.

<sup>11</sup> χρονίζω ist kein terminus technicus für die Bezeichnung der „Parusieverzögerung“ (Jeremias, Gleichnisse, 54; Weiser, Knechtsgleichnisse, 191. 193).

<sup>12</sup> Im Neuen Testament ist dies der einzige Beleg, der verrät, dass neben Sklaven auch Sklavinnen auf einem antiken Gutshof arbeiteten (Glancy, Jenniver A., *Slavery in Early Christianity*, Minneapolis 2006, 111).

<sup>13</sup> διχοτομέω / „durchsägen“ ist eine äußerst brutale Tötungsart und in biblischen und außerbiblischen Kontexten belegt (Sueton, Caligula 27; Herodot 2, 139; 3, 13; vgl. im biblischen Kontext 1 Sam 15, 33; Am 1, 13 LXX; Sus 55. 59; Hebr 11, 37; b Sanhedrin 52b). Es kann sich auch auf den Umgang mit Tieren beziehen, z. B. das Zerlegen eines geschlachteten Opfertieres (Ex 29, 17) oder das Töten von Hunden (Polybios 10, 15, 5) (vgl. Zahn, Lucas, 509). Der gleiche Vorgang ist, obwohl mit einem anderen Begriff wiedergegeben, auch in Ri 19, 29; 20, 6 gemeint: die vergewaltigte Frau eines Leviten wird von diesem in 12 Teile zerstückelt (wobei nicht klar ist, ob sie bereits an der Vergewaltigung gestorben ist!); vgl. auch Schlier, Heinrich, διχοτομέω, in: ThWNT II, 1990, 229.

<sup>14</sup> Der Platz bei den Frevlern bedeutet vermutlich, dass dem Sklaven eine würdige Beerdigung (eines der Werke der Barmherzigkeit) verweigert wird.

<sup>15</sup> ἄπιστος meint das Gegenteil von πιστός „untreu“, „unzuverlässig“, „ungehorsam“ und charakterisiert einen Sklaven, wie ihn der Herr nicht haben möchte.

<sup>16</sup> Matthäus verwendet hier mit οἰκετεία ein anderes, sehr viel selteneres Wort für „Dienerschaft“ (Jülicher II, 148). Dienerschaft meint Sklaven (vgl. auch Wright, Ebed, 89).

<sup>17</sup> Für „Nahrung“ verwendet Matthäus hier einfach τροφή, das noch deutlicher als Lukas einen Anklang an den göttlichen Nahrungsspender in Ps 103, 27 LXX bietet.

<sup>18</sup> Matthäus bewertet stärker als Lukas den Sklaven im Sinne des Herrn eindeutig als κακός / „schlecht“ bzw. „böse“ (Weiser, Knechtsgleichnisse, 182). Ein anderer Ausdruck für κακός im Sinne von „schlecht“ / „böse“ ist πονηρός, der auch noch die Bedeutung „faul“ in sich trägt (Mt 25, 26 // Lk 19, 22; Mt 18, 32; vgl. auch Josephus, Antiquitates 2, 4, 5; 16, 9, 4); in Mt 7, 17f. bieten die „schlechten Früchte“ Anklänge an die „schlechten Taten“; ὀκνηρός bedeutet ebenfalls „faul“ (Mt 25, 26); zu faulen Sklaven im babylonischen Talmud vgl. Ben-David, Ökonomie, 71. Ein weiterer Ausdruck, um einen „schlechten Sklaven“ zu bezeichnen ist ἀχρεῖος / „unnützlich“ (Mt 25, 30; Lk 17, 10; vgl. dazu die Auslegung in II 4.3).

<sup>19</sup> Im Gegensatz zu Lukas betont Matthäus mit dem Begriff συνδούλους eher die Zusammengehörigkeit des Verwalters mit den anderen Sklaven, während Lukas die hierarchische Unterordnung der Sklaven unter den Verwalter heraus hebt (Jülicher II, 150).



Vers 50: *wird der Herr jenes Sklaven an einem Tag kommen, an dem er es nicht erwartet und in einer Stunde, die er nicht kennt,*

Vers 51: *und wird ihn durchsägen und ihm seinen Platz bei den Frevlern<sup>20</sup> geben; dort wird Weinen und Zähneklappern<sup>21</sup> sein.*

Das Gleichnis steht primär im Futur,<sup>22</sup> es zeigt damit Möglichkeiten auf, die sich ereignen können, aber sich in diesem Fall, d. h. auf der Ebene der Erzählung, noch nicht ereignet haben. Weiser hält das Gleichnis nicht für ein reines Gleichnis, sondern für „eine stark von allegorischem Verständnis durchsetzte Mahnung“.<sup>23</sup> Es ist dann zu fragen, was das Gleichnis anmahnt, denn es hat keine direkte Anwendung.

#### **4.1.2 Sozialgeschichtliche Analyse**

Das Gleichnis spricht von einem δοῦλος / „Sklaven“ (Mt 24, 45 // Lk 12, 43),<sup>24</sup> der von seinem κύριος / „Herrn“ mit der Versorgung der anderen Sklaven und Sklavinnen im antiken Großhaushalt (Mt 24, 45 // Lk 12, 42) beauftragt wurde, während der Gutsherr abwesend<sup>25</sup> ist (Mt 24, 48. 50 // Lk 12, 45f.).<sup>26</sup> Lukas charakterisiert ihn genauer: der Sklave ist hier ein

---

<sup>20</sup> ὑποκριτής meint im ursprünglichen Sinn des Wortes „Schauspieler“, das dann oft die Bedeutung „Betrüger“ mitbekam. Matthäus bevorzugt diese Formulierung im Gegensatz zu Lukas und Markus (Hultgren, Parables, 167). Die gängige Übersetzung „Heuchler“ ist nicht angemessen, besser wäre „Frevler“ im Sinne von Menschen, die tatsächlich im Gegensatz zu den Geboten Gottes handeln (vgl. Josephus, Bellum 2, 21, 1; vgl. auch Wilckens, Ulrich, Artikel ὑποκρίνομαι etc., in: ThWNT VIII, 1990, 558 – 571, hier: 562ff.). Die Pharisäer (die an manchen Stellen so bezeichnet werden) grundsätzlich zu diesen Personen zu rechnen, wäre aber nicht angemessen (Müller, Heuchler, 138ff.).

<sup>21</sup> ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγγμὸς τῶν ὀδόντων / „Weinen und Zähneklappern“ ist eine typisch matthäische Formel (Mt 8, 12; 13, 42. 50; 22, 13; 25, 30), die bei Lukas nur in Lk 13, 28 vorkommt (Jülicher II, 153).

<sup>22</sup> Gerber, Zeit, 163f.

<sup>23</sup> Weiser, Knechtsgleichnisse, 180

<sup>24</sup> Der antike Gutsherr konnte wählen zwischen der Verpachtung seines Besitzes oder der Verwaltung durch Sklaven (Carlsen, Jesper, Landowners, Tentants and Estate Managers in Roman Italy, in: Herz / Waldherr, Landwirtschaft, 41 – 56, hier: 44). Sklaverei war ein allgemein verbreitetes System. Die Zenon-Papyri belegen, dass das hellenistische Sklavensystem seit dem 3. Jh. v. Chr. in Israel vorhanden war. Sklaven waren im 1. Jh. n. Chr. ein Massenphänomen, auch im jüdischen Umfeld (Wright, Ebed, 87f.). Jüdische Menschen konnten durch Strafe (Diebstahl), Verkauf aufgrund sozialer Not, Verkauf durch einen Gläubiger und Kriegsgefangenschaft in die Sklaverei geraten. Nach dem römisch-jüdischen Krieg gab es besonders viele Sklaven (Ben-David, Ökonomie, 70). Doch auch vorher kam es immer wieder zu Versklavungen vieler Menschen. 4 v. Chr. wurde Sepphoris in Galiläa von Varus (der 9 n. Chr. in der Varusschlacht besiegt wurde) völlig zerstört, und die Einwohner wurden in die Sklaverei verkauft (Josephus, Bellum 2, 4, 1; 2, 5, 1; Antiquitates 17, 10, 5; 17, 10, 9); vgl. auch Theißen / Merz, Jesus, 165f.; Theißen, Soziologie, 115.

<sup>25</sup> Bereits die Zenon-Papyri aus dem 3. Jh. v. Chr. zeigen Landgüter mit abwesenden Gutsbesitzern (Pastor, Land, 26; vgl. auch Rowlandson, Landowners, 266).

<sup>26</sup> Zu Großgrundbesitz in Palästina siehe Horsley, Galilee, 210ff.; Pastor, Land, 98ff.; Fiensy, History, 23ff.; manche Besitztümer wurden durch Ausgrabungen freigelegt (Safrai, Economy, 82ff.). Ob das gesamte Land Israel nach dem römisch-jüdischen Krieg kaiserlicher Besitz wurde, ist nicht zu sagen (Safrai, Economy, 324). Aufgrund der Konzentration gab es unvorstellbaren Reichtum in wenigen Händen. Der Senator Cn. Cornelius Lentulus Augur war mit einem Vermögen von 400 Millionen Sesterzen vermutlich der reichste bekannte Privatmann der Antike (Johne / Köhn / Weber, Kolonen, 83f.; vgl. auch 99ff. 113). Columella besaß vier Güter (Kolonen, 87).

οἰκονόμος / „Verwalter“ (Lk 12, 42). Zu dessen vordringlichsten Aufgaben gehörte es, den anderen Sklaven die tägliche σιτομέτριον / „Getreideration“ (Lk 12, 42) zuzuteilen.<sup>27</sup> Das Gleichnis setzt wahrscheinlich ländliche Verhältnisse voraus. Die Sklaven sind der Willkür des Verwalter-Sklaven während der Abwesenheit des Herrn hilflos ausgeliefert (Mt 24, 48 // Lk 12, 45).<sup>28</sup> Wie der Verwalter die ihm übertragene Aufgabe ausführt,<sup>29</sup> das entscheidet auch über sein eigenes Schicksal. Verhält er sich den Vorstellungen des Herrn entsprechend vorbildlich, so hat er weiteren sozialen Aufstieg und weitere Führungsaufgaben, d. h. mehr Verantwortung zu erwarten (Mt 24, 46f. // Lk 12, 43f.).<sup>30</sup> Wenn er jedoch die anderen Sklaven misshandelt,<sup>31</sup> Trinkgelage veranstaltet<sup>32</sup> und dadurch die Arbeit vernachlässigt (Mt 24, 49 // Lk 12, 45), dann

---

Sklaven waren auf diesen Gütern allgegenwärtig (Fiensy, History, 90ff.). Die Abbildung eines Gutshofes in Nordafrika befindet sich in Rostovtzeff II, 263f. (Tafel 50, 1); vgl. zu Darstellungen von Gutshöfen und der Arbeit dort auch Scholl, Sklaverei, 478f. 493ff.

<sup>27</sup> Wahrscheinlich müssen sich die Sklaven aus dem Getreide ihr Brot erst noch selbst backen (Berger, Manna, 69; in Columella 1, 8, 13 ist daran gedacht, dass die Sklaven fertiges Brot bekommen). Cato und Columella beschreiben als die wichtigsten Aufgaben des Verwalters, die Sklaven und Sklavinnen mit Nahrung zu versorgen (Cato 5, 2; 142; Columella 11, 1, 19). Höher gestellte Sklaven nutzten ihre Macht oft aus (Mt 18, 23 – 25).

<sup>28</sup> Die Beziehungen der Sklaven untereinander waren oft von Gewalt geprägt (Achilleus Tatios, Leukippe und Kleitophon 4, 15, 6; Mt 18, 28ff.). Die von Lukas gebotene Formulierung τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας (Lk 12, 45) deutet evtl. an, dass es sich bei den genannten Sklaven und Sklavinnen um besonders schutzbedürftige junge Menschen oder sogar um Kinder handelt (Vgl. Eltrop, Himmelreich, 60f., 122f. 148f.; Core, Deborah, Who Is the Faithful Steward? Luke 12, 41 – 45, in: Beavis, Coin, 196 – 204, hier: 202; Gardner, Frauen, 210). In großen Haushalten wurden oft Sklavenkinder aufgezogen. Es ist aber ebenso gut möglich, dass mit τοὺς παῖδας καὶ τὰς παιδίσκας eine allgemein übliche Bezeichnung für Sklaven und Sklavinnen gemeint ist, die deutlich macht, dass ihnen lediglich die untergeordnete Rolle von Kindern zugestanden wurde (auf Bildern, Mosaiken und Denkmälern wurde Sklaven oft nur ein Bruchteil der Körpergröße ihrer Herren zugestanden; vgl. das Wandgemälde aus Trier in Schottruff, Gleichnisse, 225; siehe auch Schumacher, Sklaverei, 80f. (Abb. 30 und 31) 200 (Abb. 96).

<sup>29</sup> Columella rät dringend davon ab, für die Verwaltung eines Landgutes einen Sklaven aus einem städtischen Haushalt zu nehmen (1, Praef. 12f.; 1, 8, 1 – 4). Verwalter spielten im 1. Jh. n. Chr. in Palästina und im gesamten Römischen Reich eine große Rolle (Fiensy, History, 163).

<sup>30</sup> Nach Deuteronomium (Debarim) Rabba 4, 2 (siehe Weiser, Knechtsgleichnisse, 31) erwartet den gehorsamen Sklaven ein goldenes Halsband, den ungehorsamen dagegen eiserne Fesseln. Egal wie privilegiert oder wie günstig sich die aktuellen Lebensumstände für einen Sklaven auch darstellen mochten, es gab für ihn keine institutionalisierte Sicherheit, dass dies so blieb. Er konnte von einem Tag auf den anderen in eine völlig andere, schlechtere Position versetzt werden, wenn sein Herr es so wollte. Er konnte sich also plötzlich auf der untersten Stufe der Sklavenhierarchie wieder finden. Er konnte auch jederzeit gefoltet oder getötet werden (vgl. dazu die Ausführungen bei Glancy, Slavery, 112ff.). Als Belohnung für seine zuverlässige Arbeit winkt dem Sklaven hier nicht die Freilassung, sondern nur der Aufstieg innerhalb der Sklavenhierarchie. Dabei würden sich die Sklaven als Belohnung eigentlich ihre Freiheit wünschen (Beavis, Mary Ann, Ancient Slavery as an interpretive Context for the New Testament Servant Parables with special Reference to the unjust Steward (Luke 16: 1 – 8), JBL 111 / 1, 1992, 37 – 54, hier: 54; Glancy, Slavery, 116). Als Musterbeispiel für einen erfolgreichen Verwalter-Sklaven gilt Pallas, der das Vertrauen des Kaisers Claudius genoss. Dies bewahrte ihn jedoch nicht davor, von Claudius' Nachfolger Nero getötet zu werden (vgl. Plinius der Jüngere, epistulae 7, 29, 2; 8, 6, 1; 8, 6, 7; 8, 6, 12f.; Sueton, Claudius 28; Josephus, Antiquitates 20, 8, 9; Tacitus, annales 14, 65; vgl. auch Rohden, P. von, Artikel „84) (M. Antonius) Pallas, Günstling des Claudius“, in: PRE I / 2, 1894, 2634 – 2635, hier: 2634f.). Zur Macht von Sklaven, die nichts bedeutete, siehe Callahan, Allen Dwight / Horsley Richard A. / Smith, Abraham, Introduction: The Slavery of New Testament Studies, in: Callahan / Horsley / Smith, Slavery, 1 – 15, hier: 6.

<sup>31</sup> Ähnliche Verhältnisse sind in Plautus, Casina 437 – 439 vorausgesetzt: Der Verwalter Olympio traktiert den Sklaven Chaldus mit schwerer Arbeit und schlechtem Essen.

<sup>32</sup> Vgl. auch 1 Kön 16, 9. Das unerlaubte Trinkgelage im Hause des Herrn – auch so etwas wie eine Anti-Tischgemeinschaft, da die Sklaven ansonsten davon ausgeschlossen wurden – ist aus der Sicht der Herren eine Form von Diebstahl (Glancy, Slavery, 133f.). Bereits Xenophon (oeconomicus 12, 11) hält nichts davon, einen

muss er mit harter Strafe rechnen. Der auf seinen Besitz zurückkehrende Herr bestraft das Fehlverhalten seines Verwalters mit äußerster Brutalität, d. h. mit einem grauenvollen Tod (Mt 24, 51 // Lk 12, 46).<sup>33</sup> Dies geschieht aber nicht, weil ihm die Sklaven leid getan hätten, sondern weil der Verwalter durch den Nahrungsentzug deren Arbeitsfähigkeit gemindert<sup>34</sup> und somit den Besitz des Herrn geschädigt hat.<sup>35</sup> Ein weiterer Grund ist, dass er mit seinem Ungehorsam die Autorität des Herrn untergräbt, denn in einem antiken Sklavenhaushalt muss zu jeder Zeit gewährleistet sein, dass die Anordnungen des Herrn ausgeführt werden, auch wenn dieser nicht anwesend ist.<sup>36</sup> Es muss auf dem Gutshof zu jeder Zeit deutlich bleiben, dass dort nur der Wille des Herrn Gültigkeit hat<sup>37</sup> und der Verwalter sein Erfüllungsgehilfe ist. Wenn sich der Verwalter in diesem Gefüge nicht entsprechend systemkonform verhält, ermutigt er die anderen Sklaven, dies ebenfalls zu tun und untergräbt damit das gesamte System.<sup>38</sup> Um die Sklaven zur Arbeit anzutreiben, konnten die Besitzer nur mit einem ausgeklügelten System von Drohungen und Motivation bzw. Strafen und Belohnungen arbeiten.<sup>39</sup>

---

Sklaven, der den Wein zu sehr liebt, zum Verwalter zu machen. Die Abbildung eines Trinkgelages siehe in Weeber, Landleben, 185.

<sup>33</sup> Das Gleichnis geht davon aus, dass der Herr den Sklaven auf frischer Tat ertappt und nicht, dass seine Mitsklaven ihn beschuldigen (wie z. B. in Mt 18, 31). Es ist natürlich vorstellbar, dass der Besitzer sich bei der Ankunft auf dem Gutshof bei den anderen Sklaven erkundigt, wie der Verwalter sich ihnen gegenüber verhalten hat (Columella 1, 8, 18). Die Sklaven, die zuerst aßen und tranken und sich nicht um die Gärten und Häuser kümmerten, werden vom König gefoltert (Tanna d. Elijahu 12 = Ziegler, Königsgleichnisse, 232f.). Gleich nach der Todesstrafe kam die Bergwerksarbeit (Diodorus Siculus 3, 12). Der Verwalter in Achilleus Tatios, Leukippe und Kleitophon 5, 17 wird nach der Misshandlung einer Sklavin nur entlassen. Der Besitzer in Mt 24, 45ff. // Lk 12, 42ff. muss den Sklaven wirtschaftlich nicht als besonders wertvoll (z. B. wegen einer guten Ausbildung) eingeschätzt haben, sonst hätte er ihn vermutlich nicht getötet, sondern eine andere Strafe verhängt.

<sup>34</sup> Vgl. Aristoteles, *oconomica* 1, 5, 1344b

<sup>35</sup> Columella 1, 8, 15 – 19 empfiehlt eine fürsorgliche Behandlung der Sklaven, da dies der Mehrung des Vermögens dient (Günther, *Matrona*, 363 Anm. 174). Sklaven gehörten mit zum Gutsinventar (Varro 1, 17, 1). Cato soll ältere und kranke Sklaven „entsorgt“ haben (Cato 2, 7; Plutarch, *Cato maior* 4, 4; 5, 2).

<sup>36</sup> Cato, 142; nicht nur Horaz (*epistulae* 1, 14; vgl. auch Johnes / Köhn / Weber, *Kolonen*, 77f.), sondern auch andere Grundbesitzer korrespondieren mit ihren Verwaltern über die Aufgaben auf den Gutshöfen, wie zahlreiche Papyri belegen. Sie treiben sie zur Arbeit an, kritisieren schlechte Leistungen und rechnen mit ihnen ab (P. Ryl. II 229 – 231 (38 – 40 n. Chr.) = Olsson, *Papyrusbriefe*, Nr. 25 – 28; P. Fay. 110 – 123 (94 – ca. 110 n. Chr.) = Olsson, *Papyrusbriefe*, Nr. 52 – 65; P. Flor. II 127. 142. 148. 176. 259 (256 – 266 / 267 n. Chr.) = Schubart, *Jahrtausend*, Nr. 74 – 78). In P. Oxy. IX 1220 (3. Jh. n. Chr.) = Hengstl, *Papyri*, Nr. 135 und P. Oxy. VI 939 (4. Jh. n. Chr.) = Thierfelder, *Welt*, Nr. 102 sind Briefe von Verwaltern erhalten, die ihren Herren gegenüber Rechenschaft ablegen müssen.

<sup>37</sup> Vgl. auch Exodus (Schemot) Rabba 24, 1 (siehe Weiser, *Knechtsgleichnisse*, 26), wo vorausgesetzt wird, dass Sklaven den Willen ihres irdischen Herrn tun müssen.

<sup>38</sup> Vgl. Gerber, *Zeit*, 168: „Nicht, an welcher Aufgabe der treue Sklave sich bewährt bzw. versagt, ist wesentlich für die Reaktion des Herrn, sondern ob er seine Aufgabe erfüllt“ (vgl. auch Cato 5, 2; Josephus, *Antiquitates* 12, 4, 8).

<sup>39</sup> Der „treue Sklave“ entsteht durch Gewalt (Horsley, *Systems*, 45), die Furcht der Sklaven vor ihren Herren ist die Motivation (Plautus, *Menaechmi* 965ff.; *Mostellaria* 858ff.; Columella 1, 2, 1; Josephus, *Antiquitates* 6, 3, 5; Eph 6, 9; vgl. Horsley, *Systems*, 38). Um der mangelnden Arbeitsmotivation der Sklaven zu begegnen, sollte ein „peculium“, d. h. ein eigenes Guthaben in Form von Geld oder Sachwerten, als materieller Anreiz dienen (Horsley, *Systems*, 47; Autorengruppe, *Arbeitswelt*, 107). Auch Vogt, *Sklaverei*, 84 sieht in der Angst vor Bestrafung und der Hoffnung auf Freilassung die Hauptmotive des Sklaven für seinen Gehorsam. Die Nahrung diente ebenfalls als wichtiges Motivations- und Druckmittel, indem die Portionen z. B. nach einer misslungenen Flucht gekürzt wurden (P. Cair. Zen. IV 59709; 248 v. Chr. = Scholl I, Nr. 107). Varro dagegen möchte lieber nur mit Motivation als mit Gewalt seine Ziele erreichen (1, 17, 5 – 7).

Alle Details im Gleichnisbild sind realitätsgerecht und beschreiben die Lebensrealität von Sklaven im 1. Jh. n. Chr. angemessen.<sup>40</sup> Vermutlich handelt es sich um einen ländlichen Oberschichtshaushalt, wo das Leben der Sklaven in besonderer Weise von Gewalt und Brutalität seitens der Herren geprägt war,<sup>41</sup> aber auch von Gewalt untereinander.<sup>42</sup> Zahlreiche antike Schriftsteller erwähnen, mit welcher Selbstverständlichkeit<sup>43</sup> und aus welchem nichtigem Anlass Sklaven gequält wurden.<sup>44</sup> Auch im jüdischen Kontext war diese Behandlung üblich.<sup>45</sup> Fußfesseln waren oft noch die geringste Strafe.<sup>46</sup> Im Gleichnis wird der Verwalter-Sklave zur Strafe durchgesägt (διχοτομέω: Mt 24, 51 // Lk 12, 46).<sup>47</sup> Der Herr hat bei seinen Sklaven die

---

<sup>40</sup> Auch die Bezeichnungen „Treulose“ (Lk 12, 46) und „Frevler“ (Mt 24, 51) fügen sich in das profane Bild ein. Es kommt hier entscheidend auf die Übersetzung der Begriffe an. Das Verständnis von „Treulosen“ im Gegensatz zu „treuen“ Sklaven macht Sinn, wenn damit zum Ausdruck gebracht werden soll, dass die Sklaven im Sinne der Herren unzuverlässig sind. Die Übersetzung „Frevler“ kann zum Ausdruck bringen, dass die Sklaven sich nach Meinung ihrer Herren irgendwelcher Fehlverhalten schuldig machten. In unserem Fall wäre gemeint, dass der Verwalter durch Nahrungsentzug den Betrieb auf dem Gutshof schlecht organisiert hat bzw. den Besitz des Herrn schädigt.

<sup>41</sup> Hahn, Johannes, Artikel „Gewalt“, in: DNP IV, 1998, 1042 – 1049, hier: 1046f.; die Skepsis in Bezug auf die Möglichkeiten, Geschichte zu rekonstruieren, die kritisch anmerkt, dass die Rekonstruktion stärker die Meinung der Historiker widerspiegelt als die historischen Fakten, darf aber nicht dazu führen zu behaupten, dass Geschichte sich ausschließlich im Bewusstsein zeitgenössischer Historiker abspielt. Wir haben es trotz allem mit realen Körpern von Menschen zu tun (vgl. dazu Glancy, Slavery, wo „body“ eine zentrale Verstehenskategorie bildet), auch wenn diese Menschen viele Jahrhunderte vor unserer Zeit lebten. Die eisernen Ketten, mit denen die Füße der Sklaven gefesselt waren und die um deren Hälse gelegt wurden, sind auch heute noch vorhanden. Ketten gefesselter Sklaven wurden bei Ausgrabungen in der Nähe von Pompeji gefunden (Finley, Wirtschaft, 87; siehe auch Kreuzer, Siegfried / Schottroff, Luise, Artikel „Sklaverei“, in: Crüsemann / Hungar / Janssen / Kessler / Schottroff, SWB, 524 – 530, hier: 525). Die Körper der Sklaven, die damit gequält wurden, sind in der Regel nicht mehr aufzufinden. Nur das Skelett eines entlaufenen Sklaven mit einem Halsreifen wurde in der Nähe von Rom gefunden (Veyne, Reich, 69).

<sup>42</sup> Gutsherren wie Cato hatten ein großes Interesse daran, dass die Sklaven sich nicht solidarisierten, sondern stattdessen immer Streit miteinander hatten (Plutarch, Cato maior 21). Aristoteles empfiehlt, nicht viele Sklaven aus dem gleichen Volk zu kaufen (oconomica 1, 1, 1344b). Mt 18, 23 – 25 zeigt ebenfalls die von Gewalt bestimmten Beziehungen der Sklaven untereinander. Auch hier nutzt der in der Hierarchie höher stehende Sklave seine Position aus. In Ebel Rabbati (Semachot) 3, 3 (siehe Flusser, Gleichnisse, 24) berauben sich die Sklaven während der Abwesenheit des Königs gegenseitig. Ein reich gewordener Freigelassener misshandelt seine Sklaven, nur um auszuprobieren, ob er als ehemaliger Sklave das jetzt auch darf (Lukian, Timon oder der Menschenhasser 23).

<sup>43</sup> Cicero, de officiis 2, 24; Seneca, epistulae morales ad Lucilium 47, 5; Petronius, satyrica 107, 4; Epiktet, Diatribae 3, 22, 3

<sup>44</sup> Tacitus betont ausdrücklich, dass die Sklaven bei den Römern - im Gegensatz zu den Germanen - aus disziplinarischen Gründen geschlagen wurden (Tacitus, Germania 25).

<sup>45</sup> Luz I / 3, 463; widerspenstige Sklaven wurden mit dem Schwert getötet (b Tanchuma 29b).

<sup>46</sup> Sueton, Augustus 67; vgl. auch 1 Makk 3, 41: Sklavenhändler kaufen Kriegsgefangene und legen ihnen Fesseln an. Schlimmer erging es einem Sklaven, der den Inhalt eines Briefes ausgeplaudert hatte, ihm wurden die Beine gebrochen (Sueton, Augustus 67). Einem Sklaven, der eine silberne Platte gestohlen hatte, wurden die Hände abgehackt (Sueton, Caligula 32). Ein Vorfall berichtet, dass ein Sklave 300 Schläge erhielt, nur weil er nicht schnell genug warmes Wasser brachte (Ammianus Marcellinus, res gestae 28, 4). Auch Reden, Husten und Niesen zu unpassender Zeit hatten Schläge zur Folge (Seneca, epistulae morales ad Lucilium 47, 3). Selbst Cato lässt seine Sklaven auspeitschen und hinrichten (Plutarch, Cato maior 21, 2ff.). Sklavinnen werden ebenfalls misshandelt (Plautus, Mercator 395ff. 415f.; Aulularia 48; Truculentus 775 – 782; Juvenal, satura 6, 492; Diodorus Siculus 3, 13; Justin Martyr, apologia 2, 12, 4). Zur Gewalt gegen Sklaven siehe auch Apuleius, metamorphoses 7, 2; 8, 31; 9, 12. 17. 21; 10, 12. 28; Levitikus (Wajjiqra) Rabba 15, 4 (= Ziegler, Königsgleichnisse, 119); vgl. auch Horsley, Systems, 41ff.; Bradley, Keith R., Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control, Collection Latomus, Vol. 185, Bruxelles 1984, 120f. 136f.

<sup>47</sup> Nach dem Tod des Sklaven wird dessen zerstückelte Leiche wahrscheinlich dorthin gebracht, wo auch andere untreue Sklaven nach ihrem Tod gelandet sind (Mt 24, 51 // Lk 12, 46). Es ist vermutlich ein Ort, an dem

Verfügungsgewalt über Leben und Tod,<sup>48</sup> und dies war auch im jüdischen Kontext trotz der Anweisungen im Ersten Testament<sup>49</sup> nicht eingeschränkt.<sup>50</sup> Zahlreiche rabbinische Quellen berichten davon, dass die Besitzer ihre Sklaven brutal behandelten, mit Gewalt drohten, um deren Wohlverhalten zu erzwingen oder sie töteten.<sup>51</sup>

Der in der Lukas-Version des Gleichnisses genauer als οἰκονόμος (V. 42) charakterisierte Sklave entspricht dem „vilicus“ bei den römischen Agrarschriftstellern.<sup>52</sup> Vor allen Dingen Cato und Columella entwerfen in ihren Werken das Bild von einem idealen Verwalter-Sklaven, das wohl kaum der Wirklichkeit entsprach, aber die Einstellungen der Gutsherren widerspiegelt und deren Erwartungen an einen solchen Bediensteten formuliert.<sup>53</sup> Dennoch lässt sich anhand dieser Darstellungen nicht nur das Interesse der Besitzer ermitteln, sondern auch eine realitätsgerechte Vorstellung von der gemeinten Wirklichkeit gewinnen. Cato wünscht sich den Verwalter autoritär und fürsorglich gegenüber den anderen Sklaven, aber gehorsam gegenüber dem Herrn

---

Hingerichtete „entsorgt“ wurden, also eine Art Müllkippe, auf denen sich die Aasfresser bedienten (vgl. 1 Kön 21, 13. 19. 23f., wo Ahab und Isebel nach dem Mord an Naboth ein grauenvolles Ende unter Aasfressern angekündigt wird). Die hierarchischen Verhältnisse der Gesellschaft setzen sich auf dem Friedhof fort. So wie den treuen Sklaven ein Grabstein gesetzt wurde (CIL VI 9989; IX 2484; IX 3028; X 4917; X 5081; X 7041; X 7451; XI 1730; zu den Inschriften siehe Carlsen, Jesper, *Vilici and Roman Estate Managers until ad 284*, Rom 1995; zu weiteren Inschriften siehe Štaerman, *Sklaverei*, 18ff.; Kolosovskaja, Ju. K., *Die Sklaverei in den Donauprovinzen*, in: Štaerman / Smirin / Belova / Kolosovskaja, *Provinzen*, 147 – 262, hier: 200f.; vgl. auch die Grabsteine von kaiserlichen Verwaltern in Kolb, Anne / Fugmann, Joachim, *Tod in Rom. Grabinschriften als Spiegel römischen Lebens*, Kulturgeschichte der Antiken Welt, Bd. 106, Mainz 2008, 103ff.), sind viele untreue Sklaven oder Sklaven, die bei ihren Herren keine besondere Beachtung gefunden haben, in irgend-welchen anonymen Massengräbern verscharrt worden (vgl. Kolb / Fugmann, *Tod*, 16f.). Schlimmstenfalls landeten sie, wie schon beschrieben, nach ihrem Tod wie Kriminelle bei den Aasfressern.

<sup>48</sup> Vgl. Juvenal, *saturae* 6, 219ff.: Eine Oberschichtsfrau will ohne Grund einen Sklaven kreuzigen lassen und beruft sich dabei allein auf ihren Willen.

<sup>49</sup> Vgl. dazu Ex 21, 20f., das die Tötung eines Sklaven verbietet. Ein jüdischer Sklave hatte außerdem das Recht auf Ruhezeiten (Ex 20, 9ff. // Dtn 5, 13f.). Nach körperlicher Schädigung sollte er freigelassen werden (Ex 21, 26f.), überhaupt sollte seine Versklavung nicht länger als sechs Jahre dauern (Ex 21, 2 – 6), danach sollte ihm für seinen wirtschaftlichen Neuanfang eine Grundausrüstung mitgegeben werden (Dtn 15, 12 – 15); zu Sklaven im ersttestamentlichen Kontext siehe auch Crüsemann, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 15. 179ff.. Ob diese Anweisungen jemals auch nur ansatzweise ausgeführt wurden, und ob dabei zwischen jüdischen und nicht-jüdischen Sklaven unterschieden wurde, ist äußerst zweifelhaft (vgl. Sir 33, 25ff.). Sie blieben aber immer eine kritische Anfrage an die jeweilige gesellschaftliche Praxis. Zur Vorstellung im 1. Jh. n. Chr., dass die jüdischen Sklavengesetze gelten sollten, siehe Josephus, *Antiquitates* 16, 1, 1. Zu jüdischen Sklaven siehe auch Fiensy, *History*, 90ff.; Horsley, *Systems*, 34f. 58f..

<sup>50</sup> Vgl. Luz I / 3, 463; vgl. dazu auch Josephus, *Antiquitates* 12, 4, 7ff.

<sup>51</sup> Siehe dazu Exodus (Schemot) Rabba 15, 22 (= Ziegler, *Königsgleichnisse*, 231f.); Exodus (Schemot) Rabba 9, 11 (= Thoma / Ernst, *Gleichnisse*, 189); Exodus (Schemot) Rabba 14, 1 (= Thoma / Ernst, *Gleichnisse*, 191); Levitikus (Wajjiqra) Rabba 12, 113d (= Strack / Billerbeck I, 968); zur Gewalt gegen Sklaven im jüdischen Kontext siehe auch Klausner, *Jesus*, 244f..

<sup>52</sup> Auch wenn die Vulgata „dispensator“ übersetzt; zum Sachverhalt siehe dazu vor allen Dingen Cato 5; 142f. und Columella 1, 11, 12 (vgl. auch Carlsen, *Vilici*, 15f.). Die im Neuen Testament außerdem verwendete Bezeichnung ἐπίτροπος setzt vermutlich etwas andere Akzente (vgl. Mt 20, 8; Lk 8, 3); siehe auch Brockmeyer, *Arbeitsorganisation*, 75ff. 115. 148. 154. 158ff. 185f.; Kaltenstadler, *Arbeitsorganisation*, 46ff. 52; Knoch, *Sklavenfürsorge*, 149ff. Es gab auch Grundbesitzerinnen, die Verwalter hatten (Bringmann, *Frau*, 99).

<sup>53</sup> Scheidel, *Grundpacht*, 93ff.; Carlsen, *Vilici*, 22; die römische Auffassung zur Gutsverwaltung geht wahrscheinlich auch auf Xenophon, *oeconomicus* 12 - 14 und 9, 11 - 19 zurück.

(Cato 5, 1).<sup>54</sup> Die Idealvorstellungen<sup>55</sup> Catos fasst das Gleichnis in den Begriffen φρόνιμος / „klug“ und πιστός / „treu“ (Mt 24, 45 // Lk 12, 42) zusammen. Der Sklave, der diesem Idealbild<sup>56</sup> nicht entspricht, wird in Mt 24, 48 als κακός / „böse“ bezeichnet. Columella, zeitlich näher am Neuen Testament als Cato, erwähnt die gleichen Wertvorstellungen.<sup>57</sup> Der Verwalter sollte klug sein, muss aber nicht unbedingt schreiben können (Columella 1, 8, 4; 11, 1, 6<sup>58</sup>). Die Voraussetzung für erfolgreiche Arbeit ist die grundsätzliche Treue und gute Gesinnung seinem Herrn gegenüber (11, 1, 7).<sup>59</sup> Wer sich bereits bewährt hat, kann in seiner Funktion aufsteigen (1, 8, 2f.).<sup>60</sup> Diese Vorstellungen sind auch im Gleichnis zu finden: der Verwalter soll treu, klug, fürsorglich und kein Trinker sein, dann kann er in der Sklavenhierarchie weiter aufsteigen.<sup>61</sup> Die

---

<sup>54</sup> Er soll seine Mitsklaven ausreichend mit Nahrung und Kleidung versorgen (Cato 5, 2; 142). Selbst soll er als erster aufstehen und als letzter schlafen gehen und immer nüchtern sein (5, 2; 5, 5). Stets muss er die Anweisungen des Herrn befolgen (142) und dafür sorgen, dass auch andere dessen Befehle ausführen (5, 2f.). Und wenn der Herr seinen Besitz inspiziert, muss alles für seine Ankunft vorbereitet sein (142); vgl. Brockmeyer, Arbeitsorganisation, 75f..

<sup>55</sup> Zur Gegenüberstellung von guten (servus bonus) und schlechten (servus malus) Sklaven siehe auch Heininger, Metaphorik, 196.

<sup>56</sup> „Ideal“ bedeutet in diesem Zusammenhang: Der Verwalter ist absolut loyal und teilt jede Arbeitskraft wirtschaftlich optimal ein. Je mehr Sklaven auch für Führungsaufgaben eingesetzt wurden, umso mehr waren Eigenschaften wie Loyalität und Klugheit gefragt (vgl. auch Autorengruppe, Arbeitswelt, 108; Vogt, Sklaverei, 83ff.). Für den jüdischen Kontext siehe Strack / Billerbeck I, 967f.; zu Sklaventreue siehe auch Spranger, Peter P., Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart 1984, 16f. 23ff..

<sup>57</sup> Der Verwalter-Sklave soll die anderen Sklaven mit Nahrung und Kleidung versorgen (Columella 1, 8, 9; 1, 8, 13), er soll sie zur Arbeit motivieren (1, 8, 10ff.) und selbst ein Fachmann sein (11, 1, 4). Er soll nicht trinken (11, 1, 13), keine Gäste bewirten (11, 1, 23f.; 1, 8, 8) und möglichst wenig schlafen (11, 1, 13).

<sup>58</sup> So war es ihm nicht so leicht möglich, Rechnungen zu fälschen; anders Varro, der einen Sklaven bevorzugt, der schreiben kann (1, 17, 4); auch die reiche Landbesitzerin Pudentilla rechnet sorgfältig mit ihren Gutsverwaltern ab (Apuleius, apologia 87, 7).

<sup>59</sup> Columella ist aber äußerst misstrauisch und sich ständig dessen bewusst, dass die Bewirtschaftung eines Gutes ohne Kontrolle der Sklaven nicht möglich ist. Er empfiehlt deshalb, unangemeldet und möglichst oft auf dem Gut zu erscheinen. Auf diese Weise sollte die Furcht vor der Ankunft des Herrn ständig wach gehalten werden, damit die Sklaven optimal arbeiteten. Ideal wäre deshalb ein Gut in der Nähe der Stadt (1, 2, 1; 1, 8, 20). Auch Cato (2, 1 – 6) empfiehlt, bei der Ankunft auf dem Gut alles genau zu überprüfen. Weiß er doch um die zahlreichen Entschuldigungen, die ein Verwalter vorbringt, wenn die Arbeiten nicht pflichtgemäß erledigt wurden (2, 2). Regelmäßige Inspektionsreisen ließen sich aber nicht immer durchführen, da die Gutsherren immer mehr Güter in ihren Besitz nahmen, die oft weit entfernt lagen (1, 1, 18 – 20; vgl. dazu auch Jörg, Sklaverei, 21f.). Lebt der Gutsherr dagegen zu weit entfernt, werden die Sklaven verdorben, klagt Columella (1, 1, 20) und empfiehlt, das Gut besser zu verpachten als es unzuverlässigen Sklaven zur Ausplünderung zu überlassen (1, 7, 6 – 7). Ein besonders drastisches Beispiel für einen schlechten Verwalter nennt Cicero, In Verrem 2, 3, 50: der Verwalter fällt alle Bäume auf dem Gut, verkauft alles und täuscht dem Besitzer besonders gute Einnahmen vor, bis dieser bemerkt, dass er betrogen wurde. Zu den Problemen, die Gutsbesitzer mit unzuverlässigen Verwaltern hatten, siehe auch Scheidel, Grundpacht, 102ff..

<sup>60</sup> Die Beschreibung einer idealen „Verwalterkarriere“ ist in Josephus, Antiquitates 18, 6, 6 zu finden: Agrippa setzt einen Sklaven aus Dankbarkeit zum Verwalter seines Vermögens ein und lässt ihn gleichzeitig frei. Aristoteles empfiehlt, als höchsten Preis den Sklaven die Freiheit in Aussicht zu stellen und sie mit diesem Ziel zu motivieren (oeconomica 1, 5, 1344b).

<sup>61</sup> Es ist nicht klar, ob der im Gleichnis erwähnte Sklave der Verwalter des gesamten Gutshofes oder nur Aufseher in einem Teilbereich ist. Columella kennt diese Differenzierung (1, 8, 12), in Mt 20, 8 ist wohl ein Aufseher über einen Teilbereich gemeint. Ich vermute, dass er den gesamten Gutshof verwaltet, denn in seinem Wirkungsbereich scheint es keinen höher gestellten Mitarbeiter mehr zu geben, der ihn zurechtweisen und von seinem Verhalten abbringen könnte. Die Aussicht, einen weiteren „Karrieresprung“ zu machen (Mt 24, 47 // Lk 12, 44), würde dann bedeuten, dass er noch zum „procurator“, zum Verwalter des gesamten Besitzes, d. h. mehrerer Gutshöfe, aufsteigen kann. Der Ritter Matrinius verfügt über Grundbesitz, der mehrere vilici und einen

hierarchische Einteilung der Sklavenarbeit war ein äußerst wirksames Mittel, um die Disziplin der Sklaven aufrecht zu erhalten bzw. immer wieder herzustellen.<sup>62</sup> Nach Columella soll ein „vilicus“ aber keine Geldgeschäfte betreiben (1, 8, 4; 1, 8, 13) wie es auch der Verwalter in Lk 12, 42ff. nicht macht im Unterschied zu dem in Lk 16, 1ff..<sup>63</sup> Wenn kein Pförtner<sup>64</sup> auf dem Gut vorhanden war, wurde dem Verwalter diese Aufgabe zugedacht. Deshalb sollte er in der Nähe des Hauseingangs seine Kammer haben, damit er sehen konnte, wer im Haus ein- und ausgeht (Varro 1, 13, 2; Columella 1, 6, 7).

Um den Verwalter stärker an das Gut zu binden, empfehlen die Agrarschriftsteller, ihm eine Frau, eine „vilica“ / Verwalterin, in einem eheähnlichen Verhältnis an die Seite zu geben.<sup>65</sup> Diese ist in ihrem Verantwortungsbereich aber eingeschränkt und dem Verwalter unterstellt (Cato 143; Columella 12, 1, 4).<sup>66</sup> In den Fällen, wo der Hausherr nicht selbst seinen Betrieb leitete, sondern dies an den „vilicus“ übertragen hatte, sollen der „vilica“ gemäß der typisch geschlechtshierarchischen Arbeitsteilung die Aufgaben der Hausherrin übertragen werden.<sup>67</sup>

---

procurator beschäftigt (Cicero, In Verrem 2, 3, 60; 2, 5, 15; vgl. Schäfer, Christoph, Procuratores, actors und vilici – Zur Leitung landwirtschaftlicher Betriebe im Imperium Romanum, in: Herz / Waldherr, Landwirtschaft, 273 – 284, hier: 282). Flach, Agrargeschichte, 171 meint, dass der „vilicus“ sich um ein einzelnes Gut kümmern musste und vor allen Dingen die Aufsicht über die Sklaven hatte, während der „procurator“ mehrere Gutshöfe verwaltete und für die Buchführung zuständig war (vgl. auch schon Kaltenstadler, Arbeitsorganisation, 25f.; zur Unterscheidung von „vilicus“, „procurator“ und „actor“ siehe auch Schäfer, Procuratores, 273). Der Verwalter konnte sich also ausrechnen, dass er bei guter Arbeit in einen Posten gelangen konnte wie in Lk 16, 1ff. beschrieben, auch wenn die Vulgata in Lk 16, 1 den Begriff „vilicus“ verwendet, also den gerade von mir beschriebenen Verwalter meint und nicht den „Procurator“ (vgl. die Diskussion bei Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 123; diese rechnen den Verwalter zu den Gefolgsleuten („retainers“) der Oberschicht).

<sup>62</sup> Vorbild ist dabei die hierarchisch straff organisierte römische Armee. Auch der Verwalter soll sich, wie sich ein Feldherr zur Schlacht rüstet, auf die landwirtschaftliche Arbeit vorbereiten (Columella 1, 9, 7f.; 11, 1, 17; vgl. auch Weeber, Landleben, 165; Jörg, Sklaverei, 21).

<sup>63</sup> In Mt 25, 14f. dagegen werden auch ganz normale Sklaven während der Abwesenheit des Herrn mit Geldgeschäften beauftragt, haben also mehr Kompetenzen als der Verwalter-Sklave in Lk 12, 42ff. Weitreichende Kompetenzen in Geldangelegenheiten hat auch der Verwalter Arion in Alexandria (Josephus, Antiquitates 12, 4, 7ff.; vgl. Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 120). Wenn die Verwalter die Aufgaben im Sinne ihrer Herren erledigen, werden sie als treu und vertrauenswürdig beschrieben (Mt 25, 21. 23). Außerdem können sie mit einer Belohnung (weitere Aufgaben, vielleicht auch Freilassung) rechnen. Die Gleichnisse bieten das System von Belohnung und Bestrafung als treibende Kraft für die Motivation von Sklaven („Zuckerbrot und Peitsche“).

<sup>64</sup> Varro 1, 13, 2; vgl. dazu auch die Ausführungen zu Mk 13, 33 – 37 // Lk 12, 35 – 38.

<sup>65</sup> Dies war ähnlich wie bei den Lebensgefährtinnen der Hirten (Weeber, Landleben, 105).

<sup>66</sup> Der Verwalter konnte sich seine Partnerin aber nicht selbst aussuchen, sondern sie wurde ihm von seinem Besitzer übergeben. Bei mangelnder Sympathie konnte dies in die Katastrophe führen. Apuleius, meta-morphoses 8, 22 erwähnt einen Vorfall, dass die vom Herrn verordnete „vilica“ aus Wut über die Untreue ihres Partners die gesamten Gutsunterlagen und Vorräte verbrannte und sich anschließend das Leben nahm. Der Verwalter wurde darauf hin von seinem Herrn wegen „Sachbeschädigung“ zu einem grausamen Tod verurteilt (vgl. auch Thébert, Sklave, 165).

<sup>67</sup> Columella 12, Praef. 10 (vgl. auch schon Xenophon, oeconomicus 9, 10f.); der „vilica“ oblag die gesamte Koordination der Haushaltsführung (Weeber, Landleben, 106; vgl. dazu auch Eichenauer, Arbeitswelt, 100ff.; Günther, Matrona, 362ff.; Flach, Agrargeschichte, 174ff.; Kampen, Image, 123ff.); das Mahlen des Getreides (Cato 143, 3), die Zubereitung der Mahlzeiten (Cato 143, 2), die Konservierung von Lebensmitteln (Cato 143, 3; Columella 12, 2, 1ff.), die Beaufsichtigung der Schafschur (Columella 12, 3, 9), die Herstellung von Textilien (Columella 12, 3, 6) und die Geflügelzucht (Cato 143, 3). Da sie den ganzen Tag im Einsatz sein (Columella 12, 3, 8) und die Arbeiten auf dem Gut überwachen sollte (Columella 12, 1, 5), waren Kontakte mit den Nachbarinnen nicht erwünscht (Cato 143, 1). Die „vilica“ war auch für die Krankenpflege im Betrieb zuständig (Columella 12, 1,

Dies ist eines der wenigen Beispiele, dass Frauenarbeit in den antiken Quellen ausführlicher beschrieben wird.<sup>68</sup> So wie Cato und Columella die Aufgaben der „vilica“ beschreiben, war faktisch wohl sie diejenige Person, die sich um die Nahrungsverteilung an die anderen Sklaven und Sklavinnen kümmern musste, wenn auch auf Anweisung des „vilicus“. Dieser blieb auch weiterhin dem Gutsherrn gegenüber verantwortlich (Columella 12, 1, 4), wie auch das Gleichnis voraussetzt. Es ist natürlich darüber hinaus gut möglich, dass es auch Verwalterinnen gab, die unabhängig von einem männlichen Partner selbst für die Verwaltung von Gutshöfen zuständig waren.<sup>69</sup>

Im Gegensatz zu Matthäus, der allgemein von Nahrung spricht (24, 45), steht in Lk 12, 42 die sehr seltene Formulierung *σπομέτριον*. Dieser Begriff meint die abgemessene Kornration / Nahrungsration, die zugeteilt wird. Es ist ein spezieller Ausdruck, der im Neuen Testament nur hier vorkommt. Viele Menschen, besonders Sklaven, konnten nicht selbst über das bestimmen, was sie zum Leben brauchten, sondern ihnen wurde nur eine bestimmte Menge zugewiesen.<sup>70</sup> Ob sie davon immer satt geworden sind, ist fraglich, vermutlich waren Begrenzung und Mangel der

---

6); Bovon III / 2, 334 weist auf den engen Zusammenhang von Nahrungs-versorgung und Krankenpflege hin (siehe den Begriff *θεραπεία* / „Dienerschaft“ in Lk 12, 42, der auch die Bedeutung „Behandlung (der Kranken)“ beinhaltet); in Lk 10, 34 verwendet der barmherzige Samariter Wein und Öl, also Nahrungsmittel, um den Verletzten zu behandeln; die deutsche Bezeichnung „Apotheke“ stammt von dem griechischen Begriff *ἀποθήκη* in der Bedeutung für „Scheune“, also der Ort, an dem das Korn gespeichert wird (Lk 12, 18; Mt 13, 30). Auch für die „vilica“ wünschen sich die antiken Herren die gleichen positiven Eigenschaften wie für den „vilicus“. Sie soll sparsam sein (Cato 143, 1) und sich möglichst wenig dem Essen, Weintrinken, Schlafen und Umgang mit Männern hingeben (Xenophon, *oeconomicus* 9, 11; Columella 12, 1, 3). Loyalität und ein gutes Gedächtnis sind ebenfalls wichtig (Xenophon, *oeconomicus* 9, 11), und von Vorteil ist auch ein ansehnliches, aber nicht zu schönes Äußeres (Columella 12, 1, 2). Zu „vilica“ siehe auch Carlsen, Jesper, *The Vilica and Roman Estate Management*, in: Sancisi-Weerdenburg, Hellen / Spek, R.J. van der / Teitler, H.C. / Wallinga, H.T. (eds.), *De agricultura. in memoriam Pieter Willem de Neeve*, Amsterdam 1993, 197 – 205, hier: 197ff.; Brockmeyer, *Arbeitsorganisation*, 163ff..

<sup>68</sup> Weeber, Karl-Wilhelm, *Alltag im Alten Rom. Das Leben in der Stadt*, 3., verbesserte Auflage, Düsseldorf 2006, 92f.; allgemein zu den Aufgaben von Sklavinnen in (städtischen) antiken Haushalten vgl. Dannemann, *Rahmen*, 212ff..

<sup>69</sup> Siehe dazu die Ausführungen von Eichenauer, *Arbeitswelt*, 100ff., die eine „actrix“ (CIL XI 1730) erwähnt. Während diese Verwalterin vermutlich selbständig agierte, zeigt die Inschrift CIL XI 871 den abhängigen Status der „vilica“. Die Forscher (z. B. Brockmeyer, *Arbeitsorganisation*, 163f.) gehen davon aus, dass eine Frau als „vilica“ nur so genannte typische Frauenarbeiten verrichtet hat. Sie beziehen sich für ihre Einschätzung auf Cato und Columella. Nur bei der anderen Berufsbezeichnung für einen Verwalter (*actor*) nimmt Le Gall, *Métiers*, 126 an, dass der einzige Beleg für eine „actrix“ (CIL XI 1730) auch gleichzeitig belegt, dass diese Frau die gleiche Arbeit als Ökonomin verrichtet hat wie ihre männlichen Kollegen: „cette femme a joué le rôle d'actor, c'est-à-dire d'intendant d'une famille de l'aristocratie sénatoriale, avec toutes les responsabilités qu'il devait comporter, non seulement à l'intérieur de la familia, mais encore dans les rapports avec les gens de l'extérieur, fournisseurs et acheteurs en particulier“. Warum das bei der „vilica“ nicht genau so sein könnte wie bei der „actrix“, bleibt nun zu fragen. Denn die Vermutung, dass sich „vilicae“ nur mit Frauenarbeiten beschäftigt haben, beruht ausschließlich auf den Beschreibungen der antiken Großgrundbesitzer. Singulär ist auch ein griechisch belegter weiblicher Ökonom (*οἰκονόμισσα*) in Pleket 28 (Eichenauer, *Arbeitswelt*, 102). Auch Judith beschäftigt eine Verwalterin auf ihrem Besitz (Jdt 8, 10). Man kann davon ausgehen, dass hier Verhältnisse beschrieben werden, die in der Zeit, als das Buch entstand, üblich waren (Schüssler Fiorenza, *Gedächtnis*, 158f.).

<sup>70</sup> Dies galt auch für andere Personen, die nicht über Land verfügten und damit ihre Ernährung nicht selbst erwirtschaften konnten. Zur Ernährung von Sklaven siehe Knoch, *Sklavenfürsorge*, 119ff..



Normalfall.<sup>71</sup> Einen Einblick in diese Verteilungspraxis geben auch die Papyri, die belegen, wie auf Gutshöfen genau abgemessene Portionen an die einzelnen Sklaven und Lohnarbeiter ausgeteilt wurden.<sup>72</sup> Die Nahrung wurde als ein wichtiges Instrument angesehen, um die Arbeitsmotivation positiv zu beeinflussen.<sup>73</sup> Aus Sicht der Herren haben die Sklaven aber zu oft nur das Essen und nicht die Arbeit im Sinn.<sup>74</sup> Ob man den Verwaltern weniger zu essen gab als anderen Sklaven, ist sehr fraglich und wäre im Sinne der Motivation, über die sich die antiken Autoren so viele Gedanken machen, auch kontraproduktiv.<sup>75</sup>

Der Begriff *στομαέτριον* und verwandte Ausdrücke beziehen sich ursprünglich auf die Arbeit von Kornverteilern. Im Ersten Testament erscheint Josef in dieser Funktion (Gen 47, 12. 14 LXX; gleiche Formulierung wie in Lk 12, 42).<sup>76</sup> Die Person des Josef wurde in der jüdischen Tradition immer als jemand angesehen, an den man sich erinnern sollte.<sup>77</sup> Der soziale Status des Josef als Sklave wird in diesem Zusammenhang nicht ausgeklammert, sondern auf verschiedene Weise in die Überlegungen mit einbezogen. Josef ist ein Beispiel für einen idealen (jüdischen) Menschen, der es wert ist, nachgeahmt zu werden, gerade weil er in schwierigen Situationen seine Identität

---

<sup>71</sup> Jemand, der es gewohnt ist, nach Wunsch an den Kühlschrank zu gehen, wird die Situation nur schwer nachvollziehen können. Die Situation ist vielleicht vergleichbar mit der Situation heute in der 2/3 Welt, wo Menschen in Flüchtlingslagern für eine Essensportion anstehen und auf die Verteilung warten.

<sup>72</sup> In Scholl I, Nr. 98 – 114 (um 250 v. Chr.) sind Listen mit den für Sklaven und andere Arbeiter bestimmten Getreidemengen enthalten. Die Zuteilung erfolgte täglich oder monatlich nach Alter, Arbeitseinsatz und manchmal auch nach Geschlecht. Zur Strafe, z. B. nach einer Flucht, konnte die Getreidemenge auch gekürzt werden. Meistens wurde Weizen ausgeteilt (Scholl I, 512f.). Auch auf dem Besitz von Cato war vorgesehen, dass die Nahrungsration für Sklaven genau abgemessen wurde (Cato 56), denn sie sollten ja mehr einbringen als sie kosteten. Auf der anderen Seite sollten sie arbeitsfähig bleiben. Sie erhielten aber nicht das ganze Jahr über die gleichen Rationen, sondern je nach Art der Arbeit und nach Jahreszeit unterschiedliche Mengen Getreide, Brot und Feigen (zu Feigen als Grundnahrungsmittel siehe die Auslegung zu Lk 13, 6 – 9 in II 1.3). Im Winter waren die Portionen kleiner als im Sommer. Auch die Verwalter sollten im Vergleich zu den anderen Sklaven kleinere Portionen erhalten (Cato, 56). Vielleicht war dies einer der Gründe, wenn sie die Nahrungsverteilung auf einem Gut nicht korrekt vornahmen. Auch kranke Sklaven bekamen weniger zu essen (Cato 2, 4), da sie ja nicht arbeiteten. Die Sklaven, die Getreide erhielten, mussten sich daraus ihr Brot dann noch selbst backen. Dazu gab es eine bestimmte Menge Wein (Cato 57) und evtl. noch Zukost wie Oliven (Cato 58). Im gleichen Zusammenhang wie über die Versorgung seiner Sklaven spricht Cato auch über die Fütterung der Haustiere (Cato 60). Auch EvPhil 119 geht davon aus, dass die Nahrung dem sozialen Stand entsprechend genau zugeteilt wurde. Die Sklaven eines Hausherrn erhalten hier Mehl und ägyptisches Brot, während die Kinder Weizenbrot und Fleisch bekommen (Berger, Manna, 67ff.). Zu Essensrationen siehe auch Backhaus, Servi, 322f..

<sup>73</sup> Aristoteles, *oconomica* 1, 5; Cato 5, 2; Plautus, *Menaechmi* 85ff..

<sup>74</sup> Plautus, *Stichus* 58 – 61; *Pseudolus* 137 – 140

<sup>75</sup> Im Gegensatz zu Cato, 56, der dies für den Verwalter so vorsieht, betont Josephus, *Antiquitates* 2, 4, 1, dass Josef als Verwalter sogar besseres Essen bekam als die anderen Sklaven; vgl. Backhaus, Servi, 322, der sich zu Recht fragt, ob und warum der Verwalter wirklich weniger zu essen bekam als die anderen Sklaven, wie Cato 56 vorschlägt. Anders auch Xenophon, *oeconomicus* 13, 9 – 12, der das Essen bei Sklaven zur Motivation einsetzen will. Die sich Mühe geben, sollen mit allem besser versorgt werden, außerdem will er mit Lob arbeiten.

<sup>76</sup> Josef wird von Potiphar über den gesamten Besitz eingesetzt (Gen 39, 4f.). Aufgrund des Vertrauens, das Josef genießt, wird er dann vom Pharao über dessen Besitz und über ganz Ägypten gesetzt (Gen 41, 37 – 46; Ps 105, 21; vgl. Berger, Manna, 69f.).

<sup>77</sup> Im Rückgriff auf Gen 47, 12 LXX heißt es in Josef und Aseneth 4, 7: „Und der König Pharao setzte ein ihn (als) König all des Landes und er selbst gibt Getreide all dem Lande und errettet es aus der herankommenden Hungersnot“. In vielen Schriften aus der Zeit des zweiten Tempels wird diese Erinnerung wach gehalten und für die Zukunft bewahrt (Byron, John, *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity. A Tradition-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen 2003, 132ff.); vgl. auch das Testament Josefs 12.

bewahren muss. Vermutlich liegt auch in Lk 12, 42ff. ein Rückgriff auf diese Vorstellung zugrunde, und Josef wird als positives Modell für das Verhalten des Verwalter-Sklaven verstanden, dem die realen Verwalter und andere Menschen nacheifern sollen.<sup>78</sup>

### 4.1.3 Bildfeldtraditionen

Es gibt eine Motivtradition „Sklave“ (עבד יהוה / δοῦλος bzw. παῖς θεοῦ als „Knecht Gottes“ bzw. „Sklave Gottes“) im Ersten Testament, die sich auch nachhaltig auf das biblische Gottesbild ausgewirkt hat.<sup>79</sup> Um auszuloten, ob die metaphorische Tradition des Ersten Testaments für das Verständnis des Gleichnisses eine (wichtige) Rolle spielt, muss man sich vor Augen führen, dass drei Aspekte wirksam sind:<sup>80</sup> In die ersttestamentliche „Knecht-Gottes“-Tradition flossen Erfahrungen mit irdischen Sklaven und Sklavenhaltern ein. In Zustimmung oder Abgrenzung wurden Idealvorstellungen in Bezug auf diese Figuren formuliert, die zur Realität oft ein kritisches Gegenüber bildeten. Nach und nach kristallisierten sich feste Traditionen heraus, auf die man im Laufe der Geschichte zurückgreifen konnte. Dies gilt in besonderer Weise für die biblische Motivtradition „König“, trifft aber genauso auf andere Beispiele wie „Hirte“<sup>81</sup> oder in diesem Fall „Sklave“ zu. In der ersttestamentlichen Tradition findet die Bezeichnung vom „Sklaven Gottes“ für Regenten, Propheten, Gottesmänner und das Volk Israel Verwendung.<sup>82</sup> Laut Exegeten<sup>83</sup> wurde sie auch auf neutestamentliche Figuren (Schriftgelehrte und andere religiöse Führer, Gemeindeleiter und Apostel) übertragen. Es ist aber sehr fraglich, ob diese metaphorische Tradition für das Verständnis der „Sklavengleichnisse“ eine derartig große Rolle spielt, wie von den Auslegern allgemein angenommen wird.<sup>84</sup> Wie die sozialgeschichtliche

---

<sup>78</sup> Philo, de Josepho 38f. sieht nach hellenistischem Vorbild in Josef wohl die ideale Kombination von Verwalter und Staatsmann (Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 313).

<sup>79</sup> Die Motivtradition wurde umfassend von Weiser, Knechtsgleichnisse, 19ff. bearbeitet. Ich finde es wichtig zu beachten, dass es eine breit ausgeführte Motivtradition „Sklavenbesitzer“ vergleichbar mit der des „Königs“ oder „Hirten“ im Ersten Testament nicht gibt, der König ist auch ein Sklavenbesitzer. Nicht weiter ausgeführt werden kann in diesem Zusammenhang die ersttestamentliche Gottesknecht-Theologie des Deuterocesaja, die im Neuen Testament christologisch weiter entwickelt wurde.

<sup>80</sup> Camponovo, Odo, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften, *Orbis biblicus et orientalis* (OBO) 58, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1984, 438 buchstabiert dies für die Metapher „König“ / „Königsherrschaft“ durch.

<sup>81</sup> Siehe die Auslegung zu Lk 15, 4 – 7 // Mt 18, 12 – 14.

<sup>82</sup> Weiser, Knechtsgleichnisse, 22f.

<sup>83</sup> Jeremias, Gleichnisse, 55; Weiser, Knechtsgleichnisse, 184 hält dies nicht für zwingend.

<sup>84</sup> Jeremias, Gleichnisse, 53ff. geht in seiner Auslegung zu Mt 24, 45ff. // Lk 12, 42ff. nur von der metaphorischen Bedeutung aus und fragt nicht nach der Realität der Sklaven, die in den Sklaven-Gleichnissen zum Ausdruck kommt; vgl. auch Jeremias, Gleichnisse, 50f. 192. Auch bei Weiser ändert sich diese Arbeitsweise nicht, obwohl er die Ergebnisse seiner Untersuchungen an verschiedenen Stellen selbst in Frage stellt. Weiser, Knechtsgleichnisse, vermutet, „daß trotz einer gewissen metaphorischen Verwendungsweise des Begriffes Knecht, die in festem Bezug zu bestimmten religiösen Inhalten steht, dennoch eine vielfältige Anwendbarkeit des Bildelementes Knecht im Spätjudentum erhalten bleibt, ja vielleicht bedeutender ist als die Verwendung im Sinne eines Ehrentitels für bestimmte Gestalten der israelitischen Geschichte.“ (28) Der Überblick über die jüdischen

Analyse gezeigt hat, lassen sich für alle Angaben im Gleichnis profane Deutungen ermitteln. Ich frage deshalb danach, was das Gleichnis auf dieser Grundlage bedeuten kann.

In Mt 24, 45ff. // Lk 12, 42ff. ist ganz klar die soziale Lebenswelt von Sklaven und Sklavenbesitzern im 1. Jh. n. Chr. beschrieben, die in einem antiken Oberschichtshaushalt (vermutlich auf dem Land) leben.<sup>85</sup> Diese Vorstellungen sind hier aufgrund der Erfahrungen mit dem römischen Sklavenhalter-System inhaltlich jedoch anders gefüllt als die Traditionen des Ersten Testaments. Die ersttestamentlichen Überlieferungen beziehen sich außerdem auf frühere soziale Verhältnisse,<sup>86</sup> die sich von denen im Römischen Reich dahingehend unterscheiden, dass die Sklavenhaltergesellschaft früher noch nicht so stark durchorganisiert und rechtlich nicht so akribisch abgesichert war.

In der Regel hat man bei den „Sklavengleichnissen“ dagegen vorausgesetzt, dass die Figuren des Sklaven und des Herrn etwas anderes bedeuten als die Geschichte erzählt und damit einen allegorischen Verstehensprozess initiiert. Der Vorgang in Mt 24, 45ff. // Lk 12, 42ff. – der Kornverteiler misshandelt seine Mitsklaven, „vergisst“ seinen Auftrag und wird dafür vom Herrn brutal getötet – wird aber so erzählt, dass es ein alltägliches Geschehen in der Gesellschaft des Römischen Reiches und noch nicht einmal ein besonderer Einzelfall sein kann.<sup>87</sup> Das metaphorische Verständnis in Bezug auf das Gleichnis dagegen wurde in der Auslegungstradition immer dazu verwendet, die gesellschaftliche Wirklichkeit auszublenden und die soziale Verantwortung zu relativieren.<sup>88</sup> Es darf aber für das Verständnis des Gleichnisses

---

Sklavengleichnisse lässt erkennen, dass „trotz der religiösen Metaphorik, die dem Begriff Knecht im Sprachgebrauch des Alten Testaments und des Judentums zukommt, das Wort Knecht auch weiterhin Sinnträger profaner Wirklichkeit bleibt.“ (40) Die Untersuchung neutestamentlicher Gleichnisse lässt ihn vorsichtig an der nahtlosen Übertragung der Metaphorik auf die Gleichnisinhalte zweifeln: „Der Sklave, wie ihn die Zuhörer Jesu verstanden, ist also nicht in jeder Hinsicht dem Sklaven der außerpalästinensischen Antike gleichzusetzen. Allerdings redete die Wirklichkeit des Lebens oft eine härtere Sprache als der Wortlaut der Gesetze, so daß von ‚Rechten irgendwelcher Art‘ oft nicht zu sprechen war.“ (106).

<sup>85</sup> Weiser, *Knechtsgleichnisse*, 183f. gesteht zu, dass das Gleichnis zunächst einen profanen Sinn hatte und der Begriff *δοῦλος* nicht eindeutig der Gott-Mensch-Beziehung zugeordnet werden kann. Dies zeigt auch der vielfältige Umgang der rabbinischen Gleichnisse mit diesem Begriff.

<sup>86</sup> Kreuzer / Schottroff, *Sklaverei*, 526ff.

<sup>87</sup> Die Geschichte wäre nach der klassischen Definition ein Gleichnis, dessen Details der Lebenswirklichkeit im Römischen Reich entsprechen.

<sup>88</sup> Die Forscher haben vielleicht auch deshalb immer wieder betont, dass die Sklavengleichnisse an vielen Stellen über die Realität hinausweisen, damit sie sich nicht mit dem Argument auseinandersetzen mussten, dass viele neutestamentliche Gleichnisse die Sklavenhaushalte im Römischen Reich so lückenlos abbilden. Ich leugne in diesem Zusammenhang nicht, dass das Verhältnis von sozialer Wirklichkeit und „Bild“ so zu verstehen ist, dass die soziale Wirklichkeit uns nie objektiv begegnet, sondern immer durch eine bewertende Erzählung vermittelt wird, in der die Wirklichkeit eher vorgeschrieben als beschrieben wird. Dennoch würde die Frage aufkommen, ob die Modelle der Sklavenhaushalte des 1. Jh. n. Chr. eine positive Vorlage für die *Basileia* sind, d. h. ob die *Basileia* im Gewand eines ausbeutenden Sklavenbesitzers daher kommt. Mit dieser interpretatorischen Herausforderung mussten sich die traditionellen Exegeten deshalb nie auseinandersetzen, weil sie durch eine allegorische Lesart dem schon im Vorfeld ausweichen konnten. Wer aber die sozialgeschichtlichen Arbeitsergebnisse ernst nimmt, kann diesen Fragen nicht mehr ausweichen. Wenn den Sklaven von den Kirchenvätern durch christliche Predigt und Schriftauslegung beigebracht werden sollte, dass sie in ihren irdischen Herren ein Abbild Gottes verehren müssen, dann begünstigte dies ein Verständnis der Gleichnisse, das

nicht primär die Metapher „Sklave Gottes“ herangezogen werden, sondern es muss zunächst danach gefragt werden, wie das Leben der realen Sklaven transparent wird für die Sache der Basileia.

#### 4.1.4 Kontexte

##### 4.1.4.1 Der literarische Kontext

Das Gleichnis Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46 stammt aus Q.<sup>89</sup> Außerdem kennt Q noch zwei andere Gleichnisse, in denen die Lebenswirklichkeit von Sklaven deutlich beschrieben wird, das Gleichnis vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22, 1 - 24) bzw. vom großen Festmahl (Lk 14, 15 – 24) und das Gleichnis vom anvertrauten Geld (Mt 25, 14 – 30 // Lk 19, 11 – 27). In Mt 25, 14 – 30 // Lk 19, 11 – 27 verhält sich der Herr gegenüber den Sklaven, die seinen Geldbesitz nicht in seinem Sinne verwalten, genauso brutal wie der Besitzer in Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46, der den Verwalter tötet, weil er seinen Sklaven-Besitz schlecht versorgt.<sup>90</sup> In Q machen die Gleichnisse allgemein einen wesentlichen Umfang des Bestandes aus.<sup>91</sup> Sie holen damit die Alltagserfahrungen der Menschen ins Zentrum der Verkündigung Jesu und sehen diese in der Kontinuität zu der prophetischen und weisheitlichen Tradition des Volkes Israel.<sup>92</sup> Diese Grundausrichtung ändert sich auch nicht durch die Einbettung des Gleichnisses in die beiden Evangelienkontexte.

Die Lukas-Version des Gleichnisses (12, 42ff.) ist Teil des großen Reiseberichts (9, 50 – 19, 27) und thematisiert das angemessene Verhalten angesichts des kommenden Gottesreiches. Die im

---

im Sklavenbesitzer Gott sieht. Hier unterstützen die Haustafeln eine allegorische Interpretation der synoptischen Gleichnisse (vgl. Gülzow, Henneke, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969, 105f. 61f. 123ff.). Außerdem wurde bei der Allegorisierung das Bilderverbot im Grunde ständig missachtet. Das Erste Testament hat, trotz Verwendung von Gottesbildern, immer die Spannung aufrechterhalten, die zwischen den Gottesbildern und der Unverfügbarkeit Gottes besteht. Es kann immer nur bildliche Annäherungswerte an Gott als König, Vater usw. geben. Auch das Verständnis vom „Knecht Gottes“ muss deshalb inhaltlich anders gefüllt werden als mit Hilfe der Sklavengleichnisse (Schottroff, Gleichnisse, 232f.; vgl. die Diskussion bei Schottroff, Gleichnisse, 113f.). Das bedeutet, dass die hellenistische Gedankenwelt in die Begrifflichkeit von Sklaverei stärker eingeflossen ist als die biblische Tradition vom „Knecht Gottes“ (Wright, Ebed, 88f.; vgl. dazu insgesamt den Sammelband Callahan / Horsley / Smith, Slavery, die das Verhältnis von metaphorischer Tradition und den Einfluss der sozialen Verhältnisse kritisch reflektieren).

<sup>89</sup> Die Frage, ob die genannten Gleichnisse tatsächlich zu Q gehören, kann hier nicht diskutiert werden (vgl. dazu Kern, Gabi, Einleitung, in: Zimmermann, Kompendium, 49 – 58, hier: 52).

<sup>90</sup> Obwohl in dem Gleichnis von den Weingärtnern (Mk 12, 1 – 11 // Mt 21, 33 – 43 // Lk 20, 9 – 18) sogar einige Sklaven getötet werden (in Lk 20, 9 – 18 werden sie „nur“ misshandelt), greift der Gutsherr erst ein, als auch sein Sohn umgebracht wird. Er reagiert auf die Schädigung seiner Sklaven, d. h. seines Eigentums, den Pächtern gegenüber weniger brutal als der Herr gegenüber seinem Verwalter-Sklaven (vgl. dazu auch Glancy, Slavery, 104f.). Sklaven befanden sich nie in einer Situation, wo sie mit körperlicher Unversehrtheit rechnen konnten (vgl. auch Mk 14, 47 par.: der Sklave des Hohen Priesters, dem ein Ohr abgeschlagen wird; vgl. auch das identische Ende in Mt 24, 51 und Mt 25, 30; vgl. zur Brutalität des Herrn auch Mt 18, 34).

<sup>91</sup> Vgl. die Auslegung der Q-Gleichnisse bei Kern, Einleitung, 49ff.

<sup>92</sup> Kern, Einleitung, 55f.

Gleichnis handelnden Personen bieten in Zustimmung oder Abgrenzung Identifikationsmodelle für die Praxis.<sup>93</sup> In Lk 12 wird in Gleichnissen viermal auf das Thema Nahrung und Nahrungsverteilung Bezug genommen (Lk 12, 16 – 21: der reiche Kornbauer, der es mit Preisspekulation beim Grundnahrungsmittel Getreide versucht; 12, 35 – 38: der Gutsherr, der seine Sklaven bei Tisch bedient; 12, 42 – 46: der verantwortungslose Verwalter, der seinen Mitsklaven die tägliche Nahrung verweigert).<sup>94</sup> In diesen Gleichnissen ist jeweils von Menschen die Rede, die Macht haben über die Nahrung Schwächerer. Sie können Nahrung zuteilen oder verweigern. Die Nahrung wird zum Spielball in einer brutalen Gesellschaft, sie kann zur persönlichen Bereicherung (Kornbauer), zur Belohnung (der Herr, der seine Sklaven bedient) oder als ökonomischer Faktor (die Nahrungsportion zur Erhaltung der Arbeitskraft) genutzt werden. Zusätzlich findet sich in Lk 12 ein Gleichnis (V. 22 – 34), das den unbedingten Wert der menschlichen Geschöpfe vor Gott betont und Gottes Interesse an der Versorgung mit Nahrung, wie er sie als Schöpfer auch den Vögeln und Lilien angedeihen lässt. Während drei der Gleichnisse die Probleme der Gesellschaft und deren mehr oder weniger gute Lösungsmöglichkeiten reflektieren, entfaltet Lk 12, 22 – 34 eine Vision vom Schöpfergott, dessen Fürsorge Menschen und außermenschlicher Schöpfung gleichermaßen gilt. Diese Vorstellung von Gott als Schöpfer wird zu einer kritischen Anfrage an die anderen Gleichnisse. Für das Gleichnis 12, 42 – 46 entsteht die Frage, wie Gottes Wille, dass seine Geschöpfe mit Nahrung versorgt werden, im Kontext eines antiken Gutshofes Gestalt gewinnt. Da die Sklaven in ein hierarchisches System eingebunden sind, nehmen die folgenden Verse 12, 47f. deshalb auch die Verantwortung eines höher gestellten Sklaven ernst, obwohl auch er nur einen begrenzten Handlungsspielraum hat.

Im Matthäus-Evangelium, das außerordentlich häufig Sklaven in ihren schwierigen Lebensverhältnissen erwähnt,<sup>95</sup> ist das Gleichnis als Teil einer Gleichniskomposition in 24, 42 – 25, 30 verarbeitet, das nach der Lebensführung im Angesicht der kommenden Basileia fragt. Der genannte Komplex ist Teil der Rede über Endzeit und Gericht in Mt 24, 25, die als Hauptbezugspunkt das Gottesreich bzw. Himmelreich ins Spiel bringt. Von ihrer Grundausrichtung her sind diese Gleichnisse praxisorientiert, indem sie nach dem Willen Gottes fragen, der das gerechte Handeln der Menschen im Blick hat.<sup>96</sup> Als „letzte ausführliche Unterweisung Jesu“<sup>97</sup> und als Höhepunkt der gesamten Komposition ist bei Matthäus die Vision vom Weltgericht zu sehen (25, 31 – 46). Hier werden die „Werke der Barmherzigkeit“ zum Thema

---

<sup>93</sup> Vgl. Merz, Annette, Einleitung, in: Zimmermann, Kompendium, 513 – 517, hier: 513ff.

<sup>94</sup> Vgl. auch Core, Steward, 199f.

<sup>95</sup> Schottroff, Volk, 191f.; Stegemann / Stegemann, Sozialgeschichte, 202

<sup>96</sup> Münch, Einleitung, 386ff.

<sup>97</sup> Luz I / 3, 517

gemacht.<sup>98</sup> Eines dieser Werke ist die Versorgung von Bedürftigen mit Nahrung (25, 35. 37. 42. 44) als eines der Kriterien, die über die Zugehörigkeit der Gerechten zur Basileia entscheiden.

Alle drei synoptischen Evangelien haben außerdem die Vorstellung, dass die Jünger Sklaven füreinander sein (Mk 10, 42 – 45 // Mt 20, 25 – 28 // Lk 22, 24 – 27) und nicht nach dem Vorbild gesellschaftlicher Herrschaft agieren sollen.<sup>99</sup> Dies beinhaltet auch die Vorstellung, dass sich Herren an einen niedrigeren Platz begeben, als sie in der Gesellschaft haben.

#### 4.1.4.2 Der gesellschaftliche Kontext

Es ist davon auszugehen, dass Angehörige der Jesusbewegung und der frühchristlichen Gemeinden diese Alltagssituation kannten und auch selbst davon betroffen waren. Auch sie erlebten die absolute Verfügungsgewalt von antiken Herren über ihre Sklaven und die begrenzte Machtposition eines Verwalter-Sklaven, der sowohl abhängig ist vom Herrn als auch innerhalb der Sklavenhierarchie relativ hoch stehen darf.<sup>100</sup> Das Gleichnis beschreibt, wie die Sklaven bei Abwesenheit des Herrn der Willkür des Verwalters, der aus ihren eigenen Reihen kommt,<sup>101</sup> schutzlos ausgeliefert sind. Und es erzählt, wie der Herr im Rahmen der innerbetrieblichen Hierarchie agiert und den Verwalter wegen seines Fehlverhaltens brutal bestraft.<sup>102</sup> Das Gleichnis wirft damit aber auch die Frage auf, wie höher gestellte Sklaven sich in einem gut etablierten Unterdrückungssystem angemessen verhalten können, ohne ihr eigenes und das Leben anderer Sklaven in Gefahr zu bringen.

Im gesellschaftlichen Umfeld des 1. Jh. n. Chr. wurden die Menschen in Israel außerdem – und damit auch die Sklaven – immer wieder mit Befreiungsbewegungen konfrontiert, die versuchten, die römische Herrschaft abzuschütteln.<sup>103</sup> In diesem Zusammenhang gab es auch Strömungen, die die Freilassung von Sklaven zu ihrem Programm erhoben. So proklamierte Simon bar Giora, ein Sikarier, im Jahre 67 n. Chr. die Freilassung der Sklaven, um sie für seine Ziele zu gewinnen (Josephus, *Bellum* 4, 9, 3).<sup>104</sup> In einigen jüdischen Gruppen wurde die Sklaverei nicht legitimiert,

---

<sup>98</sup> Ob es sich bei diesem Text ebenfalls um ein Gleichnis handelt, ist umstritten (Münch, *Hirt*, 504ff. behandelt es nur zum Teil). Es ist aber zu einem Grundtext der Diakonie geworden (Luz I / 3, 522).

<sup>99</sup> Glancy, *Slavery*, 105f.. Im Widerspruch dazu steht bei Matthäus die Formulierung, dass die Jünger neben Jesus auf Thronen sitzen werden (Mt 19, 28), während Markus und Lukas nur betonen, dass die Jesus-Nachfolger einen Ausgleich für das bekommen, was sie aufgegeben haben (Mk 10, 28 – 31 // Lk 18, 28 – 30).

<sup>100</sup> Kaltenstadler beschreibt dies als eine ausgesprochen schwierige Position: Der vilicus muss zwei Ebenen beherrschen, die des dominus und die der Untergebenen (*Arbeitsorganisation*, 45).

<sup>101</sup> Matthäus betont dies durch den Ausdruck τῶν συνδούλων αὐτοῦ (V. 49), siehe auch Mt 18, 28f. 31. 33.

<sup>102</sup> Ähnlich auch Mt 18, 23 – 35, wo ebenfalls dieses abgestufte Abhängigkeitsverhältnis beschrieben wird.

<sup>103</sup> Horsley, *Gruppen*, 22ff.

<sup>104</sup> Vgl. Klausner, *Jesus*, 243f.

sondern scharf abgelehnt.<sup>105</sup> Von vielen Menschen, Sklaven und Freien, wissen wir aber gar nicht, wie sie über das gesellschaftliche System wirklich dachten.

#### **4.1.5 Deutungshorizonte und Handlungsspielräume**

Das Gleichnis Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46 macht die Versorgungssituation von Sklaven in einem antiken Oberschichtshaushalt zum theologischen Thema. Es geht um die Zuteilung von Nahrung bzw. um die Verweigerung derselben durch einen vom Herrn beauftragten Verwalter, eine Situation, die in der Realität jederzeit zu finden war.

Viele Exegeten deuten das Gleichnis als eine Tradition, die die „Parusieverzögerung“ zum Thema hat und allegorische Züge trägt.<sup>106</sup> Nach dieser Auslegungstradition sind die Adressaten die religiösen Führer, d. h. die Schriftgelehrten zur Zeit Jesu oder später die Führungspersönlichkeiten der Urkirche, die sich durch die „Parusieverzögerung“ nicht täuschen lassen sollen.<sup>107</sup>

Luise Schottroff hat dagegen deutlich gemacht, dass die eschatologische Zeitansage für die Gegenwart der Gläubigen missverstanden wird, wenn man sie als lineare Zeitvorstellung deutet. Diese ist im Neuen Testament nicht vorausgesetzt.<sup>108</sup> Die Texte sprechen nicht von „Parusieverzögerung“ und vom Ausbleiben des Messias, sondern von der Nähe Gottes und dem Tun der Tora im Angesicht der kommenden Gottesherrschaft. Diese theologische Qualifizierung hat ihre Grundlage auch in den Alltagserfahrungen von Sklaven.<sup>109</sup> Eine allegorische Auslegung macht die Alltagserfahrungen als Ausgangspunkt für die Deutung jedoch sofort unsichtbar und blendet den Wirklichkeitsbezug damit aus. Als Folge haben die Erfahrungen von Sklaven keine theologische Relevanz mehr. Im Gegenteil, die Leiderfahrungen dieser Menschen werden durch das Konzept „Parusieverzögerung“ bis ins Unendliche verlängert, während sich die theologische Deutung auf einer anderen Ebene unabhängig davon konstituiert.

Das Gleichnis Mt 24, 45ff. // Lk 12, 42ff. beschreibt die Unerbittlichkeit des Faktischen auch als theologisches Thema. Das römische Sklavenhaltersystem ist eine gesellschaftliche Größe, die das Leben der Menschen prägt wie sonst nichts im 1. Jh n. Chr. Diese Gesellschaft, die Leiden von Sklaven und anderen marginalisierten Gruppen verursacht, kann deshalb auch kein positives

---

<sup>105</sup> Callahan / Horsley / Smith, Introduction, 7

<sup>106</sup> Z. B. Jeremias, Gleichnisse, 52f.

<sup>107</sup> Jeremias, Gleichnisse, 55. 166

<sup>108</sup> Schottroff, Weg, 209ff.

<sup>109</sup> Schottroff, Schwestern, 239ff.

Bild für das Reich Gottes sein,<sup>110</sup> sondern nur eine „Anti-Basileia“, die es noch zu überwinden gilt.

Zur Brutalität des Faktischen gehörte die begrenzte Nahrungszuteilung. Vielen Menschen im Römischen Reich konnte die Nahrung nur im Rahmen des antiken Sklavenhaushaltes zuteil werden. Verfügungsgewalt über die Nahrung hatte der Herr.<sup>111</sup> Hier beginnt nach Lk 12, 42ff. // Mt. 24, 45ff. die Katastrophe, die geprägt ist von Hunger, Misshandlungen und Tötung. Der Sklavenhaushalt wird hier als ein System beschrieben, das nicht in der Lage ist, die Lebensgrundlage der Mehrzahl der Menschen zu sichern, sondern eine Kettenreaktion von Gewalttaten produziert, an deren Ende der Tod des privilegierten Sklaven steht, der versucht hat, das System zu seinem Vorteil zu nutzen.

Das Gleichnis setzt das Bewertungssystem der Sklavenhalter voraus. Die Treue und Klugheit des Verwalters, der den Arbeitsauftrag korrekt ausführt, ist die vom Herrn geschätzte Haltung. Sie liegt aber auch im Interesse des Verwalters selbst, denn nur sie sichert im System sein Überleben.<sup>112</sup> Das gehorsame Verhalten des Verwalters bedeutet seinen weiteren sozialen Aufstieg innerhalb der Sklavenhaltergesellschaft,<sup>113</sup> die Freiheit bekommt er aber (noch) nicht. Das Gleichnis bewegt sich gedanklich im Rahmen des bestehenden gesellschaftlichen Systems, denn der Oberschichtshaushalt als Ort von Sklavenleben wird nicht grundsätzlich in Frage gestellt.<sup>114</sup> Das Gleichnis will den Sklaven mit begrenzter Macht klar machen, dass es aussichtslos ist, das System auf Kosten anderer Sklaven zu ihrem Vorteil nutzen zu wollen. Im Kontext der Erzählungen von Mahlgemeinschaften und Speisungsgeschichten ist dieses Gleichnis aber auch eine Kritik an Verwalter-Sklaven, die mit ihren Mitsklaven nicht solidarisch sind, sie quälen und ihnen die Lebensgrundlage verweigern.<sup>115</sup>

---

<sup>110</sup> Die Analyse und Kritik der antiken römischen Gesellschaft ist vergleichbar mit der prophetischen Kritik des Ersten Testaments. Sie erfolgt aber in den Gleichnissen nicht in direkter, sondern in subversiver Rede (vgl. Herzog, William R. II, *Parables as Subversive Speech: Jesus as Pedagogue of the Oppressed*, Louisville (Kentucky) 1994). Vermutlich beschreiben die Sklavengleichnisse die Sklavenhalterideologie in den Texten so eindeutig, weil sie deutlich machen wollen, wie stark diese ideologische Macht ist, gegen die sich die Alternative vom Gottesreich durchsetzen muss. Die Macht des Establishments, auch des ideologischen, wird ernst genommen. Den Jesus-Nachfolgern wird nicht erspart, sich ständig damit auseinander zu setzen.

<sup>111</sup> Vgl. Ziegler, *Königsgleichnisse*, 241f.; Osterhammel, Jürgen, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2. Auflage, München 2009, 27

<sup>112</sup> Der Verwalter-Sklave versucht vermutlich deshalb das System subversiv zu unterlaufen, weil er mit offener Rebellion nichts erreichen kann; πιστός (siehe Mt 24, 45 // Lk 12, 42) berührt dabei die Interessen des Herrn, φρόνιμος die Interessen des Verwalters (Core, Steward, 201).

<sup>113</sup> Siehe auch Lk 16, 1ff.; ich gehe davon aus, dass hier von einem Sklaven die Rede ist, der schon die höchste Stufe als Sklave erreicht hat.

<sup>114</sup> Vgl. auch Core, Steward, 198. 203

<sup>115</sup> Solidarität unter Sklaven wurde von den Herren überhaupt nicht geschätzt (vgl. in Bezug auf Cato: Plutarch, *Cato maior* 21). Ein positives Beispiel (ähnlich wie die Figur des Josef) für einen vorbildlichen Sklaven ist dagegen das Gleichnis in *Hermas, similitudines* 5, 2, 2ff. (vor 150 n. Chr.). Der Sklave erledigt über den empfangenen Auftrag hinaus noch weitere Arbeiten im Weinberg und wird bei der Rückkehr des Herrn freigelassen und mit Zustimmung des Sohnes zum Miterben des Besitzers erhoben. Die vom Herrn geschickten Speisen verzehrt er nicht allein, sondern teilt sie mit den anderen Sklaven. Die inhaltliche Ausgestaltung des Gleichnisses zeigt



Das Gleichnis macht sich zwar das Denken der Herren, z. B. in Bezug auf die Bewertung von Sklaven als gut oder schlecht zu eigen, es legitimiert das Sklavensystem damit aber nicht.<sup>116</sup>

Indem es auch die Angsterfahrungen von Sklaven thematisiert, setzt es zusätzlich einen anderen Akzent. Ob die Angst der Sklaven vor den Sklavenbesitzern durchsichtig wird für die Angst vor einem zornigen Gott, bleibt fraglich.<sup>117</sup>

Sowohl im Lukas- als auch im Matthäus-Evangelium ist die Vorstellung vom Gott Israels als eines befreienden Gottes (z. B. Lk 4, 18) bewahrt geblieben. Wenn die Sklaven und Sklavenhalter in den Gleichnissen als Bilder für die Beziehung der Menschen zu Gott gemeint wären, dann würde dies bedeuten, dass das Leben in der Gemeinschaft mit Gott in Analogie zu dem Leben in der antiken römischen Sklavenhaltergesellschaft gestaltet wäre. Dies ist jedoch unwahrscheinlich, wenn man als wichtige theologische Bezugsgröße die ersttestamentliche Exodus-Tradition (Ex 1, 13f; 2, 23; 20, 2) annimmt, die ja gerade unterscheidet zwischen dem irdischen Sklavenhalter Pharao und dem Gott Israels, der sein versklavtes Volk befreit (Ex 20, 2; Lev 25, 38).<sup>118</sup> Die Erinnerung daran verpflichtet die Menschen in der biblischen Tradition immer wieder dazu, Rücksicht auf die Interessen schwächerer Personen zu nehmen (Lev 19, 24; Dtn 5, 15; 15, 15) und die Herrschaft von Menschen über Menschen zu vermeiden (1 Kor 7, 23).

---

vielleicht auch, in welche Richtung sich die Auslegung von Sklavengleichnissen bewegt hat und welche Art christlichen Handelns in den Gemeinden empfohlen wurde (zur Auslegung des Gleichnisses vgl. auch Leutzsch, Martin, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“, Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FRLANT), hrsg. von Wolfgang Schrage und Rudolf Smend, 150. Heft., Göttingen, 1989, 144ff.; Glancy, Slavery, 105 betont, dass das Gleichnis vor allen Dingen die Großzügigkeit des Herrn und die Güte des Sohnes zeigen soll).

<sup>116</sup> Vieles, was aussieht wie Legitimation, kann Pragmatismus sein, ein Pragmatismus, der angesichts von Ohnmacht gegenüber einem Gewaltsystem versucht, möglichst wenig Leid zu produzieren, eben weil klar ist, dass er Leiden grundsätzlich nicht verhindern kann (siehe dazu auch die Überlegungen, die Glancy, Slavery, 149 in Bezug auf die Identifikation von Sklaven mit dem gekreuzigten Christus anstellt).

<sup>117</sup> In Mt 1, 6 könnte das Bild von Gott als Sklavenhalter zu finden sein, vor dem die Sklaven Angst haben. Es ist aber sehr fraglich, ob angesichts von christlichen Märtyrern, die in der Realität durchgesägt wurden (Hebr 11, 37), die christlichen Gläubigen für Menschen, die nicht nach den Geboten Gottes lebten, von Gott die gleiche brutale Bestrafung erwarteten wie von weltlichen Herren, die den Ungehorsam ihrer Sklaven betrafen. Im Gleichnis wird die Verweigerung der Nahrungsgrundlage, der Lebensgrundlage brutal bestraft (Mt 24, 51 // Lk 12, 46). Zu fragen wäre, ob das Gleichnis den antiken Haushalt damit auch als Ort der Bewährung im Angesicht des göttlichen Gerichts schildert: Das Handeln des Verwalters ist nicht nur relevant für die unmittelbare Zukunft (Strafe durch den Gutsherrn), sondern auch für das eschatologische Gericht Gottes (vgl. dazu auch die gleiche Zielrichtung in Mt 25, 31ff., wo das Handeln der Menschen Konsequenzen hat im Gericht Gottes). Vielleicht meint das Gleichnis ganz konkret die Sklaven, die auf Gutshöfen die Nahrungsverteilung in der Hand hatten und jeden anderen Menschen, der in einer Position war, wo er Zugriff auf Nahrungsressourcen hatte, z. B. der Kornbauer in dem Gleichnis Lk 12, 16 – 21. In der gegenwärtigen Situation können wir fragen, was mit der 1/3 Welt geschieht, die der 2/3 Welt ihre Lebensgrundlage verweigert.

<sup>118</sup> In späterer Zeit, in den Pastoralbriefen (ca. 90 – 150 n. Chr.), wird das Verhältnis von Gesellschaft und Gott anders gesehen. Die Gestaltung der christlichen Gemeinschaft soll sogar in Anlehnung an den patriarchalen hellenistisch-römischen Haushalt erfolgen. Gott wird als Hausherr gesehen (2 Tim 2, 21), dessen Verwalter der Bischof ist (Tit 1, 7). Dieser qualifiziert sich für die Verwaltung der Gemeinde als des göttlichen Haushalts indem er seinen eigenen privaten Haushalt gut geführt hat (1 Tim 3, 4; vgl. dazu auch Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 347f.; Wagoner, Ulrike, Die Pastoralbriefe. Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen, in: Schottroff / Wacker, Kompendium, 661 – 675, hier: 661ff.; anders dagegen Michel, οἶκος, 153, der auch den Einfluss der Sklavengleichnisse auf die Pastoralbriefe postuliert).

## *Kapitel 2: Gleichnisauslegungen*

Das Magnificat (Lk 1, 46 – 55) formuliert die Hoffnung auf den befreienden Gott, der bestehende Herrschaftsverhältnisse umkehrt. Maria, die sich als „Sklavin“ Gottes (Lk 1, 38. 48) versteht, ist eine „Sklavin“, die sich in die Freiheit geführt sieht. Dieser befreiende Gott tut in der Bergpredigt (Mt 5 – 7 // Lk 6, 20 – 49) den Menschen durch Jesus seine Weisungen kund und sorgt sich als ihr Schöpfer um ihre Lebensgrundlage (Lk 12, 22 – 34 // Mt 6, 25 – 34). In den Speisungsgeschichten (Lk 9, 10 – 17 // Mt 14, 13 – 21; Mt 15, 32 – 39) und den Erzählungen über Mahlgemeinschaften, die Grenzen überwinden (Mt 8, 11; Mt 9, 10 – 12 // Lk 5, 27 – 31; Lk 7, 36 – 50; Lk 11, 37 – 54) wird der Blick auf die Vollendung im Reich Gottes eröffnet, in der Nahrung nicht mehr als ökonomischer Faktor einer zum Untergang verurteilten Gesellschaft beschrieben wird. All diese Akzentsetzungen verbieten es, in der Figur des Sklavenhalters ein Bild für Gott zu sehen.

Die Evangelien begnügen sich, anders als die Johannes-Offenbarung (Offb 21. 22), nur mit dezenten Andeutungen über die erwartete neue Schöpfung. Die zahlreichen Speisungs- und Gastmahlgeschichten in den Evangelien zeigen aber, dass Nahrung austeilen in der Basileia kein Nebenaspekt ist.<sup>119</sup> Auch im Kontext von antiken Gutshöfen mit Herren und Sklaven ist dies im Bewusstsein. Die Formulierung in Mt 24, 45 erinnert an die Formulierung in Ps 103, 27 LXX und 144, 15 LXX, wo Gott als Spender der Nahrung beschrieben wird. Die Aufgabe des Versorgungssklaven wird mit den LXX – Worten auch theologisch qualifiziert: Der Sklave erfüllt nicht nur die Aufgabe des Gutsherrn, dessen Eigentum zu erhalten, er hat es auch mit Gottes Geschöpfen zu tun. Er ist Mitarbeiter Gottes, der in Gottes Auftrag Menschen mit Nahrung versorgt, nicht nur der Obersklave des Gutsherrn. Indem in der Beschreibung der Aufgaben des Verwalter-Sklaven die Anklänge an Ps 103, 27 LXX und 144, 15 LXX eingestreut sind, wird eine Spannung erzeugt zwischen der Beschreibung des antiken Sklavenhaushaltes und der Schöpfungstheologie des Ersten Testaments.

Wenn im Gleichnis eine Vorstellung von Gott vorausgesetzt wird, dann ist es das Bild vom Nahrung gewährenden Schöpfergott. Das positive Verhalten eines Kornverteilers weist hin auf die Verheißung einer erneuerten Schöpfung, auch wenn dies systemimmanent formuliert wird und der patriarchale Haushalt und die Hierarchie erhalten bleiben. Die Verantwortung eines Sklaven (vgl. auch Lk 12, 48b) wird aber gut geheißen und sogar als Baustein für die Basileia anerkannt. Das Gleichnis ist geprägt von der Lebensrealität der antiken Sklaven, die auch die Adressaten und Verkünder der Evangeliumsbotschaft sind. Ihre Ängste im Alltag und ihre Hoffnung auf die Basileia sind dort miteinander verknüpft.

---

<sup>119</sup> Gemeinsame Mahlzeiten sind zentraler Ort und zentrales Kennzeichen der Basileia. Sie sind in besonderer Weise das Erkennungszeichen der frühchristlichen Bewegung.

Das Gleichnis fragt pragmatisch, wie das Zusammenleben in einem Sklavenhaushalt gestaltet werden soll. Als Mindestanforderung muss die Nahrungszuteilung gewährleistet sein, denn sie entspricht dem Schöpferhandeln Gottes und dessen Auftrag an die Menschen, die Schöpfung als Ort des Lebens zu bewahren. Nahrungsentzug verstößt gegen den göttlichen Willen (vgl. Lk 12, 22ff.). Der Gutsherr bestraft den Entzug von Nahrung aus wirtschaftlichen Gründen und um seine eigene Autorität zu sichern. Seine Interessen sind ökonomisch begründet, er möchte den Menschen, für die er verantwortlich ist, nur ein Minimum an Nahrung zuteilen, soviel wie zur Erhaltung ihrer Arbeitskraft, also zur Erhaltung seines menschlichen Besitzes, nötig ist. Doch auch ein Sklavenbesitzer könnte sich anders verhalten, wie das Beispiel in Lk 12, 37 zeigt.<sup>120</sup> Der göttliche Schöpfer dagegen schenkt Nahrung ohne Eigeninteresse, seine Geschöpfe erhalten das, was sie brauchen (Lk 12, 30f.). Der antike Haushalt wird im Gleichnis nicht als schöpfungsgemäßer Ort der Nahrungsverteilung legitimiert. Die Nahrungszuteilung Gottes in der Schöpfung an alle und die Nahrungszuteilung in einem Sklavenhaushalt jeweils nach dem sozialen Status der Empfänger widersprechen einander. Die Nahrungszuteilung in einem Sklavenhaushalt führt in die Katastrophe von Hunger und Gewalt. Die Protagonisten dieses Systems verhalten sich nicht schöpfungsgemäß. Die Vision ist, dass Gott als Nahrungsspender für die Menschen agiert und seine Schöpfertätigkeit durch verantwortliches Handeln der Menschen praktisch umgesetzt wird. Das Gleichnis hat eine wichtige Funktion, weil es hilft, durch die Entlarvung der gesellschaftlichen Verhältnisse den Schöpfergott „sehen zu lernen“<sup>121</sup> und die Verantwortung der Menschen zu erkennen. Auch der Kornverteiler, dessen Möglichkeiten begrenzt sind, steht wie der Sklavenbesitzer in der Verantwortung vor Gott, der nicht im Bild des Sklavenhalters erscheint, sondern als Schöpfer der Welt.

Das Gleichnis bleibt jedoch unvollständig, wenn es aus der Perspektive der misshandelten und hungernden Sklavenmädchen (Lk 12, 45) betrachtet wird. Es mag ihnen vielleicht eine gewisse Genugtuung bereiten (wenn überhaupt!), dass ihr Peiniger, der Verwalter, einer grausamen Strafe zugeführt wird. Was die Veränderung ihrer eigenen Situation (ihre Befreiung und die

---

<sup>120</sup> Dies wird sogar unmittelbar vor dem Gleichnis vom Verwalter gesagt. Es zeigt sich ein dynamischer Umgang mit der Vorstellung vom Herrn / Sklaven. Es findet ein systemimmanenter Rollenwechsel statt, aber keine Abschaffung der Rollen und damit der realen Machtverhältnisse. Von der realen gewaltsamen Befreiung der Sklaven z. B. durch Aufstände ist nicht die Rede. Vermutlich, weil die Glaubenden eine gewaltsame Veränderung der Verhältnisse nicht für erfolgreich halten. Dies bedeutet nicht, dass sie Veränderungen angesichts der kommenden Basileia für unwichtig halten.

<sup>121</sup> Vgl. Lk 19, 12 – 27: dieses Gleichnis halte ich ebenfalls für eine Entlarvung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und nicht für eine positive Darstellung der Basileia. Jesus dämpft die Erwartungen der Jünger in Lk 19, 11, indem er eine derartige Horrorgeschichte erzählt. In der Parallele Mt 25, 14 – 30 wird die Gleichnistradition allerdings nicht so eindeutig politisch-gesellschaftlich verortet.

## *Kapitel 2: Gleichnisauslegungen*

Erfüllung der eschatologischen Verheißung) angeht, so erlaubt das Gleichnis nur eine „eingeschränkte Sehnsucht“.<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Vgl. auch Core, Steward, 203f.

## **4.2 Das Gleichnis vom Türwächter (Mk 13, 33 – 37 // Lk 12, 35 – 38)**

### **4.2.1 Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text**

#### **Mk 13, 33 – 37**

Vers 33: *Seht hin (passt auf)<sup>1</sup>, seid wachsam<sup>2</sup>! Denn ihr wißt nicht, wann die Zeit<sup>3</sup> ist.*

Vers 34: *Es ist wie<sup>4</sup> bei einem auf Reisen abwesenden Mann, der sein Haus verließ und seinen Sklaven die Vollmacht<sup>5</sup> gab, jedem seine Arbeit, und dem Türwächter<sup>6</sup> befahl er, dass er wachen<sup>7</sup> solle.*

Vers 35: *Wacht also!<sup>8</sup> Denn ihr wisst nicht, wann der Herr des Hauses<sup>9</sup> kommt, ob abends oder um Mitternacht<sup>10</sup> oder beim Hahnenschrei oder frühmorgens<sup>11</sup>,*

---

<sup>1</sup> βλέπω / „hinsehen“ ist ursprünglich ein hebräischer Ausdruck (Fiebig, Gleichnisreden, 164); er ist der erste von mehreren Imperativen.

<sup>2</sup> ἀγρυπνέω / „wachsam sein“ ist ein seltenes Wort aus der Weisheitsliteratur (Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus, EKK, 2. Teilband, Mk 8.27 – 16.20, 4. Auflage, Düsseldorf / Neukirchen – Vluyn 1994, 208f.); in Hiob 21, 32 meint es „auf den Grabhügel achten“, Spr 8, 34: Türwächter bei der Weisheit als Hausherrin sind gut dran, Hld 5, 2: das Herz wacht, der Geliebte klopft an, Weish 6, 15: um der Weisheit willen wachen. Im Neuen Testament bedeutet es in Lk 21, 36, dass man sich von den Sorgen nicht lähmen lassen, sondern wachsam und stark sein soll. In Eph 6, 18 ist vom Wachen mit Beharrlichkeit die Rede. In Heb 13, 17 wird erwähnt, dass die Vorsteher über die Seelen ihrer Schützlinge wachen. Vielleicht meint es „wach sein“ im Sinne von „helle sein, klug / aufmerksam sein, die Situation wahrnehmen“; vgl. dazu Linnemann, Gleichnisse, 131 und Eltrop, Himmelreich, 147.

<sup>3</sup> Der Ausdruck καιρός meint immer eine in besonderer Weise qualifizierte Zeit, wie z. B. eine günstige Gelegenheit, eine Chance, eine Gefahr, einen besonderen Zeitpunkt, die Zeit der Essensausgabe (Mt 24, 45 // Lk 12, 42), die Zeit der Fruchtreife von Feigen (Mk 11, 13) und Weintrauben (Mk 12, 2); vgl. auch Weiser, Knechtsgleichnisse, 131f.; καιρός spielt vielleicht auch auf den θέρος / „Sommer“ in Mk 13, 28 an (Dormeyer, Detlev, Seid wachsam (Vom spät heimkehrenden Hausherrn), Mk 13, 30 – 33. 34 – 37 (Lk 12, 35 – 38), in: Zimmermann, Kompendium, 374 – 382, hier: 375).

<sup>4</sup> ὡς / „wie“ ist ein hebräischer Ausdruck (Fiebig, Gleichnisreden, 164; Klauck, Allegorie, 326), die Kurzform des semitischen Dativanfangs ־ (Weiser, Knechtsgleichnisse, 133; Smith, Parables, 104; Jeremias, Gleichnisse, 100), sie findet sich nur noch Mk 4, 26. 31; dies weist auf die gleichnishafte (jüdische) Gattung hin (Erlemann, Gleichnisauslegung, 252).

<sup>5</sup> ἐξουσία meint die Vollmacht, die von einer Autorität, z. B. einer staatlichen Macht oder juristischen Institution verliehen wird, etwas tun zu können. Es ist die Macht, mit der man ausgestattet wird und etwas zu sagen hat, mehr im juristischen als im physischen Sinne. Es ist die „potestas“ des Familienvaters und des Sklavenbesitzers, die Verfügungsgewalt eines Herrn über seine Kinder und seine Sklaven, die durch den Staat abgesichert ist (Foerster, Werner, Artikel ἔξεστιν, in: ThWNT II, 1990, 557 – 572, hier: 559).

<sup>6</sup> Besser situierte Herren hatten einen eigens für die Bewachung des Hauses abgestellten θυρωρός / „Türwächter“.

<sup>7</sup> Zur Bedeutung des Imperativs von γρηγορέω / „wachen“: hier meint es im eigentlichen Sinn die Arbeit eines Türwächters (Bauer, Wörterbuch, 332). In Jer 5, 6 meint der Ausdruck das Lauern des Panthers. Im Neuen Testament wird „wachen“ und „nüchtern sein“ angesichts von Dieben erwähnt. Vielleicht sind hier wachsame und nicht betrunkene Türwächter gemeint, die verhindern, dass Diebe nachts einbrechen können (1 Thess 5, 6; Offb 3, 3; 16, 15 und 1 Petr 5, 8). Der Wechsel von ἀγρυπνέω / „wachsam sein“ zu γρηγορέω / „wachen“ zeigt, dass V. 33 und V. 34 – 37 getrennt voneinander sind.

<sup>8</sup> Das Verb wechselt von der dritten in die zweite Person, d. h. die Sklaven werden jetzt direkt angeredet, die Anredesituation aus V. 33 ist ebenfalls noch vorhanden, und damit sind auch die Zuhörenden von V. 33 einbezogen.

<sup>9</sup> Hier wird der ἄνθρωπος / „Mensch“ genauer beschrieben: in profaner Bedeutung ist der κύριος τῆς οἰκίας / „Herr (des Hauses)“ ein Hausbesitzer, ein reicher Grundbesitzer, der im Ausland / in der Stadt lebt und seine Güter von Sklaven bewirtschaften lässt (Fiebig, Gleichnisreden, 165; ursprünglich ein hebräischer Ausdruck; die Genetivverbindung ist Anlehnung an den palästinischen Sprachgebrauch: Quell, Gottfried / Foerster, Werner,

Vers 36: *damit er nicht, wenn er plötzlich kommt, euch schlafend findet.*

Vers 37: *Was ich aber euch sage, sage ich allen<sup>12</sup>: Wacht!*

### Lk 12, 35 – 38

Vers 35: *Eure Hüften sollen gegürtet<sup>13</sup> und eure Lampen sollen brennend sein.*

Vers 36: *Und ihr sollt Menschen gleichen, die ihren Herrn erwarten, wann er von der Hochzeitsfeier / vom Gastmahl<sup>14</sup> zurückkehrt, damit, wenn er zurückkommt und anklopft, sie ihm sofort öffnen.<sup>15</sup>*

Vers 37: *Glücklich<sup>16</sup> sind jene Sklaven, die der Herr wachend<sup>17</sup> finden wird, wenn er kommt. Wahrlich ich sage euch: Er wird sich gürtet<sup>18</sup> und wird sie sich zu Tisch nieder legen lassen und wird hinzutreten und sie bedienen<sup>19</sup>.*

Vers 38: *Und wenn er in der zweiten und wenn er in der dritten Nachtwache<sup>20</sup> kommt und sie so findet, glücklich sind sie.*

Es ist schwierig, für dies Gleichnis in Mk 13, 33 – 37 eine gattungsgemäße Definition<sup>21</sup> zu finden, Erlemann nennt es „Gleichnisdiskurs“, um die Verschmelzung von Anrede und

---

Artikel κύριος etc., in: ThWNT III, 1990, 1038 – 1098, hier: 1085; es muss nicht im übertragenen Sinn gemeint sein: Weiser, Knechtsgleichnisse, 140); vgl. auch Bösen, Galiläa, 192f.; zur vorausgesetzten gesellschaftlichen Situation siehe auch die Auslegung von Mt 24, 45ff. // Lk 12, 42ff. (II 4.1).

<sup>10</sup> Es ist nicht unmöglich, dass der Hausherr nachts zurückkehrt. Auch Gäste kamen manchmal nachts (Lk 11, 5 – 8; vgl. auch Smith, Parables, 105 Anm. 4), Hausfrauen (Spr 31, 17f.) und Sklavinnen (P. Wisc. 5; 186 n. Chr.) arbeiteten nachts (vgl. auch Lk 12, 35 – 38, wo ebenfalls von nächtlicher Arbeit die Rede ist).

<sup>11</sup> Im Gegensatz zum Gleichnis Lk 12, 38, das das jüdische Verständnis von drei Nachtwachen voraussetzt, zählt dieses Gleichnis nach römischer Zählweise vier Nachtwachen (Gnilka II / 2, 208. 210).

<sup>12</sup> Die Anrede gilt nicht nur einem begrenzten Kreis von Adressaten wie in V. 35, sondern πάντων / „allen“.

<sup>13</sup> περιζώννυμι oder περιζωννύω / „umgürten“ bezieht sich darauf, dass Sklaven sich ihr Obergewand hoch banden, um besser arbeiten zu können. Es ist aber auch eine Anspielung auf die Exodus-Tradition in Ex 12, 11 (Schottroff, Gleichnisse, 233f.).

<sup>14</sup> γάμος kann auch „Festmahl“ (wie in Lk 14, 8) ohne Bezug auf eine Hochzeitsfeier bedeuten (Bauer, Wörterbuch, 300).

<sup>15</sup> Zunächst besteht noch die Anredesituation wie in V. 35. Dann wird mitten im Satz von der Anrede (zweite Person) auf die Erzählebene (dritte Person) gewechselt und diese bis zum Ende des Gleichnisses nicht mehr verlassen.

<sup>16</sup> Hier soll sich der Sklave beglückwünschen, der die Erwartungen seines Herrn erfüllt.

<sup>17</sup> Hier ist das gleiche nächtliche Szenario wie in Mk 13, 33ff. vorausgesetzt, allerdings bleiben hier alle Sklaven wach und erwarten ihren Herrn, nicht nur der Türwächter.

<sup>18</sup> Hier schlüpft der Hausherr in die Rolle eines Sklaven.

<sup>19</sup> διακονέω / „bedienen“ meint die Sklavenarbeit als Tischdienst (Schottroff, Gleichnisse, 228).

<sup>20</sup> Nach jüdischer Tradition werden drei Nachtwachen gezählt (Mk 13, 35 zählt nach römischer Tradition vier Nachtwachen).

<sup>21</sup> Markus erzählt eine typische Begebenheit. Lukas bietet dagegen eine völlige Umkehrung der Verhältnisse (der Herr bedient die Sklaven), also ein Einzelfall. Nach der traditionellen Gattungsdefinition handelt es sich bei Markus um ein Gleichnis und bei Lukas um eine Parabel (vgl. Theißen / Merz, Jesus, 295); man könnte sich überlegen, ob die Gleichnisse evtl. auch Beispielschichten sind.

Erzählung deutlich zu machen.<sup>22</sup> In V. 35f. redet Jesus im Bildmaterial des Gleichnisses.<sup>23</sup> Dadurch ist nicht eindeutig, ob er zu den Sklaven des Gleichnisses redet oder auch zu den Jüngern. In V. 37 verläßt er die Geschichte und spricht alle an, d. h. er geht auch über den Adressatenkreis der vier Jünger von 13, 3 hinaus. Das Gleichnis argumentiert nicht, es legt den Schwerpunkt auf Appelle (drei Imperative).<sup>24</sup> Durch die enge sprachliche Verzahnung von Gleichniserzählung und Anrede an die Jünger und alle anderen wird der Eindruck erzeugt, dass Jesus gleichzeitig Sklaven und Jünger anspricht. Dies ist nachvollziehbar, da beide Gruppen auch in der sozialen Wirklichkeit teilweise identisch sind. Es gab Sklaven, die Jünger waren. Im Gleichnis finden sich oft Begriffe, die neben dem profanen Sinn noch einen übertragenen Sinn<sup>25</sup> haben, wobei noch nicht entschieden ist, ob sich der übertragene Sinn auch im Gleichnis wieder finden lässt.

#### **4.2.2 Sozialgeschichtliche Analyse**

Die Gleichnisse in Mk 13, 33 – 37 und Lk 12, 35 – 38 erzählen beide von einem Oberschichtshaushalt, in dem Sklaven leben, die angespannt auf die Rückkehr ihres verreisten Herrn warten.<sup>26</sup> Ob man sich bei diesem Besitz ein Landgut oder einen städtischen Haushalt vorstellen muss, ist nicht zu entscheiden.<sup>27</sup> Es handelt sich aber wohl um einen wohlhabenden Besitz<sup>28</sup> mit einer größeren Gebäudeanlage, der stark arbeitsteilig organisiert ist,<sup>29</sup> denn mehrere Sklaven werden mit unterschiedlichen Aufgaben (Mk 13, 34) beauftragt,<sup>30</sup> und der Eigentümer kann sich einen eigens für die Türbewachung zuständigen Sklaven leisten.<sup>31</sup> Wachen ist eigentlich ein

---

<sup>22</sup> Erlemann, Gleichnisauslegung, 82f. 252ff.; Mk 13, 33ff. lässt sich folgendermaßen gliedern: V. 33: Aufruf (Anwendung); V. 34: Gleichnis / Bild, V. 35f.: die Anwendung des Bildes; Jesus geht von der Erzählung über die Sklaven zur Anrede an die Sklaven und tritt damit gleichzeitig in die Handlung ein; er vermischt also zwei Ebenen, weil er zwei Zielgruppen gleichzeitig anspricht; V. 37: Anwendung (wie V. 33), hier wird der Aufruf ausdrücklich an alle ausgeweitet.

<sup>23</sup> Vgl. auch Hultgren, Parables, 266

<sup>24</sup> Erlemann, Gleichnisauslegung, 258

<sup>25</sup> Z. B. für „schlafen“: Erlemann, Gleichnisauslegung, 256

<sup>26</sup> Von einem abwesenden Hausherrn erzählen auch andere Gleichnisse: Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46; Mt 25, 14 – 30 // Lk 19, 12 – 27; Mk 12, 1 – 12 par.; zur Abwesenheit von Gutsherren siehe auch Rowlandson, Landowners, 266ff.

<sup>27</sup> Dormeyer, wachsam, 376; für Mk 13, 33ff. kann ich mir eher ein Landgut vorstellen, da die Geschichte den Eindruck erweckt, dass es sich um einen Hausherrn handelt, der längere Zeit abwesend ist, d. h. jemand, der normalerweise eher in der Stadt lebt. Für Lk 12, 35ff. würde ich keine Option bevorzugen. Bei der Reise zu einem Gastmahl handelt es sich aber wohl um eine kurze Abwesenheit.

<sup>28</sup> Vgl. die Papyri aus dem Zenonarchiv, die dort auch Türwächter im Zusammenhang mit anderen Sklaven und Arbeitern auf den Getreidelisten führen. Dies zeigt, dass es bereits im 3. Jh. v. Chr. sehr arbeitsteilige Gutshöfe gab (Scholl I, Nr. 101. 104. 105; Scholl II, Nr. 140. 221. 225).

<sup>29</sup> Vgl. Spranger, Untersuchungen, 76f.

<sup>30</sup> Vgl. auch Plautus, Pseudolus 156ff. wo die Sklaven vom Herrn mit verschiedenen Aufgaben wie Wasser holen für den Koch, Holz hacken, Putzen des Hauses, Vorbereitung des Festgelages und Silber putzen beauftragt werden.

<sup>31</sup> Dormeyer, wachsam, 377; vgl. dazu Seneca, dialogi 3, 38, 2

Bestandteil der Gewalt des Hausherrn,<sup>32</sup> was jedoch von ihm nicht selbst ausgeübt wird, sondern er delegiert es an den Türwächter, der im Auftrag und im Interesse des Herrn handeln muss.<sup>33</sup>

„Türwächter“ ist ein Beruf, für den es griechische und auch lateinische Berufsbezeichnungen gibt. Im Neuen Testament (Mk 13, 34; Joh 10, 3) und in anderen griechischen Quellen steht θυρωρός,<sup>34</sup> in poetischen Texten (außerhalb des Neuen Testaments) wird πυλωρός bevorzugt. Im Lateinischen sind „ianitor“ und „ostiarus“ die entsprechenden Bezeichnungen.<sup>35</sup> Auch Frauen arbeiteten als Türwächterinnen. Im Lateinischen gibt es die weiblichen Berufsbezeichnungen „ostiarina“ (CIL VI 6326)<sup>36</sup> und „ianitrix“ (Plautus, Curculio 76), während im Griechischen die männliche Berufsbezeichnung θυρωρός auch für Frauen verwendet wird (Joh 18, 16f.).<sup>37</sup> Die Berufsbezeichnungen geben aber noch keine Auskunft über den sozialen Status der betreffenden Personen,<sup>38</sup> bei denen es sich in der Regel um Sklaven handelte.<sup>39</sup>

Was die Aufgaben und Lebensverhältnisse eines Türwächters angeht, so erfahren wir, dass er seine Kammer am Eingang des Hauses hatte,<sup>40</sup> mit einer Lampe ausgerüstet war<sup>41</sup> und nachts den Hausschlüssel verwahrte.<sup>42</sup> Er sollte das Haus vor Dieben schützen<sup>43</sup> und sorgfältig darauf achten, dass auch sonst kein unbefugter Besucher ins Haus kam.<sup>44</sup> Stattdessen musste er Gäste empfangen und natürlich auch den heimkehrenden Herrn.<sup>45</sup> Vorbeiziehende Bettler wurden am

---

<sup>32</sup> Jülicher II, 167

<sup>33</sup> In Mt 24, 43 // Lk 12, 39f. // EvThom 21, 5 agiert der Herr selbst als Wächter, d. h. hier ist die Verantwortung des Hausherrn für den Schutz des Eigentums deutlich angesprochen. Bei der Auslegung dieses Gleichnisses zeigt sich immer wieder die willkürliche allegorische Zuordnung von Bildelementen zu bestimmten Bedeutungen: Der wachende Hausherr wurde nicht, wie der heimkommende Hausherr, als Bild für Gott oder den Messias verstanden, so wie der Dieb nicht mit Gott oder Christus identifiziert wurde (vgl. Schottroff, Gleichnisse, 230).

<sup>34</sup> Bauer, Wörterbuch, 723

<sup>35</sup> Schneider, K., Artikel „Janitor“, in: PRE IX / 1, 1914, 692 - 693, hier: 692f.; Blümner, Hugo, Die römischen Privataltertümer, München 1911, 28f., der LXX-Sprachgebrauch θυρωρός steht für שוער. Die Vulgata kennt ebenfalls beide Berufsbezeichnungen und übersetzt mit „ianitor“ (Mk 13, 34), „ostiarus“ (Joh 10, 3) und „ostiarina“ (Joh 18, 16f.).

<sup>36</sup> Eichenauer, Arbeitswelt, 105

<sup>37</sup> Nur in Joh 18, 16f. ist die Sklavin im Hof des Hohenpriesters eine Türwächterin (vgl. Dannemann, Rahmen, 218f.), in den synoptischen Evangelien nicht. Sie wird als sehr wachsam dargestellt. Dass Johannes die Sklavin zur Türhüterin macht, ist nur konsequent, denn ihre von den Hausbesitzern gewünschte Wachsamkeit wäre die ideale Eigenschaft einer Türwächterin. Der Beruf der Türwächterin gibt deshalb auch die beste Erklärung für ihr aufmerksames, neugieriges Verhalten. Wenn sie Leute genau ausfragt, dann ist das ihre Aufgabe, denn es soll ja niemand unkontrolliert auf's Gelände kommen. Sie macht ihre Arbeit und ist nicht daran interessiert, Petrus zu denunzieren. Vermutlich hatte sie auch noch andere Aufgaben, wie das Feuer schüren (Schottroff, Schwestern, 127), zu erledigen.

<sup>38</sup> Dannemann, Rahmen, 219

<sup>39</sup> Joh 18, 17; Aischylos, Choephoroi 652ff.; Euripides, Troades 190ff.; siehe auch die Sitometrielisten aus dem Zenonarchiv in Scholl I, Nr. 101. 104. 105; Scholl II, Nr. 140. 221. 225 und die Inschriften für Türwächter-Sklaven in CIL III 13142; VI 3995 - 3997; 5849; 5871; 6326; 8961 - 8963; 9737 - 9738.

<sup>40</sup> Varro 1, 13, 2; Vitruv, de architectura 6, 7, 10, 1

<sup>41</sup> Vgl. Scholl, Sklaverei, 495f.

<sup>42</sup> Apuleius, metamorphoses 1, 15; vgl. auch 9, 20

<sup>43</sup> Plautus, Aulularia 82; Apuleius, metamorphoses 4, 18; der Türwächter bewachte auch den Tresor im Atrium (Weeber, Stadt, 138); vermutlich sollte er auch darauf achten, dass die anderen Sklaven nicht fliehen.

<sup>44</sup> Platon, Phaidon 59e; Seneca dialogi 5, 37, 2; Martial, epigrammata 5, 22, 10; Achilles Tatios, Leukippe und Kleitophon 2, 26, 1.

<sup>45</sup> Aischylos, Choephoroi. 652ff.; Josephus, Antiquitates 17, 5, 2; Platon, Phaidon 59e



Eingang mit Lebensmitteln versorgt, auch das war Aufgabe der Türwächter.<sup>46</sup> Oft lebten sie gefährlich,<sup>47</sup> wurden auf der anderen Seite aber für kriminell<sup>48</sup> oder für bestechlich<sup>49</sup> gehalten. In Joh 10, 3 ist der Türwächter, der den Schafstall bewacht und auch für das Wohlergehen der Schafe sorgt, der Kollege des Hirten. Gegenspieler dieser Personen sind Diebe und Räuber (Joh 10, 1; vgl. auch Lk 12, 39f.).<sup>50</sup> Oft hatte der Türwächter einen Wachhund als Gehilfen.<sup>51</sup> Manchmal soll es üblich gewesen sein, auch den Türwächter anzuketten.<sup>52</sup> Die Wächteraufgaben bedeuteten aber nicht, dass der Türwächter nur herumgesessen hat, denn für den Sklavenbesitzer war es wirtschaftlich erstrebenswert, wenn der Türsklave auch noch andere Aufgaben erledigte, also Aufgaben, die man in der Nähe der Tür bequem ausführen konnte.<sup>53</sup> Ob man wirklich nur Sklaven zu Türwächtern machte, die zu anderen Aufgaben nicht taugten,<sup>54</sup> ist fraglich.<sup>55</sup> Varro 1, 13, 2 setzt voraus, dass der Türwächter gleichzeitig der Verwalter seines Besitzes ist. Sollte in Mk 13, 33ff. ebenfalls die Kombination von Türwächter- und Verwalteraufgaben gemeint sein, dann würde sich die Wachsamkeit des Türhüters auch auf die Überwachung der übrigen Sklaven beziehen.<sup>56</sup>

---

<sup>46</sup> Testament des Hiob 6, 4 – 7, 13 (Berger, Manna, 136f.); b Baba Batra 7b; lieber gesehen wurde es natürlich, wenn etwas ins Haus gebracht wurde, Menschen mit leeren Händen sollten besser draußen bleiben (CIL IV 1894 = Geist, Wandinschriften, 66f.).

<sup>47</sup> Apuleius, metamorphoses 4, 18; Platon, Philebos 62c; Aischylos, Choephoroi 660

<sup>48</sup> In P. Ryl. II 136 (34 n. Chr.) wird eine Türwächterin beschuldigt, Zinnbecher, andere Gegenstände und 60 Drachmen gestohlen zu haben.

<sup>49</sup> Apuleius, metamorphoses 9, 18f.; Paulusakten 18 - 19; Seneca dialogi 2, 14, 2; Juvenal, satirae 5, 184ff.

<sup>50</sup> In P. Stras. I 24, 17 (118 n. Chr.) findet sich eine Türhüterin auf der Viehbestandsliste eines Gutshofes. Ob sie mit dem Hirten, der die Liste aufgestellt hat, zusammen arbeitet, ist nicht zu ersehen, aber gut möglich.

<sup>51</sup> Siehe die bildliche Darstellung einer Szene aus dem Jenseits: ein Türwächter-Sklave sitzt mit dem Höllenhund Kerberos am Eingang (Baldassarre, Ida / Pontrandolfo, Angela / Rouveret, Agnes / Salvadori, Monica, Römische Malerei. Vom Hellenismus bis zur Spätantike, Köln 2002, 356); vgl. auch Schneider, Ianitor, 692f.; Columella 1 praef. 10 (dabei ist nicht ganz klar, ob diese Stelle vielleicht auch die Sklaven als „Hunde“ bezeichnet; vgl. dazu Seneca, dialogi 3, 37, 2).

<sup>52</sup> Sueton, de rhetoribus 27, 1; Ovid, amores 1, 6, 1; Seneca, dialogi 3, 37, 2

<sup>53</sup> Der Sklave in Plautus, Asinaria 390 muss Mist und Spinnewebe von der Tür entfernen und den Türgriff polieren. Er ist der Gewalt eines in der Hierarchie höher gestellten Sklaven ausgesetzt (vgl. auch Schotttroff, Gleichnisse, 159f.). Der Türwächter in Petronius, satyrica 28, 8 liest Erbsen in eine Schüssel. Die Türwächterin in 2 Sam 4, 6 siebt Weizen.

<sup>54</sup> Aristoteles, oeconomica 1 6p. 1345a 33

<sup>55</sup> Es gibt auch das Beispiel für einen gebildeten Türwächter (Sueton, de rhetoribus 27, 1), der sich selbst weiterbildet und vielleicht deshalb angekettet war, um nicht fliehen zu können. Ein gut ausgebildeter Sklave stellte einen beträchtlichen betriebswirtschaftlichen Wert dar (vgl. Knoch, Sklavenfürsorge, 166f.).

<sup>56</sup> Auch Columella 1, 6, 7 geht davon aus, dass der Verwalter neben dem Haupteingang wohnt, erwähnt jedoch keinen Türwächter. Die Vorstellung, dass Verwalter und Türwächter identisch sind, verträgt sich aber nicht so gut mit der Vorstellung, dass der Türwächter sich immer in der Nähe der Tür aufhalten muss. So konnte sich der Türwächter nicht frei auf dem Gelände bewegen, um alle Aufgaben der Sklaven zu überwachen. In Mk 13, 33ff. ist keine Rede von einem Verwalter wie z. B. in Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46, der während der Abwesenheit des Herrn die Arbeit auf dem Gut organisiert. Der Herr gibt selbst jedem einzelnen Sklaven seine Anweisungen. Ob der Türwächter auch gleichzeitig Verwalteraufgaben zu erledigen hat, wie bei Varro beschrieben, lässt sich in diesem Fall nicht sagen, wäre aber möglich.

Neben den Türwächtern von Wohnhäusern gab es Wächter, die Stadttore bewachten.<sup>57</sup> In den antiken Quellen ist erstaunlich oft von weiblichen Türwächtern die Rede. Auch bei den Frauen sind, wie bei den Männern, oft Personen genannt, die als Sklaven leben mussten.<sup>58</sup>

Das Gleichnis in Mk 13, 33ff. ist an der von Berufs wegen geforderten Wachsamkeit der Türwächter interessiert (13, 34f.). In Lk 12, 35ff. ist von keinem speziellen Türwächter die Rede. Hier wird die Wachsamkeit von allen Sklaven gefordert.<sup>59</sup> Diese Version spielt also nicht nur auf die Arbeit eines Türwächters, sondern auf die nächtliche Arbeit von Sklaven überhaupt an.<sup>60</sup>

Die Forderung der Wachsamkeit hatte im Kontext einer antiken Gebäudeanlage verschiedene Gründe. Zunächst einmal ging es um die Sicherheit des Hauses und den Schutz des Eigentums. Dann sollten die Sklaven wirtschaftlich optimal eingesetzt werden, um ihre Investitionen wieder einzubringen und zusätzlich Profit zu erzeugen. Vermutlich spielte es auch eine wichtige Rolle, durch ein Begrüßungsritual die Hierarchie des antiken Sklavenhaushalts immer wieder deutlich zu machen.<sup>61</sup> Um dies zu erreichen, wollten die Herren den Sklaven natürlich nur soviel (oder so wenig) Schlaf zugestehen, wie zu ihrer körperlichen Regeneration unbedingt nötig.<sup>62</sup> Die Meinung der Herren war zunächst einmal, dass Sklaven zuviel schliefen.<sup>63</sup> Ihr Interesse lag darin, die Sklaven immer wieder zur Arbeit anzutreiben. Dieses unter Anspannung stehende Leben der

---

<sup>57</sup> Bei David gab es 4.000 Torwächter (1 Chr 23, 4). Manche Wächter von Stadttoren erhielten sogar ein Jahresgehalt und Ländereien (Josephus, Antiquitates 11, 3, 8).

<sup>58</sup> Die Sklavin in Joh 18, 16f. gehört zum Haushalt des Hohenpriesters. Die Sklavin Photis (Apuleius, metamorphoses 1, 22) hat neben anderen Arbeiten im Haus auch die Aufgabe, die Tür zu öffnen. Die Türwächterin bei Euripides (Troades 194) kümmert sich auch um Kinder. Die Sklavin Rhode in Apg 12, 12ff. ist vermutlich ebenfalls eine Türhüterin. Bei einigen Frauen ist der Status unsicher. Die Türwächterin in 2 Sam 4, 6 ist vermutlich eine Sklavin. Sie siebt Weizen (vgl. auch Petronius, satyrica 28, 8 wo der Türwächter Erbsen in eine Schüssel liest.) und schläft ein, was fatale Folgen hat, denn in der Mittagszeit geschieht ein Mord (Josephus, Antiquitates 7, 2, 1, der dieses Ereignis auch erwähnt, spricht zusätzlich von der Leibwache des Ischbaal, vielleicht um die alleinige Schuld der Türwächterin zu relativieren. Was hätte auch eine einzelne Frau gegen bewaffnete Mörder tun können?). Man kann sich vorstellen, dass dies harte Strafen zur Folge hatte, evtl. sogar den Tod (Dormeyer, wachsam, 377f.). Die geforderte Wachsamkeit dieses Berufsstandes ist hier also lebensnotwendig, sowohl für den Bewachten als auch für die Bewacherin selbst. Plautus, Curculio 76ff. (vgl. auch Stumpp, Bettina Eva, Prostitution in der römischen Antike, Berlin 2001, 63) berichtet von einer Türwächterin, die in ihrem früheren Berufsleben der Prostitution nachging. Sie wird als Alkoholikerin dargestellt. Vermutlich ist auch sie eine Sklavin. Für alte Prostituierte war dies wohl eine der wenigen Möglichkeiten, ein Auskommen zu finden, wenn sie die Türen der Bordelle bewachten. Vielleicht hatten Türwächterinnen aber auch die Möglichkeit und die Aufgabe, Armenfürsorge zu betreiben, wie das Testament des Hiob 6, 4 – 7, 13 nahe legt. Hier erbittet sich der als Bettler verkleidete Teufel Brot von einer Türwächterin (Berger, Manna, 136f.). Die Türwächterin Optata (CIL VI 6326) ist wahrscheinlich ebenfalls eine Sklavin, das gleiche gilt für die Türwächterin auf der Viehbestandsliste P. Stras. I 24, 17 und für ihre Kollegin in BGU IV 1061, 10 (14 v. Chr.). Die Türwächterin in P. Ryl. II 136 (34 n. Chr.), die zusammen mit ihrem Mann des Diebstahls verdächtigt wird, ist vermutlich keine Sklavin. Neben einer Mühlensklavin ist in Josef und Aseneth 10, 2 auch von einer Türwächterin die Rede.

<sup>59</sup> Zur Auslegung von Lk 12, 35ff. vgl. auch Schottroff, Gleichnisse, 225ff.

<sup>60</sup> Oft erwarteten die Herren, dass nicht nur die Türwächter, sondern auch andere Sklaven nachts arbeiten. Eine Sklavin, die tagsüber als Weberin vermietet wurde, musste nachts bei ihrem Herrn Brot backen (P. Wisc. 5; 186 n. Chr.), wenn dieser es wünschte (Gardner, Frauen, 239f.; vgl. auch Dannemann, Rahmen, 220).

<sup>61</sup> Siehe Schottroff, Gleichnisse, 227f.

<sup>62</sup> Cato erwartete, dass seine Sklaven entweder arbeiteten oder zwecks Regeneration ihrer Arbeitskraft schliefen (Plutarch, Cato maior 21).

<sup>63</sup> b Quidduschin 49b, 35; Plautus, Asinaria 429f.

Sklaven wird im Gleichnis vorausgesetzt und stand im Interesse der Herren. War der Herr einmal aus dem Haus, war die Versuchung deshalb sicher groß, einfach mal auszuschlafen. Aber die Angst, vom Herrn zur falschen Zeit schlafend erwischt zu werden, war bestimmt genauso groß.<sup>64</sup> Glücklicherweise konnte sich deshalb ein Sklave schätzen, der einen Wachhund an seiner Seite hatte, denn der hätte jeden Besuch an der Tür sofort bemerkt und Alarm geschlagen.

#### **4.2.3 Bildfeldtraditionen**

Die Dominanz des Themas „wachen“ im Gleichnis Mk 13, 33 ff. springt sofort ins Auge,<sup>65</sup> es überlagert auch die ersttestamentliche Vorstellung vom „Sklaven Gottes“. Im Ersten Testament gibt es die metaphorische Tradition „wachen“ / „Wachsamkeit“, in Jes 51f. ist davon die Rede, dass man den rettenden Gott nicht verpassen soll.<sup>66</sup> Es ist damit aber noch nicht gesagt, in welcher Weise diese metaphorische Tradition für das Verständnis des Gleichnisses Mk 13, 33ff. // Lk 12, 35ff. eine Rolle spielt. Es macht Sinn, die Metapher „wachen“ mit einem Türwächter in Verbindung zu bringen (Mk 13, 34), denn bei dem Türwächter handelt es sich um einen Menschen (in der Regel ein Sklave), der von Berufs wegen wachsam sein muss und somit auch als Beispiel für andere wachsame Personen dienen kann. In Lk 12, 36f. gilt der Türwächter als Vorbild für alle anderen Sklaven, die jederzeit mit der Rückkehr ihres Herrn rechnen müssen und sich nicht beim Schlafen, Faulenzen oder bei unerlaubten Tätigkeiten erwischen lassen durften.

Die angemessene Haltung der *Basileia* gegenüber ist ebenfalls die des angespannten Wachens und Wartens, denn Gott ist nahe, davon gehen die Evangelien aus (Mk 13, 37 // Lk 12, 35).

Das Verhältnis von sozialgeschichtlichen Details und Bildtradition ist immer unterschiedlich stark, wie zwei Folien, die sich unterschiedlich weit übereinander schieben lassen (mit einer gemeinsamen kleineren oder größeren „Schnittmenge“).<sup>67</sup> In der traditionellen Auslegung wurde der Metapher immer der Vorzug gegeben vor der Alltagsrealität. Dies bedeutete eine allegorische Zuordnung von Einzelbildern zu bestimmten inhaltlichen Bedeutungen, die jedoch willkürlich ist: Der Hausherr / Sklavenhalter ist Christus, das Haus ist aber nicht die Kirche, und

---

<sup>64</sup> Handelte es sich nur um ein Gastmahl wie in Lk 12, 35ff., von dem der Herr in der Nacht zurück kehrte, dann war es für die Sklaven einfacher, dessen Rückkehrtermin einzuschätzen, denn er würde ja im Laufe der Nacht oder des folgenden Vormittags wieder eintreffen. Schwieriger war es bei längerer Abwesenheit des Hausherrn, der in der Stadt lebte. In diesem Fall wussten die Sklaven nie, wann der Herr seinen Landbesitz inspizieren würde.

<sup>65</sup> V. 33: Die Zuhörenden sollen wachsam sein; V. 34: Türwächter sollen wachen; V. 35: Alle Sklaven des Hauses sollen wachen; V. 37: Alle (Jünger / Menschen allgemein) sollen wachen.

<sup>66</sup> Erlemann, Gleichnisauslegung, 255

<sup>67</sup> Schottroff verwendet den Begriff „Brücke“ für die Verbindung von Gleichniserzählung und Anwendung, den ich ebenfalls für angemessen halte (Gleichnisse, 134. 295).

die Türwächter sind nicht die Jünger.<sup>68</sup> Die sozialen Verhältnisse der Türwächter und anderer Sklaven im antiken Haushalt werden hier nicht mehr für wichtig gehalten. Lk 12, 35 als ein Bezug auf die Exodus-Tradition<sup>69</sup> würde z. B. aber die kritische Frage aufwerfen, wie sich der Auszug aus der ägyptischen Sklaverei zu einem Verbleiben in der realen Sklavenexistenz des Römischen Reiches verhält und wie die von Jesus in Lk 4, 18 verheißene Befreiung der Gefangenen sich auf die Zukunft versklavter Menschen auswirkt.

#### **4.2.4 Kontexte**

##### **4.2.4.1 Der literarische Kontext**

Die kreative Verarbeitung der Gleichnisse in den Evangelien zeigt, wie mit der Neuerzählung von Gleichnissen immer wieder Antworten in unterschiedlichen Situationen gefunden wurden. Das Gleichnis vom Türwächter steht in Mk 13 im Kontext der Ölbergrede Jesu bzw. der so genannten Endzeitrede. Es bildet dort zusammen mit dem Gleichnis vom grünenden Feigenbaum Mk 13, 28ff. den Abschluss dieser Rede.<sup>70</sup> Mk 13, 33ff. bietet nicht wie andere Gleichnisse eine geschlossene Erzählung, sondern das Gleichnismaterial (vor allem V. 34) ist mit der Anwendung eng verzahnt (V. 33 als einleitender und V. 37 als abschließender Rahmen in Form einer Anrede). Für V. 35f. lässt sich nicht eindeutig klären, ob es mit zum Gleichnis oder bereits zur Anwendung gehört. Formal entspricht es als Anrede der Anwendung, inhaltlich durch das Bildmaterial aber eher dem Gleichnis. Von seinem unmittelbaren Kontext ist das gesamte Gleichnis jedoch klar abgegrenzt: zwischen V. 32 und V. 33 besteht keine Einheit,<sup>71</sup> und nach V. 37 bietet Mk 14, 1 abrupt den Fortgang des Passionsberichtes.<sup>72</sup>

Lukas arbeitet das markinische Gleichnis in den großen Reisebericht (9, 50 – 19, 27) ein.<sup>73</sup> In Lk 12 ist der inhaltliche Schwerpunkt die Nahrung. Die gesellschaftlichen Verhältnisse werden beschrieben, in denen Nahrung produziert und verteilt wird. Es ist dabei von Menschen (Gruppen) die Rede, die auf diese Prozesse mehr oder weniger Einfluss nehmen können. In Lk 12, 35 – 38 agiert ein Gutsbesitzer zugunsten seiner Sklaven. Dieses Verhalten ist ungewöhnlich, es steht im Zusammenhang einer ganzen Bandbreite von negativen (Lk 12, 16 – 21; 12, 42 – 46) und positiven (12, 22 – 34) Möglichkeiten, in Gottes Schöpfung aktiv zu werden. Diese

---

<sup>68</sup> Jülicher II, 169f.; dies wäre außerdem ein Beispiel dafür, dass Jülicher die von ihm so scharf kritisierte allegorische Auslegung selbst auch nicht konsequent vermeidet.

<sup>69</sup> Schottroff, Gleichnisse, 234

<sup>70</sup> Erlemann, Gleichnisauslegung, 259

<sup>71</sup> Weiser, Knechtsgleichnisse, 131

<sup>72</sup> Erlemann, Gleichnisauslegung, 252

<sup>73</sup> Vgl. dazu die Ausführungen zum Gleichnis vom Verwalter-Sklaven (Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46) in II 4.1.

Beispiele geben Anlass zu intensiver Auseinandersetzung innerhalb der lukanischen Gemeinschaften, wie das Verhalten als Mitarbeiter Gottes aussehen sollte.

#### **4.2.4.2 Der gesellschaftliche Kontext**

Viele traditionelle Exegeten haben Probleme mit der Auslegung von Mk 13, 33ff. (und auch der Lukas-Version).<sup>74</sup> Sie finden es schwierig, zwischen Mk 13, 1ff. und den beiden Gleichnissen in Mk 13, 28ff. (Feigenbaum-Gleichnis und Türwächter-Gleichnis) einen inhaltlichen Zusammenhang zu erkennen.<sup>75</sup> Nach Luise Schottroff spiegelt Mk 13, 1ff. die Situation der jüdischen Menschen im 1. Jh. n. Chr. und der frühchristlichen Bewegung, die Verfolgungen, Krieg und Hunger erleiden.<sup>76</sup> Diese bedrückenden Leiderfahrungen hält Schottroff in Bezug auf die verschiedenen Regionen des Römischen Reiches für relativ einheitlich. Die Verfolgten sehnen sich nach dem Ende ihrer Situation. Sie hoffen auf das Kommen der Basileia, in der die Leiden beendet werden und arbeiten selbst mit an der Befreiung der Unterdrückten.<sup>77</sup> Zwischen den Schilderungen von Not, Krieg und Hunger in Mk 13, 1ff. und den diese Beschreibungen abschließenden Gleichnissen 13, 28ff. besteht laut Schottroff sehr wohl ein inhaltlicher Zusammenhang.<sup>78</sup> Die Gleichnisse wollen angesichts von Leid und Gewalt Hoffnung vermitteln und die Sehnsucht nach dem kommenden Heil Gottes wach halten.<sup>79</sup> Der markinische Jesus kombiniert hierzu das Schöpfungsgleichnis vom grünenden Feigenbaum (Mk 13, 28ff.) mit einem Sklavengleichnis, das die Lebenswirklichkeit von Türwächter-Sklaven in den Mittelpunkt stellt (Mk 13, 33ff.). Der letzte Satz des Gleichnisses (V. 37) und damit auch des gesamten Kapitels<sup>80</sup> macht noch einmal deutlich, was die Aufgabe der Glaubenden und auch aller anderen Menschen ist: aufmerksam sein und die Zeichen der Gegenwart richtig deuten als Hinweis auf den rettenden Gott. Die Jünger kämpfen darum, nicht zu verzweifeln, sondern warten angespannt auf das Ende der Leiden. Auch diese Gleichnisse sind als eschatologische Texte vor allen Dingen Traditionen der Hoffnung, die den Bedrängten Mut machen sollen. Das Ende der Leiden ist nur

---

<sup>74</sup> Klauck, Allegorie, 331f.; vgl. auch Jülicher II, 169f.: „verunglückte Komposition“, „schiefen und wirren Durcheinander des Mc“, „und so schob er sich denn aus einer Fülle von ‚Motiven‘ diese allegorisierend Symphonie zurecht“ und Bultmann, Geschichte, 125: „zusammengeklebte Trümmer der Tradition“

<sup>75</sup> Siehe dazu die Untersuchungen bei Sutter Rehmann, Gebälerin, 32ff.; anders als seine Kollegen: Fiebig, Gleichnisreden, 262ff.

<sup>76</sup> Das Kapitel ist also auch eine wichtige sozialgeschichtliche Quelle, um sich die Not der betroffenen Menschen vorstellen zu können. Sogar den Schwächsten im Volk, „den Schwangeren und den Stillenden“ (Mk 13, 17) wird Aufmerksamkeit gewährt (Schottroff, Schwestern, 228ff. 242ff.).

<sup>77</sup> Schottroff, Schwestern, 24f.

<sup>78</sup> Schottroff, Befreiungserfahrungen, 73ff.; vgl. auch Schottroff, Gleichnisse, 158ff. 165f.

<sup>79</sup> Schottroff, Befreiungserfahrungen, 79f.; vgl. auch Schottroff, Schwestern, 228ff.

<sup>80</sup> Klauck, Allegorie, 327

schrecklich für die, die von der Unterdrückung profitieren und sich wünschen, dass es immer so weitergeht. Den Verfolgten und Gequälten aber wird das Ende Erlösung und Befreiung bringen. Lukas hat sich in seiner Version (12, 35 – 38) die (zeitlich begrenzte) Umkehrung von Herrschaftsverhältnissen<sup>81</sup> vorgestellt: der Herr wird die Sklaven bedienen, wenn er vom Fest nach Hause kommt und sie wachend findet. Dabei weiß auch Lukas sehr gut, dass dieser Herr sich ungewöhnlich verhält, denn ein Sklavenbesitzer ist seinen Sklaven normalerweise nicht zu Diensten (17, 7 – 10).<sup>82</sup>

#### **4.2.5 Deutungshorizonte und Handlungsspielräume**

Die Arbeit eines Türwächters / einer Türwächterin in einem Oberschichtshaushalt und die Angsterfahrungen von Sklaven allgemein werden zum Lernfeld auch für andere Menschen und für ein anderes Thema. Die Sklaven sollen wachsam sein, um die Rückkehr ihres Sklavenhalters nicht zu verschlafen. So können sie Bestrafungen vermeiden. Von den Türhütern können die Mitglieder der Jesusbewegung lernen, angespannt auf der Lauer zu liegen, um den rettenden Gott, d. h. ihre Befreiung nicht zu verpassen (evtl. ist für Sklaven hier auch die Möglichkeit des Freikaufs oder auch der Flucht im Blick). So wie Frieden nicht in erster Linie Abwesenheit von Krieg bedeutet, sondern positiv gefüllt umfassendes Wohlergehen in Gerechtigkeit, so meint „wachen“ auch nicht in erster Linie „nicht schlafen“, sondern positiv gefüllt „aufmerksam sein“ / „wachsam sein“ / „weitsichtig sein“. Türwächter gehörten – wie andere Sklaven auch – ganz sicher mit zur frühchristlichen Bewegung, d. h. auch sie verrichteten alle möglichen anderen Tätigkeiten, die in einem Haushalt anfielen, wie putzen, Korn mahlen, Brot backen, das Feuer in Gang halten, Tiere beaufsichtigen, Kinder betreuen und Bettler mit Lebensmitteln versorgen. Vermutlich waren viele von ihnen Frauen.<sup>83</sup> Das Grundgefühl dieser Menschen war permanente Anspannung, die vermutlich oft zu Schlaflosigkeit führte. Türwächter wussten, wie denen, die

---

<sup>81</sup> Vgl. auch Tilborg, S. van, An Interpretation from the ideology of the text, in: *Neotestamentica* 22, 1988, 205 – 215, hier: 215

<sup>82</sup> Jeremias, Gleichnisse, 50 sieht, im Gegensatz zu Lk 17, 7, in 12, 37b nicht die Verkörperung eines irdischen, sondern eines göttlichen Hausherrn.

<sup>83</sup> Prostituierte gehörten selbstverständlich zur christlichen Bewegung (Mt 21, 31f.; Lk 7, 36 - 50); vgl. Janssen, Claudia / Lamb, Regene, „ZöllnerInnen und Prostituierte gelangen eher in das Reich Gottes als ihr“ (Mt 21, 31). Frauenarmut und Prostitution, in: Füssel / Segbers, Völker, 275 – 284, hier: 275ff.; Schottroff, Weg, 183 (Teil der Jesusbewegung und der Täuferbewegung). Die alte Prostituierte in Plautus, *Curculio* 76ff., die später als Türwächterin eines Bordells arbeitete, könnte ebenso gut ein Mitglied der Jesusbewegung sein wie die Türwächterin in 2 Sam 4, 6, die zusätzlich Aufgaben im Haushalt erledigen muss oder die Sklavin Photis (Apuleius, *metamorphoses* 1, 22), die neben Hausarbeit und sexuellen Diensten auch das Tor öffnen muss. Eine wichtige Quelle, die zeigt, dass Türwächter mit Leuten der Jesusbewegung in Berührung kamen, ist Joh 18, 17: hier ist die Türwächterin eine Sklavin, die Petrus im Hof des Hohenpriesters trifft. Dieser Text ist in allen Evangelien zu finden, allerdings wird in den synoptischen Evangelien nicht gesagt, dass die Sklavin eine Türwächterin ist.

auf die Basilea warteten, zumute war: Sie lebten in Spannung und durften sich nicht gehen lassen.

Als möglicher Hinweis auf christliche Türwächter gilt die Erzählung von der Sklavin Rhode im Haus der Maria (Apg 12, 12ff.).<sup>84</sup> Wie haben Menschen wie Rhode die Botschaft vom Gottesreich gehört, und wie hätten sie in diesem Fall das Gleichnis vom Türwächter gedeutet? Jesu Botschaft für sie kann nicht lauten: Eure soziale Situation in einem Sklavenhaushalt mit permanenter Anspannung und der Androhung von Strafe wird sich beim Kommen Gottes in der Form wiederholen, dass euch auch in der Basilea ein Sklavenhaushalt mit Anspannung und Strafen erwartet.

Christliche Türwächter waren sesshafte Vertreter der Jesusbewegung. Sie mussten unter den Bedingungen, in denen sie in den Häusern (der Reichen) lebten und arbeiteten, das Evangelium verkündigen. Ihre Lebenssituation als Sklaven war geprägt von Gewalt und Brutalität, ein Leben, das sie unter ständiger Anspannung hielt. Immer mussten sie auf der Hut sein, um nichts falsch zu machen. Oft trafen sich die ersten Christen nachts zu Versammlungen, weil sie vorher keine Zeit hatten. Die Türwächter standen in der Sklavenhierarchie zwar nicht an höchster Stelle, aber sie hatten für das Funktionieren des Haushalts doch eine „Schlüsselposition“ (sogar im direkten Sinne, denn der Türwächter verwahrte ja den Hausschlüssel). Sie konnten deshalb für die Jesusbewegung sehr förderlich sein, indem sie ungebetene und gefährliche Gäste von der Versammlung fern hielten. Sie konnten Bettler und reisende Glaubensgeschwister an der Tür mit Essen versorgen. Sie waren also durchaus Schlüsselfiguren im Ausbreiten der Botschaft des Evangeliums, indem sie die Häuser als Orte der Verkündigung gestalteten. „Wachen“ ist zwar die Aufgabe aller Sklaven (Lk 12, 36f.) und nicht nur die des Türwächters, aber der Türwächter hatte durch seine „Schlüsselposition“ mehr Möglichkeiten im Sinne der Jesusbewegung zu agieren als die meisten anderen Sklaven. Vielleicht will Mk 13, 34 mit der Erwähnung eines speziellen Türwächters auf diese Möglichkeiten hinweisen. Wenn die Türwächter wachsam sind, wie es ihre realen Herren wünschen, so nützt es auch den Verkündigern der Botschaft vom

---

<sup>84</sup> Was ihre Person betrifft, ist überlegt worden, ob das, was sie tut, zufällig geschieht oder ob es zu ihrem beruflichen Auftrag als Türwächterin gehört. Mit abschließender Sicherheit lässt sich keine der Möglichkeiten favorisieren, da beides gut möglich ist (vgl. die Überlegungen bei Richter Reimer, *Frauen*, 247f., die Rhode nicht für eine Türwächterin hält, anders dagegen: Dormeyer, *wachsam*, 377). Inhaltlich stimme ich hier den Beobachtungen von I. Richter Reimer zu. Ich halte es für wahrscheinlicher, dass Rhode die Türwächterin ist. Wenn sie nicht die Türwächterin der Maria ist, sondern irgendeine christliche Sklavin, die bei der Versammlung dabei ist, dann fragt sich, warum sie die Aufgabe des Türenöffnens in einem womöglich fremden Haushalt erledigt. Ist sie zufällig in der Nähe der Tür, oder wird sie als Sklavin auch hier mit einer Sklavenarbeit beauftragt? Warum öffnet nicht einer der anderen Anwesenden? In diesem Fall ist zu fragen, ob die christliche Gemeinschaft die alten Arbeitshierarchien freiwillig wieder herstellte. Überzeugender wäre dann, dass Rhode eben doch die Türwächterin ist, die in ihrem häuslichen Umfeld ihrer gewohnten Arbeit nachgeht. Man könnte natürlich auch hier fragen, warum die alten Strukturen erhalten blieben. Ihren Arbeitsplatz hat sie nach der Taufe nicht verlassen, wohl aber hat sie ein neues Selbstbewusstsein gewonnen und erlebt eine andere Umgangsweise in der Hausgemeinschaft als normalerweise in einem Sklavenhaushalt.

Gottesreich. So wie Türwächter Diebe von Besuchern unterscheiden müssen, so müssen die Glaubenden ihre Glaubensgeschwister von Betrügern möglichst unterscheiden können (Mk 13, 5f. // Lk 21, 8).

In der Exegese ist dieses Gleichnis aufgrund der allegorischen Lesart, die den Sklavenhalter zum kommenden Christus macht, oft mit dem Konzept „Parusieverzögerung“ betrachtet worden: Die Wiederkunft des Messias verzögert sich, und die Enttäuschten müssen sich auf die veränderte Situation einstellen. Sie müssen akzeptieren, dass die Zeit sich dehnt und die Zwischenzeit bis zur Wiederkunft entsprechend gestaltet werden muss.<sup>85</sup>

Sehr unwahrscheinlich ist, dass die Sklavenhalter im Römischen Reich ein Bild für den Gott Israels abgeben, auch wenn man die Glaubenden in ihrer Beziehung zu Gott nach ersttestamentlicher Tradition als dessen Sklaven bezeichnet.<sup>86</sup> Das Bild vom „Sklaven Gottes“ ist älter als die römischen Verhältnisse, die deshalb nicht das gesellschaftliche Vorbild dafür sein können. Doch auch die realen Sklavenhalter in ersttestamentlicher Zeit liefern kein Bild, um sich den Gott Israels vorzustellen, ebenso wenig geben die realen Könige Israels ein Modell für ein Gottesbild „Gott als König“ ab. Es wird immer strikt getrennt zwischen Gott als König und den mehr oder wenigen idealen menschlichen Königen.<sup>87</sup> Ebenso ist die Vorstellung vom „Sklaven Gottes“ kein Abbild von irdischen Sklavenverhältnissen, die dort enthaltenen Werte und Inhalte sind kritisch zu verstehen, eben als „Antithese“ zu den gesellschaftlichen Verhältnissen.<sup>88</sup> Dieses Gleichnis kann deshalb auch nicht bedeuten, dass die Botschaft des Evangeliums in Bezug auf reale Türwächter deren Lebenssituation in dem Sinne verschärft, dass Gott der verlängerte Arm der Sklavenhalter wird oder selbst in diese Rolle schlüpft und die Misere der Sklaven weiter verschärft. „Wachen“ im Angesicht der Basileia kann nicht das gleiche „Wachen“ sein wie das „Wachen“ in einem Sklavenhaushalt. Der Sklavenhaushalt bietet inhaltlich nicht die Vorlage für das Gottesreich. Es gibt keine Identität von Gottesreich und gesellschaftlicher Gewaltstruktur. Wenn Jesus sagt, dass die Glaubenden sich angesichts der kommenden Basileia so verhalten sollen wie wachende Sklaven, die ihre Herren erwarten, dann heißt das nicht, dass der kommende Gott sich im Gegenzug wie ein Sklavenhalter verhalten wird. Es geht nicht um eine Beschreibung Gottes, es geht um das Verhalten der Menschen, die den kommenden Gott nicht verpassen sollen.

---

<sup>85</sup> Vgl. z. B. Jeremias, Gleichnisse, 52

<sup>86</sup> Weiser, Knechtsgleichnisse, 19ff.

<sup>87</sup> Schottroff spricht in diesem Zusammenhang von einem antithetischen Gleichnis (Gleichnisse, 136f.). Gemeint ist, dass die Vorstellung vom „Königtum Gottes“ sich zwar formal der Bezeichnung „Königtum“ aus der Realität bedient, es inhaltlich aber nicht mit dem füllt, was die Realität vorgibt, sondern mit einer Vision neu besetzt.

<sup>88</sup> Schottroff, Gleichnisse, 234



In Lk 12, 35ff., wo der Exodus (Ex 12, 11)<sup>89</sup> anklingt, wird ein Bild von einer Mahlzeit gezeichnet, die mit den christlichen Mahlgemeinschaften Ähnlichkeiten hat. Dort sollen auch die Herren Tischdienst verrichten und die gesellschaftlichen Rollen nicht in dem Maße gelten wie sonst.<sup>90</sup> Der vorbildliche Sklavenhalter im Gleichnis wäre dann in erster Linie ein Vorbild für den realen (christlichen) Sklavenhalter und nicht ein Bild für den kommenden Christus, auch wenn das Verhalten dieser Figur vielleicht auf das Verhalten Jesu hinweisen soll, der bei seinen Mahlgemeinschaften Grenzen und Hierarchien überwindet.

---

<sup>89</sup> Ob mit dem Hinweis auf den Exodus die Möglichkeit der Flucht für Sklaven als legitim angedeutet werden soll, bleibt ebenfalls zu fragen.

<sup>90</sup> Vgl. auch Mk 10, 42ff. par.; da es durchaus üblich war, Lebensmittel als Gastgeschenke oder auch Speisen von einer Feier mit nach Hause zu nehmen, ist es gut möglich, dass der Hausherr bei seiner Rückkehr (Lk 12, 37) Speisen mitbringt und sie an seine Sklaven verteilt (van Koetsveld, Gleichnisse, 198); siehe dazu auch das Gleichnis in Hermas, similitudines 5, 2, 2ff..



### 4.3 Das Gleichnis vom „Allround“-Sklaven (Lk 17, 7 – 10)

#### 4.3.1 Übersetzung und erste Beobachtungen zum Text

##### Lk 17, 7 – 10

Vers 7: *Wer aber von euch<sup>1</sup>, der einen Sklaven beim Pflügen oder beim (Schafe) Hüten<sup>2</sup> hat<sup>3</sup>, wird dem vom Feld heimgekommenen sagen: Komm sofort und lege dich zu Tisch.*

Vers 8: *Wird er nicht vielmehr zu ihm sagen: Bereite<sup>4</sup>, was ich essen<sup>5</sup> werde, umgürte dich<sup>6</sup> und bediene<sup>7</sup> mich, bis ich gegessen und getrunken habe, und danach wirst du essen und trinken?*

---

<sup>1</sup> Der Text stellt sofort eine Identifizierung mit den Zuhörenden her (Weiser, Knechtsgleichnisse, 180; vgl. auch Jeremias, Gleichnisse, 192), möglicherweise ist die Formel auch ein Hinweis darauf, dass das Gleichnis aus Q stammt (Weiser, Knechtsgleichnisse, 108).

<sup>2</sup> Die Arbeiten eines Acker- bzw. Hirtensklaven, pflügen und Tiere hüten, werden genannt. Dies sind die härtesten Bedingungen einer Sklavenexistenz (Weiser, Knechtsgleichnisse, 105), abgesehen von den Sklavenarbeiten in Bergwerken, Mühlen und beim Perlentuchen. Weiser, Knechtsgleichnisse, 108 meint, dass höchstens „hüten“ ein theologisch qualifizierter Begriff sein kann, „pflügen“ aber nicht. Hultgren, Parables, 250 sieht drei apostolische Funktionen im Text erwähnt: hüten (Mk 6, 34; Lk 12, 32; Joh 21, 16; Apg 20, 28; 1 Kor 9, 7; Eph 4, 11; 1 Petr 5, 2 – 3), dienen (Röm 15, 25) und pflügen (Lk 9, 62; 1 Kor 9, 10).

<sup>3</sup> Dass es sich bei τὸς ἐξ ὑμῶν um eine fest stehende Formel handelt, wird allgemein erkannt (Smith, Parables, 189; Jeremias, Gleichnisse, 102; Greeven, Heinrich, „Wer unter euch ...?“; in: Harnisch, Gleichnisse, 238 – 255, hier: 242; Weiser, Knechtsgleichnisse, 107. 117 Anm. 56. 180). Man muss aber außer den ersten Worten auch noch die beiden folgenden lesen: Mit τὸς ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων werden die Zuhörenden eindeutig als Sklavenbesitzer charakterisiert. Jülicher II, 15 liest die Ergänzung δοῦλον ἔχων zwar eindeutig mit, wehrt die Interpretation in Richtung Sklavenbesitzer aber vehement ab. In II, 16 gerät ihm die Charakterisierung Jesu in diesem Zusammenhang auch noch besonders zynisch: Weil Jesu Ideale höher stehen als die zeitgenössischer Ethiker, darf er ohne Empathie die Lage der Sklaven beschreiben („ohne Übertreibung des Sklavenelends [...] konnte er sogar ohne Wehmut solch einen Sklaven beschreiben, dem immer nur Aufträge zu Teil werden [...]“). Weiser, Knechtsgleichnisse, 180 hat die Identifizierung der Angeredeten mit Sklavenbesitzern intuitiv richtig erkannt („Bei ihr [die Formulierung, S. L.-D.] werden das Leben oder die Lebensverhältnisse der Hörer selbst als Argumentationsmittel aufgegriffen.“), zieht daraus für seine eigene Argumentation aber keine Konsequenzen. Dass es sich bei den Zuhörenden tatsächlich um Sklavenbesitzer handelt, betont zuerst Munro, Winsome, Jesus, Born of a Slave. The Social and Economic Origins of Jesus' Message, Lewiston / Queenston / Lampeter 1998, 355 (vgl. auch Beavis, Slavery, 41; Glancy, Slavery, 109 und Schottroff, Gleichnisse, 236ff.). Eine Auflistung von Bibelstellen mit ähnlicher Einleitungsformel findet sich in Greeven, Wer, 240f.; auch hier werden die Zuhörenden durch die Formulierung eindeutig identifiziert: Mt 7, 9f. // Lk 11, 11f. (ein Vater, der seinem Sohn Nahrung zuteilt); Mt 12, 11 // Lk 14, 5 (ein Vater / der Eigentümer eines Ochsen / ein Hirte, der seinen Sohn / seinen Ochsen / ein Schaf am Sabbat aus der Grube oder dem Brunnen rettet); Lk 11, 5 (ein Freund, der seinen Freund nachts um Brot bittet); Lk 15, 4 (ein Hirte, der ein verlorenes Schaf sucht; dazu siehe auch die Auslegung in II 2); Lk 14, 28 (ein Mensch, der einen Turm bauen will); Mt 6, 27 // Lk 12, 25 (ein Mensch, der sich um seine Lebensgrundlage sorgt).

<sup>4</sup> Der gleiche Sklave muss nach der Feldarbeit auch noch Hausarbeit verrichten. Er muss dem Herrn das Essen zubereiten. In Mt 22, 4 bereiten Sklaven ein Hochzeitsmahl zu. Der Herr eignet sich in Herrschaftssprache deren Arbeit an; vgl. auch Gen 43, 16 LXX: Josef lässt seinen Verwalter eine Mahlzeit für seine Brüder zubereiten. Er ist vermutlich ebenfalls ein Sklave, der noch andere Aufgaben hat. In Lk 23, 56 bereiten Frauen Balsam für den Toten.

<sup>5</sup> δεῖπνέω bedeutet „Mahl halten“, es soll vielleicht den Unterschied zum Essen des Sklaven zeigen (Weiser, Knechtsgleichnisse, 109).

<sup>6</sup> Der Sklave bindet sein Gewand bei der Arbeit hoch, um besser arbeiten zu können (vgl. auch Lk 12, 37, wo der Herr sich das Gewand hochbindet, um die Sklaven zu bedienen, während in Lk 12, 35 die gleiche Handlung die Assoziation an den Exodus (Ex 12, 11) wecken soll). Anders bei Philo, de vita contemplativa 9, wo die Therapeuten beim Tischdienst ihre Kleider nicht hoch binden, um ausdrücklich den Eindruck zu vermeiden, dass es sich um Sklavenarbeit handelt (vgl. auch Jülicher II, 13).

Vers 9: *Weiß er etwa dem Sklaven Dank<sup>8</sup>, weil er getan hat das Befohlene / die Befehle<sup>9</sup>?*

Vers 10<sup>10</sup>: *So<sup>11</sup> auch ihr<sup>12</sup>, wenn ihr alles<sup>13</sup> euch Befohlene<sup>14</sup> getan habt, sagt<sup>15</sup>: Wertlose<sup>16</sup> Sklaven sind wir; was wir tun mussten, haben wir getan.*

---

<sup>7</sup> διακονέω bezeichnet den Tischdienst, der (oft) von Sklaven erledigt wird (vgl. auch Lk 12, 37; 22, 27): Schottroff, Luise, DienerInnen der Heiligen. Der Diakoniat der Frauen im Neuen Testament, in: Schäfer, Gerhard K. / Strahm, Theodor (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, Heidelberg 1990, 222 – 242, hier: 226; zur bildlichen Darstellung dieser Sklavenarbeit siehe ein Mosaik aus Karthago (180 – 190 n. Chr.) auf dem Cover von Glancy, Slavery, eine Darstellung in Weeber, Landleben, 174 und eine römische Wandmalerei (Baldassarre / Pontrandolfo / Rouveret / Salvadori, Malerei, 360. 363). Auch auf den Grabsteinen reicher Familien sind oft Speisen servierende oder anderweitig dienende Sklaven dargestellt (Belova, Sklaverei, 129).

<sup>8</sup> Lukas verwendet als einziger Synoptiker das Wort χάρις, wobei der Gedanke an „Lohn“ nicht ausgeklammert ist (Weiser, Knechtsgleichnisse, 111). Bei Lukas ist es im profanen Sinn gebraucht (Conzelmann, Hans / Zimmerli, Walther, Artikel χάρις etc., in: ThWNT IX, 1990, 350 – 377, hier: 382). Bei Paulus ist es ein Wort mit eminent theologischer Bedeutung (Conzelmann / Zimmerli, χάρις, 383ff.). In 1 Kor 15, 10 wird nicht unterschieden zwischen der Arbeit des Menschen und der Arbeit Gottes, die Arbeit des Menschen ist durch Gottes Gnade (χάρις) gewirkt (siehe Weiser, Knechtsgleichnisse, 114).

<sup>9</sup> Stammt von διατάσσω und meint in der Regel den profanen Gebrauch (Bauer, Wörterbuch, 376). Gemeint sind die Aufträge „Pflügen“, „Hüten“ und „Bedienen“ (gegen Weiser, Knechtsgleichnisse, 110, der nur „pflügen“ und „hüten“ dazu rechnet) und evtl. noch weitere nicht genannte. Einige wichtige Handschriften ergänzen noch οὐ δόκῶ / „ich glaube nicht“ und beantworten damit die Frage schon im Text (Bovon, François, Das Evangelium nach Lukas, EKK, 3. Teilband, Lk 15.1 – 19.27, Zürich / Neukirchen-Vluyn 2001, 142 Anm. 73). Sie empfanden es als Defizit, dass im Text selbst keine Antwort gegeben wurde. Dies zeigt intensive Auseinandersetzungen in Bezug auf das Gleichnis (vgl. auch Jülicher II, 14).

<sup>10</sup> V. 10 ist die Anwendung des Gleichnisses auf die Zuhörenden (Weiser, Knechtsgleichnisse, 105. 112ff.). Der Text hat zahlreiche Veränderungen im Wortlaut erfahren, was zeigt, dass es um ihn lebhaftere Diskussionen gab (Schottroff, Gleichnisse, 236 Anm. 21). Hier klingt noch semitischer Sprachgebrauch an, „nur“ wird weggelassen (Jeremias, Gleichnisse, 36 Anm. 3).

<sup>11</sup> οὕτως ist ein Signal dafür, dass es sich um eine Gleichnissammlung handelt (Weiser, Knechtsgleichnisse, 105).

<sup>12</sup> Die in V. 7 identifizierten Sklavenbesitzer werden hier noch einmal ausdrücklich angesprochen, ὑμεῖς ist damit eines der Schlüsselworte des Gleichnisses.

<sup>13</sup> πάντα wird von einigen Handschriften (z.B. von der Handschrift syr sin; vgl. Jülicher II, 20. 23) ausgelassen, die vielleicht meinen, dass man gar nicht alles tun kann (Smith, Parables, 184).

<sup>14</sup> Jeremias, Gleichnisse, 192 meint, dass πάντα τὰ διαταχθέντα den Gottesnamen umschreibt (vgl. auch Weiser, Knechtsgleichnisse, 113). Wenn nicht ausdrücklich das Subjekt genannt wird, das etwas angeordnet hat, sondern die Formulierung ins Passiv gesetzt ist, dann bedeutet dies, dass die Anordnungen nicht in der aktuellen Situation neu geschehen, sondern längst da sind.

<sup>15</sup> Die folgende Formulierung hat z. B. bei Markion Anstoß erregt, er lässt V. 10b weg (Bovon III / 3, 142 Anm. 73). Jülicher II, 20. 23 vermutet, dass Markion dies Gleichnis ganz gestrichen hat.

<sup>16</sup> Einziger Gebrauch von ἀχρεῖος im Neuen Testament ist nur noch in Mt 25, 30 (Bovon III / 3, 141 Anm. 63; Weiser, Knechtsgleichnisse, 113). Die Handschrift syr sin lässt das Wort in Lk 17, 10 weg (Jülicher II, 23; Weiser, Knechtsgleichnisse, 113). ἀχρεῖος bedeutet „unnützlich“, „verächtlich“, „unbrauchbar“, „wertlos“, „verachtet“, lat. „vilis“ (Jülicher II, 21). Erst hier fließt eindeutig eine Bewertung ein. In 2 Sam 6, 22 LXX ist von David die Rede, der sich beim Tanzen für Gott vor den Sklavinnen wie ein wertloser Sklave entblößt (vgl. dazu auch Jülicher II, 21; Weiser, Knechtsgleichnisse, 113; Zahn, Lucas, 595). In Mt 25, 26 wird der Sklave auch noch als πονηρός / „böse“ und ὀκνηρός / „faul“ bezeichnet (zu „faul“: Strack / Billerbeck IV / 2, 729ff. 739). Die Bezeichnung πονηρός steht noch in Lk 19, 22 und Mt 18, 32. ἀχρεῖος ist auch im Sinne von „zerbrochen“, „unbrauchbar“, „wertlos“ zu verstehen wie ein zerbrochenes Gefäß: Jeremiabrief 15 (vgl. Zahn, Lucas, 595) und Jer 22, 28 (vgl. Jülicher II, 21). Der Ausdruck weckt also die Assoziation, dass Sklaven wie zerbrochene Haushaltsgegenstände / Werkzeuge sind, die zu nichts mehr nützen (vgl. dazu auch Ps 31, 13). Die Übersetzung hier muss wohl „wertlos“ bedeuten, denn „nutzlos“ können Sklaven ja nicht sein, wenn sie alle Arbeiten getan haben. Es ist eher ein allgemein abwertendes Urteil als eine Beschreibung der tatsächlichen Leistungsfähigkeit von Sklaven. Da Lukas in Lk 19, 22 das Wort „unnützlich“ in seiner Version des Gleichnisses von den Talenten nicht verwendet, sondern statt dessen „böse“ einfügt, macht er schon deutlich, dass es ihm nicht um die konkreten Beschreibungen von Sklaven, sondern um deren ideologische Abwertung durch die Herren geht. Indem die Sklaven mit einer feststehenden Redewendung bezeichnet werden, tritt hier allgemeines Gedankengut der Sklavenhalterklasse zutage. Ein ähnliches Wort ist ἄχρηστος / „unnützlich“, „unbrauchbar“ (Bauer, Wörterbuch, 255) in Phlm 11: Der Sklave Onesimus wird als „unbrauchbar“ bezeichnet, wobei nicht deutlich wird, um welchen Sachverhalt es sich hier genau handelt (vgl. Bieberstein, Sabine, Brüche in der Alltäglichkeit der Sklaverei. Eine feministische

Das Gleichnis bietet keine Erzählung, sondern wendet sich mit drei rhetorischen Fragen direkt an die Zuhörenden. Es arbeitet ohne Vergleichspartikel wie Mk 2, 19a, Mk 4, 21 oder wie Mt 7, 9f. und Lk 6, 39. Diese Nähe zum Bildwort zeigt, dass die konkrete Wirklichkeit gemeint ist.<sup>17</sup> Während in V. 7 keine redaktionellen Eingriffe zu erkennen sind<sup>18</sup> und V. 8 von Lukas gebildet wurde,<sup>19</sup> zeigen die Eingriffe in den Text V. 9 und besonders V. 10, dass der Wortlaut des Gleichnisses nicht gesichert war.

### **4.3.2 Sozialgeschichtliche Analyse**

In Lk 17, 7 – 10 wird die Situation eines auf dem Feld arbeitenden Sklaven geschildert (V. 7), der am Ende eines langen Arbeitstages im Haushalt des Herrn noch weiterarbeiten<sup>20</sup> und das Abendessen zubereiten und servieren muss (V. 8).<sup>21</sup> Er selbst darf erst nach der Mahlzeit des Herrn essen.<sup>22</sup>

Acker – und Hirtensklaven gehörten im Römischen Reich zu derjenigen Sklavengruppe, die unter den härtesten Arbeitsbedingungen leben musste.<sup>23</sup> Dieses Gleichnis ist in der Beschreibung sozialer Verhältnisse so erschreckend, dass es auch traditionellen Auslegern nicht verborgen bleibt: „Von allen Knechtsgleichnissen Jesu drückt das vorliegende am deutlichsten und

---

Lektüre des Philemonbriefs, in: Janssen / Schottroff / Wehn, Paulus, 116 – 128, hier: 116ff.); vgl. auch Arzt, Peter, „... einst unbrauchbar, jetzt aber gut brauchbar“ (Phlm 11). Das Problem der Sklaverei bei Paulus, in: Füssel / Segbers, Völker, 132 – 138, hier: 132ff.). Ebenso konnten Sklaven aber auch als εὐχρηστος / „nützlich“ (vgl. 1 Tim 2, 21; 4, 11) bezeichnet werden. Χρήσιμος / „der Nützliche“ wurde bei Sklaven als Eigennamen gebraucht (Scholl I, 506).

<sup>17</sup> Bultmann, Geschichte, 184; Braun, Thomas, „Dinner for one“ oder vom Sklavenlohn (Vom Knechtslohn), Lk 17, 7 – 10, in: Zimmermann, Kompendium, 661 – 666, hier: 661

<sup>18</sup> Weiser, Knechtsgleichnisse, 108

<sup>19</sup> Weiser, Knechtsgleichnisse, 109f.

<sup>20</sup> Ein ähnlicher Fall wird im Leben Äsops, 23. 67 (Das Leben Äsops, aus dem Griechischen von Günter Poethke, mit Einleitung hrsg. und erläutert von Wolfgang Müller, Sammlung Dieterich, Bd. 348, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1974) geschildert: Der Sklave Äsop arbeitet auf dem Feld und verrichtet noch zusätzlich Hausarbeiten (vgl. auch Schottroff, Schwestern, 300).

<sup>21</sup> Auch in Lk 12, 37 und Lk 22, 27 ist vom Essenzubereiten und Servieren als Sklavenarbeit die Rede (vgl. auch Schottroff, DienerInnen, 226)

<sup>22</sup> Lukas selbst erwägt zwar die Möglichkeit, dass der Sklave gleich essen darf (Lk 12, 36 – 38), aber in 17, 7ff. wird diese Erwartung grundsätzlich zurück gewiesen.

<sup>23</sup> Thébert, Sklave, 162; aufsässige Sklaven wurden zur Strafe von der Stadt auf's Land versetzt (Plautus, Mostellaria 19; Terenz, Phormio 249; vgl. auch Weeber, Landleben, 92; vgl. auch die Kettensklavin Lakaina in Achilleus Tattios, Leukippe und Kleitophon 5, 17, die im Weinberg arbeiten muss (siehe die Ausführungen zum Feigenbaum-Gleichnis in II 1.3.2.2). Noch schlechter gestellt als hart arbeitende Ackersklaven waren vermutlich nur noch die Sklaven in den Bergwerken (Diodorus Siculus 5, 38, 1; Plinius 33, 70. 81. 97) und die Sklaven, die zum Perlentauchen gezwungen wurden (vgl. dazu die Ausführungen zum Perlengleichnis Mt 13, 45f. in II 3). Die Sklaven in den spanischen Silberbergwerken sahen oft monatelang kein Tageslicht und beendeten leidvoll ihr Dasein. Vermutlich wurden sie von privaten Besitzern für viel Geld vermietet. Seit dem 1. Jh. n. Chr. gingen die privaten Bergwerke in den Besitz des Kaisers über (Smirin, V.M., Die Sklaverei im römischen Spanien, in: Štaerman / Smirin / Belova / Kolosovskaja, Provinzen, 38 – 102, hier: 60f.); vgl. auch Strabo 12, 3, 40 (vgl. Kalex, Helmut, Über die Arbeitsbedingungen und den Gesundheitszustand der Arbeiter in der Antike, in: Günther / Schrot, Verhältnisse, 168 - 179, hier: 169).

radikalsten aus, was es heißt, Sklave zu sein.“<sup>24</sup> Der Sklave in Lk 17 7ff. ist ohne Freizeitausgleich und ohne Feierabend,<sup>25</sup> er ist wahrscheinlich der einzige Sklave im Haushalt.<sup>26</sup> Seine Ausbeutung ist hier unbegrenzt.<sup>27</sup> Er hat für seine Arbeitsleistung nur Essen<sup>28</sup> (V. 8), aber keinen Lohn<sup>29</sup> und auch keinen Dank zu erwarten (V. 9)<sup>30</sup>. Der Sklave wird ausschließlich als Teil des Produktionssystems, als Wirtschaftsfaktor gesehen, dessen Arbeitskraft optimal ausgenutzt werden soll.<sup>31</sup> Dahinter steht die Bewertung eines Sklaven als Werkzeug,<sup>32</sup> Werkzeugen wie Arbeitstieren und Ackergeräten würde man ja auch keinen Lohn zahlen und ihnen nicht danken.<sup>33</sup> Der Sklave ist vermutlich ohne höherwertige Ausbildung. Er hat nur Feld-

<sup>24</sup> Weiser, Knechtsgleichnisse, 105; den Sklaven in der Landwirtschaft ging es weitaus schlechter als den Sklaven, die in den Stadthaushalten lebten. Die großen Aufstände unter Spartakus, die auf dem Land stattfanden (Thébert, Sklave, 162) und auch die anderen Sklavenaufstände, die vorwiegend von Hirtensklaven angezettelt wurden, zeigen schon, dass es sich bei den Sklaven in der Landwirtschaft und Viehzucht um eine überaus unzufriedene und verzweifelte Bevölkerungsgruppe handelte; zu Sklavenaufständen siehe auch Jörg, Sklaverei, 42. Beavis, Slavery, 49 betont, dass Lk 17, 7ff. realistischer die Behandlung antiker Sklaven beschreibt als z. B. das gnädige Verhalten des Königs in Mt 18, 23ff..

<sup>25</sup> Vgl. auch Aristoteles, politica 7, 15: a 20; wie ein Haustier für den Armen arbeitet, so arbeitet auch der Sklave ununterbrochen (Aristoteles, politica 1, 2, 1252b); in Plautus, Amphitruo 116 – 175 beklagt sich der Sklave Sosia darüber, dass besonders die Reichen den Sklaven keine Ruhe von der Arbeit gönnen. Die römischen Agrarschriftsteller erwarten ebenfalls, dass die Sklaven ständig arbeiten sollen (auch an Feiertagen), damit es keinen Leerlauf gibt und keine unnötigen Kosten entstehen (Cato 2, 3f.; 23, 1; 39, 1f.; Varro 1, 36; Columella 1, 8, 9; 1, 8, 12; 2, 21; 11, 1f.; vgl. auch Plutarch, Cato maior 21). Auch Sir 33, 26 erweckt den Eindruck, dass der Sklave ununterbrochen arbeiten soll (Šifman, I.Š., Die Sklaverei in Syrien und Palästina, in: Marinovič / Golubcova / Šifman / Pavlovskaja, Provinzen, 139 – 164, hier: 159), obwohl im jüdischen Umfeld wenigstens das Sabbatgebot auch für Sklaven gelten sollte (Ex 20, 10; Dtn 5, 14).

<sup>26</sup> Der Besitzer in Lk 17, 7ff. verhält sich nicht so, wie Sir 33, 31 einem Sklavenbesitzer ans Herz legt, der seinen einzigen Sklaven wie einen Bruder behandeln soll. In Pseudo-Vergil, Moretum, 5, 3f. 31f. 121f. wird von einem Bauern erzählt, der nur eine einzige afrikanische Sklavin und ein Ochsespann besitzt (abgedruckt in Weeber, Landleben, 343); vgl. dazu auch Vergil, georgica 4, 127ff. (Weeber, Landleben, 133). Wenn Funktionen nicht auf mehrere Sklaven verteilt waren, sondern ein Sklave verschiedene Arbeiten ausführen musste, war dies ein Zeichen für einen ärmeren Haushalt (vgl. Aristeides, Orationes (Romrede) 71; Cicero, In L. Pisonem 21, 67; Apuleius, apologia 17). Pavlovskaja vermutet in Bezug auf ägyptische Verhältnisse, dass ca. 20 % der Besitzer nur einen einzigen Sklaven oder auch nur einen Teil davon besaßen (Pavlovskaja, Sklaverei, 199). In wohlhabenden Häusern gab es eine Fülle von Spezialisten, die mit jeweils nur einer einzigen Aufgabe betraut wurden (Josephus, Bellum 1, 488f.; Apuleius, metamorphoses 2, 2. 19; vgl. Treggiari, Household, 61; Eichenauer, Arbeitswelt, 104; Dannemann, Rahmen, 213; vgl. auch Glancy, Slavery, 42ff.).

<sup>27</sup> In P. Wisc. 5 ist von einer Sklavin die Rede, die tagsüber als Weberin vermietet wurde und nachts für ihren Herrn arbeiten musste. Wenn er es wünschte, musste sie für ihn Brot backen; j Qidduschin 1, 59d, 2 (= Strack / Billerbeck IV / 2, 721) geht ebenfalls davon aus, dass Sklaven Tag und Nacht arbeiten. Noch schwieriger wurde es, wenn der Sklave nicht nur einem einzigen Herrn gehörte, sondern wenn mehrere Personen Anteile an ihm besaßen (siehe Pavlovskaja, Sklaverei, 198f.; vgl. auch Lk 16, 13 // Mt 6, 24; EvThom 47; 1 Clemensbrief 6, 1).

<sup>28</sup> Es ist auch vorgekommen, dass die Sklaven nicht einmal mit Essen versorgt wurden, sondern abends noch Almosen sammeln mussten (Šifman, Sklaverei, 156). Dies wird in Lk 17, 7ff. aber nicht vorausgesetzt.

<sup>29</sup> Manchmal durfte sich der Sklave ein „peculium“ verdienen, d. h. er durfte sich Geld ansparen oder Sachwerte anschaffen, über die aber weiterhin der Herr das Verfügungsrecht hatte (vgl. Wright, Ebed, 87). Cicero, de officiis 1, 41 ist jedoch der Meinung, dass auch Sklaven Lohn erhalten sollten (Vgl. Bellen, Studien, 131f.; siehe auch Kol 4, 1).

<sup>30</sup> Vgl. auch Aristoteles, oeconomica 1, 5, 1344 b 4: die Nahrung ist der Lohn des Sklaven; so wie für den Esel Heu, Stock und Last vorgesehen sind, so soll dem Sklaven Brot, Züchtigung und Arbeit zuteil werden (Sir 33, 25).

<sup>31</sup> Deshalb rät Cato auch, alte und kranke Sklaven zu verkaufen (Cato 2, 7), da sie überflüssig seien (Plutarch, Cato maior 5 kritisiert dies).

<sup>32</sup> Zu Sklaven als Produktionsinstrumenten, die als sprechende Werkzeuge (Varro 1, 17, 1) gesehen wurden, siehe John / Köhn / Weber, Kolonen, 69.

<sup>33</sup> Thébert, Sklave, 162f.; Seneca, epistulae morales ad Lucilium 47, 1 ist zwar der Meinung, dass Sklaven auch Menschen sind und dass sie auch mal Dank verdienen (de beneficiis 3, 17f.) (vgl. Stegemann / Stegemann,

und Hausarbeiten, aber keine qualifizierten Tätigkeiten wie Verwaltungs- oder Managementaufgaben zu verrichten, mit denen speziell ausgebildete Sklaven beauftragt wurden.<sup>34</sup> Er erscheint nur als Befehlsempfänger seines Herrn, als ausführendes Organ,<sup>35</sup> der selbst kein Wort spricht (V. 10).<sup>36</sup> Eigeninitiative bleibt ihm verwehrt,<sup>37</sup> er muss Anweisungen ausführen, wann und wie oft sein Herr es will.<sup>38</sup>

Das Gleichnis vermittelt den Eindruck, als ob es sich um einen kleineren Betrieb handelt, in dem der Besitzer anwesend ist und vielleicht sogar eigenhändig mitarbeitet.<sup>39</sup> Für die Zeit des Neuen Testaments würde es bedeuten, dass sich dieser kleinere Betrieb<sup>40</sup> im Umfeld von großen Gütern befand, die enormen wirtschaftlichen Druck auf die kleineren Höfe ausübten und diese dadurch gnadenlos an den Rand drängten.<sup>41</sup> Vielleicht ist der Sklavenhalter in diesem Gleichnis ein Eigentümer, der gegen den sozialen Abstieg kämpft und gegen den Versuch von Großgrundbesitzern, sich seinen Besitz anzueignen.<sup>42</sup> Oder er ist gar nicht mehr im Besitz seines

---

Sozialgeschichte, 88; Schottroff, Gleichnisse, 229), aber dies hebt nicht die (juristisch abgesicherte) Vorstellung auf, dass es sich bei einem Sklaven um ein *ἐμψυχον ὄργανον* / „lebendes Werkzeug“ (Aristoteles, *ethica Nicomachea* 8, 13: 1161 a 32 – b 8; vgl. auch Aristoteles, *politica* 1, 4: b 30 – b 35) handelt. Nach der Vorstellung antiker Großgrundbesitzer wie Varro stehen Sklaven als sprechende Werkzeuge mit Arbeitstieren (halb sprechende Werkzeuge) und Haushaltsgeräten (stumme Werkzeuge) auf einer Stufe (Varro 1, 17, 1). Esel waren z. B. oft Bilder für Sklaven, beide wurden geschlagen (während die Händler wie Vögel davon fliegen können!; vgl. Fitzgerald, *Slavery*, 98ff.); vgl. auch Cato, der die Nahrungsrationen für seine Haustiere in den gleichen Zusammenhang stellt wie die Rationen für die Sklaven (Cato 56 – 60). Normalerweise transzendiert die Vorstellung der Lohnauszahlung den Sklavenbegriff (Leutsch, *Wahrnehmung*, 152).

<sup>34</sup> Vgl. dazu z. B. Lk 16, 1ff.; dies begründete eine Hierarchie unter den Sklaven, die diese sich auch selbst immer stark ins Bewusstsein riefen. So ist bei Plautus der Landsklave Grumio in den Augen des Stadtsklaven Tranio ein Grobian (Plautus, *Mostellaria* 39ff.). Grumio dagegen geht davon aus, dass der betrügerische Tranio zur Strafe bald als Kettensklave in die Mühle aufs Land versetzt wird (Plautus, *Mostellaria* 15ff.; die brutalen Arbeitsbedingungen von Mühlensklaven sind anschaulich in Apuleius, *metamorphoses* 9, 12, 3f. geschildert). Die Drohung, ungehorsame Stadtsklaven aufs Land zu versetzen, wurde von den Herren gern als Disziplinierungsmittel verwendet (vgl. auch Terenz, *Andria* 199; Terenz, *Phormio* 249; Horaz, *saturae* 2, 7, 118; Juvenal, *saturae* 8, 179f.; Plautus, *Bacchides* 365; Plautus, *Asinaria* 341f.). Zur Spezialisierung von Sklaven vgl. auch Glancy, *Slavery*, 44.

<sup>35</sup> Seneca, *de beneficiis* 3, 21, 1 – 2 unterscheidet zwischen den Befehlen, die ein Sklave ausführen muss (*ministerium*) und dem, was darüber hinaus freiwillig getan wurde (*beneficium*). Natürlich wünschten sich die Herren immer noch zusätzliche Wohltaten, die die Treue ihrer Sklaven zeigten (Finley, *Sklaverei*, 124f.). Die Sklaven in Lk 17, 10 sind nur bereit, die Befehle auszuführen, d. h. das „ministerium“ (!) zu tun.

<sup>36</sup> Thébert, *Sklave*, 179

<sup>37</sup> Vgl. auch Thébert, *Sklave*, 171

<sup>38</sup> Vgl. auch Lk 7, 8 // Mt 8, 9; Aristoteles, *politica* 1, 7, 34f.. Dem ist immer wieder entgegengehalten worden, dass Sklavenbesitzer sich oft anders verhalten haben und nicht so brutal und ausbeuterisch waren (vgl. dazu die Diskussion bei Glancy, *Slavery*, 109f., und Schottroff, *Gleichnisse*, 229f.). Es ist auch zweifelhaft, ob sich z. B. jüdische Sklavenbesitzer in Anlehnung an die Tora, die eine Milderung des Sklavendaseins anstrebte, humaner verhalten haben. Freundliches Verhalten war dann aber nicht strukturell abgesichert, sondern lag allein im Ermessen des Besitzers. Die römische Gesellschaft bot den legalen Rahmen für ein Verhalten wie in Lk 17, 7ff. beschrieben.

<sup>39</sup> Ein einziger Sklave ist ein Zeichen von Armut (Apuleius, *apologia* 17; Štaerman, *Sklaverei*, 24).

<sup>40</sup> Ähnliche Verhältnisse finden wir in Lk 15, 11 – 32, wo erwähnt wird, dass der Sohn des Hausherrn auch selbst auf dem Feld arbeitet (V. 25), nur mit dem Unterschied, dass in diesem Gleichnis von mehreren Sklaven die Rede ist (V. 22. 26), der Hausherr also wohlhabender ist als der Hausherr in Lk 17, 7ff..

<sup>41</sup> Thébert, *Sklave*, 167f.

<sup>42</sup> Vgl. Weeber, *Landleben*, 85; Viele Großgrundbesitzer hatten Privatarmeen, um unliebsame Nachbarn von deren Besitz zu vertreiben, was besonders gut funktionierte, wenn es sich dabei um schwächere Personen handelte (Štaerman, *Blütezeit*, 134f.). Es gibt etliche antike Quellen, die die Terrorisierungsversuche von

eigenen Hofes, sondern nur noch der Pächter desselben.<sup>43</sup> Dies würde den ununterbrochenen Arbeitseinsatz des Sklaven erklären, da der Besitzer in dieser Situation noch genauer auf den maximalen wirtschaftlichen Nutzen geachtet haben dürfte. Für Lk 17, 7ff. ist allerdings nicht klar, ob der Bauer sich Müßiggang leisten konnte oder ob er aus wirtschaftlichen Gründen vielleicht sogar gezwungen war, sich selbst irgendwo als Arbeiter zu verdingen.<sup>44</sup> Es bleibt also auch unklar, ob er den Sklaven nur aus wirtschaftlicher Not so hart arbeiten lässt oder auch um das Machtverhältnis zwischen Herrn und Sklaven zu demonstrieren und zu bestätigen.<sup>45</sup> Vermutlich spielte beides eine Rolle, denn ein Herr, der vom sozialen Abstieg bedroht ist, muss nicht nur auf die wirtschaftliche Produktivität, sondern ebenso sorgfältig auf seine Autorität als Sklavenhalter achten. Da es bei Sklavenbesitzern auch üblich war, die eigenen Sklaven gegen Lohn zu vermieten,<sup>46</sup> ist es ebenfalls möglich, dass der Sklave in Lk 17, 7ff. tagsüber für jemand anderen arbeitet und deshalb abends für seinen eigenen Herrn weiter arbeiten muss.

Das Gleichnis erzählt vermutlich von einem männlichen Sklaven. Es könnte sich aber ebenso gut um eine Sklavin handeln. Dass Sklavinnen im Haushalt gearbeitet haben,<sup>47</sup> war normal und entsprach dem Ideal von geschlechtshierarchischer Arbeitsteilung.<sup>48</sup> Es ist aber sehr wahrscheinlich, dass sie nicht nur diesem Ideal entsprechend eingesetzt wurden.<sup>49</sup> Bei mehreren

---

Großgrundbesitzern gegenüber Kleinbauern beschreiben. In Apuleius, metamorphoses 9, 9 ist davon die Rede, dass bewaffnete Sklaven einen Armen von seinem Feld vertreiben. In Quintilianus, declamationes minores 13, 2 – 3; 11 beklagt sich ein Kleinbauer darüber, dass ein Großgrundbesitzer seine Bienen vergiftet und ihn von seinem Land verjagt hat (Štaerman, Blütezeit, 4f.), ebenso ergeht es den Kleinbauern in Apuleius, metamorphoses 9, 35ff. (vgl. auch Plutarch, Tiberius Gracchus 8; Sallust, de bello Jugurthino 41, 7 – 9). Römische Autoren, wie Seneca, Cicero und Plinius der Jüngere, die als Großgrundbesitzer selbst Ambitionen haben, ihr Eigentum ständig zu vermehren, erwähnen diese Praktiken der Besitzkonzentration ebenfalls (Seneca, epistulae morales ad Lucilium 89, 20; Cicero, de lege agraria 3, 14; Plinius der Jüngere, epistulae 3, 19, 2ff.; vgl. auch Tacitus, annales 13, 42, 4, der die Besitzgier der Seneca-Familie massiv kritisiert). Auch im biblischen Kontext wird die Besitzgier von Großeigentümern angeprangert (Mi 2, 1f.; Jes 5, 8; vgl. dazu Kessler, Studien, 236. 243).

<sup>43</sup> Der frühere Eigentümer Offellus arbeitet später als Pächter auf seinem Besitz (Horaz, satyrae 2, 2, 112 – 115).

<sup>44</sup> Varro 1, 17, 2f. empfiehlt sogar, um die eigenen Sklaven zu schonen, für ungesunde Gebiete Tagelöhner anzustellen. Deren Leben bewegte sich immer an der Schwelle zur Sklaverei. Cicero (de officiis 1, 150) nennt den Lohn eines Tagelöhners ein „Handgeld für die Sklaverei“, während für Seneca (de beneficiis 3, 22, 1) der Sklave ein „Lohndiener auf Dauer“ ist.

<sup>45</sup> Vgl. dazu Schottroff, Gleichnisse, 227f.

<sup>46</sup> Eine Sklavin wird als Weberin vermietet (P. Wisc. 5; 186 n. Chr.); ebenso verhält es sich wohl mit dem Weber in P. Oxy. II 262 (61 n. Chr.). Eine andere Sklavin wird von ihrer Besitzerin für fünf Monate als Weberin an einen Gläubiger vermietet (P. Oslo III 140 = Scholl I, Nr. 20; 112 v. Chr.). Der unfreie Friseur Narkissos (P. Mich. V 326; 48 n. Chr.) arbeitet nicht nur für die Familie seiner Herrin. Der Sklave Heraklas soll für seinen jungen Herrn Geld verdienen, vermutlich als Tagelöhner, aber er ist geflohen (P. Oxy. XVIII 2190; 1. Jh. n. Chr.); vgl. Pavlovskaja, Sklaverei, 201ff. 233f. Siehe dazu auch P. Oxy. IV 725 (183 n. Chr.); XIV 1647 (ca. 185 n. Chr.) = Eck / Heinrichs, Sklaven, 67f.; Ap 16, 16; evtl. auch Diodorus Siculus 5, 38, 1. Zu Sklavenlöhnen siehe Drexhage, Preise, 438ff.

<sup>47</sup> Die Arbeit der Sklavin Photis wird in Apuleius, metamorphoses 1, 21ff. beschrieben.

<sup>48</sup> Zur Arbeit von Sklavinnen vgl. Schottroff, Schwestern, 125f. 127. 189ff. 299ff.

<sup>49</sup> Feldarbeit von Sklavinnen war normal (Columella 12, 3, 6). Vermutlich wurden sie auch zum Pflügen herangezogen (Scheidel, Feldarbeit, 413f.; auch wenn es nur einen einzelnen antiken Beleg bei Hesiod (Werke und Tage 405f.) gibt, der den Einsatz einer pflügenden Sklavin nahe legt oder wenigstens nicht ausschließt (Scheidel, Feldarbeit, 415f.; Scheidel., Frau, 209f.). In Ägypten wurden Frauen sogar vor den Pflug gespannt (Scheidel, Feldarbeit, 415). Die Arbeit von Sklavinnen in der Viehhaltung war ebenfalls üblich (Plautus, Mercator 508; Scheidel, Frau, 216ff.; Graßl, Rolle, 13ff.; vgl. auch die Ausführungen zum Hirtengleichnis Lk 15, 4 – 7 // Mt 18,



Sklaven war die geschlechtshierarchische Arbeitsteilung eher möglich als nur bei einem einzigen. Bei wenig Personal, wie auch in Lk 17, 7ff., wird sich der Arbeitseinsatz immer nach den wirtschaftlichen Erfordernissen des Betriebes und nicht nach einem bestimmten Ideal von Arbeitsteilung gerichtet haben.<sup>50</sup>

### **4.3.3 Bildfeldtraditionen**

In Bezug auf Lk 17, 7ff. stellt sich, wie bei den anderen Sklavengleichnissen, die Frage, welche Rolle die metaphorische Tradition „Sklave Gottes“ aus der ersttestamentlichen Überlieferung spielt. Es dürfte aber mit der sozialgeschichtlichen Analyse deutlich geworden sein, dass man die Bedeutung der Sklavenfigur im Gleichnis nicht erfassen kann, wenn man nur oder vor allem auf die metaphorische Verwendung dieses Begriffs im Ersten Testament und im späteren Judentum zurückgeht. Das Gleichnis erzählt, ebenso wie andere antike Quellen, von der brutalen Realität des Sklavenlebens. Dies ist für das Verständnis wichtiger als der metaphorische Rückgriff auf religiöse Akzentsetzungen.<sup>51</sup> Den Metaphern liegen ursprünglich soziale Realitäten zugrunde. Am deutlichsten tritt dies bei menschlichen Figuren wie z. B. Hirten und Königen in Erscheinung. Die metaphorischen Bedeutungen, die im Laufe der Geschichte entstanden, haben als „Keimzelle“ die real in dieser Position tätigen Menschen. Auch Metaphern aus der Natur sind gespeist aus den Arbeitsverhältnissen der Menschen, die sich auf Bäume, Ernte, Korn, Wein usw. beziehen. Bei Metaphern, die sich als „Keimzellen“ aus der sozialen Realität speisen, muss man sich immer wieder vor Augen führen, dass diese Realität kein statisches Gebilde ist, sondern sich im Laufe der Zeit verändert und die Metaphern sich dadurch immer wieder mit neuen Akzenten anreichern.<sup>52</sup> Die soziale „Keimzelle“ für die Metapher „Sklave“ im Ersten Testament sieht anders aus als die soziale Wirklichkeit der Sklaven im Römischen Reich. Der metaphorische Begriff „Sklave Gottes“ ist zunächst im sozialen Umfeld der ersttestamentlichen Sklaven mit Inhalt gefüllt worden und nicht im Umfeld des Römischen Reiches, wo sich das Sklavensystem bereits geändert und auch fest etabliert hatte. Außerdem hat die Metapher ihre inhaltliche Ausgestaltung auch immer in Distanz zu den sozialen Verhältnissen gefunden, indem betont wurde, dass „Sklaven Gottes“ ausschließlich Gott, aber nicht irdischen Herren zu Diensten sein

---

12 – 14 in II 2). Wegen des unfreien Status einer Sklavin konnte ihr natürlich jede Arbeit zugewiesen werden. Was zu tun nötig war, entschied der Herr (Scheidel, Frau, 207. 227).

<sup>50</sup> Scheidel, Frau, 207

<sup>51</sup> Selbst Weiser, Knechtsgleichnisse gesteht „eine vielfältige Anwendbarkeit des Bildelementes Knecht“ zu (28), im Folgenden konzentriert er sich aber wieder auf die metaphorische Bedeutung im religiösen Bereich (28ff.).

<sup>52</sup> „Keimzelle“ bedeutet nicht, dass man sie biologisch verstehen darf, denn ein Gencode reproduziert ja gerade immer wieder die gleichen Verhältnisse.

sollen.<sup>53</sup> Gott führt „seine Sklaven“ in die Freiheit. Luise Schottroff verneint ausdrücklich, dass in den Sklavengleichnissen trotz der metaphorischen Tradition vom „Sklaven Gottes“ das Gottesbild „Gott als Sklavenhalter“ transportiert wird. Jede Form von Allegorie weist sie damit zurück.<sup>54</sup> Das Gleichnis Lk 17, 7ff. regt zwar an, sich mit dem Sklaven zu identifizieren und diese Identifikation auf das Verhältnis zu Gott zu beziehen, d. h. die Glaubenden befinden sich – was ihre Beziehung zu Gott angeht – in der vergleichbaren Position von Sklaven, die nichts fordern können. Im Umkehrschluss wird aber keine Aussage über das Wesen Gottes gemacht. Gott wird nicht mit dem im Gleichnis beschriebenen Sklavenhalter identifiziert, der seine Privilegien bis zum Anschlag ausnutzt. Die Glaubenden in Lk 17, 7 sind eindeutig als Sklavenbesitzer charakterisiert, so wie im Lukasevangelium immer wieder einzelne Gruppen aus der Menge der Zuhörer herausgehoben und genauer bezeichnet werden, wie z. B. Zöllner und Soldaten in Lk 3, 10ff. Das Sklavensystem wird damit nicht legitimiert, sondern es wird die gut etablierte Macht dieses Systems dargestellt. Das System war überall im Römischen Reich so fest verankert, dass es nicht übergangen werden konnte. Die Menschen waren gezwungen, sich Tag für Tag mit dieser Realität auseinander zu setzen.

### 4.3.4 Kontexte

#### 4.3.4.1 Der literarische Kontext

In dem zu Lk 17, 7ff. gehörenden Kontext ist Jesus auf dem Weg nach Jerusalem (vgl. 13, 22; 17, 11).<sup>55</sup> Er wird von einer großen Menschenmenge begleitet (14, 25), zu denen Zöllner und Sünder (15, 1), Pharisäer und Schriftgelehrte (15, 2; 16, 14f.) und Jünger (16, 1; 17, 1. 5) gehören. Vielen Auslegern ist aufgefallen, dass 17, 7 – 10 in den unmittelbaren Kontext nur schwer einzufügen ist.<sup>56</sup> Die nachfolgende Heilungsgeschichte, die die Kraft des Glaubens zeigt (17, 11 – 19), wäre eine nahtlosere Fortsetzung des dem Gleichnis vorangehenden Wortes vom Maulbeerfeigenbaum (17, 5f.; spricht ebenfalls vom Potential des Glaubens) als das Gleichnis 17, 7 – 10 selbst.<sup>57</sup>

---

<sup>53</sup> In Exodus (Schemot) Rabba 20, 11 (= Thoma / Ernst, Gleichnisse, 332) ist Gott kein Sklavenhalter, der sich wie ein menschlicher Sklavenhalter von seinen Sklaven bedienen lässt (vgl. Weiser, Knechtsgleichnisse, 32).

<sup>54</sup> Schottroff, Gleichnisse, 225. 235ff.. Dass das Gleichnis nicht allegorisch zu verstehen ist, betonen auch traditionelle Ausleger (Jeremias, Gleichnisse, 85f.; vgl. auch Weiser, Knechtsgleichnisse, 106, der allerdings inkonsequent argumentiert).

<sup>55</sup> Braun, Dinner, 661 sieht den größeren Kontext von 14, 1 – 17, 10, wobei der Weg nach Jerusalem ja noch nicht abgeschlossen ist und ab 17, 11 die Jesus umgebenden Menschengruppen auch weiterhin in seiner Nähe sind.

<sup>56</sup> Jülicher II, 11 empfindet es als dort „eingeklemmt“; vgl. auch Flusser, Gleichnisse, 96.

<sup>57</sup> Das Gleichnis bietet keinen Bezug zur Frage von 17, 5 (Braun, Dinner, 661). Die Heilungsgeschichte in 17, 11 – 19 behandelt außerdem das Thema „Dank“ aus 17, 9f. als Dankbarkeit Gott gegenüber für die erfolgte Heilung (17, 15 – 19). Zuerst nimmt sie jedoch das Thema von 17, 5f. wieder auf, indem sie erzählt, was die Kraft des Glaubens (17, 19) vermag.

Als Adressaten des Gleichnisses,<sup>58</sup> das aus drei rhetorischen Fragen (V. 7 – 9) besteht, kommen ausdrücklich Sklavenhalter in den Blick.<sup>59</sup> Alle drei Fragen machen sich in ihrer Antwort die Bewertung von Sklavenbesitzern zu eigen. Auf diese Weise werden die Sklavenbesitzer in ihrem Verhalten gegenüber den Sklaven genau charakterisiert. In V. 7 und 8 geht es um die Anweisungen, die der Sklave vom Herrn erhält, in V. 9 um die Verweigerung des Dankes für die geleistete Arbeit durch den Herrn. In den einzelnen Versen agiert immer der Herr, indem er einerseits Anweisungen gibt, andererseits keinen Dank abstattet. Dieses Verhalten wird genau beleuchtet, und Jesus rechnet damit, dass sich die meisten Sklavenbesitzer damit identifizieren, denn nur wenige werden sich anders verhalten.<sup>60</sup> Durch die unharmonische Integrierung des Gleichnisses in den Lukas-Kontext wirkt das ganze unorganisch,<sup>61</sup> und es ist schwierig, eine Aussageabsicht zu rekonstruieren.<sup>62</sup>

Ich konzentriere mich deshalb zunächst auf das Gleichnis selbst und frage danach, ob aus ihm bereits eine Zielsetzung zu ermitteln ist, um dann zu fragen, in welchem Zusammenhang diese Inhalte mit dem Kontext stehen.

#### **4.3.4.2 Der gesellschaftliche Kontext**

Indem für das Gleichnis Sklavenbesitzer als Adressaten genannt werden (Lk 17, 7), wird es in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext hineingestellt. Es sind hier Sklavenhalter im Blick,

---

<sup>58</sup> Braun, Dinner, 662: wobei man darüber diskutieren kann, ob die Form „Gleichnis“ überhaupt angemessen ist.

<sup>59</sup> Das Gleichnis gibt selbst schon die Zielgruppe an, an die es sich wendet: τῖς ἐξ ὑμῶν δοῦλον ἔχων. Die letzten beiden Wörter darf man eben nicht auslassen, denn sie charakterisieren die Angeredeten als Sklavenhalter. Es mag sein, dass dieser Adressatenkreis sich in späteren / anderen Kontexten noch erweitert hat, wie der Lukas-Kontext (aber nur vage) nahe legt, denn eigentlich ist aus dem Lukas-Kontext kein klarer Adressatenkreis zu ermitteln (Lk 17, 5 ist unsicher: Apostel), außer dem, den das Gleichnis selbst vorsieht. Es ist aber möglich, dass Sklavenbesitzer mit dabei sind (Lk 14, 25). Vielleicht lässt es Lukas auch bewusst in der Schwebe. Viele Ausleger sind der Meinung, dass das Gleichnis allgemeiner verstanden werden muss, weil die Jünger (die keine Sklaven hätten), wie im Lukas-Kontext vorausgesetzt, als Adressaten gedacht sind (vgl. Jülicher II, 15). Blomberg, Craig, L., *Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis*, aus dem Englischen von Dörthe Schilken, Wuppertal 1998, 234 meint, dass es sich vielleicht um eine Familie wie die des Zebedäus handeln könnte (Mk 1, 20: dort sind aber keine Sklaven, sondern Tagelöhner genannt). Jülicher II, 15 schließt die Möglichkeit, dass die Zebedaiden und Bartholomäus Sklaven besaßen, nicht völlig aus. Der Lukas-Kontext bereitet Schwierigkeiten im Verständnis, das Gleichnis selbst ist aber eindeutig und identifiziert die Adressaten auch eindeutig als Sklavenbesitzer. Das soziale Argument (die Jünger haben keine Sklaven) dient als Entschuldigung für die Jünger (sie können nicht gemeint sein); die Angesprochenen sind jetzt plötzlich die Pharisäer (haben die Sklaven?). Selbst wenn es sich im Gleichnis um Jüngerbelehrung handelt (Weiser, *Knechtsgleichnisse*, 117f.), ist es kein Widerspruch zum Volk als Adressaten, wenn Jünger weiter gefasst wird als nur der enge Kreis und alle meint, die Jesus nachfolgen (Weiser, *Knechtsgleichnisse*, 119).

<sup>60</sup> Lk 17, 7 – 10 muss man auch in Verbindung bringen mit Lk 12, 35 – 38. Lk 12, 35ff. erzählt die Umkehrung der Verhältnisse von Lk 17, 7ff. (gleiches Vokabular (vgl. Bovon III / 3, 136), Lk 12, 35ff. ist die Perspektive der Sklaven, die überraschend in den Genuss der Dienstleistung des Herrn kommen; dadurch werden die gesellschaftlichen Grenzen zwischen den einzelnen Gruppen durchlässiger. Auch Philo geht davon aus, dass die gesellschaftlichen Verhältnisse sich ändern. Am Sabbat sollen die Herren sich selbst bedienen, um sich schon an die endgültige Befreiung aller Menschen zu gewöhnen (de Specialibus Legibus 2, 66 – 68)).

<sup>61</sup> Vielleicht ist dies ein Hinweis auf die Verfasserschaft von mehreren Beteiligten oder Gruppen.

<sup>62</sup> Schottroff, *Gleichnisse*, 237ff. sieht hier das Thema „unbegrenzte Vergebungsbereitschaft“ angesprochen.

die selbst zu den einfachen Leuten gehören und durch die Konzentration von Landbesitz in den Händen weniger Wohlhabender stark unter wirtschaftlichen Druck geraten. Diese Situation verschärft sich zwar durch den römisch-jüdischen Krieg, war aber auch schon vorher der allgemeine Trend im Land Israel und im gesamten Römischen Reich. Trotz der Zerstörung des Tempels halten die Menschen in den lukanischen Gemeinden an der Hoffnung auf umfassende Befreiung durch den Gott Israels fest (Lk 1, 71; 2, 38; 4, 18ff.).<sup>63</sup>

#### **4.3.5 Deutungshorizonte und Handlungsspielräume**

In der Auslegungsgeschichte gibt es eine lange Tradition, die davon ausgeht, dass das Gleichnis den Lohngedanken in Bezug auf Gott thematisiert und besonders die pharisäische Einstellung kritisiert.<sup>64</sup> V. 10 beinhaltet die Anwendung des Gleichnisses, wobei nicht genau zu klären ist, ob dieser Vers noch im Bild bleibt oder sich schon auf einer anderen Ebene bewegt. Nach meinem Verständnis ist beides gegeben. Das Bild wird nicht verlassen, aber es lässt die Möglichkeit offen, dass es zur Anwendung hin geöffnet wird, wie ja auch viele Formulierungen offen sind für Bedeutungen auf einer anderen Ebene. Die letzten Sätze des Gleichnisses (vor allem V. 10) sind nicht eindeutig überliefert. Die ständige Auseinandersetzung über den Textbestand weist auf intensive Auseinandersetzungen auch in Bezug auf den Inhalt hin.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> Vgl. Janssen / Lamb, Lukas, 516f.

<sup>64</sup> van Koetsveld, Gleichnisse, 23, der sich sehr bemüht, das Gleichnis im Kontext der antiken Sklavenwelt zu verstehen, arbeitet mit antijudaistischen Unterstellungen, wenn er sagt: „Die Pharisäer [...] meinten den Himmel zu verdienen, wenn sie das Mosaische Gesetz und allerlei Zusätze, die sie zugefügt hatten, hielten. Sie thaten sozusagen nichts für nichts, nichts aus Liebe zu Gott und den Menschen. Es war, als hätte sich Gott bei Ihnen noch bedanken müssen, daß sie so ganz besonders fromm waren.“ Jülicher II, 18 spricht von „Lohnsucht und Dünkel, [...] nicht bloß unter den Pharisäern, [...]“. Weiß, Johannes, Jülicher ‚Gleichnis-reden Jesu‘, in: Harnisch, Gleichnisse, 11 – 19, hier: 18 nimmt ebenfalls diese antipharisäische Haltung an und meint, dass den Pharisäern mangelnde Demut unterstellt wird. Jeremias, Gleichnisse, 217 sieht hier ebenfalls die „pharisäische Selbstgerechtigkeit“ zum Ausdruck gebracht. Weiser, Knechts-gleichnisse, 114ff. geht von einem allgemeinen jüdischen Lohn-Gedanken aus, der sagt, es gäbe einen legitimen Lohnanspruch vor Gott. Er beruft sich auf „einige allgemein anerkannte Grundzüge des religiösen Selbstverständnisses der jüdischen Zeitgenossen Jesu“ (115) und nennt neben Arbeiten von einzelnen Autoren auch einige Lexikonartikel, die in besonderer Weise diesen Konsens nahe legen (Knechtsgleichnisse, 115 Anmerkung 53; ähnlich auch Knoch, Ohren, 271 und Heininger, Metaphorik, 196f.). Anders lautende Beispiele sind für ihn Ausnahmen, die keine inhaltliche Bedeutung für die Gesamtdiskussion haben (Knechtsgleichnisse, 115). Zum Lohngedanken vgl. auch Heszer, Lohnmetaphorik. Dabei fehlt der positive Lohngedanke im Lukas-Evangelium ja gerade nicht, wenn betont wird, dass die Jünger großen Lohn erwartet (Lk 6, 23. 35; vgl. auch Mt 5, 12. 43 – 48; Jülicher II, 22; Cadoux, Parables, 221).

<sup>65</sup> Diese Diskussionen in Bezug auf die Formulierungen könnten ein Beleg dafür sein, dass das Gleichnis in seiner frühesten Phase nicht allegorisch verstanden wurde. Hätte man den Sklaven schon immer metaphorisch nur als „Sklaven Gottes“ und den Sklavenhalter als „Gott“ verstanden, hätte man sich an den Formulierungen nicht derartig stören müssen. Die Selbstbezeichnung „Sklave Gottes“ die davon ausgeht, dass der Glaubende für seine Taten von Gott keinen Lohn erwarten kann, wäre nicht anstößig gewesen.

Das Gleichnis wendet sich an Sklavenbesitzer.<sup>66</sup> Zuerst lädt es sie zur Identifikation mit sich selbst, also mit ihrer eigenen Klasse ein (V. 7 – 9), dann fordert es einen Perspektivwechsel,<sup>67</sup> nämlich die Identifikation mit ihren Sklaven (V. 10). Das Gleichnis provoziert. Den Sklavenhaltern werden durch die Erzählung zunächst ihre eigenen Wertmaßstäbe vor Augen geführt. Sie halten Ihre Sklaven für wertlose („unnütze“) Arbeitsgeräte, obwohl diese den ganzen Tag und länger schuften müssen.<sup>68</sup> In dem Augenblick, wo das Bewertungssystem der Sklavenbesitzer akzeptiert ist, kommt ein Überraschungsmoment (V. 10). Jetzt sollen die Sklavenhalter die Wertung, die sie sonst für ihre Sklaven bereithalten, auf sich selbst beziehen und sich in die Lage der von ihnen ausgebeuteten und verachteten Menschen versetzen.<sup>69</sup> Die, die befehlen, sollen sich vorstellen, wie es ist, wenn man Befehle entgegen nehmen muss. Normalerweise sind Sklavenhalter nicht in der Situation, in der sie Befehle erhalten. Es sei denn, sie sind Kleinbauern, die als Pächter fremdes Land bewirtschaften und / oder sich aus wirtschaftlicher Not zusätzlich noch als Tagelöhner verdingen müssen. Der Kleinbauer befindet sich in der Position eines Sklaven auf Zeit, wenn ein fremder Arbeitgeber ihm Anweisungen gibt.<sup>70</sup> Das Gleichnis versetzt die Herren an den Standort von Sklaven, die nichts fordern können. Mit der Formulierung in V. 10 nimmt der Bauer einen Status vorweg, in den er aufgrund einer Notlage selbst schnell hineinrutschen kann.<sup>71</sup> Pächter oder Tagelöhner ist noch nicht die letzte Stufe auf der Abstiegsstreppe, man kann auch noch als Sklave verkauft werden. Auch aufgrund der politischen Situation war es schnell möglich, in die Sklaverei zu geraten.<sup>72</sup> Indem der Sklavenbesitzer sich mit seinem Sklaven identifiziert, zieht er die realistische Möglichkeit in Betracht, selbst irgendwann als Sklave zu enden. Er fühlt sich also nicht nur in seinen Sklaven hinein, sondern schockiert sich selbst mit der Wahrnehmung, wie nahe er als Kleinbauer, Pächter oder Tagelöhner in der Realität dem Sklavenstatus ist. Lukas spielt mit den Begriffen und Wertvorstellungen der Sklavenbesitzer, ohne sie zu legitimieren. Auf diese Weise verfangen sich

---

<sup>66</sup> Jeremias, Gleichnisse, 38. 102 hält es für ein Jüngergleichnis, das ursprünglich an die Menge gerichtet war. Die Sklavenbesitzer können sehr wohl Teil der Menge sein. Jeremias, Gleichnisse, 50 sieht in Lk 17, 7, im Gegensatz zu 12, 37b, gerade die Beschreibung eines irdischen Hausherrn. Hier einen Gegensatz anzunehmen, halte ich nicht für zwingend.

<sup>67</sup> Braun, Dinner, 662

<sup>68</sup> Wenham hält die Bezeichnung für einen Ausdruck der Demut und der Bescheidenheit (Parables, 191), dies kann sich aber nur um die Maßstäbe der Herren und nicht um die Selbstbezeichnung von Sklaven handeln.

<sup>69</sup> Auch die nicht unter wirtschaftlichem Druck stehenden wohlhabenden Sklavenhalter hätten sich in der Regel nicht freundlicher und großzügiger verhalten.

<sup>70</sup> Cicero, de officiis 1, 150: Lohnarbeit ist Sklaverei auf Zeit; bei Sklaven sind die Freiheit und Selbstbestimmung aufgrund des Gesetzes eingeschränkt, bei Tagelöhnern aufgrund der sozialen Notlage.

<sup>71</sup> Vgl. dazu Seneca, epistulae morales ad Lucilium 47, 10

<sup>72</sup> Philo, Legatio ad Gaium 155; 2 Makk 8, 11 (vgl. Wright, Ebed, 88); die Versklavung der Einwohner von Sepphoris (Josephus, Bellum 2, 5, 1; Antiquitates 17, 10, 9) zeigt die fragile politische Lage in Palästina. Sepphoris, das nur 5 km von Nazareth entfernt lag, wurde 4 v. Chr. von Varus zerstört. Dies dürfte auch in der Familie Jesu nicht unbeachtet geblieben sein und einen Schock ausgelöst haben (vgl. W. Schottroff, Bodenpacht, 33); zu anderen Gründen, die zur Versklavung führten, siehe Ben-David, Ökonomie, 70.

die Herren in ihrem eigenen Netz von Abwertungen. Ihnen wird dadurch die Zerbrechlichkeit ihres Status als Freie deutlich vor Augen geführt.<sup>73</sup>

Diese Identifikation der Sklavenhalter mit ihren Sklaven zieht noch nicht automatisch die Identifikation Gottes mit einem Sklavenhalter nach sich.<sup>74</sup> Die Sklavenbesitzer sind nicht Gott, und Gott ist kein Sklavenbesitzer. Gottes Identität, Gottes Bild ist hier nicht das Thema, sondern das Verhalten von Menschen (oder genauer: von Sklavenhaltern). Gedanklich und emotional ist die Identifikation der Sklavenhalter mit den Sklaven ein Weg nach unten. Einem Kleinbauern oder Tagelöhner wird auf diese Weise bewusst, wie schnell der wirtschaftliche Abstieg ihn selbst in eine Sklavenexistenz führen kann, wo ihm fremde Herren Befehle erteilen.<sup>75</sup> In dieser Situation wären die Worte in Lk 17, 19 eine erschreckende Selbsterkenntnis. Schon vom Satzbau her ist kein Vergleich, sondern eine Identifikation gemeint. In V. 10 heißt es nicht: wir sind wie unnütze Sklaven, sondern wir sind unnütze Sklaven. Den ärmeren Sklavenhaltern, die nur einen einzigen Sklaven besitzen, wird bewusst, wie kurz der Weg ist aus der Herrenposition in die Sklavenexistenz. Ihnen wird damit vor Augen geführt, dass es sinnlos ist, das eigene Leben durch die Ausbeutung schwächerer Menschen sichern zu wollen. Besser ist es, aus diesem Kreislauf auszusteigen. So lernen sie „sehen“.<sup>76</sup> Im Angesicht Gottes wird die Abwertung ihrer Sklaven für die Sklavenbesitzer zu einem Werturteil, das sie sich selbst zusprechen. Es ist nicht die Wertung Gottes über Menschen.

Was den metaphorischen Bezug zur ersttestamentlichen Tradition angeht, so besteht ein qualitativer Unterschied zwischen dem realen Sklavenbesitzer im Römischen Reich des 1. Jh. n. Chr. und dem „Sklavenbesitzer“ Gott, der seine „Sklaven“ / Menschen in die Freiheit führt (Exodus).<sup>77</sup> Von dem Gott Israels wird erwartet, dass er die Unterdrückung seiner „Sklaven“ beendet, er steht also inhaltlich in keiner Beziehung zu der Sklavenhalterfigur in dem Gleichnis 17, 7ff., der die Unterdrückung unbarmherzig fortsetzt.<sup>78</sup> Sklavenhalter sehen die Welt

---

<sup>73</sup> Vgl. dazu Glancy, *Slavery*, 98f.. Ein junges Mädchen aus gutem Hause vergleicht sich mit Sklaven, Menschen, denen die Freiheit genommen wurde (Apuleius, *metamorphoses* 4, 24; vgl. Thébert, *Sklave*, 164f.) In dieser Ausnahmesituation (Entführung durch Räuber) sieht sich ein Mitglied der herrschenden Klasse in der Position einer Sklavin.

<sup>74</sup> Anders: Wenham, *Parables*, 190

<sup>75</sup> Vgl. auch Thébert, *Sklave*, 198f.

<sup>76</sup> Der Perspektivenwechsel schockiert, denn die gesellschaftlichen Verhältnisse, die die Sklavenbesitzer für unverrückbar halten, werden in Gedanken auf den Kopf gestellt.

<sup>77</sup> Im Lukas-Evangelium wird gleich am Anfang ausgeführt, wie sich Menschen als Sklaven Gottes in Beziehung setzen zum Gott Israels. In Lk 1, 2 wird deutlich gemacht, was das für ein Gott ist, zu dem sich Frauen wie Maria in Beziehung setzen, indem sie sich als Sklavin Gottes bezeichnet (Lk 1, 38; vgl. auch Lk 1, 48, Marias Magnifikat, das dem Wortlaut in 1 Sam 1, 11 LXX nachgebildet ist). Die Selbstbezeichnung Marias als „Sklavin Gottes“ korrespondiert auf der anderen Seite nicht mit einem Verständnis von Gott als Sklavenhalter (Die Selbstbezeichnung Simeons (Lk 2, 29) liegt inhaltlich auf der gleichen Ebene). Jesus (Lk 4, 17f.) steht in derselben ersttestamentlichen Tradition, indem er den Gefangenen die Befreiung verkündet und sich dabei auf Jes 61, 1 beruft.

<sup>78</sup> Schottroff, *Schwester*, 279ff.

in der Regel als Ort, an dem vor allen Dingen ihre Bedürfnisse befriedigt werden, sie können diese Erfahrung jedoch nicht auf das Gottesverhältnis übertragen. Das Verhältnis von Menschen zu Gott ist nur in einem Punkt vergleichbar mit der Situation von Sklaven. Die Menschen empfangen von Gott Aufträge, sie können ihm gegenüber keine Ansprüche stellen, aber Gott ist deshalb noch kein Sklavenhalter. Im Gleichnis geht es auch um das Thema „Dank“. Alle, die sich auf irgendeine Weise im Sinne der ersttestamentlichen Tradition als „Sklaven Gottes“ sehen, die in Beziehung stehen zum Gott Israels, wissen, dass sie von Gott für das Leben nach der Tora keinen Dank erwarten können.<sup>79</sup> Die Erwartungen auch von Sklavenhaltern an den Gott Israels sind damit massiv eingedämmt: dieser Gott hat den Menschen die Tora gegeben, die es gilt mit Leben zu füllen (Lk 16, 29). Ansprüche zu stellen, sind einem Glaubenden verwehrt. Es steht Gott allerdings frei, den Menschen seine Gnade (seinen Dank) trotzdem zu gewähren.<sup>80</sup> Dankbarkeit ist aber sehr wohl die Sache der Menschen, die sich zu Gott halten, der ihre Befreiung will. Die Haltung der Maria im Gotteslob (Lk 1, 46ff.) drückt diese Dankbarkeit aus. Zur Befreiung der Sklaven und aller anderen Menschen gehört, dass die herrschenden Rollenzuschreibungen aufgehoben werden. Davon gehen auch das Lukas-Evangelium und die anderen beiden Synoptiker aus. Der Positionswechsel, der in Lk 17, 7ff. nicht vorgesehen ist, wird im Kontext der christlichen Gemeinschaft essentiell vorausgesetzt (Lk 22, 25 – 27 // Mk 10, 42 – 44 // Mt 20, 25 – 27; vgl. auch Mk 9, 35; Mt 18, 4; 23, 9 – 12).<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Vgl. auch Pirque Abot 2, 8 (= Strack / Billerbeck II, 235); M Abot I, 3; IV, 2

<sup>80</sup> Vgl. M Abot II, 2; siehe auch Wenham, Parables, 192

<sup>81</sup> Vgl. dazu auch Beavis, Slavery, 42

#### 4.4 Sklavengleichnisse: Resümee

Die Gleichnisse in den synoptischen Evangelien, die die Lebensverhältnisse von Sklaven im Römischen Reich zum Thema machen, sind für das Verständnis der Gottesreich-Botschaft sehr wichtig. Seit der Monographie „Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien“ von A. Weiser hat es zu den Sklavengleichnissen<sup>1</sup> keine vergleichbare Forschungsarbeit mehr gegeben. Weiser konzentriert sich aber ausschließlich auf den metaphorischen Gehalt dieser Gleichnisse und kommt damit zu anderen Ergebnissen als eine sozialgeschichtliche Vorgehensweise herausarbeiten kann.<sup>2</sup> Es wäre sicher ein lohnendes Projekt, alle Sklavengleichnisse unter sozialgeschichtlichen und feministisch-befreiungstheologischen Aspekten zu erforschen.<sup>3</sup> Die Sammlung von Weiser<sup>4</sup> müsste dann aber noch um weitere Gleichnisse<sup>5</sup> ergänzt werden, auch wenn hier die Sklaven keine Hauptfiguren sind.

Die Sklavengleichnisse bieten eine Analyse der Gesellschaft(en) des Römischen Reiches. Sie bieten keine Vision des Gottesreiches, in dem Gott oder Christus als Sklavenhalter erscheinen,<sup>6</sup> d. h. sie greifen damit nicht direkt und auch nicht positiv auf die ersttestamentliche Metapher vom „Sklaven Gottes“ zurück, sondern sie beschreiben eine „Anti-Basileia“. Dieser Befund ergibt sich aus den Details in den Gleichnissen selbst. Sie lassen sich auf das gesellschaftliche Umfeld zurück beziehen, keines muss im übertragenen Sinn verstanden werden. Wie die Gleichnisse darüber hinaus mit der Vision von der Gottesherrschaft in Verbindung stehen, kann man aus dem

---

<sup>1</sup> Ich verwende die Formulierung „Sklavengleichnisse“ statt „Knechtsgleichnisse“, um deutlich zu machen, dass eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe der Antike, die Sklaven, hier ausdrücklich identifiziert wird. Der Begriff „Knechtsgleichnisse“ erweckt dagegen den Eindruck, als ob es sich um spätere historische Verhältnisse, wie z. B. im Mittelalter oder auch im frühen 20. Jh. handelt, als Knechte und Mägde zum sozialen Umfeld gehörten (vgl. auch Schulz, Siegfried, Gott ist kein Sklavenhalter. Die Geschichte einer verspäteten Revolution, Zürich / Hamburg 1972, 146).

<sup>2</sup> Dabei stellt Weiser selbst fest, dass die ersttestamentliche Vorstellung vom „Ebed Jahwe“ (als *παῖς θεοῦ*) in den Evangelien nur ganz selten verwendet wird und auch für Jesus nur an wenigen Stellen auftaucht: in Mt 12, 18 als Übersetzung von Jes 42, 1, dem ersttestamentlichen Original, und in Apg 3, 13. 26; 4, 27. 30 (vgl. Weiser, Knechtsgleichnisse, 44).

<sup>3</sup> Wegweisende Untersuchungen haben in diesem Zusammenhang Glancy, Slavery und Schottroff, Gleichnisse vorgelegt.

<sup>4</sup> Weiser, Knechtsgleichnisse, bearbeitet folgende Texte: Mk 12, 1 – 9 // Mt 21, 33 – 41 // Lk 20, 9 – 16; Mt 22, 1 – 10 // Lk 14, 16 – 24 // Mt 22, 11 – 14; Mt 18, 23 – 35; Lk 17, 7 – 10; Mk 13, 33 – 37; Lk 12, 35 – 38; Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46. 47f.; Mt 25, 14 – 30 // Lk 19, 12 – 27.

<sup>5</sup> Mt 13, 24 – 30; Lk 15, 11 – 32; vgl. dazu auch Bösen, Galiläa, 190ff..

<sup>6</sup> So noch Erlemann, Kurt, Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (BWANT), Heft 126, Folge 7, Heft 6, Stuttgart u.a. 1988; im Gesamtkontext der Evangelien wird Jesus ausdrücklich als jemand dargestellt, der in der Welt dient, im Gegensatz zu den Herrschenden (die auch alle als Sklavenbesitzer vorzustellen sind). Er wird selbst in der Rolle eines Sklaven gesehen, aber nicht als jemand, der Sklaven besitzt (vgl. Mk 10, 42 – 44 // Mt 20, 25 – 28 // Lk 22, 25 – 27). Da er im Auftrag Gottes agiert, ist eine gedankliche Verbindung zu einem realen Sklavenhalter unwahrscheinlich (vgl. auch Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 390; zur grundsätzlichen Kritik an der Konzeption des Gottesbildes in der Auslegungsgeschichte siehe Schottroff, Gleichnisse, 13. 113f. 127ff. 131ff. 225ff.).



unmittelbaren literarischen Kontext des einzelnen Gleichnisses und dem Kontext des jeweiligen Evangeliums erschließen.

Das Gleichnis Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 42 – 46 thematisiert die Nahrungsverteilung in einem römischen Oberschichtshaushalt, in dem eine Spirale von Gewalt und Tod in Gang gesetzt wird und der Herr die Verfügungsgewalt über die Nahrung hat. Die Sklaven konnten über ihre Nahrung nicht selbst verfügen. Doch auch der Verwalter-Sklave, der im Auftrag des Herrn den Besitz organisiert, soll seine Verantwortung als Mitarbeiter Gottes (nicht nur als Obersklave eines irdischen Herrn) gegenüber den untergeordneten Sklaven wahrnehmen; vermutlich ist auch Josef (Gen 47, 12. 14 LXX) als Vorbild für Verwalter auf Gutshöfen im Blick. Die jeweiligen Evangelienkontexte stellen den Bezug zur Basileia her: Lukas kontrastiert das Gleichnis mit der Vision von Gott als Schöpfer, der seine Geschöpfe ausreichend mit Nahrung versorgen will (Lk 12, 22 – 34). Matthäus denkt im Angesicht der Basileia an die Barmherzigkeit gegenüber den Bedürftigen (Mt 25, 35. 37. 42. 44).

Mk 13, 33ff. geht davon aus, dass der Türwächter eine „Schlüsselstellung“ auf dem Gutshof hat, die er auch im Interesse der Gemeinde nutzen kann (an der Tür Brot austeilern, problematische Gäste abweisen). Er soll aber nicht nur auf den Sklavenhalter warten, sondern er kann auch den rettenden Gott erwarten (was heißt, dass Gott nicht in der Person des Sklavenhalters zu finden ist). Lk 12, 35ff.<sup>7</sup> spielt mit den gesellschaftlichen Rollen: der hier beschriebene Sklavenhalter soll Vorbild sein für andere Sklavenhalter, auch er ist kein Bild für Gott. Die Beziehung zum Exodus (Ex 12ff.) zeigt, was noch aussteht, nämlich die endgültige Befreiung. Mit dem Anklang an Mahlgemeinschaften wird gezeigt, dass Grenzen überwunden werden können.

Das Gleichnis Lk 17, 7 – 10 wendet sich direkt an Sklavenbesitzer und versucht ihnen mit einer Analyse der Gesellschaft deutlich zu machen, dass man sein eigenes Leben dauerhaft nicht auf Kosten Schwächerer sichern kann. Ich gehe davon aus, dass der Sklavenbesitzer ein Kleineigentümer oder Pächter ist, der seinen einzigen Sklaven ausbeutet, weil er sich gegen wirtschaftlichen Druck behaupten muss. Er steht selbst schon mit einem Bein in der Sklaverei; 17, 10 rechnet implizit mit der Möglichkeit, dass der Sklavenbesitzer selbst als Sklave enden kann. Vermutlich ist es für ihn ziemlich aussichtslos, wirtschaftlich zu überleben. Die einzige Möglichkeit bestünde darin, den Ertrag des Landes zu steigern. Diese Aussichtslosigkeit wird im Kontext (17, 5f.; 17, 11 – 19) mit der übermäßigen Kraft des Glaubens konfrontiert: die Möglichkeit, die Perspektive zu wechseln und nach Alternativen Ausschau zu halten. Die Vision der Gottesherrschaft, die in der Kraft des Glaubens zum Zuge kommt, läuft als Alternative zur Dominanz der gesellschaftlichen Verhältnisse. Damit wird die Wirklichkeit ernst genommen und

---

<sup>7</sup> Siehe dazu auch die Auslegung zu Lk 17, 7 – 10 in II 4.3.

nicht weginterpretiert. Es wird aber dennoch die Möglichkeit gesehen, als Glaubende erfolgreich für Veränderung zu kämpfen, denn der Status quo kann immer wieder durchbrochen werden.

Die Sklavengleichnisse halten, indem sie keinen direkten Bezug zur metaphorischen Tradition „Sklave Gottes“ herstellen, die Exodus-Tradition von der Befreiung der Sklaven wach und versuchen, die Legitimation der gesellschaftlichen Verhältnisse zu vermeiden. Sie gehen anders vor als die Haustafeln (Kol 3, 22 – 4,1; Eph 6, 5 – 6; 1 Tim 6, 1 – 2; Tit 2, 9 – 10; 1 Petr 2, 18 – 21. 23 – 24), die die Situation (in der Regel) legitimieren. Vermutlich wurden die Sklavengleichnisse später im Zusammenhang mit den Haustafeln gesehen und für eine Legitimierung der Sklavengesellschaft vereinnahmt, was auch die spätere Auslegungstradition der Sklavengleichnisse nahe legt.<sup>8</sup>

In den Gleichnissen wurde die Metapher „Sklave Gottes“ angesichts des realen Sklavenlebens nicht als befreiend verstanden und deshalb auch nicht direkt verwendet. Aufgrund der Erfahrung des römisch-jüdischen Krieges mit dem Verkauf vieler jüdischer Menschen als Sklaven wurde es in den synoptischen Evangelien vermieden, die ersttestamentliche Sklaven-Metapher inhaltlich zu nutzen.<sup>9</sup> Die Metapher „Sklave Gottes“ aus dem Ersten Testament bleibt neben den Gleichnissen als kritische Metapher bestehen. Damit wird kein positiv besetztes Bild von Gott geboten, sondern vielmehr ein Gespräch darüber eröffnet, wie Gott als der Gott Israels handelt, wobei das Ergebnis eben nicht in Form eines Bildes von vornherein feststeht. Die realen Sklavenhalter im Römischen Reich können die Bildtraditionen nicht für sich in Anspruch nehmen, um damit gewissermaßen den Abstand zwischen sich selbst und Gott zu verringern. In späteren Texten wie z. B. in den Pastoralbriefen (1 Tim 6, 1 – 2; Tit 2, 9 – 10) und in 1 Petr 2, 18

---

<sup>8</sup> Das Markus-Evangelium und der Kolosser-Brief z. B. sind etwa zur gleichen Zeit entstanden, sie reagieren aber unterschiedlich auf die in der Gesellschaft bestehenden Konflikte. Während das Markus-Evangelium seinen Akzent auf altruistischen Dienst und Liebe zugunsten der Schwachen setzt hin zur Veränderung der Gesellschaft, empfiehlt der Kolosser-Brief Unterordnung und Anpassung an die hierarchisch organisierten griechisch-römischen Gesellschaftsstrukturen (Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 384. 406f.; Schüssler Fiorenza, Grenzen, 158f.). Dies hat in der späteren Auslegungsgeschichte möglicherweise zu einer Rückprojektion der Haustafel-Ethik in die neutestamentlichen Sklavengleichnisse geführt. Der Kolosser-Brief ist jedoch nicht ganz harmonisch und konsequent in seinen Ausführungen, denn er enthält neben den Anweisungen zur Unterordnung von Sklaven (Kol 3, 22 – 4, 1) in 3, 11 eine Taufformel, die die Abschaffung von Grenzen zwischen Sklaven und Freien ins Bewusstsein rückt (vgl. Glancy, Slavery, 140f.). Angela Standhartinger ist der Meinung, dass die Haustafel (Kol 3, 18 – 4, 1) bewusst und unharmonisch in den Kolosser-Brief integriert wurde und zwar als Schutzmaßnahme nach außen, um dem Vorwurf zu entgehen, die christliche Gemeinschaft würde den hierarchisch geordneten römischen Haushalt gefährden. Nach innen will der Kolosser-Brief aber die Differenz zwischen Haustafel und den anderen Aussagen im Brief deutlich bestehen lassen und so eine Leseanleitung gegen den Strich bieten (Standhartinger, Angela, Die Entstehung und Intention der Haustafel im Brief an die Gemeinde in Kolossä, in: Janssen / Schottroff / Wehn, Paulus, 166 – 181, hier: 176ff.).

<sup>9</sup> In der Zeit um den römisch-jüdischen Krieg war die Sklavenbefreiung eine durchaus verbreitete Vorstellung (Josephus, Bellum 4, 9, 3: Simon Ben Gioras proklamierte die Sklavenbefreiung als eines seiner Ziele); auch die Essener lehnten Sklavenhaltung aus Protest ab (Josephus, Antiquitates 18, 1, 5; Philo, Quod omnis probus liber sit 79; vgl. auch Šifman, Sklaverei, 163). Paulus, der vor dem römisch-jüdischen Krieg lebt, verwendet die Sklaven-Metapher im positiven Sinn und bezieht sie auf Christus (Röm 1, 1). Ansonsten steht die Sklavenmetaphorik in Röm 6 für Gott-feindliche Beziehungen (Kreuzer / Schottroff, Sklaverei, 528).

– 21. 23 – 24 zeigt sich diesbezüglich eine andere Tendenz. Hier werden die realen Sklavenverhältnisse (eher) legitimiert, indem die realen Sklaven als Sklaven zu Gehorsam aufgerufen werden. Didache 4, 11 (ca. 100 – 150 n. Chr.) und der Barnabasbrief 19, 7 (ca. 115 – 140 n. Chr.) gehen sogar noch einen Schritt weiter. Die Verhältnisse werden nicht nur legitimiert, sondern die Sklavenbesitzer werden hier zum Abbild Gottes (τύπος θεου).

Die synoptischen Sklavengleichnisse gehen davon aus, dass man die Ressourcen zur Befreiung nur dem bestehenden System selbst entnehmen kann, dass sie aber, neu und anders kombiniert, eine alternative Perspektive und hoffnungsvolle Handlungsmöglichkeiten erschließen. Die Texte stehen jedoch auch in der Gefahr, Gewalt zu reproduzieren, nämlich allein durch ihre Existenz.

Die Texte verlangen den Hörern eine große Anstrengung ab, sich gegen diese „Einschreibung“ von Wirklichkeit zu wehren.<sup>10</sup> So wie die Sklaven durch die Sklavenhalter angetrieben werden, wach zu bleiben oder ununterbrochen zu arbeiten, werden die Hörer positiv in Bewegung gebracht durch eine alternative Vision (Exodus). Die Sklavengleichnisse verzichten jedoch auf eine positiv gefasste Vision vom Gottesreich. Sie setzen damit auf die imaginative Kraft der Hörer. Sie sind subversiv, denn sie lassen die Vision zwischen den Zeilen finden und vertrauen darauf, dass die Hörer den kulturellen „Code“ selbst entschlüsseln können. Die Exodus-Vision muss so präsent gewesen sein, dass jeder jüdische Mensch sie mit den Gleichnissen aus eigener Kraft konfrontieren konnte. Zumindest jüdische Menschen konnten die imperiale Sprache des Römischen Reiches in den Sklaven-Gleichnissen mit der Befreiungssprache der jüdischen Tradition in Verbindung bringen bzw. kontrastieren und damit auch die Unterschiede herausarbeiten.

In der Forschung war das Kriterium für die Beurteilung der antiken Sklaverei oft die Beobachtung, dass einige Herren ihre Sklaven gut behandelt haben. Einzelbeispiele waren dann der Maßstab für das gesamte System, obwohl hier nur individuelle Ausnahmen vorliegen, die Struktur als Ganze jedoch brutal und unmenschlich war. Diese Sicht wurde auch von Biblexegeten übernommen. Oft wurde in diesem Zusammenhang vergessen, dass Demokratie und Menschenrechte in der Welt nicht von selbst entstanden sind, sondern erst im Kampf gegen Unterdrückung und Sklaverei durchgesetzt werden mussten.<sup>11</sup> Das bedeutet, dass diese Werte nicht selbstverständlich zum menschlichen Leben gehören, sondern immer wieder in der Gefahr

---

<sup>10</sup> So arbeiten z. B. auch die Theaterstücke des Plautus (ca. 250 – 184 v. Chr.) mit dieser Einschreibung von Wirklichkeit, denn sie wurden auch noch im 1. Jh. n. Chr. in den Theatern des Römischen Reiches gespielt. Die dargestellten Lebensverhältnisse waren noch die gleichen, und die in den Theaterstücken enthaltene Ideologie wurde immer wieder durch die Aufführungen reproduziert. Damit wurde eine große Breitenwirkung erzielt. Ob und wie die Menschen sich diese Ideologie zueigen machten, ist eine andere Frage. Auf jeden Fall blieb die Ideologie öffentlich präsent und damit auch wirksam.

<sup>11</sup> Flaig, Egon, Weltgeschichte der Sklaverei, München 2009, 11f.

## *Kapitel 2: Gleichnisauslegungen*

stehen, auch dort zerstört zu werden, wo sie formal anerkannt sind.<sup>12</sup> Die neutestamentlichen Traditionen, die sich auf Sklaven beziehen, waren besonders im 19. Jahrhundert in den USA aufgrund des dort herrschenden Sklavensystems ein heftig diskutiertes Thema, das nicht nur kirchlich sondern auch politisch verortet war.<sup>13</sup> Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn sich heute besonders afrikanisch-amerikanische Theologen von dieser Tradition berührt sehen und es als Herausforderung und Verpflichtung gegenüber ihrer eigenen Sklaven-Geschichte betrachten, sich damit auseinander zu setzen.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Inhaltlich gibt es an vielen Orten in der Welt Verhältnisse, die an Sklaverei erinnern, auch dort, wo sie formal und juristisch abgeschafft ist (vgl. dazu Batstone, David, *Sklavenhandel heute. Die dunkelste Seite der Globalisierung*, Übersetzung ans dem Amerikanischen von Petra Pyka, München 2008).

<sup>13</sup> Vgl. Tolbert, Mary Ann, *A New Teaching with Authority: A Re-evaluation of the Authority of the Bible*, in: Segovia / Tolbert, *Teaching*, 168 – 189, hier: 172

<sup>14</sup> Vgl. dazu Callahan / Horsley / Smith, *Slavery*, 8f.; siehe auch Briggs, Sheila, *Can an Enslaved God Liberate? Hermeneutical Reflections on Philippians 2:6-11*, in: *Semeia* 47, 1989, 137 – 153; Martin, *Interpretations*, 43ff.; Martin, Clarice J., *The Haustafeln (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: “Free Slaves” and “Subordinate Women”*, in: Felder, Stony, 206 – 231, hier: 206ff.; Cannon, Katie Geneva, *Slave ideology and biblical interpretation*, in: *Semeia* 47, 1989, 9 – 23; Schüssler Fiorenza, *Gerecht*, 76ff..

## 5. Zusammenfassung

Die neutestamentlichen Gleichnisse zeigen Bilder durch Erzählen, so eine Art antikes Kino. Sie enthalten Visionen für die Zukunft, gespeist aus den Erfahrungen ihrer Entstehungszeit und bestimmt von der Vergangenheit des jüdischen Volkes.<sup>1</sup> Die Gleichnisse setzen sich mit den Schwierigkeiten auseinander, die die Römerherrschaft nach Israel und in die jüdische Gemeinschaft gebracht hatte. Als „subversive Erinnerung“<sup>2</sup> mobilisieren sie in besonderer Weise immer wieder den großen Traum von der Gottesherrschaft. In den herrschenden Machtverhältnissen sind sie als Protest gegen Unterdrückung und als Widerstand gegen den Status Quo zu verstehen, die die Sehnsucht der Menschen nach Befreiung zum Ausdruck bringen. Als „weit ausladenden Traum von einer veränderten Welt“<sup>3</sup> bietet die Bibel hier eine universale Perspektive, die die gesamte Schöpfung in Gerechtigkeit und Frieden mit einschließt und deren Perspektive von den Schwächsten der Gesellschaft ausgeht. In den Gleichnissen wird an Hand von Einzelerzählungen aus der Arbeitswelt die universale Perspektive im Dialog mit konkreten Beispielen entfaltet.

Die Erforschung der Bildfeld-Traditionen und die sozialgeschichtliche Analyse sind nach meinem Verständnis die Schlüssel zur Interpretation neutestamentlicher Gleichnisse. Sie haben unterschiedliche „Strategien“, wie sie das Gottesreich ins Gespräch bringen. Die Schöpfungsgleichnisse und auch das Hirtengleichnis betonen die Kontinuität von gegenwärtiger Schöpfung und der Basileia Gottes als neuer Schöpfung. Sie zeigen die Grundlage, von der aus das Gottesreich in den Blick kommt: das Vertrauen in Gottes segensreiche Schöpferkraft trotz Ungerechtigkeit und Gewalt. Die „Erstbegegnung“ mit dem Gott Israels ist zwar die mit einem Gott, der befreit und verändert (Exodus), aber „rückblickend“ wird Gott auch als der erkannt, der die Welt als Grundlage für ein segensreiches Leben geschaffen hat.<sup>4</sup> Die metaphorischen Traditionen des jüdischen Volkes, wie sie vor allem im Ersten Testament bewahrt sind, werden in den Gleichnissen situationsbezogen rezipiert. Die Sklavengleichnisse kreieren eine „Anti-Basileia“, die das Leben im Römischen Reich kritisch beleuchtet. Gewalttätige Sklavenbesitzer sind keine Bilder für Gott. Die Einbettung der Sklavengleichnisse in den Kontext des jeweiligen Evangeliums und die metaphorische Tradition vom ersttestamentlichen „Gottesknecht“ zeigen

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu auch Schüssler Fiorenza, Rhetoric, 53

<sup>2</sup> Bindemann, Walther, „Wir haben alles aufgegeben“ (Mk 10, 29). Christusbefreiung zwischen Besitzverzicht und Hoffnung auf soziale Reintegration, in: Füssel / Segbers, Völker, 266 – 274, hier: 274; siehe auch Herzog, Parables.

<sup>3</sup> Baldermann, Didaktik, 71

<sup>4</sup> Schöpfungstheologische Aussagen stellen sich in den Gleichnissen als Beispiele einer entgrenzenden, nicht partikularen Theologie vor (Lähnemann, Johannes, Die Bibel – ein Buch interreligiösen Lernens?, in: Lämmermann / Morgenthaler / Schori / Wegenast, Bibeldidaktik, 281 – 293, hier: 284). Der Schöpfungsglaube spielte in Israel aber auch immer dann eine wichtige Rolle, wenn das Leben des jüdischen Volkes durch Fremdherrschaft bedroht war (Theißen, Bibel, 89f.).

aber deutlich, was mit den Sklavengleichnissen kritisch hinterfragt werden soll. Das Gleichnis vom Kaufmann, der mit Perlen handelt, kann nur mit Fragezeichen zu metaphorischen Traditionen in Beziehung gesetzt werden, es bewegt sich aber deutlich im Umfeld jüdischen und nicht-jüdischen Arbeitslebens. Es provoziert die Frage, wie angemessenes (Kaufmanns-)Verhalten aussehen kann, das sich an der Tora orientiert und nötig ist zu der Auseinandersetzung, ob dieses Verhalten schon auf dem Weg zum Gottesreich ist.

Die Gleichnisse selbst arbeiten nicht mit der Gegenüberstellung von jüdischen und nicht-jüdischen Menschen. Jesus erscheint in den Evangelien zwar als profilierter Gleichniserzähler, aber diese Vorstellung ist eingebettet in einen umfassenden Blick auf seinen (Lebens-)Weg im Umfeld seines Volkes. Falls in den Evangelienkontexten Konflikte dargestellt werden, so rechtfertigen sie keine grundsätzliche Gegenüberstellung von Jesus und seinen jüdischen Gesprächspartnern. Auch kyriarchal formulierte christologische Akzente, die auf Kosten anderer Menschen die Identität Jesu profilieren, werden der inhaltlichen Ausrichtung der Gleichnisse nicht gerecht. Durch die Gleichnisse hat Jesus in besonderer Weise Anteil an den spirituellen Schätzen des jüdischen Volkes. Sie sind Perlen des Glaubens, die das Leben gerade auch der einfachen Menschen in der Erinnerung bewahren und es damit in eine unvergleichliche Würde tauchen.

Die Schöpfungsgleichnisse zeigen uns trotz der Beschreibung antiker landwirtschaftlicher Verhältnisse Erfahrungen, die auch uns vertraut sind (z. B. das Wachstum von Pflanzen). Erstaunlicherweise gilt dies auch für das Hirtengleichnis, wo vor allen Dingen die metaphorische Tradition vom fürsorglichen Hirten und den(m) verlorenen Schaf(en) neben der Arbeitssituation eines abhängig beschäftigten Hirten lebendig gehalten wurde. Die Sklavengleichnisse schockieren durch die Darstellung gesellschaftlicher Brutalität. Die sozialen Verhältnisse eines Sklavensystems sind uns im westeuropäischen Kontext fremd, und es bedarf einiger Anstrengungen, um sie für heutige Lesende zu erschließen. Das Perlegleichnis fordert zu kreativem Umgang mit der Tora in Freiheit und Verantwortung auf. Neutestamentliche Gleichnisse werden aus unterschiedlichen Quellen gespeist: Bildfelder aus der jüdischen Tradition, die bereits im Ersten Testament zu finden sind, werden im Kontext des Neuen Testaments aktualisiert. Die sozialen Lebensverhältnisse zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Evangelien (1. Jh. n. Chr.; jüdisch-römischer Krieg), religiöse Akzentsetzungen innerhalb der jüdischen Glaubensgemeinschaft, und (soweit vorhanden) Organisationsstrukturen der frühchristlichen Bewegung prägen ebenfalls die Ausgestaltung der Gleichniserzählungen. Die Gleichnisse verarbeiten mit unterschiedlichen Akzenten wichtige

## Zusammenfassung

Themen der jüdischen Tradition wie z. B. „Schöpfung“, „Befreiung“ und „Gottesreich“ / „neue Schöpfung“. Der Bezug zum Ersten Testament ist für ihr Verständnis grundlegend.

Gleichnisse sind poetische Traditionen, die man als Beispiele der traditionellen jüdischen Form des „Maschal“ verstehen kann. Eine überfrachtete Gattungsdiskussion, ob es sich hier um Gleichnisse, Parabeln und Beispielerzählungen handelt, ist in diesem Zusammenhang nicht sinnvoll, denn sie verhindert den Blick auf die Frage, wie in den Gleichnissen Unterdrückungs- und Befreiungserfahrungen verarbeitet werden.

Gleichnisse sind keine „mathematischen Gleichungen“, sondern „Bilder“. Aber sie sind „keine Bilder, die an der Wand hängen“. Manchmal sind sie auch „Spiegel“, die uns vertraute Erfahrungen zeigen. Dann sind sie eher „Fenster“ (oder vielleicht auch nur „Schlüssellöcher“), die uns einen Blick erlauben auf das harte Leben der Menschen zur Zeit des 1. Jahrhunderts nach Christus und auf den Gott Israels, auf den die Menschen ihr Vertrauen setzten. Die Gleichnisse sind aber auch „Samenkörner“, die in die Erde des Lebens gelegt werden und dort wachsen, blühen und Frucht bringen können. Sie sind trotz androzentrischer Sprache keine dualistisch konzipierten Erzählungen, denn sie selbst trennen Lebenswirklichkeit („Bild“) und Theologie („Sache“) nicht voneinander.

Der Blick auf die Arbeitswelten der antiken Menschen hat gezeigt, dass die Gleichnisse deren Erfahrungen theologisch tief verankert haben. Mitten im Alltagsleben beginnt schon das Reich Gottes. Zumindest mobilisieren die Gleichnisse immer wieder hartnäckig die Hoffnung auf Gottes neue Schöpfung. Da die Gleichnisse an das Leben der Menschen gebunden sind, sind sie öffentlich und jederzeit zugänglich. Weil sie nicht nur als intellektuelle Aufgabe verstanden werden, sondern als Teil der Lebenspraxis, sind sie – auch wenn sie schwierige Aufgaben zu lösen geben – nicht für immer als unlösbare Rätsel zu verstehen. Zu gegebener Zeit werden die Geheimnisse Gottes offenbar werden, denn christliche Ohren werden die Gleichnisse auch weiterhin als Wort Gottes hören, das durch die Worte von Menschen hindurchscheint. Die Gleichnisse sind darauf angewiesen, dass Menschen sich immer wieder neu von ihnen ansprechen lassen. Sie verzichten auf universal gültige Festlegungen, zielen aber auf eine „Ethik der Solidarität“.<sup>5</sup> Das kann man vielleicht in manchen Situationen als Schwäche deuten, aber es ist zugleich die Stärke der Gleichnisse, denn die Dogmatik hatte im Laufe der Geschichte keinen endgültigen Zugriff.

---

<sup>5</sup> Eine „Hermeneutik der Differenz“ ist in diesem Zusammenhang kein Problem, wenn sie von einer „Ethik der Solidarität“ begleitet wird (Strahm, Doris, Befreiungstheologie(n), in: Gössmann, Elisabeth / Kuhlmann, Helga / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen / Strahm, Doris / Wuckelt, Agnes (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 56 – 60, hier: 59).





### III. Sozialgeschichtliche Gleichnisexegese und Bibeldidaktik

#### 1. Die Relevanz einer sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung für bibeldidaktische Konzepte

Die hermeneutische Grenze zwischen Gleichnisexegese und Bibeldidaktik ist nicht geschlossen. Exegeten wie Jülicher und Flusser haben ausdrücklich die didaktische Funktion von Gleichnissen betont.<sup>1</sup> Andere Interpreten haben die Mitarbeit der Hörenden / Lesenden bei der Gestaltung der Gleichnisse im Blick.<sup>2</sup> Ohne die Hörenden (die die Gleichnisse überliefern) wären Gleichnisse nicht nur wirkungslos, sondern gar nicht erst existent.<sup>3</sup> Doch es gab auch Vorurteile: Die Religionspädagogik kritisierte, dass die Exegese wegen mangelnden Praxisbezugs über den „Wassern der Wirklichkeit“ schwebt, die Exegese unterstellt der Religionspädagogik, sie sei theologisch flach.<sup>4</sup> Bibeldidaktische Konzepte fragen noch zielgerichteter danach, wie biblische Texte und Leser einander angemessen begegnen können. In der Regel sind bei diesen Konzepten Schüler, d. h. Kinder und Jugendliche im Blick, und der Lernort für biblische Texte ist die Schule. Ich gehe in meinen Überlegungen jedoch von dem Kontext „Gemeinde / Kirche und Gesellschaft“ aus und habe Erwachsene vor Augen, die sich in einem kirchlichen (oder auch nicht-kirchlichen) Kontext mit biblischen Texten beschäftigen. Ich denke hierbei an diejenigen, die exegetisches Fachwissen einbringen wollen oder müssen wie z. B. Pastoren und Diakone. Ich werde deshalb die auf die Schule zentrierten bibeldidaktischen Konzepte auf die anderen Kontexte „umdenken“.<sup>5</sup>

Auch wenn ich nicht vom Lernort Schule ausgehe, so lässt sich die Entwicklung in der bibeldidaktischen Diskussion jedoch nur an Hand dieses Kontextes nachvollziehen,<sup>6</sup> d. h. ich

---

<sup>1</sup> Vgl. dazu Jülicher I, 87. 104f. 119. 131; siehe auch Flusser, Gleichnisse, 190f., der als jüdischer Theologe wohl problemlos die didaktische Funktion von biblischen Traditionen erwarten würde.

<sup>2</sup> Vgl. Linnemann, Gleichnisse, 35, die betont, dass sich die Perspektive des Erzählers mit der des Hörenden verschränkt.

<sup>3</sup> Vgl. Eichholz, Gleichnisse, 5. 12. 31. 35. 38. 49

<sup>4</sup> Vgl. Wegenast, Klaus, Religionspädagogik und Exegetische Wissenschaft: Zu einem umstrittenen Verhältnis im Haus der Theologie. Heinz Grosch zum 60. Geburtstag am 26.04.1990, in: Adam / Englert / Lachmann / Mette, Bibeldidaktik., 24 – 34, hier: 28f.

<sup>5</sup> Den Ansatz des Klassikers Ingo Baldermann habe ich deshalb nicht in meine Auswahl mit aufgenommen, weil sein Konzept sich ausschließlich auf die Situation von Grundschulern bezieht. Die Strategie und das Ziel seines Konzeptes sind aber auch für meine Überlegungen von Interesse.

<sup>6</sup> So wie es nach der Katastrophe des 1. Weltkrieges mit der dialektischen Theologie zu einem Neuansatz in der theologischen Diskussion kam, so entwickelte sich parallel dazu die bibeldidaktische Diskussion ebenfalls in der kerygmatischen Spur. Zentral für diese Richtung ist das Verständnis, dass der biblische Text als Träger der göttlichen Botschaft sich selbst mitteilt und somit seine Adressaten angemessen erreicht. Dies blieb als „evangelische Unterweisung“ bis in die 60-er Jahre das vorherrschende bibeldidaktische Konzept. Es stellte den Text in den Mittelpunkt der Überlegungen. Die Mittelpunktstellung des Textes wurde auch im so genannten „hermeneutischen Unterricht“ beibehalten, allerdings wurde das Problem der Vermittlung differenzierter betrachtet. Im Gefolge von Rudolf Bultmanns Hermeneutik zielte die Arbeit an Bibeltexten auf eine sachgemäße Auslegung

befrage für meine weiteren Überlegungen bibeldidaktische Konzeptionen, die mit Blick auf Schule, Schüler und Lehrer erarbeitet wurden.

Für die sozialgeschichtliche Auslegung neutestamentlicher Gleichnisse stellt sich die Frage, wie die Ergebnisse der Exegese in der bibeldidaktischen Diskussion aufgenommen werden. Die traditionelle historisch-kritisch orientierte Exegese hat in der Regel keinen Bezug zu didaktischen Fragen. Das mag daran liegen, dass sie von der stillen Annahme ausgeht, dass das Wort Gottes sich schon selbst durchsetzen werde und deshalb keiner didaktischen Hilfestellung bedarf. Bei der Bearbeitung der Gleichnisse ist deutlich geworden, dass in diesem exegetischen Bereich selbst schon Überlegungen vorhanden sind, wo bibeldidaktische Konzepte anknüpfen können, d. h. die sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung streckt bereits von sich aus die Hand aus, die von der Bibeldidaktik ergriffen werden kann.<sup>7</sup>

---

durch Verstehen des Textsinns mit Hilfe der historisch-kritischen Methode. Seit Ende der 60-er Jahre wurde aufgrund der rasanten Veränderungen in der Gesellschaft und des Relevanzverlustes auch der biblischen Tradition mit dem „thematisch-problemorientierten Unterricht“ die Neupositionierung in der bibeldidaktischen Diskussion vorgenommen. Nicht mehr der Text, d. h. die Tradition, bildete den Mittelpunkt der Überlegungen, sondern die Situation, d. h. die Schüler mit ihrer Lebenswelt und ihren Rezeptionsvoraussetzungen. Dies bedeutete, dass dem biblischen Text nur noch Bedeutung zukam, wenn er für aktuelle Problemlösungen funktionalisiert werden konnte. Im Laufe der Entwicklung wurde auch dieser einseitige Schwerpunkt in Bezug auf die Lernenden wieder aufgegeben zugunsten einer gleichwertigen (Klaus Wegenast nennt es „gleichursprünglich“; vgl. Müller, Christoph D., „Gleichursprünglichkeit“: offen gelegt – verdeckt – kurzgeschlossen – differenziert, in: Lämmermann / Morgenthaler / Schori / Wegenast, Ph., *Bibeldidaktik*, 50 – 62, hier: 50) Behandlung von Tradition und Situation, Bibeltext und Lernenden. Dabei waren zunächst die tiefenpsychologischen und symboldidaktischen Ansätze besonders erfolgreich, da sie den Rezipienten eine relativ problemlose Identifizierung mit biblischen Themen anboten und damit eventuell vorhandene Fremdheiten ausklammerten bzw. überwinden konnten. Die immer weiter fortschreitende Ausdifferenzierung bibeldidaktischer Ansätze entsprach dabei der Situation einer postmodernen Gesellschaft, zu deren Charakteristika Pluralisierung, Individualisierung und Traditionsabbruch gehören. Ich würde zur Charakterisierung der Gesellschaft auch noch die Ökonomisierung hinzufügen und anmerken, dass auch die jetzige Gesellschaft weiterhin eine kapitalistische Gesellschaft ist. Zur Entwicklung der bibeldidaktischen Diskussion siehe auch die Zusammenfassungen bei Ott, Rudi, *Lernen in der Begegnung mit der Bibel*, in: Adam / Englert / Lachmann / Mette, *Bibeldidaktik*, 11 – 23, hier: 11ff.; Mette, Norbert, *Bibeldidaktik 1986 – 2006. Ein Überblick*, in: Bizer, Christoph / Englert, Rudolf / Kohler-Spiegel, Helga / Mette, Norbert / Rickers, Folkert / Schweitzer, Friedrich (Hg.), *Bibel und Bibeldidaktik. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) Bd. 23 (2007)*, Neukirchen – Vluyn 2007, 175 – 195, hier: 175ff.; Theißen, Bibel, 63ff.; Wegenast, *Religionspädagogik*, 24ff.; Nipkow, Karl Ernst, *Hermeneutik und Ideologiekritik. Konzepte der Vergangenheit? Herausforderungen für die Zukunft!*, in: Lämmermann / Morgenthaler / Schori / Wegenast, *Bibeldidaktik*, 268 – 280, hier: 268ff..

<sup>7</sup> Als Beispiel sei hierfür der Ansatz von Luise Schottroff genannt. Ihre sozialgeschichtliche Exegese nimmt ebenso wie die Bibeldidaktik die Lebenswelt der Bibelleser ernst. Deren Kontext entscheidet über die Art und Weise des Lesens und Rezipierens (Schottroff, *Gleichnisse*, 11. 109). Damit entfällt ein wie auch immer gearteter Anspruch auf Allgemeingültigkeit des exegetischen Ansatzes (*Gleichnisse*, 115) und bestimmter Methoden (*Gleichnisse*, 145). Damit wird die Ontologisierung von theologischer Theorie aufgegeben (*Gleichnisse*, 114). Dies bedeutet, dass auf die eine richtige Auslegung von vornherein verzichtet wird, da erkannt und anerkannt ist, dass Gleichnisse plurivalent sind (*Gleichnisse*, 124f.; sie warnt in diesem Zusammenhang allerdings auch vor Beliebigkeit). Schottroffs sozialgeschichtliche Auslegung geht außerdem davon aus, dass die Bibel nur im Dialog und in der Gemeinschaft angemessen erschlossen werden kann (*Gleichnisse*, 141. 295). Bibelauslegung zielt auf Befreiung, was vielleicht der Mündigkeit in bibeldidaktischen Konzepten vergleichbar ist (*Gleichnisse*, 115). Die Vorstellung, dass Gleichnisse ohne die Antworten der Hörer nicht vollständig sind (*Gleichnisse*, 123), findet in der bibeldidaktischen Diskussion eine Entsprechung in der Annahme, dass die Lernenden die Gleichnisse mitgestalten. Diese sozialgeschichtliche Auslegung kommt ohne eine ethische Diskussion, also eine Verständigung über Werte und Maßstäbe ebenfalls nicht aus (*Gleichnisse*, 125). Wie kann die Tora der Lebensgestaltung dienen? Die sozialgeschichtliche Auslegung stellt diese Frage, weil sie grundsätzlich auf Gestaltung der Praxis, auf Gestaltung der Welt ausgerichtet ist. Im europäischen Kontext meint dies die Umkehr der Lernenden und Lehrenden (*Gleichnisse*, 11. 124f. 137. 141. 145f.).

## **1.1 Horst Klaus Berg: Der sorgfältige Methodenintegrierer**

In seinen Büchern „Ein Wort wie Feuer“ (1991) und „Grundriss der Bibeldidaktik“ (1993) entwickelt Horst Klaus Berg das Konzept seiner Bibeldidaktik. Er geht davon aus, dass aufgrund der heutigen gesellschaftlichen Situation, in der die Bibel oft keine Bedeutung mehr hat oder Schwierigkeiten bereitet, „Erfahrung“ ein wichtiger Schlüsselbegriff ist für das Verständnis biblischer Traditionen und auch ein Kriterium für die Tragfähigkeit des jeweiligen exegetischen Ansatzes.<sup>8</sup>

Die Auslegung biblischer Texte soll mehr sein als „Information über längst verwehte Erfahrungen der biblischen Generationen“ und mehr als eine „Warmhalteplatte für christliche Traditionen“.<sup>9</sup> Die Bibel erscheint wie eine Stadt auf dem Berg, in der man schön wohnen könnte. Es ist aber gleichzeitig nicht so einfach, in sie hinein zu kommen. Deshalb sollen durch die Auslegung „Wege“ aufgezeigt werden, wie man die „Stadt“ betreten kann, d. h. es wird gezeigt, welche hermeneutischen Konzepte zum Verständnis der biblischen Überlieferung geeignet sind.<sup>10</sup> Dieses Verständnis dient aber zu nichts anderem als wiederum dazu, Erfahrungen anzustoßen.<sup>11</sup> Bevor Berg zu didaktischen Überlegungen kommt, gibt er deshalb einen Überblick über 13 verschiedene hermeneutische und exegetische Modelle der Textauslegung („Wege“). Unterschiedliche Methoden sollen dabei helfen, die historische Distanz zwischen den biblischen Texten und den heutigen Lesern zu überbrücken. Die akribische und umfangreiche Darstellung und Diskussion dieser Modelle auf über 350 Seiten ist beeindruckend.<sup>12</sup> Berg beginnt mit der klassischen historisch-kritischen Methode und endet mit der jüdischen Auslegung. Nach ausführlicher Darstellung der Auslegungsmodelle versucht er, deren Chancen und Grenzen einzuschätzen. Dazu spielt er die einzelnen Ansätze am Beispiel eines ersttestamentlichen und eines neutestamentlichen Textes (Gen 4,1 – 16; Mk 5, 1 – 20) durch, ermittelt dabei den jeweiligen Erkenntnisgewinn und macht auf diese Weise die Ansätze in ihren Stärken und Schwächen vergleichbar. Sein Fazit: Wer diese Vielfalt kennen gelernt hat,

„wird sich künftig kaum noch mit hermeneutischer Einheitskost zufrieden geben [...].  
Wer wird sich angesichts der reich gedeckten Tafel denn noch an den

---

<sup>8</sup> Berg, Wort, 9. 23ff. 418ff.; „Erfahrung“ ist auch ein Schlüsselbegriff für eine feministische und befreiungstheologische Hermeneutik (vgl. z. B. Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 244ff.).

<sup>9</sup> Berg, Wort, 7

<sup>10</sup> Berg, Wort, 7f.

<sup>11</sup> Berg, Wort, 8

<sup>12</sup> Berg, Wort, 39ff.; äußerst hilfreich ist zudem, dass Berg im Anhang noch dreizehn „Steckbriefe“ der vorgestellten hermeneutischen Modelle präsentiert, die einen schnellen Überblick und gezieltes Nachschlagen ermöglichen (Wort, 455ff.).

hermeneutischen Katzentisch (der Historisch-Kritischen Exegese) nötigen lassen, an der Schmalhans Küchenmeister ist?<sup>13</sup>

Berg sieht die hermeneutischen Konzepte als „Erschließung von Erfahrung“, damit also als eine Möglichkeit, dem Erfahrungs- und Bedeutungsverlust der Bibel entgegen zu wirken.<sup>14</sup> Dabei geht er davon aus, dass „Erfahrung“ in dreifacher Hinsicht erschlossen wird: In Bezug auf die Ursprungssituation des Textes, in Bezug auf die biblische und nachbiblische Wirkungsgeschichte und im Blick auf die Gegenwart.<sup>15</sup> Da „Erfahrung“ jedoch ein zu formal gedachter Begriff sein kann, ergänzt Berg ihn durch den inhaltlich gefüllten Begriff „Grundlinien biblischer Überlieferung“.<sup>16</sup> Dadurch lassen sich Grundthemen der Bibel benennen, denn in der Weite der biblischen Überlieferung kommt es darauf an, die wichtigsten Inhalte als „Elementaria“ zu identifizieren und sie für den heutigen Glauben zugänglich zu machen.<sup>17</sup> Bei der Formulierung seiner eigenen bibeldidaktischen Konzeption möchte Berg von der Bibel selbst ausgehen und keine fremden Kategorien in sie hineinbringen. Er sieht ein Beispiel dafür in der Arbeit von Ingo Baldermann<sup>18</sup> und macht sich ebenfalls auf die Suche nach biblischen Sprachformen, mit deren Hilfe er seine Absichten umsetzen kann. Statt auf die Sprache der Psalmen (wie Baldermann) konzentriert Berg sich dagegen auf prophetische Sprachformen („Abkürzungen“). Auf diese Weise formuliert er biblische „Grundbescheide“ (z. B. Gott schenkt Leben)<sup>19</sup>, die Erfahrungen verdichten.<sup>20</sup> Die Grundbescheide sind seiner Meinung nach, obwohl sie Kurzformeln sind, dennoch sehr flexible Kategorien, die nicht Gefahr laufen, den Auslegungsprozess einzubetonieren oder einzufrieren.<sup>21</sup> Ob sie die von Berg gemeinten fünf Funktionen in Bezug auf die Ermöglichung von Erfahrung heute erfüllen können, dürfte sich dann erst bei der Inanspruchnahme biblischer Texte selbst herausstellen. Berg sieht jedenfalls

1. die Möglichkeit, dass die „Grundbescheide“ auch heute „Grunderfahrungen“ bündeln und kritisch befragen, dass sie

---

<sup>13</sup> Berg, Wort, 407; Berg meint vielleicht eher, dass die historisch-kritische Methode dort hin gehört, aber ob sie im wissenschaftlichen Umfeld am „Katzentisch“ sitzt, kann man bezweifeln. Man kann außerdem bezweifeln, dass Berg es mit dieser Positionierung wirklich ernst meint.

<sup>14</sup> Berg, Wort, 408

<sup>15</sup> Berg, Wort, 418ff.; den uneingeschränkten Erfahrungsbezug auf allen drei Ebenen findet er nur bei der feministischen Auslegung (vgl. seine Tabelle, Wort, 422).

<sup>16</sup> Berg, Wort, 423f.; Berg, Horst Klaus, Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modell – Methoden, 3. Auflage, München / Stuttgart 2003, 69f.

<sup>17</sup> Berg, Grundriss, 69f.; hier greift die Bibeldidaktik auf Denkmodelle zurück, die bereits in der allgemeinen Bildungstheorie als Frage nach dem Elementaren, dem Fundamentalen und dem Exemplarischen vor allem von W. Klafki bearbeitet wurden (Berg, Grundriss, 70).

<sup>18</sup> Baldermann gilt als Klassiker in der bibeldidaktischen Diskussion; siehe z. B. sein Standardwerk „Einführung in die biblische Didaktik“ (siehe auch den ihm gewidmeten Sammelband von Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.), *Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik*, Neukirchen-Vluyn 2009).

<sup>19</sup> Berg nennt die Grundlinien biblischer Überlieferung „Grundbescheide“ (Berg, Wort, 428; Berg, Grundriss, 77)

<sup>20</sup> Berg, Grundriss, 76ff.

<sup>21</sup> Berg, Grundriss, 78. 91ff.

2. sowohl das Gespräch mit den Menschen der biblischen Tradition als auch im heutigen politischen Kontext ermöglichen, dass sie
3. alle Menschen, auch die so genannten „theologischen Laien“, in dieses Gespräch einbeziehen und dass sie
4. die Gesprächspartner aus einer neutralen Zuschauerposition herausholen und zu engagierter Praxis herausfordern.<sup>22</sup>

Als wichtigste 5. Funktion bezeichnet er, dass die Grundbescheide dem Bibelleser im europäischen Kontext dabei helfen sollen, ihn an einen eindeutigen Standort zu versetzen:

„Erfahrungsbezogene Lektüre ist die Erinnerung an die Befreiungserfahrungen von Menschen in biblischer Zeit. Die Besitzlosen und Unterdrückten vernahmen den Ruf der Freiheit, die Besitzenden und Unterdrückten den prophetischen Ruf zur Umkehr. Diese Unterscheidung ist auch heute der wichtigste hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Schrift. Die europäischen Bibelleser müssen ihre Situation selbstkritisch in Erfahrung bringen, ihren Standort als Besitzende und Unterdrücker einnehmen und sich in die biblische Geschichte an der Seite der Pharaonen und Philister, der Könige und Besatzer, der Reichen und Selbstgerechten eintragen. Verweigern sie sich (wir uns!) dem prophetischen Ruf zur Umkehr, verstummt die biblische Stimme, verweigert die Geschichte sich der Erinnerung. Aber erst, wer eine authentische, aufrichtige Erinnerung an seine Geschichte hat, kann neue Erfahrungen machen; »ohne Aufdecken der Gegenwart mit ihren geschichtlichen Wurzeln gibt es kein Entdecken der Zukunft« (G. Lukács).“<sup>23</sup>

Dies ist ein kontextbezogener, befreiungstheologischer Zugang. Was ist nach Berg nun aber das didaktisch Notwendige, d. h. das, was Menschen Orientierung gibt, ihnen Wege aufzeigt und zum Weiterkommen anregt?<sup>24</sup> Zunächst einmal geht er davon aus, dass die Bibel selbst bereits Lernchancen<sup>25</sup> anbietet:

1. Angesichts von scheinbar unveränderbaren Sachzwängen, die Resignation auslösen können, lehrt die Bibel Hoffnung und Widerstandskraft.<sup>26</sup>
2. Die Bibel zeigt alternative Möglichkeiten auf, die Welt neu zu gestalten („Gegenwelten“), sie bewahrt „gefährliche Erinnerungen“ an Utopien und damit Orientierung im heutigen unübersichtlichen gesellschaftlichen Kontext.<sup>27</sup>
3. Die Bibel bietet heilende und zur Ganzheit führende Erinnerungen, die menschliche Selbstfindung ermöglichen.<sup>28</sup>

---

<sup>22</sup> Berg, Grundriss, 92ff.; vgl. auch Berg, Wort, 439

<sup>23</sup> Berg, Grundriss, 94f.

<sup>24</sup> Berg, Horst Klaus, Bibeldidaktische Leitlinien, in: Adam / Englert / Lachmann / Mette, Bibeldidaktik, 129 – 133, hier: 129

<sup>25</sup> Bei Berg ein wichtiger Begriff, den er dem gewohnten Begriff „Lernziele“ vorzieht (Berg, Grundriss, 38).

<sup>26</sup> Berg, Grundriss, 38ff.

<sup>27</sup> Berg, Grundriss, 40ff.

<sup>28</sup> Berg, Grundriss, 43f.

4. Die Bibel lehrt, Menschen an die ihnen zukommende Position zu setzen und Unzulänglichkeiten entsprechend wahrzunehmen, ohne verantwortliche Handlungsmöglichkeiten pessimistisch auszuschließen.<sup>29</sup>
5. Die Bibel lehrt Gespräch und Dialog, da sie selbst eine kommunikative Grundstruktur hat.<sup>30</sup>
6. Die Bibel zeigt eine ganzheitliche Sicht von menschlichem Leben und zielt damit auf Ganzheitlichkeit.<sup>31</sup>

Ein wichtiges Merkmal dieser Lernchancen ist deren Kontextorientierung, die die Erschließung der biblischen Tradition im Lebenszusammenhang anstrebt.<sup>32</sup> Berg stellt sich beim exegetisch-hermeneutischen Zugang zur Bibel ein integratives Konzept vor:

„es hat sich gezeigt, dass ein einziger Zugang den Reichtum der Erfahrungen und Zusagen, die ein Text in sich schließt, kaum ausschöpfen kann; darum ist es sinnvoll, ja, notwendig, mehrere Ansätze miteinander zu verbinden.“<sup>33</sup>

Zugänge, die den Erfahrungsbezug biblischer Texte besonders gut herzustellen vermögen, sollen vorzugsweise genutzt werden.<sup>34</sup> Auch für die didaktische Ausrichtung möchte Berg flexible Vorgehensweisen in Anspruch nehmen.<sup>35</sup> Er sieht zwei Grundtypen des biblischen Unterrichts.<sup>36</sup> Ich konzentriere mich auf die problemorientierte<sup>37</sup> bzw. erfahrungsorientierte<sup>38</sup> Texterschließung, da sie, ebenso wie ich es in meinen Überlegungen tun werde, die biblische Textbasis als Ausgangspunkt voraussetzt. Berg warnt jedoch ausdrücklich davor, die didaktischen Bemühungen als Reparaturbetrieb zu betrachten.<sup>39</sup> Er formuliert 10 bzw. 8 bibeldidaktische Grundsätze,<sup>40</sup> die er für die Praxis als richtungweisend empfindet:

1. Mit der Einstellung eines Anfängergeistes an die Bibel herangehen, die möglichst den Standpunkt des Wissenden außen vor lässt<sup>41</sup> und eine „Zuschauerhermeneutik“ zugunsten einer engagierten, Partei nehmenden Bibellektüre aufgibt.<sup>42</sup>

---

<sup>29</sup> Berg, Grundriss, 44ff.

<sup>30</sup> Berg, Grundriss, 46ff.

<sup>31</sup> Berg, Grundriss, 49f.

<sup>32</sup> Berg, Grundriss, 69. 127ff.

<sup>33</sup> Berg, Wort, 407f.

<sup>34</sup> Berg, Wort, 408ff.

<sup>35</sup> Berg, Grundriss, 117ff. 127ff. 139ff.; die Begriffe „Korrelationsdidaktik“ (117) und „Kontextdidaktik“ (127) und die Tatsache, dass Berg zwei Grundtypen des biblischen Unterrichts voraussetzt, zeigen sein Interesse an flexibler Handhabung.

<sup>36</sup> Berg, Grundriss, 150ff. 176ff.

<sup>37</sup> Berg, Grundriss, 150ff.

<sup>38</sup> Berg, Leitlinien, 43, wo er seine Begrifflichkeit verändert.

<sup>39</sup> Berg, Leitlinien, 129

<sup>40</sup> Berg, Grundriss, 150ff.; Berg, Leitlinien, 129ff.; ich orientiere mich hier vorzugsweise an seiner zweiten Veröffentlichung.

<sup>41</sup> Berg, Leitlinien, 129f; Berg, Grundriss, 150f.

<sup>42</sup> Berg, Wort, 444

2. Falls nötig, die Bibel einem Verfremdungs- und Verlangsamungsprozess aussetzen, um sie wieder als Nachricht aufnehmen zu können,<sup>43</sup> d. h. die Fremdheit der Bibel aufgrund der historischen Distanz zu respektieren.<sup>44</sup>
3. Die biblischen Texte als Antwort auf bestimmte historische Erfahrungen in ihrer Entstehungszeit verstehen.<sup>45</sup>
4. Darauf verzichten, den Text auf eine Mitte bzw. einen einzigen Sinn festzulegen und ihn stattdessen als „Textur“ („Text“ bezieht sich nicht umsonst auf „Textil“) verstehen<sup>46</sup> und damit den Reichtum der biblischen Überlieferung zu achten.<sup>47</sup>
5. Biblische Texte als Modelle gelingenden Lebens sehen, die sich zu bestehenden Verhältnissen kritisch verhalten,<sup>48</sup> die Bibel aber auch als offene Tradition verstehen, die darauf drängt, in Gegenwart und Zukunft weiter geschrieben zu werden.<sup>49</sup>
6. Bibeltexte an „Grundbescheiden“ ausrichten, die zentrale Erzähl- und Handlungsmotive bündeln, somit wie Magneten wirken und auf diese Weise zahlreiche Einzelperspektiven und Aspekte sinnvoll miteinander kombinieren können.<sup>50</sup>
7. Die Bibel ganzheitlich-kommunikativ erschließen, d. h. neben kognitiven auch andere Zugänge suchen („Tanz“ statt „These“). Damit verbunden ist der Verzicht auf eine einzige Auslegung und die Erkenntnis, dass Wahrheit nur im Dialog aufscheint.<sup>51</sup>
8. Keinen neuen „Heilsweg“ festlegen wollen, sondern die Vielzahl der Zugangswege ernst nehmen und bei der situationsbedingten Auswahl derselben eher den unbequemen als den bequemen Weg wählen.<sup>52</sup>

Welche Rolle spielt die sozialgeschichtliche Bibelauslegung nun für den Ansatz von Horst Klaus Berg? Zunächst ist es nötig, die Beiträge von ihm zu identifizieren, die in meinem Sinne inhaltlich unter sozialgeschichtlicher Auslegung einzuordnen wären. Die Auslegungswege, die Berg in Kapitel sechs bis neun (ursprungsgeschichtliche Auslegung, materialistische Auslegung, feministische Auslegung, lateinamerikanische Auslegung) in seinem Buch „Ein Wort wie Feuer“ darstellt, beziehen sich in etwa auf meinen eigenen exegetischen Hintergrund einer

---

<sup>43</sup> Berg, Leitlinien, 130f.; Berg, Grundriss, 152ff.

<sup>44</sup> Berg, Wort, 444f.

<sup>45</sup> Berg, Leitlinien, 131; Berg, Grundriss, 154ff.

<sup>46</sup> Berg, Leitlinien, 131f.; Berg, Grundriss, 158ff.

<sup>47</sup> Berg, Wort, 445f.

<sup>48</sup> Berg, Leitlinien, 132f.; Berg, Grundriss, 163ff.

<sup>49</sup> Berg, Wort, 446f.

<sup>50</sup> Berg, Leitlinien, 132f.; Berg, Grundriss, 167ff.

<sup>51</sup> Berg, Leitlinien, 133; Berg, Grundriss, 171ff.; Berg, Wort, 447f.

<sup>52</sup> Berg, Leitlinien, 133; Berg, Grundriss, 173f.; Berg, Wort, 449

sozialgeschichtlichen Gleichnisauslegung.<sup>53</sup> Man kann aber auch noch das Kapitel 11 (wirkungsgeschichtliche Auslegung) dazurechnen<sup>54</sup> und sollte den Beitrag zur jüdischen Auslegung ebenfalls nicht ignorieren.<sup>55</sup> Außerdem beziehe ich mich in meiner Arbeitsweise auch auf die historisch-kritische Auslegung (Kapitel 1)<sup>56</sup> und habe z. T. Anregungen von der intertextuellen Auslegung (Kapitel 10)<sup>57</sup> bekommen.

Zunächst einmal erstaunen die Sorgfalt und der Umfang, mit denen Berg an exegetisch-hermeneutische Auslegungskonzepte herangeht. Für die Ausgestaltung einer Bibeldidaktik sind diese Konzepte seiner Meinung nach nicht nur hilfreich, sondern grundlegend. Da ich ebenfalls von der grundlegenden Bedeutung der Exegese - in meinem Fall von der Bedeutung der sozialgeschichtlichen Auslegungsweise - für einen bibeldidaktischen Zugriff ausgehe, ist Bergs Ansatz für mich anknüpfungsfähig. Berg überprüft die Reichweite jedes exegetischen Zugangs anhand von zwei Bibeltexten, einem ersttestamentlichen und einem neutestamentlichen. Auf diese Weise meint er, die Chancen und Grenzen des jeweiligen Ansatzes gut abschätzen zu können. Bergs Akribie in der Darstellung und Diskussion der verschiedenen Ansätze vermittelt nicht nur einen quantitativen, sondern auch einen qualitativen Befund nach dem Motto: in der Breite liegt das Gescheite. Er geht aber nicht davon aus, dass alle Konzepte in jeder Situation und für jeden biblischen Text zum Tragen kommen müssen. Bei der Formulierung seiner eigenen bibeldidaktischen Leitlinien bezieht er sich auf sechs Ansätze, die historisch-kritische, die interaktionale, die sozialgeschichtliche, die linguistische Auslegungsform, die *Relectura* und den symboldidaktischen Ansatz.<sup>58</sup> Dadurch eröffnet er nicht nur sich selbst, sondern auch anderen Bibeldidaktikern eine große Freiheit im Umgang mit exegetischen Auslegungsverfahren. Diese Freiheit kann auf der anderen Seite zur Verunsicherung führen. Neben der Euphorie über zusätzliche Erkenntnisse kann sich auch Erschrecken und Verwirrung breit machen und damit auch die Frage nach der Tragfähigkeit der verschiedenen Auslegungswege.

Berg stellt deshalb nicht nur die positiven Argumente für die neuen Ansätze zusammen, er fragt immer wieder auch nach deren Grenzen. Positiv bescheinigt er gerade auch den neuen Ansätzen Erfahrungsbezug, Schutz vor Idealisierung und Spiritualisierung, unmittelbaren Zugang zu den

---

<sup>53</sup> Berg, Wort, 196ff.; unter befreiungstheologischen Prinzipien fasst er die Ansätze sieben bis neun zusammen (301ff.); ich würde dagegen die feministische Auslegung nicht als Einzelpunkt betrachten, sondern allen Ansätzen eine feministische Hermeneutik zugrunde legen (siehe auch Schottroff, Gleichnisse, 144).

<sup>54</sup> Berg, Wort, 331ff.

<sup>55</sup> Berg, Wort, 386ff.

<sup>56</sup> Berg, Wort, 41ff.

<sup>57</sup> Berg, Wort, 304ff.

<sup>58</sup> Berg, Leitlinien, 129ff.; dennoch tut sich auch die Frage auf, was passiert, wenn man nicht vollständig von allen 13 Auslegungsweisen Gebrauch macht und die Empfehlung (im Sinne eines bekannten Schlagers) nicht ernst nimmt: über 13 Brücken musst du gehen!? Ergeht es einem da wie dem Königspaar in „Dornröschen“, das, nur weil es eine der 13 Feen nicht eingeladen hat, sich daraufhin ein Riesenproblem einhandelt?



Texten und die Möglichkeit, den Text mit seiner Befreiungsbotschaft selbst sprechen zu hören.<sup>59</sup> Als negative Auswirkung vermutet Berg, dass Willkür und zu aufwendige Auslegungsverfahren auf ihn zukommen. In Bezug auf die feministische Theologie sieht er sogar eindeutig die Grenzen biblischer Theologie überschritten, bei manchen Verfahren außerdem „Methodenmord“.<sup>60</sup> Aufgrund dieser von ihm konstatierten Unsicherheit flüchtet er sich wieder in die Arme des historisch-kritischen Ansatzes, der seiner Meinung nach wenigstens vor Willkür schützt,<sup>61</sup> obwohl Berg ihn doch bereits an den „hermeneutischen Katzentisch“ versetzt hatte.<sup>62</sup> Doch wer definiert eigentlich die Grenzen biblischer Theologie und die Legitimität der verschiedenen Methoden? Die von Berg genannten Einschätzungen mögen sicher auch darauf zurückzuführen sein, dass zur Zeit der Abfassung seiner Bibeldidaktik (1991 / 1993) viele der genannten exegetischen Zugangsweisen noch sehr experimentell gearbeitet haben, weil sie sich von herkömmlichen Methoden nicht einengen lassen wollten. Zunächst waren andere Anforderungen zu bewältigen, und Methodenfragen standen nicht im Vordergrund. Mittlerweile gibt es, besonders im Bereich feministischer Bibelauslegung, viele Untersuchungen, die die Diskussionen erheblich verbreitert haben, und die Berg bereits in die Neuauflagen seiner Werke hätte einarbeiten können.<sup>63</sup> Doch bleibt die Frage, warum er die für eine feministische Bibelauslegung bereits zu seiner Zeit zugängliche grundlegende Arbeit von Elisabeth Schüssler Fiorenza (*Zu Ihrem Gedächtnis*; 1988 auf Deutsch erschienen) nicht beachtet.<sup>64</sup> In diesem Fall wäre sein Urteil vielleicht anders ausgefallen. Außerdem dürfen Methoden auch nicht der alleinige Maßstab sein, um die Leistungsfähigkeit feministischer Bibelauslegung zu beurteilen. Man kann sich außerdem fragen, ob Berg ein positivistisches Verständnis von Methoden hat, die dadurch eine unhinterfragbare Qualität erhalten. Bei ihm wird nicht immer deutlich, wohin Methoden die Erkenntnis steuern sollen und wie weit Werte und Ideologien mit im Spiel sind. Der Beitrag feministischer Zugangsweisen zur Erneuerung und Veränderung des Lebens von Frauen war jedenfalls beträchtlich. Anerkennenswert ist Bergs Bemühen, den historisch-kritischen Methodenkanon zu öffnen und auch den anderen exegetischen Methoden die

---

<sup>59</sup> Berg, *Wort*, 224f. 246f. 268f. 297f.

<sup>60</sup> Berg, *Wort*, 225f. 247. 269f. 298f.

<sup>61</sup> Berg, *Leitlinien*, 129

<sup>62</sup> Berg, *Wort*, 407

<sup>63</sup> Dies gilt z. B. für: Richter Reimer, *Frauen*; Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed), *Searching the Scriptures*, Volume One: A Feminist Introduction, Crossroad / New York 1993; Schüssler Fiorenza, *Searching II*; Schottroff, *Schwestern*; Jäger-Sommer, *Abschied*; Schottroff / Schroer / Wacker, *Exegese*; Sutter Rehmann, *Gebäerin*; Dannemann, *Rahmen*; Schottroff / Wacker, *Wurzel*; Eltrop, *Himmelreich*; Henze / Janssen / Müller / Wehn, *Antijudaismus*; Janssen, *Elisabet*; Schottroff / Wacker, *Kompendium*; Janssen / Wehn, *Freiheit*.

<sup>64</sup> Vgl. daneben auch schon Schüssler Fiorenza, *Brot*. Ohne Berücksichtigung dieser entscheidenden Beiträge zur feministischen Bibelauslegung kann inhaltlich eigentlich kein sinnvoller weiterführender Diskussionsbeitrag geleistet werden. Dies gilt auch für Passagen aus dem Entwurf von Theißen, *Bibel*, der mehrmals (66. 68. 70) auf den für E. Schüssler Fiorenzas grundlegenden Begriff „Hermeneutik des Verdachts“ hinweist, aber keine Literaturangabe in den Anmerkungen aufführt.

gebührende ernsthafte Aufmerksamkeit zukommen zu lassen. Als Bibeldidaktiker zeigt er Anfang der 90-er Jahre wesentlich mehr Offenheit gegenüber neuen exegetischen Zugängen als viele exegetische Fachkollegen.<sup>65</sup> Die noch teilweise von Berg geäußerte Skepsis, was neue Auslegungsverfahren und damit auch die sozialgeschichtliche Auslegung leisten können, ist bei ihm später in seinen didaktischen Ausführungen nicht mehr zu finden. Immer wenn er sich inhaltlich darauf bezieht, kann er diesen Zugangsweisen sehr viel abgewinnen und schätzt daran besonders die historische Konkretheit und das Ernstnehmen des Kontextes, die kritische und visionäre Kraft und den Praxisbezug.<sup>66</sup> Allerdings macht er seine eigenen Rückverweise in diesen Zusammenhängen nicht eigens kenntlich und unterschlägt damit trotz Literaturlisten die Vorarbeiten vieler Exegeten und besonders auch Exegetinnen. Berg hat demnach mit seinem bibeldidaktischen Konzept ein Werk vorgelegt, das aufgrund der sorgfältigen und umfangreichen Erarbeitung von Grundlagen ein unverzichtbares Arbeitsinstrument bietet. Ein Problem ist jedoch, dass Berg es seit dessen Erscheinen inhaltlich nicht mehr aktualisiert und keine Literaturangaben ergänzt hat. Da bis jetzt nichts vergleichbar Hilfreiches angeboten wird, besteht die Gefahr, dass damit ein exegetischer Diskussionsstand festgeschrieben wird, der sich seit der Entstehungszeit von Bergs Bibeldidaktik jedoch in vielen Fällen weiterentwickelt hat.

## **1.2 Thomas Ruster: Der unverwechselbare Querdenker**

Bevor Thomas Ruster seine Ausführungen entfaltet, macht er explizit deutlich, von welcher Position aus er seine Gedanken formuliert. Es ist die Position eines systematischen katholischen Theologen, der Religionslehrer ausbildet. In der Nachfolge der dialektischen Theologie nimmt er eine deutliche Unterscheidung von biblischem Gott und Göttern, von Christentum und Religion vor.<sup>67</sup> So wie sich die dialektische Theologie um Karl Barth nach 1918 angesichts der tiefen Erschütterung durch den 1. Weltkrieg als Kritik an der liberalen (Kultur-)Theologie formierte, so versteht Ruster seinen theologischen Ansatz als "Theologie nach Auschwitz", die sich ihrer Verantwortung angesichts der unfassbaren Katastrophe der Shoah stellen möchte.<sup>68</sup> Als primäre Aufgabe dieser Theologie sieht Ruster die theologische Selbstkritik:

---

<sup>65</sup> Das mag auch daran liegen, dass Religionspädagogen mit den Herausforderungen der jeweiligen gesellschaftlichen Situation aufgrund ihrer Verankerung im schulischen Bereich viel massiver und früher konfrontiert werden als andere Theologen und deshalb Neuerungen gegenüber aufgeschlossen sind.

<sup>66</sup> Berg, Grundriss, 61ff. 67f. 88ff. 92ff. 107ff. 111f. 127ff. 147. 155ff. 160ff. 164ff. 177f.; vgl. auch schon Berg, Wort, 444ff..

<sup>67</sup> Ruster, Thomas, Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: Adam / Englert / Lachmann / Mette, Bibeldidaktik, 195 – 205, hier: 195

<sup>68</sup> Ruster, Gott, 23f.

„Als Minimalforderung an eine Theologie nach Auschwitz soll deshalb gelten: *Sie muss jede Theologie vor Auschwitz darauf befragen, inwieweit sie Auschwitz vorbereitet, ermöglicht oder zumindest nicht verhindert haben könnte.*“<sup>69</sup>

Ruster geht von einem Gottesverständnis aus, das im Gegensatz zu verschiedenen anderen Göttern entwickelt wird und zu einer Unterscheidung von Christentum und Religion führt.<sup>70</sup> In diesem Zusammenhang macht er Front gegen die heute alles beherrschende „Religion des Kapitalismus“.<sup>71</sup> So versteht man auch die barthianisch-kapitalismuskritische Wucht seiner theologischen Theorie. Nach Ruster haben wir ein an den Naturgesetzen und der Geldwirtschaft gleichermaßen orientiertes Wirklichkeitsverständnis. Nicht der biblische Gott, sondern die Ökonomie (als Götze) ist die alles bestimmende (und damit pseudogöttliche) Macht in unserer Welt. Da „es der Theologie heute nicht mehr gelingt, das Gottesverständnis mit der Erfahrung der alles bestimmenden Wirklichkeit übereinzubringen“,<sup>72</sup> muss es zu einer „Entflechtung“ von Christentum und Religion kommen. „Theologie, die diese Entflechtung nicht leistet, bezieht sich auf etwas, das es nicht mehr gibt (auf das Christentum als Religion) und wird dementsprechend nichtssagend.“<sup>73</sup> Ruster bedenkt jetzt, was diese Thesen für religionspädagogische Entwürfe bedeuten, die von der Erfahrung als zentraler Kategorie ausgehen. Sein Fazit:

„Erfahrung des Wirklichen ist von dem bestimmt, was die Wirklichkeit bestimmt. Insofern ist die Erfahrung auf die alles bestimmende Wirklichkeit gerichtet, sie ist immer religiös. Aber sie verweist heute nicht mehr auf den Gott des christlichen Glaubens, wenn es denn richtig ist, dass Gott und alles bestimmende Wirklichkeit definitiv auseinander getreten sind.“<sup>74</sup>

Stattdessen machen die Menschen Erfahrungen mit dem Gott des Geldes, diese verhindern jedoch Erfahrungen mit dem biblischen Gott. Deshalb ist es auch nicht weiterführend, in der Bibeldidaktik bei den durch die gesellschaftlichen Bedingungen dominierten Erfahrungen der

---

<sup>69</sup> Ruster, Gott, 24; nicht unwesentliche Anregungen hat Ruster in diesem Zusammenhang auch von Friedrich-Wilhelm Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürfen? Eine Eschatologie, Bd. 1 – 3, Gütersloh 1993ff. erhalten (Ruster, Gott, 4. 24. 37. 41. 203). Zum Konzept von Theologie als theologische Selbstkritik siehe auch Metz, Memoria, 50.

<sup>70</sup> Die einzigartige Erfolgsgeschichte des Christentums sieht Ruster darin begründet, dass die Zusammenführung des christlichen Glaubens mit der herkömmlichen Vorstellung von Religion stattgefunden hat (Ruster, Gott, 30). Indem den heidnischen senatorischen Machthabern zuerst von Justin (2. Jh. n. Chr.) der fremde christliche Glaube im Denkraum der griechisch-römischen Philosophie verständlich gemacht wurde, sollte er ihnen als etwas Vertrautes nahe gebracht werden. Das Christentum erschien im Gewand staatstragender Religionen wie andere Kulte auch und bekundet Loyalität zum römischen Imperium (Ruster, Gott, 43ff.). So wurde der unverwechselbare Gott der biblischen Tradition verwechselbar.

<sup>71</sup> Ruster, Schriften, 195; Ruster übernimmt hier die Definition des jüdischen Philosophen und Gesellschaftskritikers Walter Benjamin (Ruster, Gott, 126ff.), der im Kapitalismus eine Religion erblickt und der Meinung ist, dass sich das Christentum in den Kapitalismus verwandelt hat (Ruster, Gott, 127). „Religion umfasst die Totalität der Erfahrung.“ (Ruster, Gott, 140) „Der Kapitalismus ist darin Religion, dass keine Erfahrung mehr außerhalb des Kapitalismus möglich ist. Alles was ist und sein kann, steht in einer ökonomischen Funktion.“ (Ruster, Gott, 128)

<sup>72</sup> Ruster, Gott, 188

<sup>73</sup> Ruster, Gott, 193

<sup>74</sup> Ruster, Gott, 199f.

Schüler anzusetzen.<sup>75</sup> Dieser Verstehenshorizont, der mit Hilfe der Entwicklungspsychologie ermittelt wird, kann nicht das Kriterium dafür sein, wie das Wirklichkeitsverständnis der Bibel den Schülern nahe gebracht wird.<sup>76</sup> Das Programm der Elementarisierung, das von der „Zweipoligkeit des Religionsunterrichts“ ausgeht (kurz gesagt: Bibel und Schüler), ist nach Rusters Meinung nicht einmal in der Praxis wirklich umsetzbar.<sup>77</sup> Das Ziel, der Bibel gerecht zu werden, bleibt damit auf der Strecke.<sup>78</sup>

Ruster sieht in der Semiotik eine Möglichkeit, sie als Zugang zum biblischen Wirklichkeitsverständnis zu nutzen. Es kommt darauf an, die Zeichen und Codes der Bibel zu erlernen, um auf diese Weise an deren Wirklichkeitsverständnis heranzukommen. Dies gleicht einer Reise zu fremden Welten, die von Captain Kirk und seiner Crew besucht werden.<sup>79</sup> Sich in der fremden Welt der Bibel zurechtzufinden, können christliche Leser von ihren jüdischen Geschwistern lernen, die in der Tradition talmudischer Gelehrsamkeit nicht die Naturgesetze, sondern die Tora als Strukturprinzip der Wirklichkeit verstehen.<sup>80</sup> Es geht um die Entwicklung einer anderen „Wahrnehmungskultur“, die aus dem Hören der göttlichen Weisungen sehen lernt.<sup>81</sup>

Ruster sieht sich in der Lage, bereits „inhaltliche Momente dieses Wirklichkeitsverständnisses“ zu formulieren, das sich auf die Bibel bezieht:

1. die Entscheidung, welchem Gott man nachfolgt, dem biblischen Gott des Lebens oder dem Götzen der Ökonomie und Geldwirtschaft,
2. unterscheiden können als Weg zur Gerechtigkeit statt Abstraktion in Richtung eines einheitlichen Bezugssystems „Geldwert“, das alles austauschbar macht und
3. das Wissen um die von Gott geschenkte Fülle gegen den durch die Ökonomie produzierten Mangel, der auch auf alle anderen Bereiche ausgedehnt wird.<sup>82</sup>

Aufgrund dieser Perspektive lässt sich für Ruster erklären, warum die Begegnung mit dem biblischen Wirklichkeitsverständnis so schwierig ist:

---

<sup>75</sup> Nipkow nennt diese Selbstwidersprüche im System „Systemfallen“, die ein falsches Bewusstsein fördern und verschleiern, dass man nicht innerhalb des gesellschaftlichen Systems Dinge bekämpfen kann, die dieses System ständig begünstigen und fortsetzen (Nipkow, Hermeneutik, 275). Ähnlich argumentiert auch schon Füssel, Kuno, Es gilt, absolut plural zu sein. Kritische Überlegungen zum Diskurs der Postmoderne, in: Füssel, Kuno / Sölle, Dorothee / Steffensky, Fulbert, Die Sowohl-als-auch-Fälle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993, 35 – 81, hier: 69: „Wie der Umschwung aber von Individuen, deren Identität durch die kapitalistische Deformation hochgradig beschädigt ist, herbeigeführt werden kann, muß noch eigens geklärt werden.“

<sup>76</sup> Ruster, Schriften, 196f.

<sup>77</sup> Ruster, Schriften, 197f.

<sup>78</sup> Ruster, Schriften, 198

<sup>79</sup> Ruster, Schriften, 198f.

<sup>80</sup> Ruster, Schriften, 199f.

<sup>81</sup> Ruster, Schriften, 200

<sup>82</sup> Ruster, Schriften, 200f.

„Dieser Abstand hängt vermutlich mit der totalen Durchsetzung der Geldwirtschaft zusammen. Bedenkt man, in welchem Ausmaß Schülerinnen und Schüler heute geldbestimmt leben, fühlen und denken, wird die Herausforderung an den christlichen Religionsunterricht so recht deutlich.“<sup>83</sup>

Zur Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis und zum Vertrautwerden mit dieser fremden Welt möchte Ruster die christlichen Sakramente, als „Inszenierungen einer fremden, unerfindlichen Erfahrung“ zu Hilfe nehmen.<sup>84</sup> Man kann sich fragen, warum Ruster einen Zugang zur biblischen Wirklichkeit überhaupt für möglich hält, wenn es in unserer Wirklichkeit keine Anknüpfungspunkte dafür gibt. Ruster schließt sich hier „der Theorie vom Lernen als emergentem Prozess“ an, die zugleich die Unableitbarkeit des Neuen und die Verbindung zum Alten ernst nimmt.<sup>85</sup> Da Ruster für diesen Vermittlungsprozess zwischen „Subjekt“ und „Sache“<sup>86</sup> letzten Endes nur auf das Wirken des Heiligen Geistes vertrauen kann, ist es für ihn auch angemessen, dies in der Gestalt einer „Konfrontationsdidaktik“<sup>87</sup> zu tun.

Rusters Ziel, bibeldidaktische Entscheidungen von einem homogenen systematisch-theologischen Konzept aus zu formulieren, das in sich sehr geschlossen wirkt, ist bemerkenswert. Es zeugt von theologischem Ehrgefühl und dem Wunsch nach theologischer Unbestechlichkeit und Gesellschaftskritik, die keine zweifelhaften Bündnisse mit zeitgenössischen Ideologien eingehen wollen. Ob sich dieser Anspruch wirklich einlösen lässt, halte ich für ungewiss. Mit der Abwehr einer möglichen Verführung durch falsches und menschenverachtendes Gedankengut will Ruster verhindern, dass die Theologie wieder Katastrophen wie Auschwitz mit vorbereitet, ermöglicht und legitimiert. Er möchte als Theologe wirklich etwas gelernt haben. Da er sich auf diese Weise auch selbst in die überaus harte Kritik mit einbezieht, ist diese gut annehmbar. Ruster geht es um die kompromisslose Parteinahme für die biblische Tradition bzw. für deren Gott und damit um die Kritik am Kapitalismus als Religion, da dieser keine normative Kraft entfalten darf.

Doch eine derartig eindeutige Trennung von biblischem Gott und dem (heutigen) Götzen Ökonomie ist auch nach Ruster wohl eher eine Idealvorstellung, denn auch er geht davon aus, dass es nicht einmal in der Bibel selbst den biblischen Gott in Reinkultur gibt.<sup>88</sup> Damit entspricht

---

<sup>83</sup> Ruster, Schriften, 201

<sup>84</sup> Ruster, Schriften, 202

<sup>85</sup> Ruster, Schriften, 203

<sup>86</sup> Ruster, Schriften, 197

<sup>87</sup> Theißen, Bibel, 102

<sup>88</sup> Aus dem Wunsch, diese genaue Trennung wirklich vornehmen zu können, spricht vermutlich der Systematiker, der zwar auf der Suche ist nach einer abgerundeten, stimmigen theologischen Theorie, dennoch aber zugestehen muss: „Es entspricht gewissen Grundannahmen der theologischen Religionskritik, biblischen Glauben und Religion schlechthin als Gegensätze hinzustellen, aber so einfach liegen die Dinge nicht. Wollte man Begriff und Sache der Religion auf biblische Zeiten zurückprojizieren, fände man den Gott Israels von Anfang an auch als einen Gott der Religion wieder. Er ist, so möchte ich es vereinfachend ausdrücken, doppelt-kodiert: ein Gott der Religion und ein Gott, der Religion radikal in Frage stellt.“ (Ruster, Gott, 32f.)

er letzten Endes den Arbeitsergebnissen von Exegeten, die unterschiedliche Gottesvorstellungen identifiziert haben. Für Ruster kommt es aber trotz dieser Einwände darauf an, sich eindeutig für den unverwechselbaren biblischen Gott zu entscheiden: „Nur die Tora schützt Gott vor der Verwechslung mit den Götzen; ohne Tora ist Gott immer ein Götze.“<sup>89</sup> Für die Christen manifestiert sich die Tora in Christus.<sup>90</sup> Nur hier vermutet Ruster das Maßstäbe setzende Potential für gesellschaftliche Veränderungen, denn den menschlichen Erfahrungen<sup>91</sup> traut er in diesem Zusammenhang nicht zu, dass sie die Verhältnisse, in denen sie entstehen und die sie reproduzieren, am Ende auch überwinden können.

Ruster hat als kompromissloser Anwalt der biblischen Tradition mit seinen didaktischen Überlegungen viele Probleme erkannt und angesprochen. Mit der Betonung, dass es sich bei der in der Bibel erzählten Wirklichkeit um eine fremde Welt handelt, bestätigt er durchaus, ohne es jedoch zu beabsichtigen, die Arbeitsergebnisse von sozialgeschichtlichen Zugangsweisen. Er hat mit der Rede vom fremden biblischen Gott zunächst ein theologisches Axiom gesetzt, das inhaltlich noch genauer zu beschreiben wäre. Dies kann Aufgabe einer sozialgeschichtlichen Auslegung sein. Auch die Beschreibung, was Ruster inhaltlich unter der „Tora“ als Identifikationsmerkmal des biblischen Gottes versteht, gehört in diesen Bereich. Ob seine Vorschläge Wege zu den angestrebten Lösungen aufzeigen oder in ihrem praktischen Vollzug letzten Endes in den Anfängen stecken bleiben, müsste sich noch zeigen. Ruster ist jedenfalls bestrebt, gemeinsam mit seinem Kollegen Gerhard Büttner umsetzbare Schritte für die Praxis zu erarbeiten.<sup>92</sup>

### **1.3 Gerd Theißen: Der brillante Bildungstheoretiker**

Gerd Theißen versteht Didaktik als „Reflexion darüber, welche Bestände an Wissen und Können wir an zukünftige Generationen weitergeben“,<sup>93</sup> und in Anlehnung an Wolfgang Klafkis

---

<sup>89</sup> Ruster, Gott, 192

<sup>90</sup> Ruster, Gott, 192; wie Ruster sich die inhaltliche Identifizierung des fremden biblischen Gottes vorstellt, macht er an Joh 1 deutlich, der Rede von Christus als „Licht der Welt“. „Denn von außerbiblischen Voraussetzungen aus kann nichts über den Gott der Bibel erschlossen werden, auch nicht von den Symbolen und Metaphern aus, die gemeinhin auf Göttliches hindeuten“ (Ruster, Schriften, 199). Der Gedanke an die symbolische Bedeutung von Sonne und Licht in verschiedenen Kulturen hilft zum Verständnis von Joh 1 jedoch nicht weiter, da im biblischen Zeichensystem bei „Licht“ zuerst an Israel als „Licht der Völker“ (Jes 42, 6; 60, 1 – 3) gedacht wird, das den Völkern die Gerechtigkeit der Tora bringt. In Joh 1 steht auch Christus für diese Bedeutung (Ruster, Schriften, 199).

<sup>91</sup> Ruster geht hier von den Erfahrungen von Schülern aus, d. h. er thematisiert die Erfahrungen von Menschen, deren Persönlichkeitsentwicklung noch im Werden ist. Ernst zu nehmender ist nach meinem Eindruck Rusters Konzept für den Kontext von Erwachsenen (vgl. auch Theißen, Bibel, 106).

<sup>92</sup> Ruster, Schriften, 204

<sup>93</sup> Theißen, Bibel, 16

Bildungstheorie<sup>94</sup> als „Reflexion darüber, wie Gegenstände für den Menschen und Menschen für Gegenstände erschlossen werden können.“<sup>95</sup> Außerdem ist Didaktik „Rechenschaftsablage vor der zukünftigen Generation“,<sup>96</sup> „Argumentationshilfe in bildungs-politischen Konflikten“<sup>97</sup> und „Motivationshilfe für Lehrer.“<sup>98</sup> Diese Vorgaben, die die Aufgaben der Didaktik als „Auswahl“ und „Aufarbeitung“ verstehen,<sup>99</sup> gelten auch für eine Bibeldidaktik. Deren Ziel ist es, „die Bibel für die Menschen und die Menschen für die Bibel zu erschließen“<sup>100</sup> und „biblische Texte als mögliche Erfahrungen von Transzendenz zu interpretieren.“<sup>101</sup> Letzten Endes hofft Theißen, dass sich die Motivationskraft der Bibel selbst durchsetzt.<sup>102</sup> In diesem konzeptionellen Umfeld entwirft er eine brillant geschriebene eigene Bibeldidaktik, die für eine Beschäftigung mit der Bibel als wichtigem Kulturgut nicht nur in der Kirche, sondern auch in der säkularen Gesellschaft werben möchte. Da sie sich im heutigen Kontext nicht nur dem innerprotestantischen und dem ökumenischen Diskurs, sondern auch dem säkularen Kontext und dem Gespräch mit anderen Religionen stellen soll, kann sie nach seinem Verständnis nur als eine „offene Bibeldidaktik“ konzipiert werden.<sup>103</sup> Eine „offene Bibeldidaktik“ erlaubt „eine Beschäftigung mit der Bibel >von innen< und >von außen<“. <sup>104</sup> Das Ziel dieser bibeldidaktischen Konzeption ist deshalb auch nicht der Glaube, also das Einverständnis mit dem Bekenntnis, sondern das „Verständnis für das Bekenntnis“.<sup>105</sup>

Theißens „offene Bibeldidaktik“ übernimmt als didaktische Kriterien aus der Bildungstheorie Klafkis das Fundamentale, das Elementare und das Exemplarische<sup>106</sup> und ergänzt sie noch um das Kriterium des Kommunikativen. Diese Kriterien lassen sich als „Elementarisierung“ und „Dialogisierung“ zusammenfassen.<sup>107</sup> Es kommt in der Bibeldidaktik also auf Vereinfachung und die Konzentration auf Wesentliches<sup>108</sup> und auf Gesprächsfähigkeit an.<sup>109</sup> Theißen befragt

---

<sup>94</sup> In den 70-er Jahren hat Klafki sein Konzept durch eine an der Lebensbewältigung orientierte Sicht erweitert (Theißen, Bibel, 35).

<sup>95</sup> Theißen, Bibel, 35

<sup>96</sup> Theißen, Bibel, 18

<sup>97</sup> Theißen, Bibel, 19

<sup>98</sup> Theißen, Bibel, 19f.

<sup>99</sup> Theißen, Bibel, 117

<sup>100</sup> Theißen, Bibel, 118

<sup>101</sup> Theißen, Bibel, 62

<sup>102</sup> Theißen, Bibel, 26

<sup>103</sup> Theißen, Bibel, 12f.

<sup>104</sup> Theißen, Bibel, 63

<sup>105</sup> Theißen, Bibel, 110

<sup>106</sup> Theißen, Bibel, 118ff.

<sup>107</sup> Theißen, Bibel, 118f.

<sup>108</sup> Theißen, Bibel, 119ff.

<sup>109</sup> Theißen, Bibel, 128ff.

vier klassische Ansätze der Bibeldidaktik daraufhin, was sie für seine „offene Bibeldidaktik“ austragen.<sup>110</sup>

Er zeigt zunächst sehr gut auf, wie sich aus den Defiziten der jeweiligen bibeldidaktischen Konzeption ein Neuansatz entwickelt hat. Er beginnt mit dem klassischen hermeneutischen Ansatz, der seine Substanz aus der exegetischen Arbeit der Bibelwissenschaft im Umfeld von Bultmann zieht.<sup>111</sup> Mit Hilfe der historisch-kritischen Methoden, die die biblischen Texte als Reservoir von Erfahrungen und Werten vergangener Generationen erschließen, und ergänzt durch eine existentielle Hermeneutik, die den Texten der Vergangenheit Gegenwartsbedeutungen entlockt und sie zur „Lebensmacht“ werden lässt, sollen der Verkündigungsauftrag der Kirche und der Bildungsauftrag der Schule gemeinsam am Verstehen von Überlieferung arbeiten.<sup>112</sup> Da der hermeneutische Ansatz in seiner klassischen Form jedoch zu wenig auf die didaktischen Herausforderungen der Lebensbewältigung eingehen konnte, formierten sich seit den 70-er Jahren problemorientierte Herangehensweisen. Statt der (biblischen) Traditionen traten die (heranwachsenden) Menschen und ihre Lebenswelt in den Vordergrund. Die Bibel wurde in diesem Zusammenhang als Potential zur Lösung von Lebensproblemen instrumentalisiert.<sup>113</sup> Im dritten didaktischen Zugang, dem symbol-didaktischen Ansatz, wurde dann versucht, eine Balance zwischen Bibel und heutigem Leser, Tradition und Situation herzustellen. Symbole erweisen sich hier als die Kategorien, die zwischen Tradition und Situation Brücken bauen können und zusätzlich Gestaltungskraft für die Zukunft bereithalten.<sup>114</sup> Dort, wo sich der problemorientierte Ansatz als zu gegenwarts-bezogen und pragmatisch erwies, wurden das Bedürfnis nach Zukunftsorientierung und Kontingenzbewältigung artikuliert und Symbole als spirituelle Hilfen zur vertieften Wahrnehmung des menschlichen Lebens entdeckt.<sup>115</sup>

Theißen sieht auch in dem vierten, dem kerygmatischen Ansatz – historisch gesehen der erste unter den vier dargestellten Ansätzen – Anknüpfungspunkte für seine eigene Bibeldidaktik. Trotz seines autoritären Habitus und der Gefahr der Weltfremdheit hat sich dieser Ansatz als erstaunlich vital erwiesen. Er vermochte es sogar, neue Impulse bis in die Gegenwart freizusetzen.<sup>116</sup> Theißen sichert sich (vielleicht immer noch als Reaktion auf die grundlegende

---

<sup>110</sup> Theißen, Bibel, 63ff.

<sup>111</sup> Theißen, Bibel, 63ff.

<sup>112</sup> Theißen, Bibel, 65

<sup>113</sup> Theißen, Bibel, 72ff.

<sup>114</sup> Theißen, Bibel, 82ff.; Mit der Ausgestaltung des symboldidaktischen Ansatzes scheint für Theißen die bibeldidaktische Diskussion beendet zu sein, denn auf die weitere Entwicklung geht er nicht mehr ein, und er begründet auch nicht, warum er bei seiner Auswahl selektiv vorgeht. Zum symboldidaktischen Ansatz siehe auch Nipkow, Hermeneutik, 270f..

<sup>115</sup> Theißen, Bibel, 79ff.

<sup>116</sup> Theißen, Bibel, 94ff.



Kritik in der Diskussion um die sozialgeschichtliche Fragestellung in den 70-er Jahren?<sup>117</sup>) die Unterstützung von Verbündeten: Ingo Baldermann, die klassische Lichtgestalt des Didaktikdiskurses und Horst Klaus Berg, der den Zugang zum Transzendenten in der sorgfältigen Auswahl und Integration unterschiedlicher exegetischer Methoden sucht. Theißen beteiligt sich zwar nicht in der Breite am aktuellen bibeldidaktischen Gespräch,<sup>118</sup> aber er geht dezidiert auf die Position des Querdenkers Thomas Ruster ein, der in den vergangenen Jahren eine lebhafte Diskussion im bibeldidaktischen Umfeld angestoßen hat.<sup>119</sup> Der kerygmatische Ansatz betont nach Theißen die Möglichkeit, durch die Bibel in einen Dialog mit Gott einzutreten.<sup>120</sup> Er führt uns dahin, das Unverfügbare in unserem Leben und in der Welt ernst zu nehmen und den Lernchancen, die dafür Zugänge eröffnen, den Weg zu bereiten.<sup>121</sup> Als Erschließung des biblischen (und wohl auch göttlichen) Geistes identifiziert Theißen zwei „Grundaxiome“ (Monotheismus und Erlöserglauben) und 14 „Grundmotive“, die als wichtige inhaltliche Linien den göttlichen Geist repräsentieren und den offenen Dialog innerhalb der Gesellschaft, das Gespräch mit anderen Religionen und natürlich auch innerhalb der christlichen Kirchen mitgestalten und in diesem Dialog die Identität der christlichen Gesprächspartner bilden können.<sup>122</sup> Theißen listet folgende Grundmotive auf: Schöpfungsmotiv; Weisheitsmotiv; Wundermotiv; Entfremdungsmotiv; Hoffnungsmotiv; Umkehrmotiv; Exodusmotiv; Stellvertretungsmotiv; Einwohnungsmotiv; Glaubensmotiv; Agapemotiv; Positionswechsellmotiv; Gerichtsmotiv; Rechtfertigungsmotiv.<sup>123</sup> Wichtig ist ihm in diesem Zusammenhang, dass die Grundmotive formal und inhaltlich nicht in sich abgeschlossen sind, sondern flexibel bleiben und so die Aufnahme neuer Perspektiven ermöglichen.

„Sie (die Grundmotive, S. L.-D.) werden nie endgültig formuliert werden. Sie bilden auch kein strenges System – eher ein loses Regelgefüge mit Überschneidungen und Berührungen, einem Mobile vergleichbar, das immer in Bewegung ist und doch eine verborgene Struktur enthält. Jeder kann versuchen, weitere Grundmotive zu formulieren.“<sup>124</sup>

---

<sup>117</sup> Siehe Wolfgang Stegemanns Reaktion auf Gerd Theißen: Stegemann, Wolfgang, Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These, in: W. Schottroff / Stegemann, Gott, 94 – 120.

<sup>118</sup> Dazu siehe z. B. die Bestandsaufnahme in der Festschrift für Klaus Wegenast (Lämmermann / Morgenthaler / Schori / Ph. Wegenast, *BibelDidaktik*); zur weiter führenden Diskussion in diesem Bereich siehe die später erschienenen Sammelwerke Bizer / Englert / Kohler-Spiegel / Mette / Rickers / Schweizer, *Bibel*; Adam / Englert / Lachmann / Mette, *BibelDidaktik*; Bachmann / Woyke, *lebendig*.

<sup>119</sup> Theißen, *Bibel*, 99ff.

<sup>120</sup> Theißen, *Bibel*, 94. 109

<sup>121</sup> Theißen, *Bibel*, 94f.; die verschiedenen bibeldidaktischen Ansätze helfen, Lernchancen zu definieren (Theißen, *Bibel*, 111f.).

<sup>122</sup> Theißen, *Bibel*, 109ff. 131ff.

<sup>123</sup> Theißen, *Bibel*, 138ff.

<sup>124</sup> Theißen, *Bibel*, 139

Andere Bibeldidaktiker haben deshalb auch immer wieder die Möglichkeit, anders auszuwählen, zu formulieren und zu ordnen. Die Grundmotive sind die Inhalte, die in die verschiedenen Dialoge in Kirche und Gesellschaft eingebracht werden sollen. Sie sind aber auch Analyse- und Auswahlkriterien, um einzelne Bibeltexte auf ihren Gehalt hin zu befragen.<sup>125</sup>

Die Zukunft einer bibeldidaktischen Konzeption kann Theißen sich, wie er immer wieder betont, nur als neue „didaktische Dialogisierung“ vorstellen, die außerdem gar nicht künstlich an die Bibel herangetragen werden muss, sondern bereits in ihr selbst beginnt. Die unterschiedlichen Traditionen in der Bibel, universalistisch und nationalistisch, friedlich und kriegerisch, erotisch und asketisch, pessimistisch und optimistisch, rufen jeweils immer ihre Gegenstimme hervor, d. h. die Bibel enthält in sich selbst bereits zahlreiche Dialoge. Das gilt nicht nur für die Stimme der jüdisch-christlichen Tradition. Theißen meint, dass es in der Bibel auch bereits Ansätze gibt, die das Gespräch mit anderen Religionen suchen oder sich auf säkulare Lebensdeutungen einlassen.<sup>126</sup> Da die biblischen Axiome und Grundmotive Analogien im säkularen Bewusstsein unserer Gegenwartskultur haben,<sup>127</sup> sind Gespräche mit nicht-religiösen Partnern möglich und sinnvoll.<sup>128</sup> Um der gemeinsamen Verantwortung willen für den Frieden in der Welt ist es nach Theißen unverzichtbar, nicht nur das Gespräch mit den Religionen zu führen, die dem Christentum besonders nahe stehen (Judentum und Islam), sondern auch mit anderen Religionen wie z. B. Hinduismus und Buddhismus.<sup>129</sup> Dabei ist es besonders wichtig, nach gemeinsamen ethischen Werten zu suchen und sich daran zu orientieren.<sup>130</sup> Da die christlichen Gesprächspartner sich jedoch für einen interreligiösen Dialog und einen Dialog in säkularen Kontexten über ihre eigene christliche Identität im Klaren sein müssen,<sup>131</sup> ist das interkonfessionelle Gespräch die Voraussetzung dafür.<sup>132</sup> Das protestantische Proprium im ökumenischen Dialog kann nach Theißen als das Vertrauen in den göttlichen Geist bezeichnet werden,<sup>133</sup> der auch heute eine Dialogaufnahme mit Gott und die Verwandlung des Lebens ermöglicht.<sup>134</sup> Als zentrale Inhalte, die in diesen dreifachen Dialog eingebracht werden sollen, sieht er die Grundmotive.<sup>135</sup> Theißen legt sehr viel Wert darauf, gerade die weltoffenen Christen für eine Beschäftigung mit der Bibel zu gewinnen, um Bibelauslegungen nicht allein den

---

<sup>125</sup> Theißen, Bibel, 166ff.

<sup>126</sup> Theißen, Bibel, 174f.

<sup>127</sup> Theißen, Bibel, 199

<sup>128</sup> Theißen, Bibel, 175ff.

<sup>129</sup> Theißen, Bibel, 202ff.

<sup>130</sup> Theißen, Bibel, 248ff.

<sup>131</sup> Theißen, Bibel, 262

<sup>132</sup> Theißen, Bibel, 253ff.

<sup>133</sup> Theißen, Bibel, 255

<sup>134</sup> Theißen, Bibel, 264

<sup>135</sup> Theißen, Bibel, 193ff. 262ff.

konservativen und fundamentalistischen Kräften zu überlassen.<sup>136</sup> Er macht sich deshalb viel Mühe damit, nicht nur das „Warum“ und „Was“ in Bezug auf das Bibelstudium zu erkunden, sondern auch das „Wie“, d. h. die Methodik der Motivation zu bedenken.<sup>137</sup>

Theißen hält die Dialoge in den verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten in Bezug auf eine Bibeldidaktik für konstitutiv. Das ist ein wichtiger Akzent. Man kann sich hier aber fragen, wie viele Anregungen er in diesem Zusammenhang gerade der jüdischen Gesprächskultur verdankt, obwohl er sich nicht dezidiert darauf bezieht.

Die Bereitschaft zum Dialog ist in unserer heutigen Gesellschaft überlebenswichtig. Dieser Notwendigkeit wird Theißen gerecht, indem er sich als mögliche Orte des Dialogs nicht nur den innerkirchlichen Raum, sondern auch andere gesellschaftliche Kontexte vorstellt. Ob die potentiellen Dialogpartner aus anderen Religionen oder aus dem säkularen Bereich sich in Theißens didaktischem Konzept, das seinen Schwerpunkt auf die Bibel legt, in gleichem Maße wieder finden, muss sich in der Praxis erweisen.<sup>138</sup> Dass Theißen seinen eigenen Anspruch, dialogbereit zu sein, ernst nimmt, zeigt bereits sein Bemühen, als neutestamentlicher Exeget das Gespräch mit den Bibeldidaktikern zu suchen. Indem er sich gründlich und sachkundig mit didaktischen Fragen auseinandersetzt und versucht, dem allgemeinen Auseinanderdriften von Exegese und Didaktik entgegen zu wirken,<sup>139</sup> eröffnet er neue Perspektiven. Die Frage ist aber, warum Theißen als sozialgeschichtlich orientierter Neutestamentler in seiner Didaktik so wenig als solcher zu erkennen ist. In seinen inhaltlichen Ausführungen zu den Grundmotiven wird dort, wo er sich auf das Neue Testament bezieht, nichts deutlich von den sozialgeschichtlichen Kontexten, in denen die Grundmotive ihre Konkretisierung erfahren müssten.<sup>140</sup> Wenn er bei den einzelnen sorgfältig zusammengestellten Grundmotiven deren neutestamentliche Bezüge erwähnt, gibt er keine Hinweise auf sozialgeschichtliche Inhalte, die mit diesen Grundmotiven in Zusammenhang gebracht werden können.<sup>141</sup> Er beschränkt sich stattdessen auf

---

<sup>136</sup> Theißen, *Bibel*, 12f. 22ff.

<sup>137</sup> Theißen, *Bibel*, 265ff.

<sup>138</sup> Vgl. dazu auch die Anmerkungen von Müller, Schlüssel, 69.

<sup>139</sup> Vgl. Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp, Einleitung, in: Lämmermann / Morgenthaler / Schori / Wegenast, *Bibeldidaktik*, 7 – 16, hier: 15

<sup>140</sup> Theißen, *Bibel*, 140ff.; dort sind keine Hinweise in dieser Richtung zu finden, eine Fachvergessenheit, die erstaunt. Auch dort, wo Theißen die theologiegeschichtliche Verortung des „Fundamentalen in der Bibel“ aufzeigt, hat man den Eindruck, dass er selbst inhaltlich bei der existentialen Interpretation Rudolf Bultmanns stehen geblieben ist (vgl. Theißen, *Bibel*, 120ff.).

<sup>141</sup> So kann man sich z. B. bei dem Schöpfungsmotiv (139ff.) fragen, warum Theißen hier nicht die Lebensverhältnisse bäuerlicher Menschen in den Blick nimmt, die ständig davon bedroht waren, ihre schöpferische Lebensgrundlage, das Ackerland, zu verlieren. Beim Wundermotiv (143ff.) stellt sich die Frage, warum Krankheit und Leid der Menschen nicht konkreter gefasst werden und nicht nach den Ursachen für die leidvollen Lebensverhältnisse der Mehrheitsbevölkerung gefragt wird. Die Erwartung einer neuen Welt im Hoffnungsmotiv (148ff.) wirft z. B. die Frage auf, warum die „alte“ Welt und deren gesellschaftliche Verhältnisse als so unerträglich empfunden wurden, dass man voller Sehnsucht nach der Überwindung derselben Ausschau hielt. Und das Exodusmotiv (152ff.) konfrontiert mit der Frage, wie die Erinnerung an den Auszug aus ägyptischen

ideengeschichtliche Anspielungen,<sup>142</sup> die vielleicht noch einen Nachhall Bultmannscher existentialer Bibelhermeneutik darstellen.<sup>143</sup> Eine inhaltliche Präzisierung, wie die einzelnen Grundmotive aus sozialgeschichtlicher Perspektive zu füllen sind, ist deshalb wünschenswert und würde die von Theißen eröffneten Diskussionswege weiter führen.

#### **1.4 Peter Müller: Der „Mr. Minute“ der Bibeldidaktiker**

Die neuste Bibeldidaktik „Schlüssel zur Bibel“ stammt aus der Feder von Peter Müller.<sup>144</sup> Er wendet sich mit diesem Buch an alle, „die sich in Schule und Gemeinde darum bemühen, Zugänge zur Bibel zu öffnen und sie für die Gegenwart zum Sprechen zu bringen.“<sup>145</sup> Doch das ist nicht so einfach, denn die Bibel ist mittlerweile für viele „ein Buch mit sieben Siegeln“, die dieses fest verschlossen halten.<sup>146</sup> „Mit der Bibel ins Gespräch kommen“<sup>147</sup> – so charakterisiert Müller deshalb die Aufgaben einer Bibeldidaktik. Ihr reicher Erfahrungsschatz soll die Bibel auch für heutige Menschen zum „Lebensbuch“ werden lassen. Menschen sollen mit ihr nicht nur Kenntnisse erwerben, sondern auch Orientierung gewinnen und Trost und Hoffnung finden.<sup>148</sup> Die Bibeltexte sollen „Gesprächspartner“ werden,<sup>149</sup> die es „aufzuschließen“ und „zu erschließen“ gilt.<sup>150</sup> Müller bedenkt zunächst das gesellschaftliche Umfeld, in dem eine Bibeldidaktik situiert werden muss.<sup>151</sup> Ein klarer Standort lässt sich seiner Meinung nach hier jedoch nicht finden. Vielmehr ist die Umgebung durch das Signum „Zwischen“ gekennzeichnet.<sup>152</sup> Zwischen Pluralität, Individualität und Konformität,<sup>153</sup> zwischen

---

Sklavenverhältnissen sich zu der fest etablierten Sklaven(halter)gesellschaft der Römischen Reiches verhält und unter welchen Bedingungen die realen Sklaven leben mussten.

<sup>142</sup> Theißen, *Bibel*, 140f. (Schöpfungsmotiv) 142f. (Weisheitsmotiv) 143ff. (Wundermotiv) 146f. (Entfremdungsmotiv) 148ff. (Hoffnungsmotiv) 151f. (Umkehrmotiv) 153f. (Exodusmotiv) 154ff. (Stellvertretungsmotiv) 156f. (Einwohnungsmotiv) 158f. (Glaubensmotiv) 160f. (Agapemotiv) 161f. (Positionswechselform) 162f. (Gerichtsmotiv) 164ff. (Rechtfertigungsmotiv).

<sup>143</sup> „Das Schöpfungsmotiv lässt uns die Welt auf dem Hintergrund möglichen Nicht-Seins wahrnehmen. Nichts ist selbstverständlich, auch nicht das bloße Existieren. Jeder Augenblick ist ein Übergang. Er tritt für einen Moment aus dem ‚Noch-nicht-Sein‘ der Zukunft in den Augenblick der Gegenwart und versinkt sofort wieder in das ‚Nicht-mehr-Sein‘ der Vergangenheit.“ (Theißen, *Bibel*, 140)

<sup>144</sup> Müller, *Schlüssel*; auf die im gleichen Jahr erschienene Bibeldidaktik von Mirjam Schambeck, (*Schambeck, Didaktik*), beziehe ich mich nicht, da Schambeck als exegetische Grundlage ihrer Konzeption die intertextuelle Exegese voraussetzt (*Schambeck, Didaktik*, 82ff.). Ich habe allerdings auch dort vereinzelt Anregungen erhalten, denn sozialgeschichtliche Exegese ist ja kein hermetisch abriegelter Methodenkanon.

<sup>145</sup> Müller, *Schlüssel*, 9

<sup>146</sup> Müller, *Schlüssel*, 11

<sup>147</sup> Müller, *Schlüssel*, 16

<sup>148</sup> Müller, *Schlüssel*, 16

<sup>149</sup> Müller, *Schlüssel*, 17

<sup>150</sup> Müller, *Schlüssel*, 18

<sup>151</sup> Müller, *Schlüssel*, 19ff.

<sup>152</sup> Müller, *Schlüssel*, 19

<sup>153</sup> Müller, *Schlüssel*, 20

Offenheit und Fundamentalismus,<sup>154</sup> zwischen Ökonomie und Event,<sup>155</sup> zwischen Säkularisierung und Religiosität,<sup>156</sup> zwischen Texten und Bildern<sup>157</sup> muss eine Bibeldidaktik ihren „Zwischenraum“ suchen, um „Anknüpfungspunkte für eine christliche Welt- und Lebensdeutung zu gewinnen.“<sup>158</sup>

Wie andere Didaktiker auch sieht Peter Müller als Grundlage einer Bibeldidaktik die „sachgemäße Interpretation der Texte“.<sup>159</sup> Er schätzt die Zunahme der Methoden in der Bibelexegese und erwartet gerade auch in der Verknüpfung der verschiedenen Zugangsweisen eine Chance, für die biblischen Texte eine größere Bandbreite von Deutungen zu ermöglichen.<sup>160</sup>

Auch im Kontext allgemeiner bildungstheoretischer Konzepte spielen bibeldidaktische Entwürfe für Müller eine wichtige Rolle.<sup>161</sup> Ausführlich bedenkt er auch die gesellschaftliche Situation mit ihren Wertorientierungen, in der Schüler, die Adressaten der Bibeldidaktik, heute aufwachsen.<sup>162</sup>

Dass bibeldidaktische Entwürfe immer zeitnah auf die gesellschaftlichen Herausforderungen reagiert haben, zeigt sich an der Entwicklung der unterschiedlichen Entwürfe seit dem Ende des 2. Weltkrieges.<sup>163</sup> Bei der Frage, wie das Verhältnis von Bibel und Lesern aussieht und wie man jeweils deren Stellenwert gewichten muss, möchte Müller eine einseitige Polarisierung vermeiden.<sup>164</sup> Für ihn ist die wechselseitige Zuordnung von „Tradition und Situation“ die „zentrale Frage jeder religionsdidaktischen Bemühung“.<sup>165</sup> Ausführlich diskutiert Müller die klassischen<sup>166</sup> und gegenwärtigen (seit ca. 1980)<sup>167</sup> bibeldidaktischen Konzeptionen und greift die aus seiner Sicht aufgetretenen Konsequenzen und Fragen für seine eigene Bibeldidaktik auf.<sup>168</sup>

So lehnt er strikt ab, die von Thomas Ruster geforderte Erfahrungsorientierung aufzugeben,<sup>169</sup> und setzt dagegen die Orientierung an der Lebenswelt der Schüler.<sup>170</sup> Eine Bibeldidaktik soll „anschlussfähig“ sein an die gegenwärtige Lebenswelt „und konkrete Bezugspunkte

---

<sup>154</sup> Müller, Schlüssel, 21

<sup>155</sup> Müller, Schlüssel, 22

<sup>156</sup> Müller, Schlüssel, 23f.

<sup>157</sup> Müller, Schlüssel, 24f.

<sup>158</sup> Müller, Schlüssel, 26

<sup>159</sup> Müller, Schlüssel, 56

<sup>160</sup> Müller, Schlüssel, 27ff.; vgl. auch 85

<sup>161</sup> Müller, Schlüssel, 32ff.

<sup>162</sup> Müller, Schlüssel, 39ff.

<sup>163</sup> Müller, Schlüssel, 56ff.

<sup>164</sup> Müller, Schlüssel, 56

<sup>165</sup> Müller, Schlüssel, 65

<sup>166</sup> Müller, Schlüssel, 56ff.

<sup>167</sup> Müller, Schlüssel, 60ff.

<sup>168</sup> Müller, Schlüssel, 84ff.

<sup>169</sup> Müller, Schlüssel, 74

<sup>170</sup> Müller, Schlüssel, 82

benennen“.<sup>171</sup> Eine „offene Bibeldidaktik“ bedeutet für ihn deshalb auch die „Suche nach Anschlussmöglichkeiten in verschiedenen Richtungen“. Diese Anschlussfähigkeit soll sowohl von der Bibel als auch von den Erfahrungen der Menschen aus gegeben sein.<sup>172</sup> Für Müllers Konzept grundlegend ist auch der Rückgriff auf die „Grundbescheide“ von Horst Klaus Berg bzw. auf die „Grundmotive“ von Gerd Theißen.<sup>173</sup> Müller möchte aber von einem Konzept einer „Didaktik der Bibel“, die von didaktischen Impulsen in der Bibel selbst ausgeht und die er u. a. bei Berg und Theißen vermutet, zu einer „Bibeldidaktik“ kommen, die diese Grenze überschreitet. Erst eine „Bibeldidaktik“ kann angemessen berücksichtigen, dass heute viele Menschen überhaupt keinen Zugang zur Bibel mehr haben und ihnen dann die nötigen Lernarrangements eröffnen.<sup>174</sup>

Müller sucht deshalb nach hermeneutischen Prinzipien, die nicht nur die biblischen Texte erschließen können, sondern auch Zugänge eröffnen zu dem Lebensumfeld der Lernenden. Er verwendet dafür aber keinen Begriff, sondern fasst dies in der Metapher „Schlüssel“ zusammen. Ein Schlüssel „öffnet eine Tür und damit einen Raum und setzt einen Prozess in Gang.“<sup>175</sup> Das wichtige an einem Schlüssel sei aber, dass er nicht nur ein Schloss öffnet, sondern außerdem noch in die Hand derjenigen passt, die ihn verwenden.<sup>176</sup>

„Bei der Suche nach geeigneten Schlüsseln zur Bibel müssen die Vielfalt der biblischen Tradition und die Lebenswelt von Schülerinnen und Schülern angemessen berücksichtigt werden. Schlüssel zur Bibel werden sich am ehesten da finden lassen, wo beide Perspektiven ineinander greifen.“<sup>177</sup>

Müller differenziert mit seiner Umschreibung die von Berg und Theißen verwendete Begrifflichkeit weiter aus: Ein „Schlüssel“ kann ein biblischer Textabschnitt sein, aber auch ein Einzelvers. Worte und Begriffe können „Schlüssel“ sein oder Bilder und Szenen.<sup>178</sup> Mit dieser Umschreibung gelingt es ihm, die „Schlüssel“ sowohl aus der Perspektive der Lernenden als auch aus der Perspektive der Bibel zu sehen und zu gebrauchen.<sup>179</sup> Dabei ist die Bibel nicht in erster Linie eine Antwortsammlung auf die grundlegenden Fragen der Menschen, sondern mit ihren vielen Stimmen eher selbst ein Fragebuch.<sup>180</sup> Die gegenwärtigen Fragen und die biblische Tradition sind damit zunächst einmal gegenseitig anschlussfähig.<sup>181</sup> Müller zeigt, wie man mit

---

<sup>171</sup> Müller, Schlüssel, 85

<sup>172</sup> Müller, Schlüssel, 87

<sup>173</sup> Müller, Schlüssel, 65ff. 87ff.

<sup>174</sup> Müller, Schlüssel, 88

<sup>175</sup> Müller, Schlüssel, 89

<sup>176</sup> Müller, Schlüssel, 89

<sup>177</sup> Müller, Schlüssel, 90

<sup>178</sup> Müller, Schlüssel, 89f.

<sup>179</sup> Müller, Schlüssel, 90ff.

<sup>180</sup> Müller, Schlüssel, 93ff.

<sup>181</sup> Müller, Schlüssel, 96

einer geschickt gewählten Metapher (!) gleichzeitig viele Aspekte integriert und bündelt und trotzdem genügend Offenheit bewahrt, um neue Aussagen zu ermöglichen. Ob die von ihm als solche bezeichneten „Schlüssel“ nun aber in der Lage sind, Interesse zu wecken und Räume zu öffnen, in denen man sich bewegen kann (statt Abstellkammern), muss sich erst noch erweisen.<sup>182</sup>

Müller identifiziert vier biblische „Themenkreise“ (Gott und Welt; Gott und Mensch; Glauben, Hoffen, Handeln; Jesus Christus), die wie in einem Gewebe zusammen gehören. Lernwege können von unterschiedlichen Richtungen her zu diesen Themenkreisen erschlossen werden.<sup>183</sup>

Da die einzelnen Themenkreise in vielfältigen Beziehungen zueinander stehen, könnten sie auch anders zugeordnet werden, wie Müller ausdrücklich zugesteht.<sup>184</sup> Am Ende jedes einzelnen Beitrags versucht er in dem Abschnitt „Schlüssel und Konkretionen“ praxisbezogen biblische Hinweise und aktuelle Anknüpfungspunkte zu verbinden.<sup>185</sup>

Dem bibeldidaktischen Ansatz von Peter Müller merkt man es deutlich an, dass der Verfasser Polarisierungen in der Diskussion vermeiden möchte und sich deshalb sehr interessiert zeigt an der Vermittlung und Ausbalancierung von Interessen. Seine Struktur der vier Themenkreise ist offen, sie vermeidet jede dogmatische Festlegung, ist aber auf der anderen Seite durch die vielen Querverbindungen auch wieder recht unübersichtlich. Die Struktur lässt sich theoretisch mit unterschiedlichen exegetischen Zugängen kombinieren, das ist ihre Stärke. Welche exegetischen Ansätze Müller selbst bevorzugt, wird nur an wenigen Stellen angedeutet. So will er von einer „Bandbreite möglicher Deutungen ausgehen“,<sup>186</sup> bzw. die intertextuelle Exegese scheint für die Erschließung der verschiedenen Themenkreise vorrangig zu sein.<sup>187</sup> Müllers bibeldidaktisches Konzept mit seinen Lernwegen wirkt dadurch wie eine Flaniermeile, auf der man sich in der biblischen Tradition ebenso gut zurechtfinden kann wie in der modernen Internetgemeinschaft. Die ausdrücklich angestrebte Aktualität und die Praxisbezogenheit der Themen sind zu begrüßen. Auch ist die bewusste Orientierung an der Motivation der Lernenden auf den ersten Blick Erfolg versprechend. Die Frage, ob es jedoch im gleichen Maße gelingt, die biblische Tradition zu erschließen, ist für mich damit noch nicht beantwortet. Die vier Themenkreise, die Müller in der Bibel unterscheidet, haben einen hohen Abstraktionsgrad und müssten konkretisiert werden. Dies trifft z. B. auf die Begriffe „Welt“ und „Mensch“ zu, die auch im biblischen Kontext inhaltlich weiter gefüllt werden müssen: Wie ist die „Welt“ gesellschaftlich und politisch

---

<sup>182</sup> Müller, Schlüssel, 97

<sup>183</sup> Müller, Schlüssel, 98ff.

<sup>184</sup> Müller, Schlüssel, 103ff.

<sup>185</sup> Müller, Schlüssel, 113f. 129ff. 142ff. 151ff. 158ff. 169ff. 178ff. 188ff. 200ff. 209ff. 219ff.

<sup>186</sup> Müller, Schlüssel, 31

<sup>187</sup> Müller, Schlüssel, 99

organisiert? Wie leben und arbeiten die Menschen als Männer und Frauen und als Angehörige unterschiedlicher sozialer Schichten? Wie ist in diesem Zusammenhang das Verhältnis und das Verhalten Gottes zur „Welt“ und zu dem „Menschen“ vorgestellt? Diese Konkretisierung ließe sich mit einer sozialgeschichtlichen Analyse und einer gesellschaftskritischen Betrachtungsweise erreichen. Müllers Analyse gegenwärtiger Gesellschaftsstrukturen ist zu unverbindlich. „Zwischen“ ist kein geeigneter Begriff, um die Machtstrukturen in unserer globalisierten Welt zu beschreiben.

### 1.5 Elisabeth Schüssler Fiorenza: Die demokratisch-emanzipatorische Bibel-Ethikerin

Wenn man die Grenzen nicht zu eng zieht, d. h. ein bibeldidaktisches Konzept nicht nur auf den Kontext „Schule“ begrenzt, dann kann man auch das neuste Buch von Elisabeth Schüssler Fiorenza „*Democratizing Biblical Studies*“<sup>188</sup> als einen Beitrag zur bibeldidaktischen Diskussion<sup>189</sup> verstehen. Dieses gesamtgesellschaftliche Umfeld, in dem sie sich lokalisiert sieht,<sup>190</sup> entspricht auch dem ambitionierten theologisch-didaktischen Konzept, das die bekannte Neutestamentlerin hier vorgelegt hat.<sup>191</sup> Ausgangspunkt ihrer Überlegungen ist der akademische Betrieb, in dem die Bibelwissenschaften gelehrt werden. Dieser soll jedoch überschritten werden hin zu einer Betrachtung des gesamten gesellschaftlichen Kontextes. Schüssler Fiorenza hat eine radikale Vision von Demokratie, zu deren Verwirklichung auch die Bibelwissenschaft einen Beitrag leisten soll:

„If biblical studies is understood as the subject of democratizing, it articulates the democratizing influence and impact of the Bible and biblical studies. If understood as its objects, then the title points to the need for the pedagogical practices of graduate biblical education to be democratized. I understand the title in both senses and agree that we need to thoroughly consider and critically examine both possibilities.

The call for *Democratizing Biblical Studies* requires that biblical scholarship explore both the exclusionary spaces and the democratizing potentials of the Bible, that it becomes methodologically aware of its social location in a democratic society, and that it reflects on its democratic sociopolitical contexts. In short, this work seeks

---

<sup>188</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*; als unterstützende Lektüre empfiehlt sich auch noch Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, wo viele thematische Aspekte bereits angesprochen werden.

<sup>189</sup> Ich bedenke dabei, dass die didaktische Forschung in Deutschland und den USA unterschiedlich ist (Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 128).

<sup>190</sup> Zur Analyse und Beschreibung der gegenwärtigen westlichen Gesellschaft als kyriarchale Demokratie siehe Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 106ff.; Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 169ff.; Schüssler Fiorenza sieht Wissenschaft und Religion als die primären Bildungsinstitutionen in der Gesellschaft (Schüssler Fiorenza, *Anfragen*, 27).

<sup>191</sup> Schüssler Fiorenza schätzt den Einfluss der Bibel im gesellschaftlichen Kontext im Sinne des befreiungstheologischen Zugangs (entweder als Beitrag zur Unterdrückung oder Befreiung von Menschen) sehr viel höher ein als z. B. deutsche Bibeldidaktiker (vgl. z. B. Berg, *Wort*, 9. 23ff.; Müller, *Schlüssel*, 14. 88), die meinen, dass die Bibel keine gesellschaftliche Macht ist, sie eher ein randständiges Dasein fristet und man sie erst an die Menschen heran und in die Mitte der Gesellschaft hinein tragen muss.



to elaborate a view of democracy as a verb, as action oriented rather than as a static political concept. It also seeks to elaborate an intellectual space where biblical education for global citizenship can be engendered and practiced.”<sup>192</sup>

„Biblical Studies“ sind also ein Beitrag zu einem Diskurs, der Demokratie fördert und nicht nur ein Beitrag zur theologischen Fachdiskussion. An diesem Diskurs sollen alle Menschen teilhaben können, besonders aber die, die zuvor ausgegrenzt waren. Die Dominanz der weißen männlich dominierten Elite soll gebrochen werden, indem viele unterschiedliche soziale, kulturelle und religiöse Stimmen gehört und integriert werden.<sup>193</sup>

Schüssler Fiorenza lebt und arbeitet in den USA. Da in diesem gesellschaftlich-politischen Umfeld,<sup>194</sup> anders als z. B. in Deutschland, auch von Politikern mit der Bibel argumentiert wird,<sup>195</sup> sieht sich die Verfasserin herausgefordert, diesem Sachverhalt ebenfalls Rechnung zu tragen und formuliert die aktuelle Aufgabe folgendermaßen:

„How can the discipline of biblical studies be changed into a field of study committed to a comprehensive approach that is able to integrate the\*logy, history, and ideology critique in the interest of articulating a radical democratic religious imaginary and pedagogical praxis of transformation?“<sup>196</sup>

Da auch Bibelwissenschaften einen öffentlichen Charakter und politische Verantwortung haben, sollen sie nicht nur im universitären Bereich und in der Kirche, sondern mitten in der Gesellschaft ihren Platz finden, um für eine Gesellschaft und Religion ohne Ungleichheit und Unterdrückung zu arbeiten.<sup>197</sup> Schüssler Fiorenza stellt sich diesen mit und an der Bibel lernenden Menschen beispielhaft vor als

„the biblical scholar as a public, transformative, connected, or integrated intellectual who is able to communicate with a variegated public with the goal of personal, social, and religious transformation for justice and well-being for all.“<sup>198</sup>

---

<sup>192</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 1f.

<sup>193</sup> Vgl. dazu die Berichte aus der Praxis (Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 169ff.); Schüssler Fiorenza strebt, wie gesagt, diesen Prozess aber nicht nur für den universitären Betrieb, sondern für alle Bereiche an.

<sup>194</sup> In den USA ist die Bibelinterpretation Teil eines Milliardengeschäftes (Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 97).

<sup>195</sup> Schüssler Fiorenza, *Power*, 40ff.

<sup>196</sup> Schüssler Fiorenza, *Power*, 241; Schüssler Fiorenza macht deutlich, dass sie ihre theologische Arbeit auch in kritischer Distanz sieht zu den politischen Ambitionen der konservativen Kräfte um Präsident Bush (*Democratizing*, 2f; Schüssler Fiorenza, *Power*, 240). Nicht ohne Grund trägt ihr Buch „The Power of the Word“ deshalb auch den Untertitel „Scripture and the Rhetoric of Empire“, um deutlich zu machen, dass sich „Empire“ nicht nur auf den Kontext des Römischen Reiches bezieht, in dem die biblischen Schriften entstanden sind, sondern auch auf das „Empire“ der USA, in dem sie in der Gegenwart rezipiert werden (*Power*, 1f.; vgl. auch bereits „Jesus and Empire“ von Richard Horsley mit dem Untertitel „The Kingdom of God and the New (!) World Disorder“ (Horsley, Richard A., *Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder*, Minneapolis 2003). Die ungewöhnliche Schreibweise von „the\*logy“ verwendet Schüssler Fiorenza, weil sie deutlich machen will, dass menschliche Sprache Gott nicht angemessen benennen kann und daher nicht nur „G\*d“, sondern auch „the\*logy“ in Anlehnung an die jüdische Schreibweise so geschrieben wird (vgl. Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 3 Anm. 9; Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 9 Anm. 6; Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, Vorwort zur 2. Auflage).

<sup>197</sup> Schüssler Fiorenza, *Power*, 254

<sup>198</sup> Schüssler Fiorenza, *Power*, 256; die Vision von Wohlergehen, Freiheit und Gerechtigkeit für alle sieht Schüssler Fiorenza in der biblischen Vision von der Gottesherrschaft vorgebildet (Schüssler Fiorenza, *Jesus*, 139).

Da Bibelauslegung immer schon als Waffe gegen Befreiungskämpfe oder als Quelle dafür genutzt wurde, sie also nicht von einem neutralen intellektuellen Standpunkt aus betrieben werden kann,<sup>199</sup> ist sie nach Meinung von Schüssler Fiorenza am sinnvollsten zu verstehen

„as an integral part of emancipatory struggles for survival, justice, and well-being...my own feminist work has attempted to reconceptualize the act of biblical interpretation as a moment in the global struggles for radical democracy.

Hence, an emancipatory pedagogy seeks to develop new ways of reading the Bible (and other culturally influential texts) in order to prevent biblical knowledge from continuing to be produced in the interest of domination and injustice.“<sup>200</sup>

In diesem Zusammenhang sollen Bibelwissenschaftler von den demokratischen Basisbewegungen lernen, die für Befreiung kämpfen. Ihr Wissen sollen sie nicht nur im wissenschaftlichen Diskurs entwickeln, sondern es als Teil des öffentlich-gesellschaftlichen Wissens und Diskurses sehen und praktizieren.<sup>201</sup> Diesen Bewusstwerdungsprozess bezeichnet Schüssler Fiorenza in Anlehnung an den brasilianischen Pädagogen Paulo Freire als „conscientization“. <sup>202</sup> Diese kommunikative Praxis steht im Gegensatz zu der Praxis theologischer Liberaler und biblischer Fundamentalisten:

„Theological liberals frustrated by the mythological content or outdated injunctions of the Bible look for commentaries that enable them to “squeeze” the living water of revelation and theological truth out of the hard stone of ancient biblical facts; biblical fundamentalists insist on the inerrant literal sense of the text as a “given fact”.“<sup>203</sup>

Schüssler Fiorenza nennt diesen Kommunikationsprozess „rhetorisch“. In diesem Prozess werden nicht einfach nur Texte und Symbole begriffen, sondern auch neue Bedeutungen produziert, indem die Beteiligten von unterschiedlichen soziopolitischen Standorten aus sprechen und damit auch Interessen, Werte und Visionen einfließen.<sup>204</sup> Schüssler Fiorenza sieht vier Veränderungen oder Entwicklungen in der amerikanischen und globalen Wirklichkeit, die auch die Veränderung der Bibelwissenschaft erfordern oder schon eingeleitet haben:

1. Die amerikanischen Ausbildungsstätten sind mittlerweile multiethnische und multi-religiöse Orte geworden, in die die verschiedenen Menschen ihre unterschiedlichen Identitäten einbringen.
2. Das Erlernen und Verarbeiten von Wissen hat im Computer- und Internet-Zeitalter in einer globalisierten Welt völlig neue Formen angenommen.
3. Die ökumenische und interreligiöse Kommunikation, die in unserer Zeit für das friedliche Zusammenleben immer wichtiger wird, braucht die Verbindung von religiöser und

---

<sup>199</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 12ff.

<sup>200</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 13

<sup>201</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 13f.

<sup>202</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 15f.; vgl. auch Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 70. 135ff.

<sup>203</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 17

<sup>204</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 17

theologischer Forschung,<sup>205</sup> um Menschen sprachfähiger zu machen und Konflikte zu entschärfen.

4. Der politisch-religiöse Fundamentalismus, der sich in allen großen Religionen und in Gesellschaften auf der ganzen Welt ausgebreitet hat, ruft Alternativen auf den Plan, die versuchen, die Reproduktion dieser fundamentalistischen Strukturen zu unterbrechen.<sup>206</sup>

Eine verantwortliche Reaktion auf diese Anforderungen sieht für Schüssler Fiorenza deshalb folgendermaßen aus:

„Postmodern biblical studies in turn cultivates a great variety of theoretical methods, subfields, and perspectives, but also does not sufficiently reflect on its own pedagogy. Such a critical pedagogy, I argue, needs to communicate that the\*logical and religious studies can be scientifically responsible today only if they become hermeneutically reflective, transdisciplinary, and interreligious.“<sup>207</sup>

Ein Vorbild, wie man den Demokratisierungsprozess in diesem Bereich weiter vorantreiben kann, bietet das traditionelle jüdische Torastudium in der Gemeinschaft:

„Biblical meaning must be again and again reconsidered, questioned, debated, adjudicated, and reformulated rather than unquestioningly accepted and obeyed or rejected out of hand. It requires group work and an ethos of communal reading.“<sup>208</sup>

“In order to democratize biblical studies, we need to constitute graduate biblical education as a *forum*, a ‘republic of many voices,’ and a space of possibility where the *ekklesia*, the radical democratic assembly of biblical scholars, students, and general readers, can debate and adjudicate the public and personal meanings of the Scriptures.“<sup>209</sup>

Schüssler Fiorenza geht von vier Paradigmen aus, die die „republic of many voices“ gegenwärtig konstituieren und in denen die Bibel interpretiert wird.<sup>210</sup> Die Bezeichnung dieser vier Paradigmen hat sie in den vergangenen Jahren immer wieder modifiziert. Ich gehe von den neusten Formulierungen aus: “The Religious-The\*logical-Scriptural Paradigm“, “The Critical-Scientific-Modern Paradigm“, “The Cultural-Hermeneutic-Postmodern Paradigm“, “The Emancipatory-Radical Democratic Paradigm“, wobei Schüssler Fiorenza sich grundlegend am vierten Paradigma orientiert.<sup>211</sup> Dies geschieht deshalb, weil

„This fourth paradigm stresses experience, social location, relations of power, and interested perspectives of interpreters, as well as the rhetoricality of text and

---

<sup>205</sup> Dies bezieht sich auf den US-amerikanischen akademischen Kontext, der z. B. nur für den dogmatisch-systematischen Bereich die Bezeichnung „Theologie“ verwendet (Schüssler Fiorenza, Grenzen, 48).

<sup>206</sup> Schüssler Fiorenza, Democratizing, 24ff.; Schüssler Fiorenza, Power, 254ff.

<sup>207</sup> Schüssler Fiorenza, Democratizing, 30

<sup>208</sup> Schüssler Fiorenza, Democratizing, 48

<sup>209</sup> Schüssler Fiorenza, Democratizing, 49

<sup>210</sup> Schüssler Fiorenza, Democratizing, 51ff.; Schüssler Fiorenza, Grenzen, 187ff.; zu der Bedeutung von Paradigmen als wissenschaftlichen Denkrahmen bei Schüssler Fiorenza siehe auch die Ausführungen in I 1.3.

<sup>211</sup> Schüssler Fiorenza, Democratizing, 63ff; vgl. auch Schüssler Fiorenzas Ausführungen dazu in Rhetoric, 31ff. und Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 59ff..

interpretation and the institutional locations that determine all four paradigm of biblical studies.”<sup>212</sup>

Dennoch geht Schüssler Fiorenza nicht davon aus, dass die Paradigmen sich gegenseitig ungültig machen. Sie hat eher die Vorstellung, dass sie miteinander ins Gespräch kommen sollten als gleichberechtigte Partner, die einander korrigieren und vertiefen können.<sup>213</sup> Für ihre eigenen Ziele verspricht sich Schüssler Fiorenza am meisten von den Möglichkeiten des vierten Paradigmas, denn

„The emphasis of the fourth paradigm on ideology-critique and on the analysis of power enable it to facilitate border exchanges between the interfacing paradigm of biblical studies.“<sup>214</sup>

In diesem Forum der unterschiedlichen Stimmen sieht Schüssler Fiorenza den Weg zu einer befreienden Pädagogik. Deren Schlüsselkategorien formuliert sie in Anlehnung an Adriana Herández folgendermaßen:

- “- Critical pedagogy understands the notion of the political as permeating the social order, understanding power not only in negative terms but also in its capacity to create a different social order.
- By combining the discourse of critique with one of possibility, critical pedagogy seeks to empower subjects to become agents in a process of social transformation.
- Critical pedagogy understands the teacher as a transformative intellectual who moves beyond mere technical concerns or elitist professional interests.
- Critical pedagogy does not see education as a neutral space but recognizes it ‘as a site of struggle among dominant and subordinate cultural practices along diverse axes of power such as race, gender, class, sexual orientations’.”<sup>215</sup>

Diese verändernde Praxis bezeichnet sie nach Patricia Hill Collins als „visionary pragmatism“<sup>216</sup> oder in der eigenen Formulierung als „wisdom-praxis“<sup>217</sup>, wobei als wichtiges Instrument auch hier die Hermeneutik des Verdachts fungiert.<sup>218</sup>

Eigentlich trennt sie auch nicht scharf zwischen der Interpretation von biblischen Texten und einer kritischen Pädagogik der Veränderung, da man sich hier bereits in dem Bereich des Befreiungskampfes gegen Unterdrückung und für Veränderung der Gesellschaft befindet.<sup>219</sup>

„Hence, it is necessary to reconceptualize the pedagogy of biblical studies as a critical ethical-political practice. Interpreting subjects need to learn to reclaim their authority for assessing both the oppressive and the liberating imagination of

---

<sup>212</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 82

<sup>213</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 83; in *Gedächtnis, 21 und Grenzen*, 190 sieht sie es ein bisschen anders, nämlich eher als einander ausschließend.

<sup>214</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 87

<sup>215</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 119f.

<sup>216</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 124

<sup>217</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 125

<sup>218</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 123f.; siehe auch: Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 238ff.; zu Schüssler Fiorenzas Hermeneutik siehe auch die Diskussion im exegetischen Teil I 1.3.

<sup>219</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 120f.

particular biblical texts and their interpretations in a critical spiraling dance of interpretation.”<sup>220</sup>

Sie will ein Modell konzipieren, das die Verschiedenheit, die Kraft und Handlungsfähigkeit, aber auch die gemeinsame Vision der Bibelinterpreten integriert.<sup>221</sup> Deren kritisches Denken, die Verhältnisse zu analysieren und zu bewerten und die Vorstellung von einer anderen Welt sollen damit gefördert werden. Dazu haben die feministische Theologie,<sup>222</sup> die latein-amerikanische Befreiungstheologie,<sup>223</sup> die interreligiöse Kommunikation<sup>224</sup> und das post-koloniale Modell von Fernando Segovia<sup>225</sup> bereits entscheidende Beiträge geliefert.

Um ein radikal-demokratisches didaktisches Modell zu entwickeln, will Schüssler Fiorenza die traditionellen didaktischen Modelle und das didaktische Dreieck von Wissen, Lehrer und Schüler verändern und ergänzen.<sup>226</sup> Ein wichtiges Ziel ist die Unterscheidung der Geister (1 Kor 12,10) als kritische ethisch-politische Praxis,<sup>227</sup> die verschiedene Aspekte integrieren soll wie

„[...] experience and imagination, emotion and feelings, valuation and vision, critical inquiry, scientific accuracy, intellectual clarity, and responsible persuasion. Moreover, such a radical democratic ethos must assert the subjectivity and agency of wo/men in kyriarchal texts, cultures, and religions.”<sup>228</sup>

In diesem Prozess werden Wahrheit und Sinn nicht als gegebene Fakten oder verborgene Offenbarung gedeutet, sondern sie werden in einer kritischen Diskussionspraxis gewonnen.<sup>229</sup>

Um sich auf diesem Weg voranzubewegen, orientiert Schüssler Fiorenza sich an dem TZI-Modell von Ruth C. Cohn, das mit den vier Faktoren „I“, „We“, „It“ und „Globe“ („Ich“, „Wir“, „Thema“ und „Kontext“) arbeitet.<sup>230</sup> Das Modell hat das nötige radikal-demokratische Potential (da es Gleichheit und Verantwortung für alle Beteiligten postuliert), um auf verschiedene Kontexte und Situationen zugeschnitten werden zu können.<sup>231</sup> Da es jedoch keine kritische systemische Analyse für den vierten Faktor „Kontext“ entwickelt hat, muss das Modell noch in diese Richtung transformiert werden.<sup>232</sup> Das didaktische Dreieck Wissen – Lehrer – Schüler kann durch das TZI-Modell bereits teilweise zu einem demokratisch-emanzipatorischen Modell transformiert werden, indem der Lehrer durch das „Ich“ und der Schüler durch das „Wir“ ersetzt

---

<sup>220</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 121

<sup>221</sup> Vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 201

<sup>222</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 139ff.

<sup>223</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 142f.

<sup>224</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 143ff.

<sup>225</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 146ff.

<sup>226</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 127ff. 152; vgl. auch Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 46ff.

<sup>227</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 124

<sup>228</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 150; zur inklusiven Schreibweise „wo/men“ siehe auch Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 1 Anm. 4.

<sup>229</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 151

<sup>230</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 153ff.; Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 22ff.

<sup>231</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 156f.

<sup>232</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 158ff.

wird. Doch auch das „Thema“ bzw. das „Wissen“ muss in das Dreieck integriert werden, da es nicht mehr als etwas gilt, dass von Lehrer zu Schüler übermittelt wird, sondern das beide gleichermaßen erforschen und produzieren.<sup>233</sup> So wird das didaktische Dreieck in Bewegung gebracht und in einen Spiraltanz (circle dance)<sup>234</sup> verwandelt, der inmitten einer kyriarchalen Umwelt einen wachsenden Raum radikal demokratischer Gleichheit kreiert.<sup>235</sup> Dieser Raum bietet auch einen ethischen Ort, von dem aus Werte interpretiert und konstruiert werden.<sup>236</sup> Schüssler Fiorenza beschreibt diesen Raum mit dem Bild vom offenen Haus der göttlichen Weisheit (Spr 9, 1 – 5), die Gerechtigkeit und die Fülle des „guten Lebens“ verspricht. Dieses kosmische Haus kommt ohne Wände und andere trennende Barrieren aus und lässt zwischen ihren sieben Säulen den göttlichen Geist wehen wie er / sie will. Dieses Bild will das Bild von der Bibel als Autorität, die eingrenzt, kontrolliert und ausschließt, ersetzen durch ein Verständnis, das die Bibel als stärkende, bereichernde und kreativitätssteigernde Autorität sieht.<sup>237</sup>

Das Konzept von Elisabeth Schüssler Fiorenza enthält viele Aspekte, die man von einem bibeldidaktischen Entwurf sonst vielleicht nicht erwarten würde. So beschreibt sie z. B. nicht, welchen biblischen Inhalten oder Themen besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte, d. h. inhaltliche „Grundbescheide“ sucht man bei ihr vergeblich.<sup>238</sup> Lerninhalte sind für Schüssler Fiorenza nicht so sehr biblische Themen als solche, sondern die ideologiekritische Auseinandersetzung mit den Paradigmen, die den Lernrahmen bilden und der Funktion von biblischen Texten. Eine Hierarchie in Bezug auf die Bedeutung biblischer Texte stellt sie nicht auf, denn zunächst müssen alle mit der Hermeneutik des Verdachts betrachtet werden. Durch die ideologiekritische Analyse kann sie auch ihren eigenen Ansatz immer wieder selbstkritisch hinterfragen. Sie kann mit ihrem emanzipatorischen Paradigma nicht nur die biblischen Texte und die vergangenen und gegenwärtigen Kontexte analysieren, sondern findet dort die Offenheit, sich, wenn nötig, selbst zu transzendieren.

Schüssler Fiorenza verfolgt mit ihrem Konzept einen hohen Anspruch und ein klar definiertes gesellschaftlich-politisches Ziel, das sie nie aus dem Auge verliert. Sie möchte, dass Bibelinterpretation einen Beitrag leistet zur gesellschaftlichen Demokratisierung hin zu einer Welt von Gleichheit, Gerechtigkeit und Wohlergehen für alle Menschen. Dabei ist nicht entscheidend, dass die Teilnehmenden am Beginn des Prozesses alle den gleichen Bildungs- und

---

<sup>233</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 160f.

<sup>234</sup> Ausführlich dazu auch Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 16ff.

<sup>235</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 161

<sup>236</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 163f.

<sup>237</sup> Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 165f.; vgl. auch Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 75f.; vgl. auch „Die heiligen Schriften der Frauen“.

<sup>238</sup> Man kann sich natürlich fragen, ob das Bild von der „göttlichen Weisheit“ ein „Grundbescheid“ ist. Hier wären dann Lerninhalt und der Bildungsprozess inhaltlich miteinander verknüpft.

Wissensstand haben, sondern wichtig ist, dass alle am Verstehensprozess beteiligt sind und mit ihrer Perspektive gehört werden. Als Adressaten ihrer Überlegungen hat Schüssler Fiorenza eindeutig Erwachsene vor Augen. Hier wird ihr befreiungstheologischer Ansatz deutlich, der davon ausgeht, dass es in einer Welt voller Ungleichheit, Unterdrückung und Ausbeutung keinen neutralen wissenschaftlichen Standort geben kann. Auch die Bibel wird in diesem Kontext entweder zur Unterdrückung oder aber zur Befreiung von Menschen benutzt. Deshalb kann sie sich die Rolle der Bibelinterpretation und damit auch der Bibeldidaktik nur als Teil des gesellschaftlichen Demokratisierungsprozesses inmitten der Gesellschaft vorstellen, der Menschen in die Lage versetzt, zu Vollbürgern zu werden. Schüssler Fiorenza denkt deshalb auch nicht in isolierten Bereichen wie Schule, Universität, Kirche und Gesellschaft. Ihr Konzept kann man deshalb vielleicht am sinnvollsten als Erwachsenenbildungskonzept mit der Bibel im Zentrum bezeichnen. In einer Zeit, wo immer wieder über Elitebildung und Eliteförderung nachgedacht wird, ist dies ein eindeutiges Plädoyer für eine allgemeine (Urteils-)Bildung für alle Menschen.<sup>239</sup> Schüssler Fiorenzas Vision von einer gleichen und gerechten Gesellschaft braucht die Bildung aller, braucht eine Demokratisierung von Bildung. Sie möchte zwar die Trennung zwischen Intellektuellen, Fachtheologen und so genannten Laien aufheben und damit auch die Trennung von Menschen mit Bildung und Menschen ohne Bildung überwinden, aber konkret ist ihr Konzept auch ein Reformkonzept für die universitäre Bildung und für die Ausbildung von Theologen in den USA. Indem sie nicht trennt zwischen Schule, Kirche und Gesellschaft, wird sie zu einer selbstbewussten Anwältin für die Bedeutung der Bibel in der Öffentlichkeit, eine Bedeutung, die wir uns für deutsche Verhältnisse nur schwer vorstellen können, die man sich als Bibeldidaktikerin aber sehr wünschen würde. Ob Schüssler Fiorenza ihrem eigenen Anspruch wirklich gerecht werden kann, alle Menschen unabhängig von ihrem Bildungsstand langfristig in diesen demokratischen Bewusstwerdungsprozess einzubeziehen, muss man wohl mit Skepsis sehen. Doch ihr Anliegen ist ernst zu nehmen, denn sie selbst scheut keine Anstrengungen, dies auch umzusetzen.

Indem Schüssler Fiorenza ihren Standort im Rahmen einer demokratischen Diskussionskultur verortet, entwickelt sie einen ungeheuren Ehrgeiz und möchte auch als Theologin die beste und fortschrittlichste Gesprächspartnerin sein, die jederzeit mit qualifizierten Beiträgen den Gesamtprozess voran bringt. Dabei orientiert sie sich nirgendwo an Schwierigkeiten und Widerständen, sondern primär an ihren Visionen. Man hat manchmal den Eindruck, dass sie dabei auch immer wieder über das Ziel hinaus schießt. Aber indem sie gedanklich Grenzen überschreitet, macht sie immer wieder auf Missstände aufmerksam, die der Veränderung

---

<sup>239</sup> Im deutschen Kontext scheint die Bedeutung von Bildung als wichtiges zukunftsgestaltendes Potential erkannt worden zu sein.

bedürfen. Für Schüssler Fiorenza ist es wichtig, dass Maßstäbe und Werte entwickelt werden. Den postmodernen (ethischen) Relativismus kritisiert sie deshalb ausdrücklich.<sup>240</sup> Dies geschieht aber nicht von einem abgeschiedenen Elfenbeinturm aus, sondern Schüssler Fiorenza befindet sich in einem intensiven Diskurs mit zahlreichen gesellschaftlich-politischen Theoretikern und nicht nur mit theologischen Fachkollegen.<sup>241</sup>

### **1.6 Anregungen für die eigene konzeptionelle Weiterarbeit**

Die dargestellten bibeldidaktischen Ansätze habe ich danach ausgewählt, ob sie eine sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung aufnehmen können. Dies ist bei allen fünf Beispielen der Fall.<sup>242</sup> Alle didaktischen Entwürfe halten bibelexegetische Arbeit für grundlegend. Am deutlichsten tritt die grundlegende Bedeutung exegetischer Methoden für die bibeldidaktische Theorie bei Horst Klaus Berg zutage. Er erwartet, dass die Exegeten die Grundlagenforschung liefern, mit der die Didaktiker in ihrem Bereich weiterarbeiten können.<sup>243</sup> Berg zeigt, wie sich mit jeder exegetischen Zugangsweise in Bezug auf den Bibeltext neue Aspekte auftun, es entsteht weiterer Erkenntniszuwachs, und andere Perspektiven im Verstehensprozess werden erschlossen. Dadurch lässt Berg die Vielstimmigkeit der biblischen Tradition deutlich hörbar werden. Er möchte möglichst viele Zugänge nutzen und sie am liebsten in ein Konzept integrieren. Dies könnte sich letzten Endes jedoch als unerfüllbar und damit vom Anspruch her als Überforderung erweisen. Eine sozialgeschichtliche Exegese, die die Alltagserfahrungen der biblischen Menschen rekonstruieren will, lässt sich in Bergs Konzept problemlos integrieren, da sie auch dem Erfahrungsbezug seines Ansatzes in Verbindung mit den biblischen „Grundbescheiden“ gerecht wird. Es ist jedoch unverzichtbar, die hermeneutischen Entscheidungen, die dieser Arbeitsweise zugrunde liegen, klar zu benennen. Methodenvielfalt darf nicht bedeuten, dass die Unvereinbarkeit unterschiedlicher hermeneutischer Ansätze verschleiert wird.<sup>244</sup>

Thomas Ruster führt nicht aus, welche exegetische Grundlage sein systematisch-theologisch geprägter Ansatz voraussetzt. Er unterstellt aber eine biblisch begründete Ausgangslage. Das

---

<sup>240</sup> Schüssler Fiorenza, *WeisheitsWege*, 67

<sup>241</sup> Ein Blick in die Literaturliste bzw. in die Fußnoten ihrer Arbeiten zeigt, dass sich Schüssler Fiorenza sowohl im interdisziplinären als auch im interreligiösen, Kultur übergreifendem Austausch befindet.

<sup>242</sup> Der erste Didaktiker, der die sozialgeschichtliche Exegese für bibeldidaktische Fragen nutzt, ist Friedrich Johannsen (Johannsen, Friedrich, *Gleichnisse Jesu im Religionsunterricht. Anregungen und Modelle für die Grundschule*, Gütersloh 1986, 17f. 23f.).

<sup>243</sup> Es ist natürlich berechtigt, an die Exegeten die kritische Anfrage zu stellen, ob sie in zahlreichen Spezialuntersuchungen die Themen immer weiter ausdifferenzieren müssen oder ob es nicht wichtiger ist, in Richtung Bibeldidaktik die wichtigsten Themen deutlich herauszuarbeiten und damit bereits eine Auswahl anzubieten. Diese muss nicht sakrosankt sein, sondern kann jederzeit verändert werden.

<sup>244</sup> Vgl. auch Schottruff, *Gleichnisse*, 143f.



Axiom vom Gott Israels und der Bedeutung der Tora, das zunächst strukturell postuliert wird, muss dann auch eine inhaltlich gefüllte, exegetisch bearbeitete Vorstellung nach sich ziehen. Ruster betont immer wieder, dass es bei der Begegnung mit der Bibel um das sich-zurecht-finden in einer fremden Welt geht und man dies auch in der Didaktik bedenken muss. Er wendet sich damit gegen eine Vereinnahmung der biblischen Tradition, die unkritisch in den biblischen Text die eigenen Interessen zwecks deren Legitimation hineinliest.<sup>245</sup> Ruster verfolgt damit eindeutig eine ideologiekritische Funktion und wird auf diese Weise auch zum Anwalt für die Würde der biblischen Menschen. Hier trifft er sich grundsätzlich mit dem Vorgehen einer sozialgeschichtlichen Bibelauslegung, wie auch ich sie in meiner Arbeit voraussetze. In Bezug auf die Alltagserfahrungen bieten die Gleichnisse meistens (wenn auch nicht immer) eine fremde Welt, die uns in Deutschland historisch, kulturell und vor allen Dingen sozial von den Menschen der Bibel trennt. Die Herausforderung besteht hier darin, den Zugang zu dieser Welt zu ermöglichen. „Fremde Welten“ erkunden kann außerdem bedeuten, die Wirklichkeit der Benachteiligten und Unterdrückten in anderen Teilen unserer eigenen Welt zu erkunden.<sup>246</sup>

Dem bibeldidaktischen Konzept des Neutestamentlers Gerd Theißen würde man es sogar von vorn herein zutrauen, dass er die sozialgeschichtliche Bibelauslegung lückenlos integrieren kann, da er in seiner exegetischen Arbeit selbst einen sozialgeschichtlichen Ansatz vertritt. Man wird inhaltlich jedoch schnell enttäuscht, denn Theißen macht kaum deutlich, was seine eigenen exegetischen Arbeitsergebnisse für den Bereich der Bibel Didaktik austragen könnten. Dieser Befund hinterlässt Ratlosigkeit. Formal gesehen bietet Theißen jedoch wichtige Anregungen. Sein Konzept einer „offenen Bibel Didaktik“, das davon ausgeht, dass Christen ihre Identität vorzugsweise nicht im eigenen Binnenraum Kirche, sondern eher in der Gesellschaft bilden sollten, ist für einen bibel didaktischen Diskurs in einem multikulturellen und multireligiösen gesellschaftlichen Kontext in Zukunft unverzichtbar. Ein solches Konzept muss in der Praxis so umgesetzt werden, dass es mehr ist als eine Werbung für das Bibellesen im Umfeld von gebildeten, aber distanzierten Kirchenmitgliedern.<sup>247</sup> Auch die „Grundmotive“ als Kriterien biblischer Identität bieten formal Analyse- und Auswahlinstrumente, um den Reichtum der biblischen Tradition didaktisch zugänglich zu machen. Sozialgeschichtliche Arbeitsergebnisse lassen sich integrieren, ich setze aber beim Vergleich mit Theißens Auswahl, der vorzugsweise vom Neuen Testament ausgeht, andere Schwerpunkte.

---

<sup>245</sup> Vgl. auch Schüssler Fiorenza, *Brot*, 189ff.

<sup>246</sup> Vgl. Fuchs, *Wir*, 420

<sup>247</sup> Vgl. dazu Theißen, *Bibel*, 12

Peter Müller lässt es ebenfalls im Unbestimmten, welche exegetischen Zugänge er voraussetzt. Er schlägt vor, die verschiedenen Zugänge für verschiedene Texte auszuprobieren.<sup>248</sup> Im Rahmen einer Gleichnisdidaktik jedenfalls bezieht er sich zusammen mit den anderen Herausgebern oft auf Weder, Harnisch und Jeremias,<sup>249</sup> also auf historisch-kritische und metaphortheoretische Ansätze. In seiner neuen Bibeldidaktik benutzt er eher intertextuelle Zugangsweisen.<sup>250</sup> Er ist jedoch der Meinung, dass das Programm der „Elementarisierung“ nicht nur für die Didaktiker, sondern bereits für die Exegeten gilt.<sup>251</sup> Dies lässt sich umsetzen, da die Biblische Theologie für den biblischen Kanon „gemeinsame Sinnlinien“ herausgefunden hat.<sup>252</sup>

Die Neutestamentlerin Elisabeth Schüssler Fiorenza vertritt selbst einen sozialgeschichtlichen Ansatz, wenn auch mit dem Schwerpunkt auf hermeneutischen Fragen. Ihre didaktischen Überlegungen sind eigentlich die konsequente Fortsetzung ihrer exegetischen Bemühungen. Hier gibt es keine Trennung zwischen Exegese / Hermeneutik und Didaktik,<sup>253</sup> sondern die Didaktik ist Teil der Interpretation biblischer Texte. Schüssler Fiorenza entwickelt eine klare Vision und diskutiert auch gleichzeitig Strategien für deren Umsetzung.<sup>254</sup> Sie sieht ihr didaktisches Ziel, Bewusstwerdung von Unterdrückung<sup>255</sup> und den Kampf für Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Wohlergehen für alle Menschen bereits in der Bibel selbst zur Sprache gebracht.<sup>256</sup> Schüssler Fiorenza bemüht sich intensiv, die eurozentrisch-westliche Sicht der Bibelinterpretation mit ihrem Ansatz zu durchbrechen, damit er von Menschen unterschiedlicher Kontexte genutzt werden kann. Sie bezieht viele Analysekatoren ein. Ihr Konzept ist durch die ethische Schwerpunktsetzung übersichtlich, obwohl Hermeneutik und Didaktik verschmelzen. Die Stärke dieser Vorgehensweise ist auch, dass sich der Interpretationsprozess, der auf das Gespräch angewiesen ist, nicht in einem geschlossenen hermeneutischen Zirkel erschöpft, sondern zu einer offenen, nie endenden Spirale entwickelt.<sup>257</sup> Kurz gesagt: Das Beste, was einem nach Meinung von Elisabeth Schüssler Fiorenza passieren kann, ist, mit der göttlichen Weisheit auf Reisen zu sein.

---

<sup>248</sup> Müller, Schlüssel, 31

<sup>249</sup> Müller / Büttner / Heiligenthal / Thierfelder, Gleichnisse, 82ff.; vgl. auch Ostmeyer, Karl-Heinrich, Gleichnisse – Quelle des Verständnisses der Umwelt Jesu? Umwelt – Quelle des Verständnisses der Gleichnisse Jesu? in: Zimmermann, Hermeneutik, 122 – 137, hier: 134.

<sup>250</sup> Müller, Schlüssel, 99

<sup>251</sup> Müller, Schlüssel, 30f.

<sup>252</sup> Müller, Schlüssel, 28f.

<sup>253</sup> Dies erkennt man in Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, wo die einzelnen Bausteine des Konzeptes nur anders zusammengesetzt werden.

<sup>254</sup> Schüssler Fiorenza, Democratizing, 188ff. 200f.

<sup>255</sup> Schüssler Fiorenza, WeisheitsWege, 136f.

<sup>256</sup> Schüssler Fiorenza, Democratizing, 3f.

<sup>257</sup> Schüssler Fiorenza, Brot, 192; Ott spricht von einem „Interaktionsspiel“ und meint damit wohl einen ähnlichen Vorgang (Ott, Lernen, 17).

Alle didaktischen Entwürfe gehen davon aus, dass in der biblischen Tradition grundlegende Erfahrungen bewahrt und verdichtet sind. Die Bibel bietet damit Lebensmodelle / Lebensentwürfe, die nicht „verbraucht“ sind. Damit sie auch heute zugänglich gemacht werden können, ist es den deutschen Autoren wichtig, sie zu elementarisieren.<sup>258</sup> Im Rahmen einer Gleichnisdidaktik halte ich es für sinnvoll, nach diesen „Roten Fäden“<sup>259</sup> Ausschau zu halten und sie für die Begegnung mit Gleichnissen bereit zu stellen. Ich sehe aber auch in dem befreiungstheologischen Ansatz von Schüssler Fiorenza, die die biblischen Traditionen darauf hin befragt, ob sie Befreiung ermöglichen oder Unterdrückung legitimieren, eine Art von (hermeneutischer) Elementarisierung, die wichtige Analyse- und Auswahlkriterien bietet.

---

<sup>258</sup> Vgl. dazu Müller, Schlüssel, 64ff.

<sup>259</sup> Es ist schwierig, sich für einen geeigneten Begriff zu entscheiden. Ich halte die in den dargestellten Entwürfen verwendeten Begriffe wie „Grundbescheide“ u. a. nicht für besonders glücklich. Mir hat am meisten die Metapher „Rote Fäden“ eingeleuchtet. Ich habe diese Anregung aus dem Aufsatz von Dohmen, Christoph / Hieke, Thomas, Roter Faden durch die Bibel?, in: KatBl 131, 2006, 242 – 248 erhalten, verwende den Begriff jedoch mit einem etwas anderen Akzent. Siehe dazu 2.2.



## 2. Eigene bibeldidaktische Perspektiven

### 2.1 Eine „offene Bibeldidaktik“ als Beitrag

#### zu(m) Dialog(en) im gesellschaftlichen Kontext

Bibeldidaktik hat „das Ziel, die Bibel für die Menschen und Menschen für die Bibel zu erschließen.“<sup>1</sup> Wie jede Didaktik möchte auch die Bibeldidaktik etwas erreichen. Sie arbeitet programmatisch und zielorientiert und formuliert Werte.<sup>2</sup> Sofern ihr Ziel Befreiung von Unterdrückung und Ungerechtigkeit ist, trifft sie sich mit den Zielen einer befreiungstheologischen und feministischen Hermeneutik, die ja ebenfalls nicht nur auf „Verstehen“, sondern auch auf verändernde Praxis ausgerichtet ist.<sup>3</sup> Eine aktuelle Bibeldidaktik muss sich in einem postmodernen / postkolonialen gesellschaftlichen Kontext verantworten.<sup>4</sup> Dieser gesellschaftliche Kontext zeichnet sich durch Pluralisierung, Individualisierung, Enttraditionalisierung und Globalisierung aus.<sup>5</sup> Zudem ist unsere postmoderne Gesellschaft in höchstem Maße durch die Ökonomie geprägt, ich würde sie deshalb auch als eine kapitalistische kyriarchale Demokratie<sup>6</sup> verstehen. Diese Charakterisierungen gelten auch unter dem Aspekt der Globalisierung.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> Theißen, Bibel, 118; diese Definition bewegt sich im Rahmen von Wolfgang Klafkis Bildungstheorie, die Bildung als wechselseitige Erschließung von Gegenstand und Mensch, Welt und Mensch definiert (vgl. Theißen, Bibel, 35. 46) und damit eine „kategoriale Bildung“ anstrebt, die sowohl Bildungsinhalte als auch das Subjekt der Bildung im Blick hat. Sie geht zunächst vom Menschen aus, doch es sollen Inhalte für die Menschen erschlossen werden, die dann wieder dazu verhelfen, dass Menschen sich ihrer selbst bewusst werden (vgl. Schambeck, Didaktik, 73ff.). Um diese wechselseitige Erschließung von Inhalt und Mensch zu ermöglichen (Schambeck, Didaktik, 75 betont, dass außerdem der (gesellschaftliche) Kontext des jeweiligen Menschen bedacht werden muss!), ist es nötig, das Wichtigste auszuwählen. Klafki nennt dafür drei Kriterien: das „Fundamentale“ in der Sache, das „Elementare“ im Leben und das „Exemplarische“ für das Lernen; Theißen ergänzt sie noch um das „Kommunikative“ (vgl. Theißen, Bibel, 118f.); vgl. dazu auch Berg, Grundriss, 70; Woyke, Johannes, »Ein Mensch aus Fleisch und Blut – und nicht Gottes Sohn!«, in: Bachmann / Woyke, lebendig, 333 – 356, hier: 337f.; Müller, Schlüssel, 35f.

<sup>2</sup> Fricke, Michael, Was können Schülerinnen und Schüler mit der Bibel lernen? Konturen einer Bibeldidaktik für das 21. Jahrhundert, in: Bachmann / Woyke, lebendig, 69 – 84, hier: 72

<sup>3</sup> Schottroff, Schwestern, 91ff.

<sup>4</sup> Siehe dazu auch Fricke, Bibel, 70ff.

<sup>5</sup> Schambeck, Didaktik, 68ff.

<sup>6</sup> Zu Schüssler Fiorenzas Definition von „kyriarchal“ siehe I 1.3.

<sup>7</sup> Müller, Schlüssel, 22 weist ebenfalls auf den Aspekt der Ökonomie hin. Weitere Aspekte sind für die Charakterisierung der postmodernen Gesellschaft hilfreich. So ist trotz Individualisierung und Pluralisierung eine gesellschaftlich geförderte Konformität zu beobachten, die besonders im Lifestyle Maßstäbe setzen will. Der Pluralismus bedeutet zwar Offenheit, aber auch Unübersichtlichkeit, so dass in manchen Teilen der Gesellschaft sich fundamentalistische Strömungen breit machen, die einfache Lösungen bevorzugen. Der Druck der Ökonomie erzeugt auf der anderen Seite die Event-Kultur einer „Spaßgesellschaft“. Die Säkularisierung, seit der Aufklärung die Ablösung von der Bevormundung durch religiöse Weltbilder, führt in ihrem Gefolge eine Hinwendung zur Religion mit sich. Und die schriftgebundene Kultur der Neuzeit wird in der Postmoderne durch die kulturelle Meinungsführerschaft des Bildes, vermittelt durch die neuen Medien, abgelöst (vgl. zu allem auch Müller, Schlüssel, 20ff.; zur kritischen Analyse der gesellschaftlichen Verhältnisse siehe Füssel / Sölle / Steffensky, Postmodernismus.

Oft hat man den Eindruck, wir befinden uns in einer „Spaßgesellschaft mit Kopfhörern“,<sup>8</sup> die alles dem Markt zugänglich machen will und an Dialogen nicht interessiert ist. Darüber kann auch die permanente Erreichbarkeit durch das Handy und durch „Facebook“, die an jedem Ort und mit zahlreichen Teilnehmenden „Gespräche“ ermöglichen, nicht hinweg täuschen. Welche Inhalte sollen aber nun jenseits privater Gespräche in gesellschaftlichen Dialogen vorkommen? Eine Bibeldidaktik geht davon aus, dass die Bibel in jedem Fall dazu gehört. Doch wie muss eine in diesem gesellschaftlichen Umfeld situierte Bibeldidaktik konzipiert sein? Die dargestellten bibeldidaktischen Entwürfe haben dazu wichtige Anregungen geliefert.

Bibelauslegung und -didaktik kann in der aktuellen Situation nicht mehr daran interessiert sein, allgemein gültige Wahrheiten zu (v)ermitteln, sondern muss das Ziel haben, das Gespräch mit verschiedenen Partnern zu suchen.<sup>9</sup> Deshalb kann sie nur als „offene Bibeldidaktik“ konzipiert werden. Gerd Theißen hat überzeugend aufgezeigt, warum in diesem gesellschaftlichen Kontext nur ein offenes bibeldidaktisches Konzept, das im Rahmen einer allgemeinen Bildungstheorie verortet ist, eine sinnvolle Funktion hat.<sup>10</sup> Da die Bibel ein wichtiges Kulturgut ist, gehört sie (zu) allen Menschen.<sup>11</sup> Dass die in ihr enthaltenen Verheißungen nicht nur Juden und Christen gelten, sondern der ganzen Welt, sollte anstelle eines Heilsegoismus ebenfalls ausdrücklich deutlich gemacht werden.<sup>12</sup> Indem die Bibel als Quelle für Welt- und Lebensdeutung den Menschen als „Ebenbild Gottes“ sieht, verkörpert sie bereits selbst ein „Bildungskonzept“.<sup>13</sup> Mit dem Schöpfungsbericht in Gen 1 liefert sie als Vorstufe zur Naturwissenschaft eine „Evolutionslehre in mystischer Form“.<sup>14</sup> Mit dem Angebot von Wertmaßstäben steuert sie Gemeinschaften und befähigt zur Kooperation.<sup>15</sup> Und mit der permanenten Selbstvergewisserung über vergangene Möglichkeiten, das Leben zu meistern, bietet sie Orientierung und zeigt Beispiele, die auch für zukünftige Entwürfe menschlichen Lebens genutzt werden können.<sup>16</sup> Diese Art der Wissenserschließung und der Beitrag der Bibel zur Lebensbewältigung

---

<sup>8</sup> Siehe Sölle, Dorothee, Die Sowohl-als-auch-Fälle in: Füssel / Sölle / Steffensky, Postmodernismus, 11 – 34, hier: 14ff.

<sup>9</sup> Zum postmodernen Kontext und den Konsequenzen für die Bibeldidaktik, die sich daraus ergeben siehe Baumann, Maurice, Bibeldidaktik als Konstruktion eines autonomen Subjekts, in: Lämmermann / Morgenthaler / Schori / Wegenast, Bibeldidaktik, 33 – 43, hier: 33ff..

<sup>10</sup> Theißen, Bibel, 15ff.; zum Konzept einer „offenen Bibeldidaktik“ siehe auch Ott, Lernen, 17ff.; siehe auch Hull, John, Kreatives Denken und die Bibel, in: Adam / Englert / Lachmann / Mette, Bibeldidaktik, 253 – 262, hier: 254ff.; Schambeck, Didaktik, 75f..

<sup>11</sup> Theißen, Bibel, 12. 24f.; Hull, Denken, 255

<sup>12</sup> Der Universalismus der Verheißungen sollte uns durch das ökumenische Gespräch mit Christen in aller Welt bereits deutlich geworden sein (vgl. dazu Baldermann, Didaktik, 142).

<sup>13</sup> Theißen, Bibel, 28f.

<sup>14</sup> Theißen, Bibel, 37f.

<sup>15</sup> Theißen, Bibel, 41ff.

<sup>16</sup> Theißen, Bibel, 44ff.

befähigt sie, für einen offenen Dialog in der Gesellschaft genutzt zu werden.<sup>17</sup> Als Grundlage würde ich dieser Herangehensweise die hermeneutische Strategie Schüssler Fiorenzas zuordnen, die es ermöglicht, gesellschaftliche Unterdrückungsstrukturen zu benennen und Visionen von Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und dem Wohlergehen aller Menschen zu formulieren. Weiterführend ist dabei auch Schüssler Fiorenzas Vorstellung von gesellschaftlichem(n) Dialog(en) als Spirale, die immer wieder neue Anregungen aufnehmen und verarbeiten kann. Dabei spielt sich der Dialog nicht nur zwischen Lehrenden mit Fachwissen und Lernenden ab,<sup>18</sup> die sich für die Bibel interessieren, also z. B. im Kontext einer Kirchengemeinde, einer Akademie, auf Kirchentagen und im ökumenischen Dialog der verschiedenen christlichen Konfessionen, sondern auch im Kontext der säkularen Gesellschaft und im Dialog mit Menschen anderer Religionen.<sup>19</sup> In einer säkularen Welt hält die Bibel die Erinnerung an Gott, an das Transzendente wach.<sup>20</sup> Die Bibel ist aber auch selbst ein Produkt interreligiöser Kommunikation. Für mich ist hier aufgrund unserer Vergangenheit (Shoah), aber auch aufgrund der engen Verwandtschaft mit der jüdischen Tradition der christlich-jüdische Dialog grundlegend.<sup>21</sup> Doch auch der Dialog mit dem Islam ist nicht nur aufgrund der aktuellen globalen politischen Situation und der Notwendigkeit, Muslime in unsere Gesellschaft zu integrieren, sondern auch aufgrund der gemeinsamen monotheistischen Ausrichtung der abrahamitischen Religionen außerordentlich wichtig.<sup>22</sup> Das Leben in einer säkularen Gesellschaft bringt uns außerdem ständig in Kontakt mit vielen nicht glaubenden Menschen (aus unterschiedlichen Kulturen) oder auch Vertretern

---

<sup>17</sup> Theißen, *Bibel*, 46ff. ; Warum Theißen dann aber immer wieder den Eindruck erweckt, dass er für diesen offenen Dialog vor allem die geistige Elite gewinnen möchte, ist nicht zu verstehen, da er doch öffentliche Diskurse kreieren will. Dies möchte auch Elisabeth Schüssler Fiorenza, aber sie möchte alle Menschen einbeziehen (vgl. Schüssler Fiorenza, *Democratizing*, 43; Schüssler Fiorenza, *Power*, 10). Deren Erfahrungen, wie Erfahrungen überhaupt, sollen - systemisch reflektiert - eine wichtige Rolle in diesen Diskursen spielen (Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 25).

<sup>18</sup> Horst Klaus Berg beschreibt die Rolle des Lehrenden als die des Vor-Fragers mit „Anfängergeist“, des sachverständigen Informanten und des existentiell Fragenden (Berg, *Grundriss*, 150f.). Mirjam Schambeck sieht den Lehrenden als (im Zirkel des Glaubens stehenden) Hörenden / Lesenden des Bibeltextes, als Anwalt der Lernenden und deren Welt, als Anwalt des Textes und dessen Welt, der Hintergrundwissen vermittelt und als Initiator und Moderator, der sich um das Lernumfeld kümmert und die Begegnung zwischen Text und Lernenden fördert (Schambeck, *Didaktik*, 140ff.). Die Beschreibung der Rolle des Lehrenden bezieht sich zwar auf den Kontext der Schule, entspricht aber auch anderen Kontexten wie Kirchengemeinde und Gesellschaft. Man kann natürlich darüber diskutieren, ob der unterschiedliche exegetische Ausbildungsstand von Lehrenden und Lernenden verhindert, dass ein radikal-demokratischer Diskurs möglich ist bzw. ob auf diesem Weg das angestrebte Ziel einer demokratischen Gesellschaft verwirklicht werden kann. Dem biblischen Text kann man jedenfalls nur gemeinsam und im Gespräch angemessen begegnen (Fricke, *Bibel*, 84).

<sup>19</sup> Vgl. Theißen, *Bibel*, 128ff.; Diskussionen im Internet können auch Foren sein, in denen diese Gespräche geführt werden.

<sup>20</sup> Theißen, *Bibel*, 175ff.

<sup>21</sup> Ohne das Erste Testament ist das Neue Testament nicht verständlich. Da eine sich nur im innerchristlichen Kontext bewegendes Auslegung unvollständig wäre, ist der Dialog mit dem Judentum unverzichtbar (vgl. auch Baldermann, *Didaktik*, 89).

<sup>22</sup> Feministische Theologie als kontextuelle Theologie hat bereits früh zu diesem Thema Beiträge geleistet (vgl. Jost, Renate / Kubera, Ursula (Hg.), *Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie*, Gütersloh 1991; „Die heiligen Schriften der Frauen“).

anderer (Welt-)Religionen.<sup>23</sup> Und das Gespräch innerhalb der christlichen Kirchen national und international versteht sich eigentlich von selbst, denn wenn es dort etwas gibt, worüber nicht gestritten wird, dann ist es die Bedeutung der Bibel.<sup>24</sup> In all diesen Gesprächssituationen kann also das „Viel-Stimmen-Buch“ Bibel<sup>25</sup> nicht nur wichtige inhaltliche Anregungen geben, sondern selbst durch seine Existenz eine wichtige Referenz sein. Die Bibel wird somit selbst zur Dialogpartnerin, d. h. die Begegnung mit ihr ist nicht mehr normativ oder autoritär, sondern partnerschaftlich.<sup>26</sup> Mit dem Judentum und dem Islam ist das Christentum bereits durch seine Entstehungsgeschichte verbunden, das Gespräch mit den anderen Religionen ergab sich im Laufe der Weltgeschichte zu einem späteren Zeitpunkt. Eigentlich steht es noch am Anfang.<sup>27</sup> Heute besteht die Aufgabe des interreligiösen Dialogs vor allem darin, zum Frieden in der Welt beizutragen und nach gemeinsamen ethischen Maßstäben zu suchen.<sup>28</sup> Das heißt auch, dass wir uns in der jetzigen historischen Situation viele Berührungspunkte in Bezug auf andere Religionen nicht mehr leisten können.<sup>29</sup>

Die Bibel, die in ihrer Mannigfaltigkeit eine Legitimation für die unterschiedlichen christlichen Konfessionen ist, garantiert mit ihrer inneren Dynamik eigentlich einen immerwährenden interkonfessionellen und interreligiösen Dialog. Die Fähigkeit zu radikaler Selbstkritik ist dabei kein Hindernis für die Ausbildung einer deutlichen christlichen Identität, sondern heute sogar die Voraussetzung dafür. Der an die Bibel gebundene, aber nicht mit ihr identische Geist wird auch in Zukunft eine Dialogaufnahme mit Gott ermöglichen.<sup>30</sup>

Sozialgeschichtliche Gleichnissauslegung ist ein spannungsvolles Projekt. Indem sie die historische Welt der Gleichnisse rekonstruiert, bringt sie die Distanz, die zwischen den

---

<sup>23</sup> Zum interreligiösen Gespräch und Lernen siehe Lähnemann, *Bibel*, 281ff..

<sup>24</sup> Dies ignoriert nicht, dass unterschiedliche Konfessionen auch einen jeweils unterschiedlich zusammen gestellten Kanon verwenden (vgl. dazu Schüssler Fiorenza, *Weisheitswege*, 97ff.).

<sup>25</sup> Müller, *Schlüssel*, 229

<sup>26</sup> Gräß, Wilhelm, Die Pluralisierung des Religiösen in der "Postmoderne" als Problem der "Bibeldidaktik", in: Lämmermann / Morgenthaler / Schori / Wegenast, *Bibeldidaktik*, 182 – 197, hier: 186

<sup>27</sup> Zum interreligiösen Diskurs mit asiatischen Religionen siehe den Beitrag der christlichen Theologin Kwok, *Interpretation*.

<sup>28</sup> Theißen, *Bibel*, 202ff.; Ruster warnt in diesem Zusammenhang ausdrücklich vor einem naiven Dialog, der sich womöglich noch auf eine „pluralistische Theologie der Religionen“ stützt (Ruster, *Gott*, 194ff.). Seine Bedenken müssen aber nicht berechtigt sein. Für die Entwicklung gemeinsamer ethischer Maßstäbe hat sich z. B. Hans Küng eingesetzt (vgl. Lähnemann, Johannes, *Interreligiöse Zugänge zur Bibel*, in: Bizer / Englert / Kohler-Spiegel / Mette / Rickers / Schweitzer, *Bibel*, 70 – 83, hier: 82; Lähnemann, *Bibel*, 290f.).

<sup>29</sup> Schüssler Fiorenza hat diese Berührungspunkte nicht. Sie beteiligt sich längst in vorbildlicher und differenzierter Weise am interreligiösen Gespräch (Schüssler Fiorenza, *Power*, 195ff.). Hier gibt es noch eine ganze Menge Diskussionsbedarf: wäre eine „interreligiöse Theologie“ Religionsvermischung oder doch eher ein Dialog zwischen den Religionen, oder wäre es die Suche nach dem kleinsten gemeinsamen Nenner (für die Religionen um den Preis des Identitätsverlustes)? Müssten wegen der Notwendigkeit von gemeinsamen verbindlichen Werten die berechtigten dogmatisch-theologischen Bedenken nicht in den Hintergrund treten? Auch Schüssler Fiorenza stellt – wie Ruster - die eindeutige Frage, welcher Gott denn eigentlich verkündigt wird (Schüssler Fiorenza, *Grenzen*, 219).

<sup>30</sup> Theißen, *Bibel*, 253ff.



Menschen des 1. Jh. n. Chr. und Menschen in der westlichen Welt heute besteht, deutlich ins Bewusstsein. Indem sie auch den eigenen gesellschaftlichen Auslegungskontext bedenkt und ideologiekritisch analysiert, überwindet sie Distanz durch das Sichtbarmachen von Erfahrungen, die Unterdrückung und Befreiung beinhalten. Als sozialgeschichtliche Exegetin verstehe ich mich als Anwältin des biblischen Textes und seiner Welt. Oder genauer gesagt: Da hinter jedem biblischen Text Menschen stehen, die gearbeitet, gelitten und gekämpft haben, sehe ich mich als Anwältin dieser Menschen. Damit mache ich deutlich, dass ich keine Literaturkritikerin bin, die Texte als literarische Erzeugnisse lobt oder problematisiert, sondern dass ich mit den Menschen (!) der Bibel solidarisch sein möchte. Als deren Anwältin möchte ich daran mitwirken, dass wir Menschen der Gegenwart und unsere biblischen Schwestern und Brüder einander begegnen können. Das heißt: Biblische Texte dürfen zwar erschlossen, aber nicht „verbraucht“ werden. Sie sind keine Konsumartikel, die zu einer falsch verstandenen Identitätsbildung ohne Bezug zu umfassender Gerechtigkeit für alle vereinnahmt werden dürfen.<sup>31</sup> In Bezug auf die Gleichnisdidaktik bedeutet dies, dass ich zunächst nach gemeinsamen Erfahrungen suche, die die biblischen Menschen und die Menschen der Gegenwart miteinander verbinden. Diese finde ich vorzugsweise in den Schöpfungsgleichnissen, sofern sie von Erfahrungen sprechen, die wir auch heute noch in unserer Umwelt machen wie z. B. das Wachsen von Pflanzen. Mit deren Hilfe können wir Distanz überwinden und uns den Zugang zu Verhältnissen erarbeiten, die uns weniger oder gar nicht vertraut sind. Dazu gehören z. B. die Sklavengleichnisse. Sie zeigen uns gesellschaftliche Strukturen und Arbeitsverhältnisse, die wir uns nur durch mühevollen historische Rekonstruktionsarbeit erschließen und damit bekannt machen können. Sich die Not dieser Menschen bewusst zu machen, ist im Idealfall keine Einbahnstraße, sondern lässt uns auch aufmerksam sein für die Not von Menschen heute.

Die Grundmotive, d. h. die „roten Fäden“ bilden für diese Dialoge auf verschiedenen Ebenen wichtige Anknüpfungspunkte.<sup>32</sup>

## **2.2 „Rote Fäden“**

Bibeldidaktische Konzepte sind (natürlich vor allem mit Blick auf einen begrenzten schulischen Lehrplan) daran interessiert, biblische Themen sinnvoll auszuwählen. Auch für die

---

<sup>31</sup> Martin Stöhr kritisiert den Sachverhalt mit folgenden Worten: „Aber jene Religiosität, die mich dank einer Konzentration auf mich und mein Heil mit dem Blick auf >die im Dunkeln< verschont, wächst. Biblisch fundiertes Gottvertrauen und eine ihm entsprechende Praxis (mitsamt den dazu gehörenden Gemeinden) wachsen nicht. Die anspruchsvolle Religion der Bibel verweigert sich jedem Heilsegoismus.“ (Stöhr, Martin, Ein Alles schenkender und nachfragender Gott, in: Bachmann / Woyke, lebendig, 297 – 317, hier: 311).

<sup>32</sup> Die „roten Fäden“ sind als Angebote zu verstehen, die von den christlichen Gesprächspartnern eingebracht werden. Selbstverständlich können nicht-christliche Partner auch andere Inhalte einbringen.

bibeldidaktische Arbeit mit Erwachsenen ist eine Zusammenstellung von wichtigen Themen wünschenswert. Die entscheidenden biblischen Inhalte sollen erfasst werden. Diese in der Bibel verdichteten Glaubenserfahrungen werden in den didaktischen Entwürfen als wichtige „Sinnlinien“, „Grundmotive“, „Grundbescheide“ oder „Themenkreise“ identifiziert, um den Inhalt der biblischen Botschaft in Verbindung mit heutigen Erfahrungen kommunizierbar zu machen. Das Kriterium für ihre Auswahl ist, dass in den thematischen Linien der Inhalt möglichst verdichtet wird, dass aber auf der anderen Seite genügend Offenheit vorhanden ist, um sie flexibel als Deutungsinstrumente für Erfahrungszusammenhänge einzusetzen. Grundlegend ist auch, dass die Sinnlinien von der Bibel selbst vorgegeben werden. Wichtig ist außerdem, dass sie nicht nur im ökumenischen Gespräch, sondern auch in anderen dialogischen Kontexten an gemeinsame Erfahrungen und Interessen anknüpfen können.

Die immer wieder neue Suche nach dem passenden Begriff für diese Themen bei den Bibeldidaktikern zeigt, dass eine Definition schwierig ist. Peter Müller hat mit dem Gebrauch einer Metapher („Schlüssel“) einen gangbaren Weg gewiesen. Ich verwende die Metapher „roter Faden“. Berg, Theißen und Müller, d. h. die Bibeldidaktiker, die die Grundmotive in ihrem Konzept ausdrücklich ausgestalten, gehen davon aus, dass die Motive nicht isoliert nebeneinander stehen, sondern durch vielfältige Verbindungen miteinander verknüpft sind.<sup>33</sup> Ich übernehme diese Sicht und versuche durch meine Bezeichnung als „rote Fäden“ diese Verknüpfung ebenfalls deutlich zu Tage treten zu lassen. Fäden lassen sich dicker oder dünner spinnen. So wird deutlich, dass sich biblische Themen stärker oder weniger stark durch den Gang der Überlieferung ziehen. Rote Fäden lassen sich teilen und jeweils einzeln weiterspinnen. Auf diese Weise kann deutlich werden, wie die Themen sich in verschiedene Richtungen hin verzweigen und mit neuen Bedeutungen angereichert „weiterlaufen“. Fäden lassen sich von unterschiedlichen Richtungen her zusammenknüpfen, sie lassen sich aber auch dort, wo sie abgerissen oder ans Ende gekommen sind, mit anderen Fäden verknoten. Die verschiedenen Themen können sich auf unterschiedliche Weise (wieder) miteinander verbinden und so neue Perspektiven entstehen lassen. Es können aber auch ganz neue Koalitionen von Themen entstehen. Die Fäden bieten zahlreiche Möglichkeiten, sich in unterschiedliche Richtungen zu verzeigen und unterschiedliche Aspekte miteinander zu verbinden. So können nicht nur Sinnlinien, sondern auch „Sinnnetze“, also „rote Netze“ entstehen. Die Möglichkeiten, Themen miteinander zu kombinieren, erscheinen somit als vielfältig bis unbegrenzt. Ob sie tatsächlich unbegrenzt zur Verfügung stehen, kann sich nur am konkreten Beispiel erweisen, jedenfalls wird eine große Freiheit und Kreativität im Umgang mit der biblischen Tradition in Aussicht gestellt.

---

<sup>33</sup> Berg, Grundriss, 78; Theißen, Bibel, 139; Müller, Schlüssel, 98f. 103f.

Die roten Fäden sind jedoch aufeinander angewiesen, um ein stabiles Netz zu knüpfen. Dies ist ein höchst fragiles Gebilde, denn schneidet man an entscheidenden Stellen die Fäden durch, zerreißt das gesamte Netz, das durch die vielen Querverbindungen entstanden ist. Rote Fäden zeigen jedoch auch die Kontinuität und Wiedererkennbarkeit von biblischen Themen, in diesem Fall die kontinuierliche Entwicklung vom Ersten bis zum Neuen Testament auf. Sie machen deutlich, dass die inhaltliche Ausgestaltung im Neuen Testament von der Inspiration aus dem Ersten Testament lebt. Die roten Fäden sind unabhängig von Kanongrenzen, sie ziehen sich vom Ersten Testament über die zwischentestamentlichen und apokryphen Schriften durch bis ins Neue Testament. Rote Fäden sind deshalb auch kein „Kanon im Kanon“, ihre Auswahl sagt nichts über ihre theologische Bewertung als zentral oder weniger zentral. Außerdem ist es möglich, dass „dicke“ rote Fäden an Bedeutung verlieren und „dünne“ Fäden heute an Bedeutung gewinnen. Ein solches Denken, das Verzweigungen ernst nimmt, wehrt sich von vornherein gegen eine dogmatische Festlegung von biblischen Essentials. So ist es auch nicht verwunderlich, dass, je nachdem wie man sich die Sammlung dieser roten Fäden vorstellt, unterschiedlich viele dabei zusammengestellt werden können. Theißen zählt vierzehn „Grundmotive“, Berg sechs „Grundbescheide“, Müller vier „Themenkreise“ bzw. „Schlüssel“<sup>34</sup> und Ruster drei „inhaltliche Momente“, um zu sagen, was in der Bibel elementar ist. Da das Ziel von Elementarisierung die Konzentration auf Wichtiges bzw. Grundlegendes ist, bedeutet dies die Notwendigkeit zur Abstraktion. Elementarisierung bedeutet aber auch der Bezug zu Erfahrungen, und die wiederum können angemessen nur konkret beschrieben werden. Diese beiden Anforderungen von Abstraktion und Konkretion stehen in Spannung zueinander.<sup>35</sup> Für eine sozialgeschichtlich orientierte Beschreibung der roten Fäden in den Gleichnissen muss dies besonders bedacht werden. Die verschiedenen roten Fäden erlauben uns einerseits einen Blick hinein in fremde biblische Welten, auf der anderen Seite schärfen sie unsere Wahrnehmung für Verheißungen, deren Erfüllung (in der fremden Welt) damals schon erwartet wurde und deren Unabgegoltenheit auch unsere Perspektiven formen kann. Die „fremden Welten“ werden so zur Quelle der Hoffnung für unsere Gegenwart und Zukunft.

Die roten Fäden, die ich näher betrachte, habe ich nach drei Kriterien ausgewählt: 1. Sie müssen sich durch die gesamte Bibel, also vom Ersten bis zum Neuen Testament hindurch ziehen. 2. Sie müssen sich mit einem sozialgeschichtlichen Schwerpunkt verorten lassen (z. B. Arbeit/swelten). 3. Sie müssen auf irgendeine Weise mit den neutestamentlichen Gleichnissen in Verbindung

---

<sup>34</sup> Baldermann zählt ebenfalls vier thematische Bereiche, teilt sie aber anders ein als seine Kollegen (Didaktik, 24ff.: Worte zum Leben; 69ff.: Geschichten gegen den Tod; 131ff.: Prophetischer Einspruch: Die Sprache der Gerechtigkeit; 198ff.: Auferstehung lernen).

<sup>35</sup> Vgl. dazu auch Müller, Schlüssel, 87f.

stehen, möglichst auch mit den Gleichnissen, die ich in meiner Arbeit sozialgeschichtlich ausgelegt habe.<sup>36</sup> Ich habe mich um der besseren Übersicht willen auf vier wichtige rote Fäden konzentriert (*Schöpfung; Exodus / Befreiung; Arbeit/swelten; Gottesreich*), die aber mit anderen Fäden (z. B. *Brot / Nahrung*) verknüpft werden können. Die Zuordnung ist dabei jedoch nicht ein für allemal festgelegt, sondern könnte auch anders erfolgen. Sie ist so angelegt, wie sie mir im Augenblick am meisten einleuchtet, das schließt aber andere Zuordnungen nicht aus. Die Sammlung erhebt außerdem keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie ist nicht nur dafür offen, dass weitere rote Fäden ergänzt werden, sondern auch darauf angewiesen. Die Bibelstellen sind markante Punkte, an denen die jeweiligen roten Fäden deutlich zu Tage treten. Die Fäden laufen auch dort weiter, wo sie nicht deutlich ins Blickfeld treten. Die „Sinnnetze“ ziehen sich an vielen Stellen unterschwellig und unsichtbar durch die biblische Tradition und werden nur an bestimmten Punkten deutlich sichtbar. Die Hinweise auf Bibelstellen sind deshalb als Beispiele zu verstehen und nicht auf Vollständigkeit aus.

In dem Konzept „rote Fäden“ steckt eine ungeheure Dynamik, da die Verknüpfungen der Fäden immer wieder neu arrangiert werden können und so immer wieder neue Bedeutungsfelder entstehen. Bewährt hat sich eine Vorgehensweise, die rote Fäden nicht als glatt geschliffene Begriffe definiert, sondern sie an den Rändern „ausgefranst“ lässt, damit sie evtl. auch noch Bedeutungen aufnehmen können. Ich habe deswegen auch auf eine graphische Darstellung dieser Arrangements verzichtet, weil eine derartige Darstellung schon wieder bestimmte Festlegungen beinhaltet, die aber gerade nicht zu lange festgeschrieben werden sollen.

Der rote Faden, der in jedem (!) anderen roten Faden mitläuft, ist *Gott*. Keine Seite der Bibel ist ohne die Beziehung zum Göttlichen zu denken. Eine gesonderte Behandlung dieses roten Fadens biete ich aber nicht, weil in den einzelnen Beiträgen der Bezug mit eingearbeitet ist. Vom Göttlichen nicht zu trennen ist die *Hoffnung*, die sich im Glauben an den Gott Israels manifestiert. Auch sie kann als roter Faden gesehen werden, der mit allen anderen Bereichen verwoben ist. Zu den stärker theologisch geprägten Begriffen wie *Schöpfung, Exodus / Befreiung* und *Gottesreich* habe ich in Klammern „säkulare“ Begriffe hinzugefügt, die sich mit den theologischen Begriffen berühren und vielleicht Anknüpfungspunkte bieten können, in Gesprächen mit nicht-theologischen und nicht-christlichen Gesprächspartnern.

---

<sup>36</sup> Neben den Arbeitsergebnissen meiner exegetischen Studien sind für mich das „Wörterbuch der feministischen Theologie (1. und 2. Auflage), hrsg. von Gössmann u. a.“ und das „Sozialgeschichtliche Wörterbuch zur Bibel (SWB), hrsg. von Crüsemann u. a.“ eine wichtige Fundgrube, um die Themen zu bearbeiten.

**(1) Schöpfung (Welt)**

- a) *Die göttliche Weisheit*

**(2) Exodus / Befreiung (Migration)**

- a) *Tora*
- b) *Gerechtigkeit*
- c) *Israel und die Völker*
- d) *Fremde und Benachteiligte*

**(3) Arbeit/swelten**

- a) *Land*
- b) *Jerusalem / Tempel*
- c) *Haus*
- d) *Frauen, Männer und Kinder*
- e) *Herrschaft, Macht und Gewalt*
- f) *Kyrios / Herr*
- g) *Sklaven*
- h) *Hirte*
- i) *Leidende und Tote*
- j) *Saat und Ernte*
- k) *Brot / Nahrung*
- l) *Baum*
- m) *Schuld(en)*
- n) *Sexualität*

**(4) Gottesreich (Visionen / Sehnsucht / Glück)**

- a) *Umkehr*
- b) *Frieden / Schalom und Krieg*
- c) *Feste / Mahlgemeinschaften*
- d) *Messias*
- e) *Liebe / Gemeinschaft*
- f) *Heilige/r Geist/in*

**(1) Schöpfung (Welt)**

Ein dick gesponnener roter Faden, der sich vom Ersten Testament durch die ganze Bibel hindurch zieht, ist die *Schöpfung*. Bereits auf der ersten Seite der Bibel wird erzählt, dass Gott

die ganze Welt schafft und den Menschen die Erde als Lebensraum überlässt (Gen 1, 1ff.; Jes 45, 18). Dabei lenkt er das Urelement „Wasser“ in (für alle Lebewesen) lebensfördernde Bahnen (Gen 1, 2. 6f.). Gott schafft keine Herren, Könige und Sklavenhalter (>>>Kyrios / Herr; Sklaven), er schafft nur *Mann und Frau*. Die Menschen sollen sich nur durch das biologische Geschlecht voneinander unterscheiden, durch sonst nichts. Es ist auch keine Rede von unterschiedlichen Rassen oder Ethnien (>>>Israel und die Völker). Die Schöpfung wird als landwirtschaftlich genutzter Garten, als Arbeitsumfeld (>>>Arbeit/swelten) beschrieben. Die Menschen als Mitarbeiter Gottes sind für das Gedeihen der Erde mitverantwortlich (vgl. Gen 1, 28; Gen 2, 5. 15). Ihre angemessene Haltung dem Schöpfer gegenüber ist Staunen, Lob und Dank (Ps 8; 104; 139; Hiob 12, 7 – 9; 36, 26ff.; Koh 3, 11) und Fürsorge (Spr 14, 31; 17, 5). Doch die Schöpfung ist auch um ihrer selbst willen und als Lebensraum für Pflanzen und Tiere geschaffen (Hiob 38. 39). Am Anfang aller Schöpfungsprozesse wird Gott von einer Mitarbeiterin unterstützt, die auch weiter für ihn tätig ist: die *göttliche Weisheit* (Spr 8, 22 – 31). Gottes gute Schöpfung ist jedoch keine „heile Welt“, sondern auf verschiedene Weise von Zerstörung bedroht (Gen 3ff.). Doch die Hoffnung auf die Treue Gottes (>>>Gottesreich) und eine mögliche Neuschöpfung (Jes 65, 17; 66, 22) ist ebenfalls in der gesamten Bibel ungebrochen, die auf ihren letzten Seiten im Neuen Testament mit dieser Vision (Offb 21, 1ff.) den Kreis schließt. Der Schöpfer der Welt ist auch der Befreier seines erwählten Volkes Israel, denn Schöpfung und Heilshandeln gehören zusammen (Jes 40). Gott, der aus dem Nichts etwas schaffen kann (Röm 4, 17), arbeitet schöpferisch weiter. Mit Christus (>>>Messias) und den Menschen in seiner *Gemeinschaft* hat Gott bereits den Anfang einer neuen Schöpfung gesetzt (Kol 1, 15; 2 Kor 5, 17).

Die Schöpfungsgleichnisse sehen die Schöpfung als Ort der menschlichen Arbeit. Sie ist ein Ort, der zum Gotteslob motiviert (Mk 4, 26ff.; Mt 6, 25ff. par.), aber sie ist ebenso ein Konfliktfeld. Die Menschen können auf der hart erarbeiteten Lebensgrundlage nicht ohne Gottvertrauen leben (Lk 13, 6ff.; Mt 13, 24ff.). Schöpfung ist ein Thema, das alle Menschen angeht, unabhängig von ihrer Religion und weltanschaulichen Ausrichtung. Das Thema wird vermutlich in den nächsten Jahren weiter an Bedeutung gewinnen. Rein natur-wissenschaftliche Fragen wie nach der Entstehung der Erde (Urknall oder andere Theorien) sind angesichts der ökologischen Probleme eher nebensächlich. Die Schöpfung ist stabil und fragil zugleich. Sie sichert uns seit Jahrtausenden zuverlässig unsere Lebensgrundlage. Unsere Lebensgrundlage entsteht auch heute nicht im Internet-Café. Wir sind, ebenso wie die Generationen vor uns darauf angewiesen, dass unsere *Nahrung*, auch wenn wir sie im Supermarkt kaufen, vorher irgendwo auf der Welt (in unserer Nähe oder weit entfernt) auf einem Stück *Land* gewachsen ist. Die Schöpfung ist durch

menschliche Überheblichkeit und menschliches Versagen jedoch auch zutiefst gefährdet. In unserer Zeit haben die Möglichkeiten der Zerstörung in einer Art und Weise zugenommen, die die biblische Zeit nicht kannte, sei es, dass verantwortungslose Ölkonzerne ganze Landstriche verwüsten oder die aufgetürmten Atomwaffen die gesamte Erde in die Luft sprengen können. Auch unser westlicher Lebensstil insgesamt ist eine ökologische Bedrohung für die gesamte Schöpfung (Klimakatastrophe).<sup>37</sup>

#### **a) Die göttliche Weisheit**

Ein entscheidender roter Faden in Verbindung mit der *Schöpfung* ist die *göttliche Weisheit*. Sie wird als bereits vor der Schöpfung existierende personifizierte, göttliche Gestalt vorgestellt, als Mitschöpferin Gottes (Spr 8, 22 – 31; Sir 24, 1 – 9), die auch weiterhin am Schöpfungsprozess beteiligt ist (Weish 8, 1 – 4). Sie wird aber auch als der Schöpfung innewohnendes verborgenes Schöpfungsprinzip (Hiob 28) beschrieben, das Mühe hat, in der Welt ein Zuhause zu finden (Sir 24; Bar 3, 15 – 38). Auf der anderen Seite erscheint sie dann wieder als die in den Menschen gegenwärtige Qualität der lebenspraktischen (Ex 28, 3; 31, 3 – 6; 35, 25 – 31), der intellektuellen (Gen 41, 33 – 39), der ethischen (Spr 24, 23f.; Spr 31, 20) und der theologischen (Spr 1, 7) Kompetenzen, die für die Gestaltung des Lebens wichtig sind.<sup>38</sup> Auch die Gleichnisse sind Ausdruck dieser vielfältigen menschlichen Fertigkeiten, die Gott durch die Weisheit vermittelt. Als Lehrerin (Spr 1, 20 – 22; 8, 1 – 11) ist die Weisheit gleichzeitig Inhalt ihrer Lehre und Lernprozess selbst (Weish 6, 12 – 17) und vermittelt gewissermaßen ein ganzheitliches „didaktisches Konzept“. Vermutlich verkörpert sie im multikulturellen und interreligiösen Dialog in Alexandria des 1. Jh. n. Chr. die jüdische Antwort auf die weit verbreitete Isis-Theologie. Die Weisheit wird jedoch nicht nur mit dem göttlichen Schöpfer in Beziehung gesetzt. Sie erscheint auch in der Gestalt des befreienden *Exodus*-Gottes (Weish 10f.), der den Weg seines Volkes mitgeht. Jesu Zuwendung zu den Zöllnern und Sündern (>>>*Fremde und Benachteiligte*) ist im Sinne der göttlichen Weisheit (Mt 11, 19 // Lk 7, 35) zu verstehen, denn er

---

<sup>37</sup> Eine gute Werbung für ökologisch verantwortliches Handeln sind vielleicht heute die Naturfilme, die wie die ersttestamentlichen Psalmen ein Lob auf den Schöpfer singen, obwohl sie Gott mit keiner Silbe erwähnen (vgl. auch Müller, Schlüssel, 123). Die Frage ist, ob ein falsch verstandener Herrschaftsauftrag (nach Gen 1, 28) mit zu dieser ökologischen Katastrophe beigetragen hat.

<sup>38</sup> Silvia Schroer geht davon aus, dass auch die Rat gebenden weisen Frauen in Israel als Vorbild für die inhaltliche Ausgestaltung der göttlichen Weisheit dienen (Schroer, Silvia, *Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbilder der personifizierten Chokmah*, in: Wodtke, Verena (Hg.), *Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein neues Gottesbild*. Mit Beiträgen von Ruth Albrecht, Dorit Cohen-Alloro, Deirdre Good, Verena Maria Kitz, Monika Leisch-Kiesl, Fairy von Lilienfeld, Barbara Newman, Silvia Schroer, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Verena Wodtke, Freiburg i.B. u.a. 1991, 9 – 23).

handelt in deren Auftrag. Die *Tora* manifestiert sich auch in der von Gott geschenkten Weisheit (Sir 24, 23 – 34; Bar 3, 9 – 4, 4).

## (2) *Exodus / Befreiung (Migration)*

Der wichtigste rote Faden im gesamten Ersten Testament ist der *Exodus*, die *Befreiung* des Volkes Israel aus ägyptischer Sklaverei (>>>*Sklaven*) durch den einen Gott (Ex 6,6; 20, 2ff.; Dtn 5, 6ff.). Im Kontext des Ersten Testaments wird der Exodus als ein historisches Ereignis (Ex 1 – 15) beschrieben, das in der Vergangenheit geschehen ist und sich in der Zukunft erneut ereignen kann. Das gesamte Erste Testament handelt im Grunde davon, wie um die Bewahrung dieser Freiheit immer wieder (erfolgreich oder erfolglos) gekämpft wird. Immer wieder wird an die Exodustradition erinnert (bereits im Mirjamlied Ex 15, 21, der ältesten ersttestamentlichen Tradition). Besonders im Zusammenhang mit der Passafeier (Ex 12; Dtn 16, 1 – 8) wird Gottes befreiende Tat ins Gedächtnis gerufen (Ex 13, 8) und setzt auch Erwartungen für die Zukunft frei (Jes 51, 11). Ziel des Exodus ist auch die Verheißung des *Landes*. Die *Tora* dient in diesem Zusammenhang dazu, eine der Befreiung angemessene Lebenspraxis zu fördern (Dtn 6, 20 – 24). *Schöpfung* und *Befreiung* gehören zusammen (Jes 51, 9 – 16), auch die gesamte Schöpfung wartet noch auf ihre Befreiung (Röm 8, 20ff.).

### a) *Tora*

Ein wichtiger roter Faden in Verbindung mit dem *Exodus* ist die *Tora*. Nach ersttestamentlicher Tradition soll die *Tora* die durch den Exodus erlangte *Befreiung* sichern (Dtn 6, 20 – 24), indem sie Maßstäbe setzt für das Zusammenleben in der *Gemeinschaft* und eine gerechte Gesellschaftsordnung ermöglicht (>>>*Gerechtigkeit*). Das wichtigste Kriterium für gerechte Verhältnisse ist dabei das Wohlergehen und der Schutz der Schwachen in der Gesellschaft (>>>*Fremde und Benachteiligte*). Die *Tora* bereitet Freude (Ps 119) und fördert das Leben, da sie eine enge Verbindung mit Gott herstellt. Sie soll den Menschen nicht aufgezwungen werden, sondern die Menschen werden sie irgendwann in ihr Herz aufnehmen und verinnerlichen, sodass sie ein Teil von ihnen wird (Jer 31, 33). In der von Gott geschenkten *Tora* ist die *göttliche Weisheit* zu finden (Sir 24, 23 – 34; Bar 3, 9 – 4, 4).

Die Gültigkeit der *Tora* wird auch im Neuen Testament nicht relativiert (Mt 5, 17ff.; Mk 10, 17ff. par.), auch wenn es Auseinandersetzungen über ihre konkrete Auslegung gab. In den Gleichnissen wird die Gültigkeit der *Tora* vorausgesetzt oder angemahnt (Lk 16, 29; Mk 4, 1ff.;



Lk 18, 1 – 8; Mt 18, 21 – 35). Das Gleichnis von der Perle (Mt 13, 45f.) ringt um ein angemessenes Kaufmannsverhalten, das sich nicht nur der internationalen Handelswege bedient, sondern auch auf dem Weg der Tora unterwegs ist. Immer geht es darum, dass die Vision vom *Gottesreich* zwischen einer desillusionierenden Wirklichkeit und dem großen Traum von Veränderung nicht zerrissen wird.

### **b) Gerechtigkeit**

*Gerechtigkeit* meint keine juristische Norm, sondern die faire (soziale) Balance zwischen allen Beteiligten in einer *Gemeinschaft*. Sie hat das Wohlergehen aller im Auge und hat dabei als Maßstab das Geschick der Schwächsten - Arme, Witwen und Waisen - (>>>*Fremde und Benachteiligte*) besonders im Blick (Am 2, 6; 5, 12; Ps 112, 9; Spr 31, 9; Jer 22, 3). Gerechtigkeit ermöglicht *Frieden / Schalom*, (Ps 85, 11 - 14). Sie wird auch von den Schwachen, die sich unter Gottes Schutz wissen, in der Gesellschaft eingeklagt (Lk 18, 1 – 8; vgl. auch Lk 1, 45 – 55). Von einem König wird erwartet, dass er sich als Hüter der Gerechtigkeit erweist und wie ein guter *Hirte* agiert (vgl. auch Mt 18, 14). Gerechtigkeit ist ohne die Beziehung zu Gott als Quelle umfassender Gerechtigkeit nicht zu denken.<sup>39</sup> Bei den ersttestamentlichen Propheten wird besonders den Reichen die Zerstörung der Gemeinschaft durch Verweigerung von Gerechtigkeit vorgeworfen (Am 5, 24; 6, 12; Jes 1, 21 – 23; 5, 7; Jer 22, 13; vgl. auch Jak 5, 1 – 6). Die Gerechtigkeit steht inhaltlich in Verbindung mit der *göttlichen Weisheit* als ordnender und ausbalancierender Kraft im Kontext von Welt und Gesellschaft.<sup>40</sup> Sie steht in Verbindung mit der *Tora*, den Weisungen des befreienden Gottes (>>>*Exodus / Befreiung*), die ein gerechtes Zusammenleben der Menschen ermöglicht (Ps 40, 9 – 11; 119; Dtn 4, 8; Jes 42, 21; 51, 4 – 7; Röm 3, 31; 7, 12; 1 Kor 7, 19). In der Verkündigung vom *Gottesreich* wird die Sehnsucht nach Gerechtigkeit aufgenommen und in den Gleichnissen auf verschiedene Weise zur Sprache gebracht (Mt 18, 23 – 34; 20, 1 – 16; 21, 33 – 39; Lk 15, 11 – 32; 16, 1 – 9; 18, 1 – 8), die Tora soll mit ihrer Gerechtigkeit im *Gottesreich* zur Verwirklichung kommen (Mt 5, 6. 17 – 20; 6, 33).

---

<sup>39</sup> Dies wurde besonders in der protestantischen Rechtfertigungslehre zum Ausdruck gebracht, wobei hier die spirituelle Seite der Rechtfertigung im Vordergrund stand.

<sup>40</sup> Schüngel-Straumann, Helen, „Gerechtigkeit / Recht. Altes Testament“, in: Gössmann / Kuhlmann / Moltmann-Wendel / Praetorius / Schottroff / Schüngel-Straumann / Strahm / Wuckelt, Wörterbuch II, 223 – 224, hier: 223f.

**c) Israel und die Völker**

Das Volk *Israel* hatte das Bewusstsein, als kleines und schwaches Volk besonders von Gott geliebt und auserwählt zu sein (Ex 19, 3 – 6; Dtn 7, 6 – 9). Seine Geschichte beginnt mit der Geschichte der Erzeltern, der Geschichte von einzelnen Personen und Familienverbänden (Gen 12 – 50), die sich ebenfalls bereits auf die Erwählung Abrahams durch Gott berufen können (Gen 12, 2; 15, 5f.; 17, 16). Die Geschichte des Volkes beginnt als *Befreiung* von *Sklaven*, die zur Lebensgestaltung die *Tora* erhalten haben (Dtn 6, 4f.; Jes 44, 6; 48, 12f.). Da der Gott Israels die Welt geschaffen hat (>>>*Schöpfung*), ist er auch der Gott der anderen *Völker* (Röm 3, 29). Dieser Glaube an die Auserwähltheit bedeutet vor allem die Verpflichtung, die anderen Völker auf dem Weg zur Erkenntnis der Wahrheit mitzunehmen (Ex 19, 5f.; Jes 2, 2 – 5; 43, 10; 49, 6). Immer wieder gibt es intensive Berührungen mit Menschen aus anderen Völkern (Jona; Rut; Jes 19, 23f.; Ps 87), die nicht ausgrenzend sind. Auch die christusgläubigen Juden sehen sich weiterhin als Teil des jüdischen Volkes, denn der Bund Gottes mit Israel wird nicht aufgekündigt (Röm 9 – 11). Die Menschen aus den Völkern gewinnen durch den *Messias* Jesus Zugang zum Gott Israels. Am Ende wird Gott sein Friedensreich (>>>*Frieden / Schalom*) aufrichten, und alle Völker sind eingeladen, daran teilzuhaben (Jes 2, 1 – 4; Offb 20 – 22; >>>*Gottesreich*). *Jerusalem* wird bei der Aufrichtung des göttlichen Friedensreiches eine besondere Bedeutung haben, denn alle Völker strömen zum Zion (Jes 2, 2 – 5; 60; 66; Offb 20 – 22), um dort in einer multikulturellen Gesellschaft friedlich miteinander zu leben. Im Neuen Testament wird - auch in den Gleichnissen - weiterhin vom Leben der Menschen aus dem Volk Israel erzählt, diesmal unter den Bedingungen des Römischen Reiches. Sie irren umher wie zerstreute Schafe, die keinen *Hirten* haben (Mk 6, 34; Mt 9, 36; 10, 6; 15, 24). Die Traditionen Israels bleiben weiter gültig.

**d) Fremde und Benachteiligte**

Die Bibel zeigt eine besondere Affinität zu den Marginalisierten wie *Fremden und Benachteiligten*. Die Erzeltern sind Fremde in Kanaan (Gen 12 – 28; 32 – 35; 37). Das Volk *Israel* lebt fremd in Ägypten (Ex 1ff.; 6, 4), Mose ist fremd in Midian (Ex 2, 22). Maria und Josef müssen mit ihrem Kind nach Ägypten fliehen (Mt 2, 13 -15). *Frauen* mussten in der Fremde sexuelle *Gewalt* befürchten (Gen 12, 11f.; Rut 2, 9). Die Erfahrung als Fremde und *Sklaven* (>>>*Exodus / Befreiung*) soll das Volk Israel motivieren, sich auch selbst der Fremden freundlich anzunehmen (Ex 22, 21f.; 23, 9; Dtn 10, 19). Menschen verlassen ihre Heimat oft aus

wirtschaftlicher Not (Gen 12, 10; 26, 1 – 3; 47, 4; Rut 1, 1; 1 Kön 17, 7 – 16; 2 Kön 8, 1), wegen *Krieg* (Jes 16, 4; 2 Sam 4, 3), weil sie als Sklaven in die Fremde verkauft werden (Lev 25, 33 – 46) oder weil sie als ausländische Arbeiter ins Land kommen (Jes 60, 10; 61, 5) (>>>*Leidende und Tote*). Fremde stehen anderen Schwachen in der Gesellschaft wie Witwen und Waisen (Ps 94, 6; 146, 9; Dtn 14, 29; 16, 11.14; 24, 19 – 21; 26, 12) nahe. Die Mahnung, Bedürftige nicht zu bedrücken, durchzieht die Weisung der *Tora* (Ex 22, 21f.; Lev 19, 33; Dtn 24, 17f.), in Erinnerung daran, dass die Israeliten selbst Fremde und Sklaven gewesen sind (Dtn 24, 22). Im Neuen Testament wird diese Linie weitergeführt (Mt 25, 31ff.; Mk 10, 21 par.), denn die Letzten werden die Ersten sein (Mk 10, 31; Mt 19, 30; 20, 16; Lk 13, 30), die herrschenden Machtpositionen bleiben nicht, wie sie waren (Mk 9, 33 – 37 par.; 10, 42 – 45 par.; Mt 23, 11f.; Lk 6, 20 – 26 // Mt 5, 1 – 12; Lk 1, 48 – 53; 14, 11; 18, 14; Joh 13, 1 – 17). Gott orientiert sich an denen, die ganz unten stehen (Mk 11, 1 – 11 par.; Mt 11, 28 – 30; Lk 10, 21; 2 Kor 7, 6; Phil 2, 1 – 5; Röm 12, 16; 1 Petr 5, 5).

### **(3) *Arbeit/swelten***

In Bezug auf die Gleichnisse treten zwei rote Fäden in den Mittelpunkt: Es sind die biblischen *Arbeit/swelten* und das *Gottesreich*, die *Basileia Gottes*, auf die sich alle Gleichnisse beziehen, auch wenn sie in ihrer Einleitung nicht immer darauf verweisen. Nach neuzeitlichen Kategorien würden wir das Thema *Arbeit* im höchsten Maße als profan,<sup>41</sup> das Thema *Gottesreich* dafür als genuin theologisch bezeichnen. Dies ist jedoch unzulässig, denn nach biblischem Verständnis dürfen beide Bereiche nicht getrennt werden.<sup>42</sup> Gerade in den Gleichnissen wird das *Gottesreich* mit der Arbeitswelt der Menschen auf unterschiedliche Weise in Verbindung gebracht.

Besonders der rote Faden *Arbeit/swelten* nötigt dazu, die unterschiedlichen Erfahrungen, die sich dahinter verbergen, deutlich wahrzunehmen. Für die Gleichnisse habe ich erarbeitet, welche ländlichen oder städtischen Verhältnisse die Arbeitswelten voraussetzen. Ich habe aufgezeigt, dass es in ihnen um die Produktion von Grundnahrungsmitteln (>>>*Brot / Nahrung; Saat und Ernte; Baum; Land*), Viehzucht (>>>*Hirte*) und (Groß-)Handel (>>>*Tora*) geht. Diese Arbeitswelten sind eingebettet in den Rahmen der antiken Sklavengesellschaft(en) (>>>*Sklaven; Kyrios / Herr; Herrschaft, Macht und Gewalt*) im Kontext des Römischen Reiches. Sie können nur richtig verstanden werden, wenn der alltägliche Kampf um die Lebensgrundlagen deutlich

---

<sup>41</sup> Flusser, Gleichnisse, 31 identifiziert in den neutestamentlichen Gleichnissen zwei Hauptthemen: Das Gast-mahl und die Arbeit (!).

<sup>42</sup> Zur Zeit als die biblischen Schriften entstanden, gab es keine Trennung von Wirtschaft, Politik und Religion (Horsley, Gruppen, 14).

im Blick ist. Dies geschieht in einer Gesellschaft, in der die Besitzverteilung zugunsten einer reichen Minderheit geregelt ist, die einer armen Mehrheit von mehr als 90% der Bevölkerung gegenübersteht. Diese Gesellschaft mit ihren sozialen Konflikten ist geprägt von Befreiungsversuchen (>>>Exodus / Befreiung; Schuld(en); Frieden / Schalom und Krieg; Umkehr) seitens der unterdrückten armen Bevölkerung und dem jüdisch-römischen Krieg (66 – 70 n. Chr.) im Land Israel. Dies ist der Kontext, in dem die Menschen leben und arbeiten, von denen in den Gleichnissen die Rede ist.

Die didaktischen Konzepte von Berg, Ruster, Theißen und Müller haben Mühe, die Alltagssituationen, die in den Gleichnissen erzählt werden, konkret zu erfassen. Sie stellen dafür nicht das notwendige Instrumentarium bereit. Die Sinnlinien „Gott und Welt“ und „Gott und Mensch“ sind zwar vorgesehen,<sup>43</sup> aber nicht in der Form, dass Menschen in einer bestimmten Arbeitswelt leben. Darum ist es nicht empfehlenswert, diese Kategorien ohne Ergänzungen zu übernehmen. Was für das Arbeitsumfeld gilt, gilt auch für die Menschen selbst. Die Kategorie „Mensch“ reicht nicht, um die Erfahrungen von unterschiedlichen Menschen, die in den Gleichnissen vorausgesetzt werden, angemessen zu beschreiben. Es gibt nicht „den Menschen“. Es gibt *Männer, Frauen und Kinder*. Diese Menschen werden außerdem in der Gesellschaft des Römischen Reiches in verschiedene Gruppen eingeteilt. Es sind Menschen, deren rechtlicher Status sich sehr voneinander unterscheidet, und sie werden in klaren hierarchischen Beziehungen zueinander gesehen. Es ist eben ein Unterschied, ob wir uns einen Menschen als Freien, Freigelassenen oder *Sklaven* vorstellen müssen. Es ist ein Unterschied, ob ein Bauer ein Großgrundbesitzer, ein kleiner Pächter oder Tagelöhner oder ein Landsklave ist. Auch sein Geschlecht, ob Mann oder Frau, spielt eine Rolle. Dies habe ich versucht, in den Einzelauslegungen deutlich heraus zu arbeiten. Erst von dieser Grundlage und diesen Erfahrungen aus lässt sich abschätzen, was die Vision vom Gottesreich für die unterschiedlichen Menschen bedeutet hat. Die Möglichkeit, sich in diese fremde Welt der Bibel hineinzubegeben, besteht nur, wenn die Lebenswelt der Menschen durch sozialgeschichtliche Analyse möglichst konkret beschrieben werden kann. Dabei muss jedoch auch in Kauf genommen werden, dass die sozialen Verhältnisse der biblischen Tradition nicht unbedingt in unseren eigenen Erfahrungen wieder gefunden werden. Die Erfahrungen der Menschen in biblischen Arbeitswelten sind Erfahrungen, die Menschen heute in einer technisierten Gesellschaft nur in Ausnahmefällen

---

<sup>43</sup> Müller, Schlüssel, 99ff.; Müller sieht sehr wohl die Notwendigkeit zu konkretisieren: „Von einem Grundmotiv ohne die dazu gehörenden Konkretisierungen und Akzentsetzungen zu sprechen stellt eine Abstraktion dar, die den Texten nicht angemessen ist.“ (88) Er löst diese Aufgabenstellung dann aber selbst nicht überzeugend ein. Bei Berg und Theißen kann man diese Zusammenhänge vielleicht in den Themen „Schöpfung“ und „Befreiung“ vermuten (Berg, Grundriss, 79f. 83f.; Theißen, Bibel, 139ff.). Erst in dem „Wörterbuch der Feministischen Theologie I, 29ff. und II, 36ff.“ und dem „Sozialgeschichtlichen Wörterbuch zur Bibel (SWB), 16ff.“ ist der Arbeit ein eigener Artikel gewidmet.

wiederholen können. Die Fremdheit und Distanz, die sich deshalb auftut, bleibt oft bestehen und kann (und darf!) durch exegetische oder didaktische „Tricks“ nicht aufgehoben werden.<sup>44</sup> Andererseits gibt es auch in unserem eigenen gesellschaftlichen Kontext viele soziale Konflikte, die man mit den antiken Konflikten in Beziehung setzen kann.

#### **a) Land**

Die meisten Menschen der Antike und damit auch der biblischen Tradition arbeiteten in der Landwirtschaft. Das *Land* bzw. der Landbesitz ist die wichtigste Einkommensquelle und damit der wichtigste Produktionsfaktor. Er entscheidet auch über politischen Einfluss und Privilegien in der antiken Gesellschaft. In den Gleichnissen wird immer wieder deutlich zum Ausdruck gebracht, wem das Land gehört, auf dem die *Nahrung* (>>>*Baum; Saat und Ernte*) angebaut wird und wer „nur“ darauf arbeitet (>>>*Kyrios / Herr; Sklaven*). Es wird unterschieden zwischen denen, die über Land verfügen und denen, die kein Land besitzen, obwohl nach ersttestamentlicher Vorstellung nur Gott der Besitzer des Landes (Lev 25, 23; Jer 2, 7; 12, 10; Hos 9, 3) ist, der es seinem Volk zum Gebrauch (Dtn 6, 17f.) überlassen hat. Da Gott als Schöpfer (>>>*Schöpfung*) die ganze Welt gehört (Ps 24, 1; 89, 12), bleibt er auch Besitzer des Landes. Für das Volk *Israel* ist das Land die wichtigste Gottesgabe, die ihnen nach der *Befreiung* aus Ägypten zuteil wird. Gott schließt mit den Israeliten einen Bund und verspricht ihnen Land und Nachkommen (bereits Gen 12, 1ff.). Das verheißene Land ist ein konkreter Ort innerhalb der Schöpfung mit dem konkreten Mittelpunkt *Jerusalem*. Das Leben im Land soll durch die *Tora* geregelt werden, um *Gerechtigkeit* zu fördern. Sogar die *Fremden* sollen an diesem Land Anteil haben (Ez 47, 21 – 23). Nach neutestamentlicher Vorstellung sollen die *Benachteiligten* das Land vorzugsweise nutzen dürfen (Mt 5, 5; vgl. Ps 37, 11).

#### **b) Jerusalem / Tempel**

*Jerusalem* war auserwählt als Ort, an dem der Name Gottes wohnen soll (1 Kön 8, 29; vgl. auch Ps 122). Wie der Name (Salem) sagt, soll die Stadt ein Ort des *Friedens* (Gen 14, 18; Ps 76, 3; Hebr 7, 2) und der *Weisheit* (Sir 24, 10f.) sein. Von dort geht die *Tora* als Weisung in die Welt (Jes 2, 3). Zur Zeit des Neuen Testaments war Jerusalem wie andere große Städte ein wichtiges Handelszentrum, in dem alle Waren der Welt gehandelt wurden (vgl. Offb 18; Mt 13, 45f.). Der

---

<sup>44</sup> Dies sieht für Menschen in gesellschaftlichen Kontexten der 2/3 Welt z. T. ganz anders aus. Die Erfahrungen, die die Menschen in den ländlichen Gebieten der so genannten Entwicklungsländer machen, sind durchaus mit den Verhältnissen der antiken Agrargesellschaften vergleichbar (vgl. dazu Vamos Caminando, Weg).

Tempel hatte neben seiner kultischen und politischen Funktion auch die Aufgaben eines Wirtschaftszentrums als Sammelstelle für die Abgaben, als Bank und als Ort zahlreicher Wallfahrtsfeste mit (jüdischen) Besuchern (>>>*Israel*) aus aller Welt (vgl. Mk 11, 11. 15ff. par.). Jerusalem mit seinem Berg Zion ist aber auch ein Ort, der seit ertestamentlicher Zeit durch eschatologische Erwartungen qualifiziert ist, die als Alternative zu den herrschenden Verhältnissen in den Städten des Römischen Reiches gesehen werden. Der heilige Berg ist der Ausgangspunkt für die Gottesherrschaft (Ps 149; 150; Jes 66, 18 – 23; Sach 2, 14f.; 14, 8f.; Ez 40 – 48). Dort feiert Gott mit den Völkern das Fest des Lebens (Sach 14, 16; Mi 4, 1 – 5; Jes 2, 2 – 4; Jes 25, 6 – 8; >>>*Feste / Mahlgemeinschaften*). Zion ist der Ort, an dem alle *Völker* sich versammeln (Jes 60) und wohin sie ihre Kostbarkeiten zur Ehre Gottes und zum Wohl der Menschen bringen werden. Als himmlisches Jerusalem, das von Gott kommt (Offb 21f.), entspricht es der neuen Schöpfung (>>>*Gottesreich*), die erwartet wird. Die neue Schöpfung hat nicht mehr primär eine landwirtschaftliche Prägung wie in Gen 1, 1ff. (>>>*Schöpfung*), sondern sie weist eine städtische Struktur auf. In ihr werden die Menschen in der *Gemeinschaft* mit Gott ohne Ungerechtigkeit (Offb 21, 8) leben (>>> *Gerechtigkeit*). Einen extra ausgewiesenen Tempel gibt es in dieser Stadt nicht mehr, denn Gott selbst ist der Tempel (Offb 21, 22). Jerusalem ist eine Vision, aber ebenso ein geographischer Ort, der auch heute als heiliger Ort für Juden, Christen und Muslime viele politische Auseinandersetzungen provoziert.

### **c) *Haus***

Das *Haus* ist nicht nur das Gebäude / die Behausung (Lk 15, 6), sondern auch der Familienverband und der Haushalt als wirtschaftliche Grundlage der antiken Gesellschaft. In den späteren neutestamentlichen Schriften wird der antike Haushalt auch zum Modell für die Gestaltung der christlichen Gemeinden (1 Tim 3, 14f.; >>>*Liebe / Gemeinschaft*). In den Gleichnissen begegnet uns das Haus als Produktionsgemeinschaft oft in der Form eines antiken Sklavenhaushaltes (>>>*Sklaven; Kyrios / Herr; Herrschaft, Macht und Gewalt*), durch den die Versorgung der Gesellschaft geregelt ist.

### **d) *Frauen, Männer und Kinder***

In theologischen Anthropologien und anderen theologischen Werken – didaktische Entwürfe eingeschlossen - ist meistens von dem „Menschen“ die Rede. Diese Bezeichnung ist jedoch viel zu unspezifisch. Menschen sind *Frauen, Männer und Kinder*. Dies muss gerade auch für das

Verständnis der Gleichnisse berücksichtigt werden. Die Gleichnisse sprechen manchmal auch allgemein vom Menschen (Mk 4, 26), aber in der Regel sind die in den Gleichnissen agierenden Personen genauer charakterisiert. Sie werden als Mitglieder einer sozialen Schicht (König: Mt 22, 2 (>>>*Herrschaft, Macht und Gewalt*); Gutsherr (>>>*Kyrios / Herr*) und *Sklaven*: Mt 13, 27), in bestimmten *Arbeitswelten* (>>>*Hirte*: Lk 15, 4 – 7 // Mt 18, 12 – 14; Perlenkaufmann: Mt 13, 45 (>>>*Tora*); Weingärtner: Lk 13, 6 – 9 (>>>*Baum*)) und in familiären Beziehungen (Vater und Sohn: Lk 15, 11ff.) gezeigt. Die biblischen Schriften entwerfen keine dogmatisch geprägte Anthropologie, sondern erzählen Geschichten von konkreten Menschen, die beispielhaft handeln und in bestimmte familiäre, ethnische und politisch-gesellschaftliche Verhältnisse eingebunden sind. Die Geschichte Gottes mit dem Volk *Israel* beginnt mit den Erzeltern, Männer, Frauen und Kinder, die namentlich genannt werden und deren Leben beispielhaft erinnert werden soll (Gen 12 – 50). Alle Menschen werden in ihrer (harmonischen oder konfliktgeladenen) Beziehung zu Gott gesehen (>>>*Gerechtigkeit*).

#### **e) *Herrschaft, Macht und Gewalt***

Nicht nur die Macht Gottes, sondern auch die *Herrschaft, Macht und Gewalt* von Menschen wird in der Bibel ausführlich thematisiert. Die Verhältnisse in ersttestamentlicher Zeit werden als patriarchal strukturierte Gesellschaften dargestellt, in denen Unrecht (>>>*Gerechtigkeit*) und Gewalt herrschen (Jer 22, 17). Dennoch werden Möglichkeiten gesehen, die herrschenden Macht- und Gewaltverhältnisse zu überwinden (Jer 31, 33 (>>>*Tora*); Jes 9, 6f.; 11, 4f.). Nicht immer werden Konflikte mit gewaltfreien Mitteln bekämpft, auch Frauen agieren manchmal mit Gewalt (Ri 4f.; Jdt 13, 4ff.). Die Gier nach mehr Besitz führt dazu, dass Land von den Mächtigen zu Unrecht und gewaltsam angeeignet wird (Mi 4, 4). Auch in den Gleichnissen sind die Machtverhältnisse unter Menschen ein vorherrschendes Thema. Sie zeigen die Organisation von Macht in der Gesellschaft des Römischen Reiches, die dem Pater familias die Herrschaft über Ehefrau, Kinder, Sklaven und andere Abhängige sichert. Macht ist in der Regel an Besitzverhältnisse (>>>*Land*) geknüpft, die darüber entscheiden, wer von den agierenden Personen Macht ausübt und wer nicht (Mt 13, 24 – 30; 20, 1 – 16; Lk 13, 6 – 9). In den Gleichnissen sind es vor allem die Herren (>>>*Kyrios / Herr*) und *Sklaven*, die in klare Macht- und Gewaltstrukturen eingebunden sind, wobei die Herren Gewalt haben über materiellen Besitz (Mt 25, 14 – 30 // Lk 19, 11 – 27), *Nahrung* (Mt 24, 45 – 51 // Lk 12, 41 46; >>>*Brot; Baum; Saat und Ernte*) und das Leben ihrer Sklaven (Mt 18, 23 – 35) und freien Arbeiter (Mt 20, 1 –

16; Lk 13, 6 – 9; >>>Arbeitswelten). Für die Jesusbewegung dagegen bedeutet Herrschaft Dienst (Mk 10, 41 – 45 par.).

#### **f) Kyrios / Herr**

Die *Herren* sind diejenigen, die *Macht* haben und über Besitz (Mk 13, 35; Mt 10, 25) (>>>Land) und Menschen (Ex 21, 4f.; Mt 9, 38; Mt 18, 23 – 34; 21, 40f.; Apg 16, 16) verfügen können. Das griechische Wort „Kyrios“, das aber nicht nur für Menschen, sondern auch für göttliche Wesen gebraucht wurde, ersetzte und umschrieb in der griechischen Übersetzung des Ersten Testaments (LXX) den hebräischen Eigennamen des Gottes Israels (Gen 24, 12; Mi 4, 13; Ps 97, 5 u. a.). Da „Kyrios“ auch für die Bezeichnung von Menschen (z. B. Könige und römische Kaiser (Apg 25, 26)) gebraucht wurde, erzeugte die doppelte Verwendung des Begriffs auch eine Spannung. Dies wirkte sich z. B. in der Verwendung des Begriffs für Jesus aus. Der Begriff konnte für ihn sowohl als menschliche Ehrbezeugung (wenn auch selten: Mk 7, 28) verwendet werden, er konnte damit aber auch in Anlehnung an die Bezeichnung für den Gott Israels Jesus an die Seite Gottes stellen (1 Kor 12, 3; Röm 10, 9; Phil 2, 11; 1 Kor 16, 22f.). Genauso wichtig scheint aber die Abgrenzung von anderen Herren (Offb 17, 14), wie z. B. von den römischen Kaisern, zu sein, die beanspruchten, als göttliche Personen verehrt zu werden (1 Kor 8, 5). Aber auch die Herren als Besitzer von Gutshöfen werden von Jesus abgegrenzt, da dieser in der Gestalt eines *Sklaven* (Phil 2, 6 – 11) in Erscheinung tritt. Durch die Flexibilität und Unschärfe der Verwendung des Kyrios-Titels konnten auch die Herren in den Gleichnissen gedanklich mit dem auferstandenen Christus verbunden werden, was aber nicht angemessen ist, da die Herren in den Gleichnissen profane Herren sind, die mit profanen Sklaven zu tun haben.

#### **g) Sklaven**

Dieser „rote Faden“ läuft natürlich besonders in den Sklavengleichnissen mit. Die Beschreibung des realen Lebens der *Sklaven* im Römischen Reich stellt hier die Frage in den Raum, wie die Sklavenexistenz in der Gesellschaft sich zu der Vorstellung verhält, dass ein Mensch eigentlich als „Ebenbild Gottes“ geschaffen wurde und nicht als „sprechendes Werkzeug“. In den Sklavengleichnissen wird die Erfüllung der Vision vom *Gottesreich* nicht angedeutet, sondern mit der Beschreibung der Sklavenverhältnisse nur drastisch dargestellt, was durch das Gottesreich noch überwunden werden muss. Die ersttestamentliche Tradition vom „Ebed Jahwe“ / „Gottesknecht“, also dem „Sklaven Gottes“ als einem theologischen Ehrentitel, darf



deshalb nicht als Vorlage gesehen werden für die Beschreibung von Sklavenfiguren in den Gleichnissen, die stattdessen eine fiktive, aber doch realistische Beschreibung vom Leben der Sklaven im Römischen Reich des 1. Jh. n. Chr. bieten.

Die Sklavengleichnisse, nur für sich genommen, bewahren sehr wenig Hoffnungspotential. Aber es ist wichtig, sich genau ihre Vorgehensweise, auch im Unterschied zu anderen biblischen „Sklaventexten“, deutlich zu machen. Die synoptischen Sklavengleichnisse analysieren deutlich die Gesellschaft des Römischen Reiches (>>> *Kyrios / Herr; Herrschaft, Macht und Gewalt; Schuld(en); Gerechtigkeit; Leidende und Tote*) und halten ihr einen Spiegel vor, was auch durch heutige Ausleger bewahrt werden muss. Diese in den Gleichnissen präsentierte Analyse kann z. B. durch die falsche Übersetzung von δούλος als „Knecht“ unsichtbar gemacht werden. So wird der Eindruck erweckt, dass es sich um gesellschaftliche Verhältnisse vergleichbar denen des 19. Jahrhunderts handelt, die sich in Deutschland noch bis in die 50-er Jahre des letzten Jahrhunderts erhalten haben und eigentlich nicht so schlimm waren. Und in dem sie an dieser Formulierung fest hält, weckt die Übersetzung Assoziationen in Bezug auf die ersttestamentlichen „Gottesknechtslieder“ und umgibt die Sklavengleichnisse mit einer theologischen Aura, die deren Intention jedoch entgegenläuft. Wenn wir uns heute in der Bibeldidaktik nicht um eine genaue historische Analyse und Rekonstruktion bemühen, werden wir aus dem Kreislauf der Selbsttäuschung und der Legitimierung von Gewalt nicht herausfinden. Wenn die ersttestamentliche theologische Metapher vom „Sklaven Gottes“ („Gottesknecht“) mit der Verdrängung realer Sklavenverhältnisse in Einklang gebracht wird, verhindert sie, dass die brutale Realität des 1. Jh. n. Chr. deutlich wahrgenommen wird. Außerdem besteht die Gefahr, die Metapher, die ursprünglich als kritische Instanz gedacht war, ungebrochen in die Sklavengleichnisse hinein zu projizieren und damit aus ihnen wieder eine (mit den Realien des Römischen Reiches gefüllte) theologische Legitimation der Sklavengesellschaft herauszulesen. Die Vermischung der theologischen Vorstellung vom „Sklaven Gottes“ mit der Beschreibung des realen Sklaven war vielleicht schon ein Problem der Evangelien bzw. der Gleichnisse, die diese Gleichsetzung noch zurückdrängen wollten. Sie hat am Ende in den Pastoralbriefen zur Legitimierung realer Sklavenexistenzen geführt, da die Sklaven aufgefordert wurden, nicht nur Gott, sondern auch ihren irdischen Herren (die damit in die Nähe Gottes gerückt wurden) uneingeschränkt zu Diensten zu sein (Tit 2, 9f.).

### ***h) Hirte***

Vom roten Faden *Hirte* ist in jedem Fall bekannt, dass er (auch) aus der nicht-biblischen Tradition „eingewandert“ ist. Im Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15, 4 – 7 // Mt 18, 12 – 14) werden für den Bereich der Viehzucht die Möglichkeiten eines Pächterhirten oder Hirtensklaven ausgeleuchtet, in der bestehenden Gesellschaft für das *Gottesreich* zu arbeiten. Das *Dominium Terrae* in Gen 1, 28 (>>>*Schöpfung*) ist wohl nach dem Vorbild eines fürsorglich handelnden guten Hirten gedacht und nicht als Gewaltverhältnis. Für das Volk *Israel* sind Gott und / oder der *Messias* die idealen Hirten, die die zerstreuten Schafe / das umherirrende, in Not geratene Volk (Mk 6, 34; Mt 9, 36; 10, 6; 15, 24) wieder einsammeln und zum Heil (>>>*Liebe / Gemeinschaft; Gerechtigkeit; Fremde und Benachteiligte*) führen. Ich verweise hier zusätzlich auf Kapitel II 2. 3.

### ***i) Leidende und Tote***

Das Leiden und Sterben Jesu wird im Neuen Testament ausführlich erzählt („Passionsgeschichte“: Mk 14f. par.). In diesem Zusammenhang sind auch Leidenserfahrungen von Menschen erinnert, die zu einer Identifizierung mit dem ermordeten Jesus einladen (Ps 22, 12 – 22; der leidende Gottesknecht als sowohl individuelle als auch kollektive Erscheinung: Jes 49 – 53; auch die Leiden des Paulus, der sie mit seinem Einsatz für Christus in Zusammenhang bringt, sind gut bezeugt: Röm 8, 35 – 39; 1 Kor 4, 9 – 13; 2 Kor 4, 9 – 11; 6, 4f.; 11, 23 – 27; 12, 7 – 10; vgl. auch Apg 9, 16). Hiob, der Krankheit, wirtschaftlichen Ruin und den Tod seiner Kinder erleidet (Hiob 1f.), ist bekannt geworden, weil sich an Hand seines Schicksals die Theodizeefrage aufgedrängt hat. Doch anstatt das Leiden Jesu immer wieder in Beziehung zu setzen zu anderen leidenden Menschen, wurde sein Leiden in der Kirchengeschichte meistens dazu benutzt, anderes Leiden unsichtbar zu machen. In der Bibel wird an sehr vielen Stellen von Menschen erzählt, die unschuldig leiden oder weil sie sich gegen Unrecht wehren. Gen 4 erzählt die Ermordung Abels durch Kain. Die Israeliten leiden unter der Ausbeutung in Ägypten (Ex 1) (>>>*Exodus / Befreiung*), die Armen (>>>*Fremde und Benachteiligte, Gerechtigkeit*) leiden unter der Ausbeutung der Mächtigen (1 Kön 12, 4; Jes 5, 8 – 10; 10, 1 – 3; Mi 3, 1 – 4; 2 Sam 12, 1 – 15; Jer 22, 13 – 19). Das Leiden von *Frauen* ist oft doppelt unsichtbar. Gen 16, 21 erzählt, wie die ägyptische Sklavin Hagar mit ihrem Kind in der Wüste ausgesetzt wird. Jakobs Tochter Dina wird vergewaltigt (Gen 34, 2), ebenso die Königstochter Tamar (2 Sam 13, 1 – 22). Eine unbekannte Frau (Ri 19, 1 – 30) wird von Fremden vergewaltigt und von ihrem Ehemann

zerstückelt. Frauen werden in Kriegszeiten vergewaltigt (Ri 5, 30). Während Isaak vor der Opferung bewahrt wird (Gen 22, 1 – 19), opfert Jiftach seine Tochter für seinen eigenen Erfolg (Ri 11, 29 – 40). Witwen und Waisen haben in besonderer Weise unter Ausbeutung zu leiden (Ex 22, 22f.; Jes 10, 2). Sie leiden unter sozialer Not und Hunger (1 Kön 17, 7ff.; >>>*Brot / Nahrung*). In Kriegszeiten (>>>*Frieden / Schalom und Krieg*) leiden Frauen und Kinder besonders (Gen 34, 29; Ri 21). In den Psalmen (z. B. Ps 73, 13f.; 34, 20; 3, 2; Ps 55) wendet der Leidende sich an Gott. Die Klagelieder Jeremias sind ein erschütterndes Zeugnis vom Leiden und Sterben der Menschen im eroberten und zerstörten Jerusalem 587 v. Chr..

Im Neuen Testament solidarisiert Jesus sich mit den Leidenden (Bergpredigt: Mt 5, 1ff. // Lk 6, 20ff.) und setzt sich für sie ein. Dazu gehören die Krankenheilungen (Mk 5, 1ff. 25ff.; 6, 55f.; Mt 9, 36; 4, 24) und die Speisung von Hungernden (Mk 6, 30ff. par.). Die Menschen leiden unter Gewalttaten (>>>*Herrschaft, Macht und Gewalt*) der römischen Besatzer (Lk 13, 1 – 5; vgl. auch 2 Makk 6f.), unter Arbeitslosigkeit (Mt 20, 1 – 16), bedrückenden Pachtverhältnissen (Mk 12, 1 – 11 par.; >>>*Land; Saat und Ernte*), Verschuldung (>>>*Schuld(en)*) und Versklavung (Mt 18, 23ff.; >>>*Sklaven*), Krieg (Mk 13, 14ff. par.), Hungersnöten und Naturkatastrophen (Mt 5, 6 // Lk 6, 21; Mt 24, 7; Offb 11, 13) und weil sie sich für das Evangelium einsetzen (Mk 4, 17 par.; 8, 34 – 38 par.; 10, 30; 10, 38f. par.; 13, 9ff. par.; Mt 5, 10 // Lk 6, 22f.; Offb 5, 9; 16, 6; 17, 6; 20, 4 – 6). Sie leiden, weil ihnen das Lebens-notwendige fehlt (Mt 25, 31ff.). Doch nicht nur die Menschen allein, die ganze *Schöpfung* leidet (Röm 8, 22).

Die Gleichnisse sind in ihren Schilderungen außerordentlich realistisch, denn sie sprechen von einem Leben, das durch zahlreiche Leiden geprägt war (Arbeitslosigkeit, Verschuldung, Versklavung, Hunger, Folter und Tod von Sklaven). Es wird aber auch immer wieder die Solidarität Gottes mit den Leidenden betont: Die gerechten *Toten* werden durch neues Leben zu ihrem Recht kommen (Jes 26, 19. 21; Dan 12, 1f.; 4 Esra 4, 40 – 42; 7, 32; Offb 20, 12f.). Die Toten schlafen im Schoß der Erde bis es Zeit ist, dass Gott Gerechtigkeit schafft. Schließlich wird Gott auch den Tod überwinden (Jes 25, 8; 1 Kor 15, 26).

### **j) *Saat und Ernte***

Die Fruchtbarkeit des Ackerbodens und das Gedeihen der *Saat*, besonders des Getreides (>>>*Brot / Nahrung; Baum*), sind für das Leben der antiken Menschen grundlegend. Um dies zu sichern, sind bereits in der *Tora* wichtige Maßnahmen vorgesehen. So sollte alle sieben Jahre der Ackerboden (>>>*Land*) brach liegen, damit er sich erholen und die Armen (>>>*Fremde und Benachteiligte*) die Reste einsammeln konnten (Sabbatjahr: Ex 23, 10; Lev 25, 2ff.). Nach

fünfzig Jahren sollten nicht nur die Äcker brach liegen, sondern auch die Besitzverhältnisse (>>>*Kyrios / Herr; Sklaven; Gerechtigkeit*) wieder in gerechte Bahnen gelenkt werden (Halljahr / Jubeljahr: Lev 25, 8ff.). Ob dies tatsächlich so umgesetzt wurde, ist jedoch sehr fraglich. Die Landwirtschaft im Lande Israel war vom Regen abhängig. Die Menschen der Bibel wussten sich trotz harter landwirtschaftlicher *Arbeit* abhängig vom göttlichen Segen, ohne Gottes Wirken gab es keinen Regen (Gen 1, 5; Dtn 11, 14f.; Jak 5, 7; 1 Kön 8, 35f.; Jer 5, 24; Sach 10, 1). Bei menschlichem Fehlverhalten konnte Gott die Fruchtbarkeit verweigern (Dtn 28, 1 – 6. 15 – 19. 22; Dtn 11, 17; Jer 3, 3), denn als Schöpfer des Landes (>>>*Schöpfung*) war er auch der Erhalter des ganzen natürlichen Lebens (Ps 65, 10 – 14).

In den Gleichnissen wird dieses Bewusstsein der Abhängigkeit vom göttlichen Schöpfer uneingeschränkt vorausgesetzt. Die Fruchtbarkeit des realen Lebens weist nicht nur metaphorisch auf den Segen im Gottesreich hin. Die reale *Ernte* wird nicht von der Ernte im Gottesreich getrennt (Mt 9, 37f.// Lk 10, 2; Joh 4, 35 – 38; 1 Kor 9, 11). Die Produktionsverhältnisse, die die Gleichnisse voraussetzen, sehen die arbeitenden Menschen (>>>*Männer, Frauen und Kinder*) jedoch meistens nicht als Besitzer des Landes, auf dem sie tätig sind, sondern realistisch als abhängig Beschäftigte.

### **k) Brot / Nahrung**

*Brot* und Getreideprodukte (z. B. aus Gerste und Weizen; >>>*Saat und Ernte*) waren (zusammen mit Wasser) in der Antike die wichtigsten Grundnahrungsmittel. Vor allem die einfachen Menschen hatten oft nichts anderes zu essen und mussten hungern, wenn dies nicht zu bezahlen war (Offb 6, 5f.). Überhaupt galt pflanzliche Nahrung als das für die Menschen Erstrebenswerte (Gen 1, 29f.), und auch für alle Tiere wurde sie in der Heilszeit (>>>*Gottesreich*) erwartet (Jes 11, 6; 65, 25). Brot bedeutete Leben schlechthin (Gen 41, 54f.; 47, 13ff.) und galt als materialisierter Segen Gottes (Lev 26, 5; 2 Kön 18, 32; Ps 136, 25), aber auch als Ergebnis mühevoller menschlicher *Arbeit* (Gen 3, 19). Brot konstituiert auch die menschliche *Gemeinschaft* (2 Sam 16, 1f.; Jes 58, 7) und darf Bedürftigen (>>>*Fremde und Benachteiligte*) nicht verweigert werden (Jes 58, 7; Ez 18, 7. 16). In den Gleichnissen spielen Fragen der Ernährung eine zentrale Rolle. Die *Nahrung*, die in den Sklavengleichnissen (>>>*Sklaven*) zubereitet und verteilt wird, ist in diesen Machtverhältnissen (>>>*Herrschaft, Macht und Gewalt*) nicht jedem Menschen gleichermaßen zugänglich. Anders in den *Mahlgemeinschaften* Jesu und in den Mahlzeiten, die für das Gottesreich erwartet werden. Dort sind Hunger und Ausbeutung überwunden (>>>*Baum; Frieden / Schalom*).

**l) Baum**

Ebenso ist der *Baum* ein roter Faden, der sich durch die biblische Tradition hindurch zieht. Bäume sind Teil der *Schöpfung*, abhängig vom Segen Gottes und dem Verhalten der Menschen (>>> *Tora*). Sie zeigen nicht nur ihre eigene (Un-)Fruchtbarkeit, sondern spiegeln auch die des Volkes. Dies trifft auch auf das Getreide, auf *Saat und Ernte* und damit auf die *Nahrung* überhaupt zu. Neben Getreide lieferten Weinstöcke, Oliven – und Feigenbäume die wichtigsten Grundnahrungsmittel und waren damit bedeutende Wirtschaftsfaktoren. Ihre Zerstörung im *Krieg* hatte längerfristige Auswirkungen als die Zerstörung von Getreidefeldern, deshalb galten unzerstörte Baumkulturen als Zeichen für *Frieden / Schalom* und Wohlergehen. Hier sei besonders auf Kapitel II 1. 3. 3 verwiesen.

**m) Schuld(en)**

Die Gefahr, durch Überschuldung die eigene materielle Existenz zu verlieren, war für die einfachen Menschen in der Antike außerordentlich groß. Am Ende stand oft der Verkauf in die Sklaverei (Mt 18, 23 – 35; >>> *Sklassen; Kyrios / Herr; Herrschaft, Macht und Gewalt*). Die Weisungen der *Tora* zur Minderung dieser Probleme (Dtn 15, 1 - 15) wurden meistens wohl nicht beachtet. Die ersttestamentlichen Propheten verurteilen die sozioökonomischen Strukturen (>>> *Gerechtigkeit*), die zu dieser Ausbeutungspraxis führten, heftig (Am 2, 6 – 8; 5, 10 – 12; 8, 4 – 6; Hos 12, 8; Jes 3, 12. 14f.; Mi 6, 10 – 12). Durch Zinsnehmen wird auch die *Gemeinschaft* mit Gott aufgekündigt (Ez 18, 7f. 13. 17; Ps 15, 5).

Auch das Neue Testament gibt ein eindringliches Bild von der durch Verschuldung in Not geratenen Menschen (>>> *Fremde und Benachteiligte*), besonders auch in den Gleichnissen (Mt 25, 14- 30 // Lk 19, 11 – 27; Mk 12, 1 – 9 par.; Mt 18, 23 – 35; 5, 25f. par.; Lk 7, 41f.; 16, 1 – 9). Dieser Prozess der Verschuldung tangiert auch hier das Gottesverhältnis: Verschuldung in ökonomischer und in religiöser Hinsicht werden zusammen gedacht (Vaterunser: Mt 6, 12 // Lk 11, 4; Röm 13, 7f.). Gott wird *Schuld* vergeben, wenn auch die Gläubiger *Schulden* erlassen. Materielle Schulden und Sünde im übertragenen Sinn werden gedanklich nicht getrennt und im Neuen Testament mit dem gleichen Begriff ausgedrückt. Aufgrund dieses Zusammenhangs von Schuld / Sünde und Schulden müsste wohl eine ganz neue „Sündentheologie“ entwickelt werden.

### **n) Sexualität**

Wenn in der Bibel von *Sexualität* die Rede ist, dann ist in der Regel Heterosexualität gemeint. Weibliche und männliche Homosexualität ist nur als abgelehnte Form im Gespräch (Lev 18, 22; 20, 13; Röm 1, 26 – 32). Sexualität wird in der Regel aus Sicht von *Männern* beschrieben und bewertet, weibliche Sexualität steht in der Verfügungsmacht von Männern. Sie ist Teil des ökonomischen und gesellschaftlichen Systems und wird nicht primär als emotionales Phänomen behandelt. Sie dient der Fortpflanzung, d. h. möglichst der Zeugung männlicher Nachkommen durch Ehefrauen oder im Notfall durch Sklavinnen (Gen 29 – 30; 38; 16). Oft ist auch von sexueller Gewalt an Frauen die Rede (Dtn 21, 10 – 14; Gen 34, 29; 2 Sam 13; Ri 19; 5, 30; 21; >>> *die Leidenden*). Die gleichberechtigte erotische Liebe zwischen *Mann* und *Frau* unabhängig von der Ehe wird im Hohenlied besungen. Auch Prostitution wird erwähnt (Jos 2, 1 – 21; 6, 17 – 25). Sie erscheint in Verbindung mit ökonomischer Existenzsicherung (Spr 23, 27; 29, 3; Gen 38, 17; Spr 6, 26; Jes 23, 15 – 18), denn für Frauen war dies oft die einzige Möglichkeit, ihren Lebensunterhalt zu verdienen.

Im Neuen Testament ist Jesu Umgang mit Prostituierten unbefangen (Mt 21, 31f.; evtl. Lk 7, 36 – 50). Ansonsten wird Sexualität stark reglementiert und nur in der Ehe geduldet (1 Kor 7, 36 – 38). Ausdrücklich wird aber auch Ehelosigkeit positiv bewertet (Mt 19, 12; 1 Kor 7, 25 – 27). Ob und wie in diesem Zusammenhang Sexualität gelebt wurde, ist jedoch schwierig zu ermitteln.

Die Gleichnisse thematisieren Sexualität nirgendwo direkt. Man kann sie hinter Mt 25, 1ff. (die heiratsfähigen Mädchen), Lk 15, 13. 30 (Umgang des Sohnes mit Prostituierten) oder den Sklavengleichnissen (*Sklaven* mussten ihren Herren grundsätzlich sexuell zur Verfügung stehen) vermuten. Das *Gottesreich* steht den Zöllnern und Prostituierten sogar vorzugsweise offen (Mt 21, 31f.).

#### **(4) Gottesreich (Visionen / Sehnsucht / Glück)**

Der zentrale rote Faden, der alle Gleichnisse durchzieht, ist das *Gottesreich*. Es ist jedoch keine immaterielle Hoffnung, sondern die Vision von einer erneuerten Gesellschaft (>>> *Gerechtigkeit; Liebe / Gemeinschaft*) und der gesamten *Schöpfung*, die in diesem Leben beginnt und darüber hinausführt.<sup>45</sup> Es steht für den Traum von einer veränderten Welt, die gleichzeitig jedoch transzendiert wird.<sup>46</sup> In den Gleichnissen führen uns die Alltags- und Lebenserfahrungen der Menschen an die Vision vom Gottesreich heran, wobei die Erfahrungen selbst schon

<sup>45</sup> Vgl. dazu auch Schottroff, *Schwester*, 25

<sup>46</sup> Baldermann, *Didaktik*, 71

Bestandteile des Gottesreiches sein können. Die bäuerlichen Menschen (>>>*Männer, Frauen und Kinder*) in den Gleichnissen, die Pächter, Erntearbeiter und Landsklaven, die nicht selbst Eigentümer des Ackerlandes (>>>*Land; Saat und Ernte*) sind, erwarten im Gottesreich eine ausreichende Versorgung mit Grundnahrungsmitteln (>>>*Brot / Nahrung; Baum*), die durch den Segen Gottes und die Arbeitsanstrengung der Menschen (>>>*Arbeit/swelten*) bewirkt werden kann. Dies ist die Hauptperspektive der Schöpfungsgleichnisse, die den Beginn der Verwirklichung der Vision auf diese Weise bereits andeuten. Die Schilderung der Arbeitswelt in den Sklavengleichnissen (>>>*Sklaven; Kyrios / Herr*) geht einen anderen Weg. Mit der lückenlosen Darstellung des brutalen Arbeitsalltags wird zunächst die bestehende Gesellschaft analysiert und als eine Welt entlarvt, die der Vision vom Gottesreich in keiner Weise gerecht wird. Die Sklavengleichnisse beschreiben in Anlehnung an die ersttestamentlichen Traditionen gewissermaßen das „ägyptische Sklavenhaus“, aus dem der Auszug in die Freiheit (>>>*Exodus / Befreiung*) noch bevorsteht. Durch diese Darstellungen der „Anti-Basileia“ tritt deutlich vor Augen, dass Gott sein Reich als Alternative zum Römischen Reich verwirklichen möchte. Dabei sollen auch in einer Sklavengesellschaft bereits die kleinsten Chancen für eine Veränderung gesehen und genutzt werden. In den Schöpfungsgleichnissen wird die ersttestamentliche Vorstellung vom Gott Israels als Schöpfer der Welt vorausgesetzt, der den Menschen einen bewohnbaren Lebensraum zudedacht hat (vgl. Gen 1, 1ff.). Die meisten der in den Gleichnissen agierenden Menschen sehen sich, obwohl ihre Möglichkeiten begrenzt sind, dennoch als Mitarbeiter Gottes, die für das Gedeihen der Erde als Gottes Schöpfung mitverantwortlich sind (vgl. Gen 1, 28; Gen 2, 5. 15). Auch wenn sie als Sklaven, Pächter und Arbeiter in nicht-schöpfungsgemäßen hierarchischen Verhältnissen (>>>*Herrschaft, Macht und Gewalt*) leben und arbeiten müssen, nutzen sie die Möglichkeiten, als „Gottes Ebenbilder“ zu agieren und das Rad des Lebens immer wieder neu in Gang zu setzen.

#### **a) Umkehr**

*Umkehr*, gewöhnlich mit dem Begriff „Buße“ bezeichnet, meint nicht nur eine Einstellungsänderung, sondern konkrete Schritte auf anderen Wegen als vorher. Da Gott keinen Gefallen hat am Tod der Sünder (Ez 33, 10f.; vgl. auch 2 Petr 3, 9), sollen die Menschen erkennen, was der Weg zum Leben ist und wieder zu Gott umkehren (Ez 18, 30 – 32); Jer 24, 7). Der Geist Gottes (>>>*Heilige/r Geist/in*) bewirkt die Abwendung von einem verfehlten Lebensweg und den Wandel auf den Wegen der *Tora* (Ez 36, 26f.; 11, 19f.). Die Umkehr der Reichen ist oft besonders im Blick (Am 4, 6 – 11; vgl. Am 4, 1; Lk 17, 3f. im Kontext von 16, 30). Doch auch

Gott wird wieder umkehren zu seinem Volk (Sach 8, 1ff.; >>>*Israel*). Gottes Maßstab ist *Gerechtigkeit* (Apg 17, 30f.), die Umkehr führt zum Heil (2 Kor 7, 10). Da Gott Raum gibt für die Umkehr (Weish 12, 10; Röm 2, 4) bitten die Menschen darum, dass er dies auch ermöglicht (Klgl 5, 21). Der Verkündigung vom *Gottesreich* entspricht die Aufforderung zur Umkehr bei Jesus und auch schon bei Johannes (Mk 1, 4. 14). Die Menschen sollen Werke bzw. Früchte hervorbringen, die dieser Umkehr entsprechen (Mt 3, 8 // Lk 3, 8; Apg 26, 20). Auch in den Gleichnissen wird immer wieder die Frage gestellt, wie das gerechte Tun im Sinne der Tora konkret aussehen kann und ob die Umkehr von falschen Wegen nötig ist. Gottes Freude über die Umkehr von Sündern ist groß (Lk 15, 7), das bringen die Gleichnisse zum Ausdruck. Umkehr ist möglich (Mt 18, 3), sie gelingt mit Gottes Hilfe (Lk 5, 32). Gedacht ist daran, dass alle Menschen umkehren müssen (Lk 13, 3), was aber nicht bedeutet, dass alle die gleichen Taten vollbringen (Lk 3, 10 – 14).

#### ***b) Frieden / Schalom und Krieg***

*Frieden / Schalom* wird nicht nur gesehen als Abwesenheit von *Krieg*, sondern positiv als Anwesenheit von *Gerechtigkeit*, Wohlergehen, Gesundheit, Fruchtbarkeit u. a., also als umfassendes Heil. Das Bild dafür ist, dass jeder unter seinem Feigenbaum und Weinstock sicher wohnen kann (1 Kön 5, 5; Mi 4, 4; Jes 2, 4; >>>*Baum*). *Israel* musste zwar um seiner *Befreiung* und Existenzsicherung willen oft Kriege führen (Ex 15, 21), universalen Frieden (Jes 9, 7) erhofft es sich jedoch letzten Endes nicht von Waffengewalt, sondern vom Eingreifen Gottes (Sach 4, 6; Ps 46; Jes 2, 4; Mi 4, 3). Gerechtigkeit und Friede (Ps 85, 11; Jak 3, 17f.) gehören zusammen, die Verantwortung für die *Schöpfung* (Jes 32, 16 – 18) und die Feindesliebe (>>>*Liebe*) machen den Frieden aus. Die Pax Romana wird nicht als Frieden erlebt, sondern als Unterdrückung (Mk 10, 42; Mt 20, 25; >>>*Herrschaft, Macht und Gewalt*), deshalb wird der wahre Friede von Gott und seinem Gesalbten (>>>*Messias*) erwartet. Auch ein *Tora* gemäÙes Leben kann dem Frieden dienen (Lk 1, 79; Röm 3, 17).

#### ***c) Feste / Mahlgemeinschaften***

*Feste* unterbrechen den Alltag. Im Ersten Testament entstehen wohl alle Feste aus kanaanäischen Traditionen und werden als Familienfeste, religiöse Feste und in anderen Formen gefeiert. Die Feste im Jahreskreis sind AnläÙe, sich der Abhängigkeit vom göttlichen Segen zu vergewissern und deshalb von besonderer Bedeutung. Der Auszug der Schaf- und Ziegenherden (>>>*Hirte*),



der Beginn der Getreideernte (Gerste), der Abschluss der Getreideernte (Weizen) (>>>*Saat und Ernte*) und der Abschluss der Wein- und Obsternte (>>>*Baum*) wurden festlich begangen und sind besonders bedeutend. Der Ort, wo der göttliche Segen Realität wird, ist auf dem von Gott geschenkten *Land*. Der Sabbat als Unterbrechung des Alltags und der *Arbeit* von Menschen und Tieren wird begründet sowohl mit dem *Schöpfungsglauben* (Ex 20, 8) als auch mit der *Exodus-Tradition* (Dtn 5, 12 – 15). Die *Befreiung* aus Ägypten wurde jedes Jahr mit dem Passa (Ex 12; 13, 1 – 16; Dtn 16, 1 – 8), dem für die Identität des jüdischen Volkes (>>>*Israel und die Völker*) wichtigstem Fest gefeiert. Auch wenn Feste Gelegenheiten waren, Fleisch zu essen, so ist doch der primäre Blick bei den Dankopferfesten auf Gott als den „göttlichen Landwirt“ (Ex 23, 14 – 17; 34, 18 – 26; Lev 23). Im Neuen Testament werden die *Mahlgemeinschaften* in Jesu Gegenwart als Überwindung sozialer Barrieren gefeiert (Mk 2, 16; Lk 7, 34 par.). Auch die Gleichnisse erzählen davon (Lk 14, 7 – 11. 16 – 24; 15, 22; Mt 22, 1 – 10). Das Herrenmahl, das z. T. auf die Passa-Tradition zurückgeht, wird mit Blick auf die soziale Gleichheit und *Gerechtigkeit* (1 Kor 11, 20 – 22) auch als Beginn der *Gottesherrschaft* gefeiert. Die große Heilsvision in Verbindung mit dem heiligen Berg Zion ist, dass Gott dort mit allen Völkern das Fest des Lebens feiert (Jes 25, 6 – 8; >>>*Jerusalem / Tempel*).

#### **d) *Messias***

Seit 1 Sam 2, 1 – 10 werden die Erwartungen an einen königlichen (oder hohepriesterlichen) *Messias* formuliert: Er soll im Sinne Gottes Krieg (Sach 5, 9f.; >>>*Frieden / Schalom und Krieg*) und Unrecht (Jes 11, 10; >>>*Gerechtigkeit*) beenden und die Armen (>>>*Fremde und Benachteiligte*) aus ihrem Elend holen und damit anders sein als die normalen Herrscher (Mk 10, 41 – 45 par.; >>>*Herrschaft, Macht und Gewalt*). Die Zuschreibung des Messiasitels und die inhaltliche Ausgestaltung sind flexibel; es kann sich um einen Nachkommen aus dem Hause Davids handeln (2 Sam 7), um das ganze Volk *Israel* (Jes 55, 1 – 5) oder sogar um den fremden persischen Herrscher Cyrus (Jes 45, 1).

Im Neuen Testament sind Jesu Hinwendung zu den Marginalisierten (>>>*Fremde und Benachteiligte*) und der Beginn umfassender *Befreiung* – auch über den Tod hinaus – die Zeichen seines messianischen Auftrags und Identität (Lk 4, 18f.; Joh 11, 27; Mk 14, 8; Mt 11, 1 – 6 // Lk 7, 18 – 23; vgl. auch Jes 35, 6ff.). Eine Messiasgestalt lässt sich in den Gleichnissen nicht direkt ausmachen (allerdings trägt der Menschensohn in Mt 25, 31ff. vergleichbare Züge), aber die inhaltliche Ausgestaltung der Erwartungen an die *Gottesherrschaft* in den Gleichnissen lässt sich mit der messianischen Beauftragung Jesu, wie sie in den übrigen Erzählungen erscheint,

verbinden. Das Primäre ist jedoch immer das Gottesreich, die Gottesherrschaft. Die messianische Gestalt Jesu lässt sich indirekt zuordnen, sofern sie die Ausbreitung dieser Gottesherrschaft fördert.

#### **e) Liebe / Gemeinschaft**

Die *Liebe* zieht sich in Form von Zweierbeziehungen oder von Beziehungen in *Gemeinschaften* durch die Bibel. Die (erotische) Liebe zwischen *Mann* und *Frau* (Gen 26, 8; Hld), zwischen Männern (2 Sam 1, 26), Frauen (Rut), Eltern und *Kindern* (Gen 22, 2; Mk 12, 6) und die Liebe Gottes zu seinem Volk (Hos 11; >>>*Israel*) ist erwähnt. Menschen sollen ihre Mitmenschen lieben (Lk 10, 25 – 28; Lev 19, 18; Mt 19, 19), ihre Freunde (Joh 15, 13) und Feinde (Mt 5, 43f. // Lk 6, 27f.; >>>*Frieden / Schalom und Krieg*) und die Bedürftigen (Mt 25, 31 – 46; >>>*Fremde und Benachteiligte*). Die Quelle der Liebe ist Gott (1 Kor 13; 1 Joh 4, 7. 16; Röm 5, 5). Die Liebe der Menschen zu Gott ist untrennbar verknüpft mit der Liebe der Menschen untereinander (Mk 12, 32 – 34), sie ist der Weg zum *Gottesreich*. Die Liebe ist die Grundlage jeder Gemeinschaft, in der *Gerechtigkeit* und Gegenseitigkeit gelebt werden können im Sinne der *Tora* (Dtn 6, 4f.; Lev 19, 18; Mt 22, 34 – 40 par.; Röm 13, 10). Sie ist die Frucht *des / der Heiligen Geistes/in*. Jesus verwirklicht die Liebe Gottes durch *Mahlgemeinschaften* (Lk 15, 2) und in der Gemeinschaft mit den Jüngern (Joh 13, 1; 1 Joh 3, 16; Joh 15, 9).

#### **f) Heilige/r Geist/in**

Von der *Schöpfung* (Gen 1. 2) zieht sich der Faden des göttlichen Geistes durch die gesamte biblische Tradition. Gottes Geist (hebräisch „ruach“: Femininum; griechisch „pneuma“: Neutrum; lateinisch „spiritus“: Maskulinum) schafft Leben (Ps 104, 29f.; Ez 37) und ist als Wind oder Atem / Lebenskraft der Menschen / Lebewesen in der gesamten Schöpfung präsent, aber nicht getrennt vom Gottesgeist. Diese Geistkraft ist unverfügbar und nicht eingrenzbar (Joh 3, 8). Sie erfüllt nicht nur Jesus (Lk 4, 18; Mk 1, 9 – 11), sondern alle Menschen unabhängig von Geschlecht, Generations- und Schichtzugehörigkeit können den / die *Heilige/n Geist/in* empfangen (Apg 2, 1ff.). Der / die Geist/in schafft und erneuert die christlichen *Gemeinschaften* hin zu mehr Gleichberechtigung (Gal 3, 28; 1 Kor 12, 13; Gal 5, 22; >>>*Gerechtigkeit*) und Freiheit (2 Kor 3, 17; >>>*Exodus / Befreiung*).

Der / die Heilige Geist/in ist in den Gleichnissen kein eigenes Thema, aber indem er / sie für die Lebenskraft der Schöpfung und einer neuen Gemeinschaft verantwortlich ist, wohnt er / sie auch

dem Werden des *Gottesreiches*, der neuen Schöpfung inne, verbindet Himmel und Erde miteinander und schafft damit Ganzheit.

Fazit: Die „Knüpfarbeit“ ist hier noch nicht zu Ende. Auch die ersttestamentlichen „roten Fäden“ sind nicht vom Himmel gefallen. Sie knüpfen an kanaanäische, ägyptische, mesopotamische, babylonische, griechische u. a. Fäden an und spinnen sie mit eigenem Profil weiter. Darüber hinaus kann man beobachten, wie die Wirkungsgeschichte der biblischen Traditionen weitergelaufen ist, z. B. durch die Aufnahme griechisch-philosophischer Einflüsse in der Interpretationsgeschichte. Heute wäre darüber nachzudenken, wie sich z. B. im interreligiösen Dialog und im säkularen Kontext Fäden verbinden lassen.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup> So bedenkt die chinesisch-amerikanische Theologin Kwok Pui-lan ob und wie sich die ursprünglichen religiösen Traditionen Asiens mit den biblischen Überlieferungen verknüpfen lassen (Kwok, *Interpretation*, 34ff. 57ff.).



### 3. Persönliches Fazit: Erinnerung und Hoffnung

#### 3.1 „Garstiger Graben“, „Horizontverschmelzung“ und die Sehnsucht nach Vollendung

Die sozialgeschichtliche (Gleichnis-)Auslegung hat die fremde Welt der neutestamentlichen Lebens- und Arbeitsverhältnisse, d. h. die Distanz zwischen den neutestamentlichen Gleichnissen und dem gegenwärtigen Kontext deutlich herausgearbeitet. Es ist nicht nur die historische Distanz zwischen dem ersten und dem 21. Jh. n. Chr, hinzu kommt auch die kulturelle Distanz zwischen der europäischen Kultur der heute Lesenden und der orientalischen Kultur der Menschen, die in den Gleichnissen in Erscheinung treten. Außerdem muss die soziale Distanz zwischen Menschen in Deutschland, die in einer sozial einigermaßen abgesicherten Gesellschaft leben und den oft unter dem Existenzminimum lebenden Menschen der biblischen Tradition, die Hunger kannten, gesehen werden.<sup>1</sup> Aus diesem Grund tut sich zwischen neutestamentlicher Tradition und dem westlichen Kontext ein „garstiger Graben“<sup>2</sup> auf, der nicht ohne weiteres überwunden werden kann.<sup>3</sup> Außerdem trennt auch der Jahrhunderte lange Antijudaismus christliche Menschen der Gegenwart von den Menschen des Neuen Testaments bzw. der gesamten Bibel. Dieser Befund stellt die Herausforderung in den Raum, wie es trotz der Hindernisse zu einer Begegnung zwischen den Menschen der Gleichnisse mit ihren Erfahrungen und Menschen, die heute die Bibel lesen, kommen kann.

Die klassische hermeneutische Bibelexegese und –didaktik war von dem Wunsch erfüllt, dass es bei der Begegnung von biblischer Tradition und aktueller Situation zu einer „Horizontverschmelzung“ kommt, bei der der Horizont der fremden biblischen Welt mit dem Horizont des gegenwärtigen Kontextes eins wird.<sup>4</sup> Und auch symboldidaktische Konzepte waren der Meinung,

---

<sup>1</sup> Vgl. auch Schottruff / Stegemann, Jesus, 59, die kritisieren, dass durch Abstraktion die konkreten sozialen Bezüge von biblischen Texten unsichtbar gemacht werden. O'Connor, Borders, 329 betont, dass der Text als Fremder gesehen werden muss, wie jeder Partner aus einem anderen kulturellen Umfeld: „To prevent the collapse of the text into the reader's worlds, the text must be respected for what it is, a 'stranger,' 'a socially and culturally conditioned other.' Since reading an ancient text is a trans-cultural process, a crossing of borders from the present to the past, the text must maintain its own integrity as would any partner in a cross-cultural conversation.“ Fuchs, Hermeneutik, 113 hält die Exegese biblischer Texte auch für eine Frage der Ethik. Die antiken Autoren, die die Texte der Bibel verfassten, haben einen Anspruch auf Wahrnehmung ihrer Eigenheiten bzw. den Respekt vor der Fremdheit ihrer Identität. Schüssler Fiorenza, Anfragen, 31 kritisiert ausdrücklich, dass eine tiefe Kluft zwischen den Menschen der Vergangenheit und den Menschen heute angenommen wird, da wir den hermeneutischen Prozess der Begegnung nur mit den Mitteln heutiger Sprache und Denkkategorien umsetzen können. Da sie Geschichtsschreibung als ein aktuelles rhetorisches Geschehen versteht, hervorgegangen aus aktuellen Interessen, erweckt sie den Eindruck, dass auch die Menschen der Vergangenheit für sie nur noch „rhetorisch“ existieren. Dies halte ich bei ihr für unwahrscheinlich, denn sonst wäre ein Projekt wie die „feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge“ (Schüssler Fiorenza, Gedächtnis) nicht sinnvoll.

<sup>2</sup> Der Ausdruck geht auf G.E. Lessing zurück (Langer, Grundregeln, 49).

<sup>3</sup> Dies gilt nicht in gleichem Maße für das Bibellesen in Kontexten der so genannten 2/3 Welt, da die Menschen dieser Gesellschaften aufgrund ihrer Armut den Menschen in der Bibel sozial in vielen Punkten sehr nahe stehen (vgl. Fuchs, Hermeneutik, 362ff.).

<sup>4</sup> Nach H.G. Gadamer ist im Prozess des Verstehens und der Interpretation diese „Horizontverschmelzung“ zwischen Vergangenheit und Gegenwart (aufgrund von menschlichen Grunderfahrungen) beabsichtigt und

dass man zwischen der Welt der Bibel und der Welt der Lesenden heute mit Hilfe von elementaren Symbolen zumindest Brücken bauen kann, die beide Welten miteinander verbinden.<sup>5</sup> Beide Ansätze entspringen dem Bedürfnis nach Identifikation mit den durch die biblische Tradition vermittelten Erfahrungen. Ich halte dieses Bedürfnis für legitim, wenn Identifikation im Kontext einer Gemeinschaft um einer größeren Vision von Gerechtigkeit willen gesucht wird und nicht nur der Befriedigung individueller Selbstverwirklichung dient. Hier kritisiere ich ausdrücklich die postmoderne, westliche Gesellschaft,<sup>6</sup> wenn sie sich durch Individualisierung im Bunde mit einer Dialog verweigernden Toleranz, einer Katastrophen produzierenden Vernunft und einer hedonistischen Ästhetisierung auszeichnet und alles dem Markt zugänglich macht.<sup>7</sup> Wer sich an große utopische Menschheitsträume vom Gelingen des Lebens erinnern will, gerät oft unter Terrorismusverdacht.<sup>8</sup> „Die Welt ist weder ein Schlachtfeld

---

möglich, auch wenn er eine plumpe Vereinnahmung der Vergangenheit durch die Gegenwart vermeiden möchte. Idealerweise gibt es für Gadamer nicht nur „Horizontverschmelzungen“, sondern auch „Horizont-durchbrüche“, die das Fremde als Fremdes in die Gegenwart hineinragen lassen (vgl. dazu Theißen, *Bibel*, 68ff.; Langer, *Grundregeln*, 51; vgl. auch Zimmermann / Zimmermann, *Kompetenz*, 75f.). Fuchs, *Hermeneutik*, 21 betont, dass die Überwindung des Zeitabstandes bei einer Horizontverschmelzung nicht Leistung des erkennenden Subjekts ist, sondern „die Kontinuität der Überlieferung die Distanz des Interpreten zu seinem Gegenstand längst überbrückt.“ Für eine asiatische Theologin wie Kwok, Pui-lan müsste aufgrund ihres mehrschichtigen Bewusstseins und aufgrund ihrer mehrfachen Subjektivität das Verschmelzen von Horizonten sogar bereits in ihrer eigenen Person stattfinden, was aber äußerst schwierig wäre (Kwok, *Interpretation*, 66).

<sup>5</sup> Theißen, *Bibel*, 82ff.; Meyer-Blanck, Michael, *Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik*, Hannover 1995, 20ff.; vgl. dazu vor allem Biehl, Peter, *Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg*, unter Mitarbeit von Ute Hinze und Rudolf Tammeus, 2., durchgesehene Auflage, *Wege des Lernens*, Bd. 6, Neukirchen-Vluyn 1991 und Biehl, Peter, *Symbole geben zu lernen II. Zum Beispiel: Brot, Wasser, Kreuz. Beiträge zur Symbol- und Sakramentendidaktik*, unter Mitarbeit von Ute Hinze, Rudolf Tammeus und Dirk Tiedemann, *Wege des Lernens*, Bd. 9, Neukirchen – Vluyn 1993 sowie Früchtel, *Symbole. Eine sozialgeschichtliche Bibelexegese und bibel-didaktische Zugänge* potenzieren sich nicht gegenseitig. Eher gibt es eine Schnittmenge, aber um den Preis von Abstrichen in der Wirkung. Die Symboldidaktik wäre im europäischen Kontext vielleicht schon eine Möglichkeit, sozialgeschichtliche Bibelauslegung und Bibeldidaktik noch besser miteinander zu verbinden. Eine Symboldidaktik kann bei einer sozialgeschichtlichen Bibelauslegung jedoch nur dann anknüpfen, wenn die Symbole als historisch gewachsene Phänomene verstanden werden und nicht als Archetypen. Am Beispiel des Symbols „Stern“ wird deutlich, wie durch historische Ereignisse die Bedeutungen des Symbols modifiziert werden. Das Gedicht von Inge Auerbacher „Ich bin ein Stern“ (in: Auerbacher, Inge, *Ich bin ein Stern*, aus dem Amerikanischen von Miriam Pressler, mit einer Zeittafel von Franz Josef Schütz, Weinheim / Basel 1992, 7), das die Erfahrungen eines jüdischen Mädchens in Theresienstadt auf bewegende Weise zum Ausdruck bringt, zeigt diese elementaren Veränderungen im Kontext eines Symbols. Inge Auerbacher (geb. 1934) will den gelben Stern auf ihrer Kleidung, der Stigmatisierung und Ausgrenzung bedeutet, umdeuten in ein Symbol der Identifikation und Hoffnung: „Ich bin ein Stern / Sterne am Himmel, ein Stern auf der Brust, / Mama, ich weiß, ich hab's längst gewusst, / kein Zeichen der Schande ist er, mein Stern, / ich trag ihn mit Stolz, ich trage ihn gern. / Ein Stern als Lohn, der höchste Preis. / So war es immer, ja, Papa, ich weiß. / Es ist mir egal, was die anderen sagen. / Ich will ihn für mich und trotz allem tragen. / Ich bin ein Stern... / Wenn sie über mich lachen, wenn sie mich schelten, / für mich soll der Stern etwas anderes gelten. / Sie starren mich an, sie zeigen auf mich. / Sie sind ohne Stern, der Stern bin ich. / Sie sind von Gott, die Sterne der Nacht. / Auch mich, auch mich hat er gemacht. / Weine nicht, Mama, hör mein Versprechen, / niemand wird meine Seele brechen. / Ich bin ein Stern...“. Inge Auerbacher hat die Shoah überlebt und konnte nach dem Krieg in den USA ein neues Leben beginnen, sozusagen unter dem „Sternenbanner“.

<sup>6</sup> Zu den Schwächen, aber auch den Stärken postmodernen Denkens siehe die Ausführungen bei Lämmermann, Godwin, *Die Schimäre des Subjekts. Bibeldidaktische Impulse des postmodernen Subjektbegriffs?*, in: Lämmermann / Morgenthaler / Schori / Wegenast, *Bibeldidaktik*, 110 – 121, hier: 110ff.

<sup>7</sup> Vgl. Sölle, *Falle*, 13ff.

<sup>8</sup> Sölle, *Falle*, 24f.; Steffensky, Fulbert, *Wie ernähren wir unsere Träume? Über den Zusammenhang von Spiritualität und der Liebe zur Gerechtigkeit*, in: Füssel / Sölle / Steffensky, *Postmodernismus*, 83 – 111, hier: 97f.

noch ein blühender Garten; sie ist unwiderruflich ein Markt, und der Markt ist Gott: Ursprung und Ziel, Selbstreferenz und Erfüllung.“<sup>9</sup> Der Markt versucht, den Menschen in unserem Kontext das Gesicht einer Spaßgesellschaft zu zeigen. In anderen Teilen der Welt jedoch vermag er die „Brutalisierung der Lebenswelt“ nicht zu verschleiern.<sup>10</sup>

„Während der Postmodernismus die Dekonstruktion feierte, formierten sich die uralten Mächte des Bösen (im Herzen des Menschen wie in den Strukturen der Gesellschaften und Staaten) neu und drohen die <ästhetisierte Lebenswelt> in Schutt und Asche zu legen, also gründlich zu ‚dekonstruieren‘. [...] Die <Wege aus der Moderne>, die uns der Postmodernismus weisen wollte, sind dabei, sich als Abwege in die Sümpfe der Vormoderne zu entpuppen, ohne allerdings die rettenden Planken dieser Epoche, ihre Schutzmaßnahmen und Inseln wie Großfamilie, Dorf, Tradition, Ritus, Moral usw. bereitzuhalten oder wiedergewinnen zu können.“<sup>11</sup>

Haben biblisch orientierte Werte eine Chance in einer Welt der Waren? Ein individuelles Sehnen nach Erlösung und Heil unter Verleugnung der vielen (unschuldig leidenden) Opfer in Geschichte und Gegenwart und unter Ausblendung umfassender Gerechtigkeit für die gesamte Schöpfung wäre nur ein vereinnahmendes Konsumverhalten der biblischen Tradition gegenüber, das keine tragfähige Hoffnung vermitteln kann.<sup>12</sup> Hoffnung zu vermitteln ist auch das Ziel von Bibeldidaktik-Konzepten,<sup>13</sup> indem sie diese umfassende Gerechtigkeitsvision wach halten. Diese Vision, die die Grenzen des Individuums überschreitet, sehe ich in der Vision vom Gottesreich, der Vollendung der Schöpfung und der Geschichte, wie sie auch in den Gleichnissen immer wieder zur Sprache gebracht wird.<sup>14</sup> Diese Vision, die sich auch aus den nicht verwirklichten Möglichkeiten in der Geschichte speist, kommt auf dem Weg der Erinnerung in den Blick. Da die Hoffnung auf das Gottesreich von Menschen aus dem 1. Jh. n. Chr. übermittelt wird, die viel Leid erfahren haben, darf das Hoffnungspotential dieser Vision nicht ohne die Erinnerung an das Leiden der Menschen wahrgenommen werden. Johann Baptist Metz plädiert dafür, die Geschichte der Menschheit im eigenen historischen Kontext „nach Auschwitz“ als

---

<sup>9</sup> Sölle, Falle, 19

<sup>10</sup> Füssel, plural, 77f.

<sup>11</sup> Füssel, plural, 79

<sup>12</sup> Siehe auch Steffensky, Träume, 85ff., der ebenfalls den Zusammenhang von Hoffnung auf Erlösung und Gerechtigkeit betont.

<sup>13</sup> Vgl. auch Baldermann, Didaktik, 9ff.: „Die Hoffnung, von der wir sprechen, muß antworten auf den Schmerz über die Zerstörung der Schöpfung und der Menschlichkeit und auf die Trauer über all das durch diese Gewalt verursachte Sterben, das wir täglich vor Augen haben und das seinen Ring um uns immer enger zieht. Die Hoffnung muß diese Trauer aufnehmen, oder sie redet an unseren Fragen vorbei.“ (10) Ich würde die Opfer der Geschichte hier ausdrücklich mit einschließen, Baldermann erwähnt sie hier nicht eigens, hat sie aber vielleicht doch im Blick.

<sup>14</sup> Hoffnung meint, den Blick auf die Vollendung zu lenken. Dabei besteht heute die Gefahr, dass wir uns eine „Anti-Vollendung“, eine „Endlösung“ in Form einer atomaren oder ökologischen Zerstörung allen Lebens mittlerweile selbst bereiten können. Zum kritisch-grenzüberschreitenden Potential der Gottesreich-Metapher siehe auch Tolbert, Teaching, 184f..

Passionsgeschichte zu verstehen.<sup>15</sup> Die in die Theodizeefrage eingebettete Frage nach der noch uneingelösten Gerechtigkeit für die ungerecht und unschuldig Leidenden der Geschichte (die die Toten mit einschließt) erhält als „Memoria passionis“ ihren angemessenen Ausdruck.<sup>16</sup> Die historische Katastrophe der Shoah verweist christliche Theologie auf die „Autorität der Leidenden“<sup>17</sup>, die es verwehrt, theologische Entwürfe anders als historisch-kontextuell verortet und in theologisch-politischen Kategorien zu formulieren.<sup>18</sup> Ein nicht-historisch gebundenes, dogmatisches Nachdenken über Gott, dem man unterschiedliche Ideenkleider umhängen kann, ist nach Auschwitz auch in der systematischen Theologie keine Option mehr.<sup>19</sup> Dogmatische Formeln müssen immer wieder zurück verwandelt werden in geschichtliche Erzählungen und von dort aus ihre theologische Wirkung entfalten.<sup>20</sup>

### **3.2 Erinnern lernen und Hoffnung gewinnen**

Der Kontext, in dem gegenwärtig die Aufgabe der Erinnerung wahrgenommen werden muss, ist auf der einen Seite eine Gesellschaft, die Toleranz propagiert, auf der anderen Seite jedoch eine mitleidlose Kultur, in der die Menschenverachtung der Shoah droht, aus dem Bewusstsein gedrängt zu werden.<sup>21</sup> Erinnerung kommt demnach nicht von selbst, sondern muss immer wieder neu gelernt werden. Dies geschieht in einem Umfeld, in dem das zu Erinnernde nicht einfach nur aus dem Gedächtnis verschwindet, weil es irgendwie „wegrutscht“, sondern das Vergessen hat System. In der postmodernen / postkolonialen Gesellschaft gibt es eine Strategie(!) des Vergessens und Vergessenmachens.<sup>22</sup> Im Augenblick wird diese Strategie in Bezug auf die Shoah punktuell immer wieder dadurch gestört, dass es noch Zeitzeugen gibt, die von ihren Leidenserfahrungen erzählen können. Was die Erinnerung an die Shoah angeht, so befinden wir uns geschichtlich jetzt in der Situation, dass wir bald keine lebenden Zeitzeugen mehr haben

---

<sup>15</sup> Metz, Memoria, 3

<sup>16</sup> Metz, Memoria, 4ff.

<sup>17</sup> Metz, Memoria, 74. 141. 171. 193

<sup>18</sup> Metz, Memoria, 35ff.

<sup>19</sup> Metz, Memoria, 148f.

<sup>20</sup> Metz, Memoria, 62; vgl. auch Fuchs, Hermeneutik, 139f.

<sup>21</sup> Greve, Astrid, Erinnern lernen, in: Adam / Englert / Lachmann / Mette, Bibeldidaktik, 247 – 252, hier: 247; zur Charakterisierung (siehe Sölle, Falle, 13ff.) der gegenwärtigen westlichen Kultur, die darauf verzichtet, nach Werten zu suchen und sich stattdessen durch Unverbindlichkeit, Ästhetisierung und damit gerade auch durch Brutalität auszeichnet; z. B. wurde die Wahrnehmung der Leiden des Golfkriegs 1991 zugunsten einer „Militär-Ästhetik“ aufgegeben (27).

<sup>22</sup> Füssel, plural, 59; auf der anderen Seite ist es erstaunlich, dass es viel Interesse an geschichtlichen Ereignissen gibt und über diese in den Medien zur besten Sendezeit berichtet wird (vgl. dazu auch Assmann, Aleida, Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung, München, 174ff.).



werden. Die Erinnerung muss, um weiter geführt zu werden, in andere Formen des kulturellen, öffentlichen Gedächtnisses überführt werden.<sup>23</sup>

Nach jüdischer Vorstellung ist Erinnerung das Geheimnis der Erlösung.<sup>24</sup> Diese Sicht beschreibt die umfassende Bedeutung von dem, was durch Erinnerung möglich ist oder durch Vergessen und Verdrängen versäumt wird. Das Verdrängen der Vergangenheit hat negative Konsequenzen, weil es Menschen dazu verleitet, verhängnisvolle Fehlentscheidungen zu wiederholen.<sup>25</sup> Indem nachfolgende Generationen die Katastrophe der Shoah verdrängen, indem viele sich einen konfliktfreien historischen Übergang von der Zeit der Naziherrschaft zu der Zeit nach 1945 vorstellen und sich (Täter-)Biographien ohne Brüche wünschen oder konstruieren („Papa und Opa waren keine Nazis!“), tut sich ein „garstiger Graben“ auf zwischen Wissen und Fühlen.<sup>26</sup> Verdrängen bedeutet letzten Endes Wiederholung von Vergangenen und damit auch erneute Unterdrückung und Erzeugung von neuem Leid, Erinnerung dagegen ist Hilfe auf dem Weg in die Zukunft.<sup>27</sup>

Wie kann die Aufgabe des Erinnerns, Diskutierens, Interpretierens, des Annehmens und Zurückweisens angesichts dieses Befundes angemessen erfüllt werden?<sup>28</sup> Aleida Assmann kann für eine Erinnerungskultur im deutschen Kontext drei unterschiedliche Bezüge zur Vergangenheit ausmachen: 1. Neugier, 2. Identitätsvergewisserung<sup>29</sup> und 3. die ethische Verpflichtung.<sup>30</sup> Zwei Zugangsweisen (Identitätsvergewisserung, ethische Verpflichtung) treffen ausdrücklich auch auf den Bezug zur biblischen Tradition zu, wobei die Neugier nicht ausgeschlossen ist. Die Identifizierung mit den biblischen Traditionen, um den Glauben zu formen, und die ethische Verpflichtung, für Gegenwart und Zukunft Verantwortung zu übernehmen, waren in der christlichen Tradition immer grundlegende Motive. Ich würde noch

---

<sup>23</sup> Vgl. Assmann, Jan, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000, 35

<sup>24</sup> Sölle, Dorothee, Artikel „Erinnerung“, in: Gössmann / Moltmann-Wendel / Pissarek-Hudelist / Praetorius / Schottroff / Schüngel-Straumann, Wörterbuch I, 78 – 80, hier: 78

<sup>25</sup> Baldermann, Didaktik, 95

<sup>26</sup> Vgl. Assmann, Geschichte, 51f.: „Die Kinder und Enkel wollen von der Verstrickung ihrer Großeltern nichts wissen und stilisieren sie zu positiven Vorbildern [...] An ihnen sind die Jahre historischer Aufklärung und Geschichtspädagogik keineswegs spurlos vorübergegangen. Im Gegenteil könnte der reflexartige Zwang zur Beschönigung ausgelöst sein durch das international verbreitete und auch in Deutschland inzwischen internalisierte Bild des Nationalsozialismus als mordender Diktatur. Durch die Betrachtung der deutschen Geschichte aus der jüdischen Opferperspektive (die notwendig genau so ausfallen muss) verbietet sich die Assoziierung nahe stehender Verwandter und Freunde mit dieser monströsen Epoche. Je mehr wir von der Geschichte wissen, desto tiefer wird der Abgrund zwischen Wissen und Fühlen.“

<sup>27</sup> Sölle, Erinnerung, 79ff.; Jüngst, Britta, Artikel „Erinnerung“, in: Gössmann / Kuhlmann / Moltmann-Wendel / Praetorius / Schottroff / Schüngel-Straumann / Strahm / Wuckelt, Wörterbuch II, 106 – 110, hier: 106ff.; indem man insbesondere Frauen Teile ihrer eigenen Geschichte vorenthält, wird ihnen und uns allen auch die Hilfe für den Weg in die Zukunft genommen.

<sup>28</sup> Vgl. auch Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 141

<sup>29</sup> Erinnern konstruiert Identität (vgl. Kohler-Spiegel, Helga, Wider das Vergessen – wider das Verstummen. Erfahrungen mit der Bibel, in: Bizer / Englert / Kohler-Spiegel / Mette / Rickers / Schweitzer, Bibel, 19 – 25, hier: 20; vgl. auch Stegemann, Jesus, 111).

<sup>30</sup> Assmann, Geschichte, 25

eine vierte Dimension hinzufügen, die aber nicht in unserer menschlichen Verfügung liegt: Den toten Opfern der Shoah Gerechtigkeit zukommen zu lassen. Was wir in diesem Zusammenhang tun können ist, die Würde der Toten in der Erinnerung zu bewahren und die Frage nach der noch ausstehenden Gerechtigkeit vor Gott wach zu halten.<sup>31</sup> Die christliche Hoffnung geht davon aus, dass diese Frage von Gott positiv aufgenommen und beantwortet werden kann.<sup>32</sup> Sie besteht darauf, dass es Gerechtigkeit nicht nur für die Lebenden, sondern auch für die Toten geben muss. Gerechtigkeit darf nicht an der Grenze des Todes halt machen, denn die Frage der Gerechtigkeit darf mit dem Tod der Opfer (und der Täter) nicht erledigt sein.

Die Erinnerung an die Opfer der Shoah lehrt auch, die Erinnerung an die anderen Toten wach zu halten, denen als Opfer der Geschichte keine Gerechtigkeit widerfahren ist, ohne die Einmaligkeit der Shoah zu relativieren. Die Toten sind weiterhin gegenwärtig, und auch sie sollen eine Zukunft haben.<sup>33</sup> Wir leben mit den Toten, aber wir leben nicht auf einem Friedhof. Die Toten sind nicht tot, sie begleiten uns als immer Lebendige.<sup>34</sup> Das gilt auch für die Menschen der Bibel. Indem sozialgeschichtliche Forschungsarbeit ein Mosaik des Lebens von Menschen gestaltet, die lange Zeit vor uns lebten, wird die Information über sie zurückverwandelt in Wirklichkeit.<sup>35</sup> Dies geschieht in einer Gesellschaft, in der alle Wirklichkeit in Information verwandelt wird und damit verschwindet, und in der die Frage aufkommt, ob die Lebenden nicht in Wirklichkeit tot sind.<sup>36</sup>

Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung ist eine Form der Erinnerungsarbeit. In neutestamentlichen Gleichnissen sind viele Erfahrungen aus dem (Arbeits-)Leben von Menschen des 1. Jh. n. Chr. bewahrt. Die Gleichnisse sind damit selbst Erinnerung.<sup>37</sup> Die Erfahrungen der

---

<sup>31</sup> Metz, *Memoria*, 4ff. 24. 43

<sup>32</sup> Die eschatologische Hoffnung geht davon aus, dass die Zukunft der Toten von Gott gestaltet wird. Erfahrene Ungerechtigkeit hat nicht das letzte Wort, aber auch Schuld wird noch einmal zur Sprache gebracht. Offb 20, 12ff. erzählt in Bildern, wie Gott als Garant der Erinnerung (und als Erinnerung selbst) sich der Toten annimmt und Gerechtigkeit schafft (vgl. auch Sutter Rehmann, *Mut*, 140ff.; Metz, *Memoria*, 149f.). „Es gibt nicht eigentlich eine Weltgeschichte und >daneben< oder >darüber< eine Heilsgeschichte, sondern die Heilsgeschichte, von der die christliche Theologie spricht, ist jene Weltgeschichte, die von einer ständig bedrohten und umstrittenen, aber unzerstörbaren Hoffnung auf universale Gerechtigkeit, also auf Gerechtigkeit auch für die Toten und ihre vergangenen Leiden, geprägt ist: jene Weltgeschichte, in der es auch eine Hoffnung für die vergangenen Leiden gibt.“ (Metz, *Memoria*, 224)

<sup>33</sup> Baldermann, *Didaktik*, 226

<sup>34</sup> In der Poesie kann dies angemessener zum Ausdruck gebracht werden als in theologischer Theorie, so geschehen bei der nicaraguanischen Dichterin Gioconda Belli: „...und in diesem Taumel der Freiheit, / der die Straßen besetzt und die Bäume bewegt / und den Rauch der Brände vertreibt, / sollen sie uns begleiten / ruhig / glücklich / immer lebendig / unsere Toten...“ (leider war es mir nicht möglich, die Originalquelle ausfindig zu machen).

<sup>35</sup> Ein Stück dieser Wirklichkeit ist auch heute noch vorhanden, wenn man z. B. an die Ketten der Sklaven, an neutestamentliche Papyrusfragmente und die Weinkrüge denkt, die uns durch die Archäologie zugänglich gemacht wurden.

<sup>36</sup> Füssel, *plural*, 43

<sup>37</sup> Für die Gleichnisse gilt im Grunde das Gleiche wie für die Erzählungen des Weges Jesu in den Evangelien: „Erinnerung ist nicht Abbildung von Geschichte oder Ereignissen, sondern Gestaltung des Erinnerten unter den aktuellen und subjektiven Bedingungen des sich Erinnernden.“ (Stegemann, *Jesus*, 138)

Menschen aus neutestamentlicher Zeit werden durch die sozialgeschichtliche Arbeitsweise „rekonstruiert“<sup>38</sup> und damit für Gegenwart und Zukunft zugänglich gemacht. Für diese Vorgehensweise liefert die Bibel selbst schon ein Vorbild, denn auch sie ist an „historischer“ Verankerung ihrer Geschichten interessiert. Die Bibel liefert einen Prototyp für eine Erinnerungskultur, indem sie ihre „roten Fäden“ wie z. B. den Exodus<sup>39</sup> und die Schöpfung in unterschiedlichen historischen Situationen immer wieder neu interpretiert und aktualisiert. Dies ist eine situationsbezogene Umgangsweise mit Erinnerungen, die bereits in den biblischen Texten selbst ihre Spuren hinterlassen hat. Die Perspektive der Bibel von der ersten bis zur letzten Seite, von der Schöpfungsgeschichte in Gen 1 bis zur Vision vom neuen Jerusalem, von der neuen Schöpfung in Offb 21f. umfasst die gesamte Welt und die gesamte Geschichte bis zu ihrer Vollendung in Frieden und Gerechtigkeit. Sie ist sich dessen bewusst, dass der Ursprung jedes Menschen nicht in ihm (oder ihr) selbst zu finden ist und zielt auf einen Weg mit Gott, der sogar den Horizont der Zukunft, d. h. die zeitliche Dimension (vgl. 1 Kor 15, 28) überschreitet. Die Visionen der biblischen Menschen schließen damit nicht nur die vergangenen Generationen, sondern auch die zukünftigen bereits mit ein und gehen dabei von der Unauflösbarkeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus.

Mit den Entwürfen von Lebensmodellen, die als Alternative zur bestehenden Gesellschaft konzipiert sind, leistet die biblische Tradition einen Beitrag zur Befreiung und zur Gestaltung des Zusammenlebens in Frieden und Gerechtigkeit. Die dort bewahrte Hoffnung artikuliert sich als Widerspruch zur Wirklichkeit und verweigert das Einverständnis mit dem Bestehenden.<sup>40</sup> Da sie aus dem Leiden erwächst, sehnt sie sich nach umfassender Veränderung.<sup>41</sup>

Erinnerungen vergegenwärtigen nicht nur Vergangenes sondern auch Zukünftiges.<sup>42</sup> Erst diese Zukunftsentwürfe können gemeinsames Handeln bewirken.<sup>43</sup> Auch die Menschen heute sind darauf angewiesen, innovative Perspektiven aus dem Schatz der Tradition zu gewinnen, denn sie können vieles (vielleicht das Wichtigste) nicht aus sich selber schöpfen.<sup>44</sup> Dabei ist unverzichtbar, dass auch Widersprechendes erinnert wird, das den Status quo in Frage stellt und

---

<sup>38</sup> Vgl. auch Zimmermann / Zimmermann, Kompetenz, 83ff.

<sup>39</sup> Als Beispiel für eine Aktualisierung des Exodus im 1. Jh. v. Chr. siehe das Buch Judith (Schüssler Fiorenza, Gedächtnis, 158f.)

<sup>40</sup> Theißen, Bibel, 69

<sup>41</sup> Vgl. dazu Baldermann, Didaktik, 145, der sein didaktisches Konzept für die Arbeit mit (Grund-)Schülern entwickelt hat. Er geht allerdings davon aus, dass es keine nennenswerte Distanz zwischen biblischem Text und heutiger Situation gibt.

<sup>42</sup> Baldermann, Didaktik, 98f.

<sup>43</sup> Theißen, Bibel, 74f.

<sup>44</sup> Vgl. dazu Füssel, plural, 60, der darauf hinweist, dass ein nicht mit den Mitteln der Aufklärung zu lösendes Grundproblem der Moderne ist, „ihre Normativität aus sich selbst heraus schöpfen zu müssen“; siehe dazu auch Steffensky, Träume, 100ff..

zu einer kritischen Erneuerung der Gesellschaft befähigt.<sup>45</sup> Ebenso gibt es in der Bibel überlieferte Erinnerungen, denen wir aufgrund unserer Erfahrungen widersprechen müssen, wie uns Befreiungstheologien und feministische Theologien gelehrt haben.<sup>46</sup> Die Hoffnung auf Veränderung entspringt aus der Möglichkeit der Veränderung, aber die Sprache der Hoffnung muss gelernt werden und ist ohne die Sprache der Gerechtigkeit unvollständig.<sup>47</sup>

Die Gleichnisse erzählen von Menschen, die ihr Leben, das oft von Leid geprägt war, als ein von Gott getragenes Leben sehen. Dieses Leid kann niemand ungeschehen machen. Man kann den Leidenden aber nachträglich die Würde nehmen, indem ihre Erfahrungen vergessen werden.<sup>48</sup>

Das Vergessen dieses Leids, kann dazu führen, dass spätere Generationen ihre eigene Menschlichkeit verlieren, denn sie laufen Gefahr, sich von anderen Maßstäben leiten zu lassen als von der Solidarität mit den Leidenden der Vergangenheit und der Gegenwart.<sup>49</sup>

Die Erfahrungen der Menschen in den Gleichnissen bedeuten aber nicht nur Lernchancen für Menschen heute, sondern indem sie ihre eigene Würde haben, sind sie nicht Dienende für die Bedürfnisse nach christlicher Identitätssicherung oder Mahnende, die dabei helfen, falsche Wege zu vermeiden. Sie stehen mit den heutigen Menschen auf Augenhöhe in der Gemeinschaft der Geschöpfe Gottes. Um dies in der Erinnerung lebendig zu erhalten, nehme ich aus der christlichen Tradition das Bild von der Abendmahlsgemeinschaft zu Hilfe.<sup>50</sup> Christen sollten sich nicht nur vorstellen, dass sie diachron gesehen auf den Schultern der Vorfahren stehen, sondern auch synchron mit ihnen und den nachfolgenden Generationen auf einer Ebene. Außerdem verbindet das Abendmahl Menschen der gleichen Zeitepoche nicht nur an einem Ort, sondern auch über die Kontinente hinweg miteinander. Ich finde es deshalb sinnvoll, den Abendmahlskreis um den Altar herum nicht zu schließen, sondern als Halbkreis offen zu lassen um zu zeigen, dass der Kreis unsichtbar und unendlich lang erweitert wird und auch die Toten in der Gemeinschaft bleiben. Die Toten sind nicht tot, sondern weiterhin lebendiger Teil der christlichen und menschlichen Gemeinschaft, in der Menschen über Jahrhunderte hinweg miteinander und mit den Nachgeborenen verbunden werden.<sup>51</sup> Sie warten mit den Lebenden darauf, dass umfassende Gerechtigkeit, wie sie auch durch das gemeinsame Essen am Abendmahlstisch praktiziert wird, möglich ist.

---

<sup>45</sup> Vgl. auch Theißen, Bibel, 68f.

<sup>46</sup> Diese kontextuellen theologischen Konzepte betonen, dass Misstrauen und Begeisterung in Bezug auf die biblische Tradition keine Widersprüche sind, sondern immer wieder die angemessene Haltung darstellen.

<sup>47</sup> Baldermann, Didaktik, 145. 202f.

<sup>48</sup> Dies lernen wir auch aus der Erinnerung an die Shoah und den Umgang mit dem Leid der vielen Opfer.

<sup>49</sup> Vgl. auch Steffensky, Fulbert, Wo der Glaube wohnen kann, Stuttgart 1989, 78

<sup>50</sup> Ruster möchte die Erfahrungen mit den Sakramenten bewusst als Lernfelder einsetzen (Schriften, 202). Ich bin da vorsichtiger, denn ich habe noch keine ausreichende Vorstellung davon, wie man mit dieser genuin christlichen Handlung z. B. im Kontext von interreligiösem Lernen angemessen umgehen kann.

<sup>51</sup> Eine ähnliche Vorstellung findet sich in Ulrich-Eschemann, Karin, Leben auch wenn wir sterben. Christliche Hoffnung lernen und lehren, Göttingen 2008, 88f.; siehe auch Baldermann, Didaktik, 226.

*Persönliches Fazit: Erinnerung und Hoffnung*



## IV. LITERATURVERZEICHNIS

### 1. Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen für Reihen, Zeitschriften und Sammelwerke richten sich nach dem Abkürzungsverzeichnis der Redaktion der RGG<sup>4</sup> (2007), Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG<sup>4</sup>, Tübingen 2007 und nach dem Abkürzungsverzeichnis der Theologischen Realenzyklopädie von S.M. Schwertner (<sup>2</sup>1992), Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, Berlin / New York 1992.

Die Abkürzungen der Papyri richten sich nach: Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets ([http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist\\_papyri.html](http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist_papyri.html) vom 17.07.2008).

#### 1.1 Papyri: Abkürzungen (Auswahl)

BGU	Aegyptische Urkunden aus den Königlichen Museen zu Berlin
CPJ	Corpus Papyrorum Judaicarum
P.Abinn.	The Abinnaeus Archive
P.Amh.	The Amherst Papyri
P.Amst.	Die Amsterdamer Papyri
P.Batav.	Textes grecs, démotiques et bilingues
P.Berl.Leihg.	Berliner Leihgabe griechischer Papyri
P.Brem.	Die Bremer Papyri
P.Brit.Mus.	Catalogue of the Demotic Papyri in the British Museum
P.Cair.Isid.	The Archive of Aurelius Isidorus in the Egyptian Museum
P.Cair.Zen.	Zenon Papyri, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire
P.Charite	Das Aurelia Charite Archiv
P.Col.	Columbia Papyri
P.Corn.	Greek Papyri in the Library of Cornell University
P.Enteux.	ENTEUXEIS: Requêtes et plaintes adressées au Roi d'Égypte au III <sup>e</sup> siècle avant J.-C.
P.Fay.	Fayum Towns and their Papyri
P.Flor.	Papyri Greco-egizii, Papyri Fiorentini
P.Grenf.	New Classical Fragments and Other Greek and Latin Papyri
P.Harr.	The Rendel Harris Papyri of Woodbrooke College
P.Hawara	Demotische Urkunden aus Hawara
P.Heid.	Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung
P.Iand.Zen.	Die Giessener Zenonpapyri, Paderborn
P.Köln	Kölner Papyri
P.Lond.	Greek Papyri in the British Museum
P.Mert.	A Descriptive Catalogue of the Greek Papyri in the Collection of Wilfred Merton
P.Mich.	Michigan Papyri
P.Oslo	Papyri Osloenses
P.Oxy.	The Oxyrhynchus Papyri
P.Ross.Georg.	Papyri russischer und georgischer Sammlungen
P.Ryl.	Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library

P.Sakaon	The Archive of Aurelius Sakaon
P.Sarap.	Les archives de Sarapion et de ses fils
PSI	Papyri greci e latini, Florence
P.Soter.	Das Archiv des Soterichos
P.Stras.	Griechische Papyrus der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg
P.Tebt.	The Tebtunis Papyri
P.Vind.Bosw.	Einige Wiener Papyri
P.Wash.Univ.	Washington University Papyri
P.Wisc.	The Wisconsin Papyri
P.Yadin	The Documents from the Bar Kochba Period in the Cave of Letters
SB	Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten
UPZ	Urkunden der Ptolemäerzeit (ältere Funde)

## 1.2 Zeitschriften und Standardwerke (Auswahl)

AA	Archäologischer Anzeiger, Berlin
AAWB	Abhandlungen der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin
AJA	American Journal of Archaeology , Princeton, NJ, u.a.
AJAH	Anglo-Jewish Art and History, London
AJTh	The Asia Journal of Theology, Singapore
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt, Berlin
APAW	Abhandlungen der (Königlich) Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin
AOAT	Alter Orient und Altes Testament, Kevelaer u.a.
ARID	Analecta Romana Instituti Danici, Rom
ATD	Das Alte Testament Deutsch, Göttingen
BA	Biblical Archaeologist, New Haven, CT
BCO	Bibliotheca Classica Orientalis. Dokumentation der altertumswissenschaftlichen Literatur der Sowjetunion und der Länder der Volksdemokratien, Berlin
BE	Biblische Enzyklopädie, Stuttgart u.a.
BHH	Biblisch-historisches Handwörterbuch, Göttingen
Bibl.Interpr.	Biblical Interpretation, Leiden
BiKi	Bibel und Kirche, Stuttgart
BiLi	Bibel und Liturgie, Düsseldorf u.a.
BJS	Brown Judaic Studies, Missoula, MT, u. a.
BL	Bibel-Lexikon, Einsiedeln u.a.
BRL	Biblisches Reallexikon, Tübingen
BSt	Biblische Studien, Neukirchen
BThZ	Berliner theologische Zeitschrift, Berlin
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft von Alten und Neuen Testament, Stuttgart u.a.
BZ	Biblische Zeitschrift, Paderborn u.a.
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft,



BZ.NF	Berlin u.a.
BZ.NW	Biblische Zeitschrift neue Folge, Paderborn
	Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft (ZNW), Berlin
CBQ	Catholic Biblical Quarterly, Washington, DC
CNT	Coniectanea neotestamentica, Uppsala
DNP	Der neue Pauly, Stuttgart
EdF	Erträge der Forschung, Darmstadt
EHS	Europäische Hochschulschriften, Frankfurt (Main) u.a.
EHS.G	Europäische Hochschulschriften, Reihe 3: Geschichte und ihre Hilfswissenschaften, Frankfurt / Main u.a.
EK	Evangelische Kommentare, Stuttgart
EKK	Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen
EThL	Ephemerides Theologicae Lovanienses, Löwen u.a.
EvTh	Evangelische Theologie, München
EWNT	Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart
ET	The Expository Times, Edinburgh
FRLANT	Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Göttingen
GlLern	Glaube und Lernen, Göttingen
HeyJ	Heythrop Journal, Oxford
HNT	Handbuch zum Neuen Testament, Tübingen
HThR	Harvard Theological Review, Cambridge, MA
HUCA	Hebrew Union College Annual, Cincinnati
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum, Münster
JBL	Journal of Biblical Literature, Philadelphia, PA
JBR	Journal of Bible and Religion
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie, Neukirchen
JJS	Journal of Jewish Studies, London
JK	Junge Kirche, Dortmund
JQR	Jewish Quarterly Review, Philadelphia
JRP	Jahrbuch der Religionspädagogik, Neukirchen – Vluyn
JSNT	Journal for the study of the New Testament, Sheffield
JThF	Jerusalem theologisches Forum, Münster
JThS	Journal of Theological Studies, Oxford u.a.
KatBl	Katechetische Blätter, München u.a.
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Göttingen
KuD	Kerygma und Dogma, Göttingen
KuI	Kirche und Israel, Neukirchen – Vluyn
KP	Der Kleine Pauly, Stuttgart
LAW	Lexikon der Alten Welt, Zürich u.a.

LexRP	Lexikon der Religionspädagogik, Neukirchen –Vluyn
LM	Lutherische Monatshefte, Hamburg
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i.Br.
MThZ	Münchener theologische Zeitschrift, München
NBL	Neues Bibel-Lexikon, Zürich
NedThT	Nederlands theologisch tijdschrift, Den Haag
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift, Erlangen
NRTh	Nouvelle revue théologique. Löwen u.a.
NT	Novum Testamentum. Leiden
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen, Münster
NTD	Das Neue Testament Deutsch, Göttingen
NTOA	Novum testamentum et orbis antiquus, Freiburg (Schweiz)
NTS	New Testament Studies, Cambridge
NTTS	New Testament Tools and Studies, Leiden u.a.
OBO	Orbis biblicus et orientalis, Freiburg (Schweiz) u.a.
OLZ	Orientalische Literaturzeitung, Berlin u.a.
PBSR	Papers of the British School at Rome, London
PJ	Palästina-jahrbuch des Deutschen Evangelischen Instituts, Berlin
PRE	Paulys Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft, Stuttgart
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart
RB	Revue biblique, Paris
RBL	Reclams Bibellexikon, Stuttgart
RE	Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, Gotha
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Tübingen
RHPhR	Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Straßburg
RQ	Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Freiburg i. Br.
RSPTh	Revue des sciences philosophiques et théologiques, Paris u.a.
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände, Stuttgart
SBB	Stuttgarter biblische Beiträge, Stuttgart
SDAW	Sitzungsbericht der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin
SDKG	Studien zur deutschen Kunstgeschichte, Straßburg
SJLA	Studies in Judaism in Late Antiquity, Leiden
SNTU.A	Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Serie A, Linz
StTh	Studia theologica, Scandinavian Journal of Theology, Lund
SWB	Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel, Gütersloh
TAPhA	Transactions of the American Philological Association, New York
TBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, Wuppertal
TBT	Theologische Bibliothek Töpelmann, Berlin
TGI	Textbuch zur Geschichte Israels, Tübingen
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, München u.a.
ThBeitr	Theologische Beiträge, Wuppertal

ThBl	Theologische Blätter, Leipzig
ThHK	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament, Leipzig u.a.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Leipzig
ThR	Theologische Rundschau, Tübingen
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken, Hamburg u.a.
ThW	Theologische Wissenschaft, Stuttgart u.a.
ThWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, Stuttgart u.a.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart
ThZ	Theologische Zeitschrift, Basel
TS	Theological Studies, Woodstock, MD, u.a.
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum, Texte und Studien zum antiken Judentum, Tübingen
TThZ	Trierer theologische Zeitschrift, Trier
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Berlin u.a.
UTB	Uni-Taschenbücher, Heidelberg u.a.
VF	Verkündigung und Forschung, München
VigChr	Vigiliae Christianae, Amsterdam
VT	Vetus Testamentum, Leiden
WdF	Wege der Forschung, Darmstadt
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Berlin
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Wiesbaden u.a.
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins, Wiesbaden u.a.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien u.a.
ZNT	Zeitschrift für Neues Testament, Tübingen u.a.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin u.a.
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik, Bonn
ZPT	Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Der Evangelische Erzieher, Frankfurt (Main)
ZRG	Zeitschrift für Rechtsgeschichte, Weimar
ZRGG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Köln u.a.
ZSRG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Weimar
ZStTh	Zeitschrift für systematische Theologie, Berlin u.a.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen



## 2. Antike Quellen

### 2.1 Papyri: Fundorte (Auswahl)

Sofern sie nicht in anderen Textsammlungen enthalten sind, befinden sich alle (bis auf die im Jahre 2007 und 2010 in Köln) herausgegebenen Papyri in: Checklist of Editions of Greek, Latin, Demotic and Coptic Papyri, Ostraca and Tablets ([http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist\\_papyri.html](http://scriptorium.lib.duke.edu/papyrus/texts/clist_papyri.html) vom 17.07.2008)

#### BGU

*Ägyptische Urkunden aus dem Königlichen (später: Staatlichen) Museen zu Berlin  
Griechische Urkunden, Berlin*

Band	Jahr	Nr.	von	bis	Text
I	1895	Nos.	1	– 361	[MF 1.1; rp. CG]
II	1898	Nos.	362	– 696	[MF 1.2; rp. CG]
III	1903	Nos.	697	– 1.012	[MF 1.3; rp. CG]
IV	1912	Nos.	1.013	– 1.209	[MF 1.4; rp. CG]
VI	<i>Papyri und Ostraka der Ptolomäerzeit</i> , ed. W. Schubart and E. Kühn,				
	1922	Nos.	1.211	– 1.303	[MF 1.6; rp. CG], Papyri
		Nos.	1.304	– 1.499	[MF 1.6; rp. CG], Ostraca
XIII	<i>Greek Papyri from Roman Egypt</i> , ed. W.M. Brashear,				
	1976	Nos.	2.211	– 2.366	[BAM]

#### CPJ

*Corpus Papyrorum Judaicarum*

- I ed. Victor A. Tcherikover in col. with Alexander Fuks,  
Cambridge / Massachusetts 1957, Vol. I
- II ed. Victor A. Tcherikover and Alexander Fuks,  
Cambridge / Massachusetts 1960, Vol. II
- III ed. Victor A. Tcherikover / Alexander Fuks / Menahem Stern,  
with an epig.contr. by David M. Lewis, Cambridge / Massachusetts 1964, Vol. III

#### P.Abinn.

*The Abinnaeus Archive: Papers of a Roman Officer in the Reign of Constantius II*  
ed. H.I. Bell / V. Martin / E.G. Turner / D. van Berchem, Oxford

1962 Nos. 1 – 82 [Rp.CG], see also SB:  
X 10755, XIV 11380 and XX 149954

#### P.Amh.

*The Amherst Papyri, Being an Account of the Greek Papyri in the Collection of the Right  
Hon. Lord Amherst of Hackney, F.S.A. at Didlington Hall, Norfolk*  
ed. B.P. Grenfell and A.S. Hunt, London

- II Classical Fragments and Documents of the Ptolemaic,  
Roman and Byzantine Periods,  
1901 Nos. 10 – 201 [MF 1.44; rp. CG]  
No. 145 has a Coptic greeting at the end.

#### P.Amst.

*Die Amsterdamer Papyri I*

ed. R.P. Salomons / P.J. Sijpesteijn / K.A. Worp, Zutphen 1980, Stud.Amst. XIV

- I 1980 Nos. 1 – 100 [TPC] Cf. also *P.Gron.Amst.*

#### P. Batav.

*Textes grecs, démotiques et bilingues*

ed. E. Boswinkel and P.W. Pestman, Leiden (Pap. Lugd. Bat XIX)

1978	Nos.	1	–	24	Papyri
	Nos.	25	–	28	Ostraca
	Nos.	29	–	38	Linen
	Nos.	40	–	48	Mummy Labels, [EJB]

**P. Berl. Leihg.**

*Berliner Leihgabe griechischer Papyri*

- I ed. T. Kalén and the Greek Seminar at Uppsala, Uppsala 1932  
(Uppsala Universitets Årsskrift 1932, Filosofi,  
Språkvetenskap och Historiska Vetenskaper 1),  
1932 Nos. 1 – 25 [MF 1.61]

**P. Brem.**

*Die Bremer Papyri*

ed. U. Wilcken, Berlin 1936 (AbhBerlin 1936, 2; rp. In U. Wilcken, Berliner  
Akademieschriften zur alten Geschichte und Papyruskunde II, 193 – 368, Leipzig 1970),

1936	Nos.	1	–	83	[DZA; MF 1.83], are Greek;
	No.			84	in Coptic, is briefly described,

**P. Brit. Mus.**

*Catalogue of the Demotic Papyri in the British Museum*

- I *A Theban Archive of the Reign of Ptolemy I Soter*,  
ed. S.R.K. Glanville, London 1939  
1939 Nos. 10.522 – 10.530 Inventory Nos.  
Nos. 10.535 – 10.537 Inventory Nos.  
Nos. 10.500 Inventory Nos. [BMP]
- II *The Instructions of Onchsheshonqy, Part. 1*  
Introduction, transliteration, translation, notes and plates  
ed. S.R.K. Glanville, London 1955, Part 2 has never been published, [BMP]
- III *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10.507*,  
ed. M. Smith, London 1987, [BMP]
- IV *Ptolemaic Legal Texts from the Theban Area*,  
ed. C.A.R. Andrews, London 1990.  
Published texts in vol. IV are numbered sequentially Cat. 1 to Cat. 48.  
The indexes, however, give inventory number references. There is a concordance  
of inventory numbers with publication numbers on p. 108. In addition there is a  
concordance of Cat. nos. and plate nos. on p. 129. [BMP]

**P. Cair. Isid.**

*The Archive of Aurelius Isidorus in the Egyptian Museum, Cairo  
and the University of Michigan*

ed. Arthur E.R. Boak and Herbert Chayyim Youtie, Ann Arbor

1960	Nos.	1	–	146	[MF 1.28]
------	------	---	---	-----	-----------

**P. Cair. Zen.**

*Zenon Papyri, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*

ed. C.C. Edgar, Cairo

- I 1925 Nos. 59.001 – 59.139 [MF 1.46; rp. GO], (Cat. 79)  
II 1926 Nos. 59.140 – 59.297 [MF 1.47; rp. GO], (Cat. 82)  
III 1928 Nos. 59.298 – 59.531 [MF 1.48; rp. GO], (Cat. 85)  
IV 1931 Nos. 59.532 – 59.800 [MF 1.49; rp. GO], (Cat. 90)

**P.Charite***Das Aurelia Charite Archiv*

ed. K.A. Worp, Zutphen 1981. (Stud.Amst. XII).

1981 Nos. 1 – 41 [TPC]

**P.Col.***Columbia Papyri,*VII *Fourth Century Documents from Karanis*

ed. Roger S. Bagnall and Naphali Lewis, Missoula (Montana)

1979 Nos. 124 – 191 [Oxbow], (Am. Stud. Pap. XX).

**P.Corn.***Greek Papyri in the Library of Cornell University*

ed. W.L. Westermann and C.J. Kraemer, Jr., New York

1926 Nos. 1 – 55 [Rp. CG]

**P. Enteux.***ENTEUXEIS: Requête et plaintes adressées au Roi d’Egypte au III<sup>e</sup> siècle avant J.-C.*

ed. O. Guéraud, Cairo 1931, (Publ.Soc.Fouad I),

(Nachdruck: Hildensheim, Zürich, New York 1988),

1988 Nos. 1 – 113 and appendix of 4 texts. [MF 1.52]

**P.Fay.***Fayum Towns and their Papyri*

ed. Bernhard P. Grenfell, Arthur S. Hunt and David G. Hogarth, London 1900

(Egypt Exploration Society, Graeco-Roman Memoirs 3),

1900 Nos. 1 – 366 Papyri [EES]

Nos. 1 – 50 Ostraca (numbered separately) [EES]

**P.Flor.***Papiri greco-egizii, Papiri Fiorentini*

(Supplementi Fiologico-Storici ai Monumenti Antichi, Milan, [Rp. BdE])

I *Documenti pubblici e privati dell’età romana e bizantina*, ed. G. Vitelli

1906 Nos. 1 – 105

II *Papiri letterari ed epistolari*, ed. D. Comparetti,

1908 Nos. 106 – 278 1908 bis 1911

III *Documenti e testi letterari dell’età romana e bizantina*, ed. G. Vitelli

1915 Nos. 279 – 391

**P.Grenf.**II *New Classical Fragments and Other Greek and Latin Papyri*

ed. B.P. Grenfell and A.S. Hunt, Oxford

1897 Nos. 1 – 113 [MF 2.110; rp. CG]

**P.Harr.***The Rendel Harris Papyri of Woodbrooke College, Birmingham*

I ed. J.E. Powell, Cambridge

1936 Nos. 1 – 165 [Rp.CG]

**P.Hawara***Demotische Urkunden aus Hawara*

ed. E. Lüddeckens, with R. Wassermann and for the Greek, R.W. Daniel, Stuttgart 1988

(Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland, Supplementband 29).

1988	Nos.	I – XXIV	with multiple texts
	Nos.	1 – 3	Greek subscriptions [Franz Steiner Verlag]
	Nos.	XII – XV	Greek subscriptions [Franz Steiner Verlag]
	Nos.	XVIa – XVIIb	Greek subscriptions [Franz Steiner Verlag]
	Nos.	XVIIa – XVIIIb	Greek subscriptions [Franz Steiner Verlag]
	No.	XIXa	Greek subscriptions [Franz Steiner Verlag]
	No.	XXIab	Greek subscriptions [Franz Steiner Verlag]
	No.	XXIII	Greek subscriptions [Franz Steiner Verlag]

There are also texts from Hawara. Some were published on pp. 24 – 36 in *Hawara, Biahmu and Arsinoe*, by W.M. Flinders Petrie, London 1889 [MF 2.73]

Further publication of some texts by J.G. Milne, *Archive 5 (1913) 378 – 397*,

Some of the texts were republished in *SB I*.

There is a concordance ant *SB II*, pp. 126 – 27, Most of the documentary texts from *Archiv* are republished in *SB XVIII 13.219 – 13.245*

### **P.Heid.**

*Veröffentlichungen aus der Heidelberger Papyrussammlung*

(see also Pap. Heid. in Section V, Series).

- VII *Fünfundzwanzig griechische Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Wien und Kairo* (= Pap.Heid.N:F: VIII), ed. A. Papatomas, Heidelberg  
1996 Nos. 387 – 411 [CWV]

### **P.Iand.Zen.**

*Die Giessener Zenonpapyri*

ed. Ph. Schmitz, Paderborn (Pap.Colon.32),

2007 Nos. 1 – 82 [Verlag Ferdinand Schöningh]

### **P.Köln**

*Kölner Papyri*

- II ed. Bärbel Kramer / Dieter Hagedorn, Opladen

Kölner Papyri, *Papyrologica Coloniensia*, Bd. 2, (Pap.Colon. VII/2),

1978 Nos. 58 – 114 Papyri [FS]

Nos. 115 – 124 Ostraca [FS]

- III ed. B. Kramer, M. Erler, D. Hagedorn and R. Hübner, Opladen,

Kölner Papyri, *Papyrologica Coloniensia*, (Pap.Colon. VII/3),

1980 Nos. 125 – 166 [FS]

- XI bearbeitet von Charikleia Armoni, Michael Gronewald, Klaus Maresch, Giuseppina Azzarello, Robert Daniel, Jean-Luc Fournet, Charlotte Lehmann, Daniela C. Luft, John Landon, Franco Maltomini, Fabian Reiter, Gesa Schenke, *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, *Kölner Papyri*, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften in Verbindung mit der Universität zu Köln, Sonderreihe *Papyrologica Coloniensia*, Paderborn u.a.

2007 Nr. 429 – 466 Vol. VII / 11

- XII bearbeitet von Charikleia Armoni, Michael Gronewald, John Landon, Klaus Maresch, Fabian Reiter, Gesa Schenke, *Abhandlungen der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste*, *Kölner Papyri*, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste in Verbindung mit der Universität zu Köln, Sonderreihe *Papyrologica Coloniensia*, Paderborn u.a.

2010 Nr. 467 – 495 Vol. VII / 12



**P.Lond.***Greek Papyri in the British Museum, London*

At present 7 vols. (Vol. VI continues the numerical sequence of the London papyri, but forms a separate publication regarded as vol. VI only retroactively.

Up to the end of vol. III, texts are usually cited by volume no., serial no., and page.)

There are separate atlases of plates to vols. I – III. [Atlases, MF 2.111, 2.112, and 2.113]

I	1893	1	–	138	[MF 1.54; rp. CG], ed. F:G. Kenyon
II	1898	139	–	484	[MF 1.55; rp. CG], ed. F:G. Kenyon
III	1907	485	–	1.331	[MF 1.55; rp. CG], ed. Kenyon / Bell
		1.201	–	1.202	[MF 1.56; rp. CG], Demotic
VII	1974	1.930	–	2.193	[BMP], ed. T.C. Skeat, <i>The Zenon Archive</i>

**P.Mert.***A Descriptive Catalogue of the Greek Papyri in the Collection of Wilfred Merton*

I	1948	1	–	50	[HF], ed. H.I. Bell / C.H. Roberts, London
II	1959	51	–	100	[HF], ed. Rees / Bell / Barns, Dublin

**P.Mich.***Michigan Papyri*

Each volume has a subtitle of its own. The numerical sequence of volumes as a single series was not established until vol. II. Vol. I is often referred to as *P.Mich. Zen*.

V	<i>Papyri from Tebtunis, Part II</i>				
	ed. E.M. Hasselman, A.E.R. Boak and W.F. Edgerton, Ann Arbor (Univ. of Mich. Studies, Humanistic Series 29).				
	1944	226	–	356	[MF 1.24]
		249	–	250	Demotic [MF 1.24]
				253	Demotic [MF 1.24]
				308	Demotic [MF 1.24]
				342	Demotic [MF 1.24]
				347	Demotic [MF 1.24]

**P.Oslo***Papyri Osloenses, Oslo*

III	1936	65	–	200	[UF], ed. S. Eitrem / L. Amundsen
-----	------	----	---	-----	-----------------------------------

**P.Oxy.***The Oxyrhynchus Papyri*

Published by the Egypt Exploration Society in Graeco-Roman Memoirs. London.

The number in parentheses as the end of each entry is the number in this series.

Earlier vols. carry the heading of Egypt Exploration Fund, Graeco-Roman Branch; even after the title change numbers were not assigned to the volumes until the 1950s.

The system followed here is that adopted retroactively by the EES. [all vols. EES]

I	1898	1	–	207	ed. Grenfell / Hunt, 1898 (1), <i>P. Oxy.Descr.</i>
II	1899	208	–	400	ed. Grenfell / Hunt, 1899 (2)
IV	1904	654	–	839	ed. Grenfell / Hunt, 1904 (6)
VI	1908	845	–	1.006	ed. Grenfell / Hunt, 1908 (9)
				984	Reedited as <i>P.Oxy.Census</i> .
VII	1910	1.007	–	1.072	ed. A.S. Hunt, 1910 (10)
VIII	1911	1.073	–	1.165	ed. A.S. Hunt, 1911 (11)
IX	1912	1.166	–	1.223	ed. A.S. Hunt, 1912 (12)
X	1914	1.224	–	1.350	ed. Grenfell / Hunt, 1914 (13)
XII	1916	1.405	–	1.593	ed. Grenfell / Hunt, 1916 (15)
XIV	1920	1.626	–	1.777	ed. Grenfell / Hunt, 1920 (17)

XVII	1927	2.065	–	2.156	ed. A.S. Hunt, 1927 (20)
XVIII	1941	2.157	–	2.207	ed. Lobel / Roberts / Wegener, 1941 (26)
XXXIV	1968	2.683	–	2.732	ed. Ingrams / Kingston / Parsons / Rea, (49)
XXXVIII	1971	2.824	–	2.877	ed. Browne / Thomas / Turner / Weinstein and others, 1971 (54)
XLI	1972	2.943	–	2.998	ed. Browne / Coles / Rea / Shelton / Turner and others, 1972 (57)
XLII	1974	2.999	–	3.087	ed. P.J.Parsons, 1974 (58)
XLVII	1980	3.316	–	3.367	ed. Coles / Haslam with contribution from 8 others, 1980 (66)
XLIX	1982	3.431	–	3.521	ed. Bülow-Jacobsen / Whitehorne, (69)
LI	1984	3.601	–	3.646	ed. J.R. Rea, 1984 (71)
LV	1988	3.777	–	3.821	ed. J.R. Rea, 1988 (75)
LVI	1989	3.822	–	3.875	ed. Sirivianou, with contribution by Gunther / Parsons / Schubert and others (76)

**P.Ross.Georg.**

*Papyri russischer und georgischer Sammlungen*, Tiflis [Rp. AMH]

II	Ptolomäische und frühromische Texte, ed. O. Krüger
	1929                    1 – 43 [MF 2.2]

**P.Ryl.**

*Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library, Manchester*

II	<i>Documents of the Ptolemaic and Roman Periods</i> , ed. J.de M. Johnson, V. Martin and A.S. Hunt, 1915,
	1915                    62 – 456 [JRL]

**P.Sakaon**

*The Archive of Aurelius Sakaon:*

*Papers of an Egyptian Farmer in the last Century of Theadelphia*

ed. George M. Parássoglou, Bonn 1978, (Pap. Texte Abh. XXIII)

1978	1 – 98 [RH]
	78 – 81 Ostraca, [RH]
	83 Ostraca, [RH]
	85 Ostraca, [RH]
	88 Ostraca, [RH]
	90 – 91 Ostraca, [RH]

**P.Sarap.**

*Les archives de Sarapion et de ses fils:*

*une exploitation agricole aux environs d'Hermoupolis Magna (de 90 à 133 p.C.)*

ed. J. Schwartz, Cairo (Institut Français d'Archéologie Orientale, Bibliothèque d'Étude 29).

1961	1 – 103 [SEVPO]
------	-----------------

**PSI**

*Papiri greci e latini, Florence*

(Pubblicazioni della Società Italiana per la ricerca dei papiri greci e latini in Egitto),

The first eleven volumes were edited by a number of persons under the general direction of

G. Vitelli and M. Norsa. A list of reeditions of documentary texts is given by P. Pruneti in

*Pap.Flor.* XIX. 2, pp. 475 – 502

IV	1917	280	–	445	[MF 1.68]
----	------	-----	---	-----	-----------

The following Greek-Demotic texts have been republished:

				336	<i>P.Zen.Pestm.</i>	3
				337	<i>P.Zen.Pestm.</i>	8
				338	<i>P.Zen.Pestm.</i>	5
				358	<i>P.Zen.Pestm.</i>	13
VI	1920	551	–	730	[MF 1.70]	
XII	fasc. I, ed. M. Norsa;					
	fasc. II, ed. V. Bartoletti, 1943 – 1951					
	Nos.	1.223	–	1.295		
	Nos.	1.268	–	1.271	Ostraca, [MF 2.88; FL]	
XIII	ed. M. Norsa and V. Bartoletti, 1949 – 1953					
	Nos.	1.296	–	1.370	[MF 2.89; fasc. 2 only, FL]	

**P.Soter.**

*Das Archiv des Soterichos*

ed. S. Omar, Opladen, (Pap.Colon. VIII),

1979 Nos. 1 – 28 [FS]

**P.Stras.**

*Griechische Papyrus der Kaiserlichen Universitäts- und Landesbibliothek zu Strassburg*

ed. F. Preisigke, Leipzig

I 1912 Nos. 1 – 80 [MF 2.39, (incl. II)]

**P.Tebt.**

*The Tebtunis Papyri, London*

I ed. B.P. Grenfell / A.S. Hunt and J.G. Smyly,  
(Univ. of California Publications, Graeco-Roman Archaeology I;  
Egypt Exploration Society, Graeco-Roman Memoirs 4),  
1902 Nos. 1 – 264 [EES]

II ed. B.P. Grenfell and A.S. Hunt  
(Univ. of California Publications, Graeco-Roman Archaeology II). Reprint 1970  
(Egypt Exploration Society, Graeco-Roman Memoirs 52)  
1907 Nos. 265 – 689 [Rp. EES]  
1 – 20 Ostraca (numbered separately) [Rp. EES]

**P.Vind.Bosw.**

*Einige Wiener Papyri*

ed. E. Boswinkel, Leiden, (Pap.Lugd.Bat. II)

1942 Nos. 1 – 17 [MF 2.56]

**P.Wash.Univ.**

*Washington University Papyri*

II *Papyri from the Washington University Collection, St. Louis, Missouri, Part II*,  
ed. K. Maresch and Z.M. Packman, Opladen, (Pap.Colon. XVIII)  
1990 Nos. 62 – 108 [FS]

**P.Wisc.**

*The Wisconsin Papyri*

ed. P.J. Sijpesteijn, Leiden, (Pap.Lugd.Bat. XVI)

I 1967 Nos. 1 – 37 [EJB]

**P.Yadin**

*The Documents from the Bar Kochba Period in the Cave of Letters*

I *Greek Papyri*, ed. N. Lewis, Jerusalem 1989,

This volume contains the Greek texts of the papers of Babatha, nos. 5, 11-35 and one additional Greek text, no. 37. The Aramaic and Nabataean subscriptions to nos. 15, 17, 18, 19-22 and 27 are edited by Y. Yadin and J.C. Greenfield in a separate section on pages 135 –149. The Aramaic and Nabataean – Aramaic texts of the Babatha archive, nos. 1 – 4, 6 – 10 and 36, are published in P. Yadin II. No. 36 has been subsumed unter no. 9; see page 271 and figures 34 and 35 in P. Yadin II. [Israel Exploration Society]

1989	Nos.		5
	Nos.	11 –	35

## SB

### *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*

Begonnen im Auftrag der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft von Friedrich Preisigke und Friedrich Bilabel, fortgeführt von Emil Kießling, 10. Band, (A collection of documentary papyri, ostraca, inscriptions, mummy tablets and related texts published in journals or unindexed catalogues. Begun by F. Preisigke in 1915, continued by F. Bilabel, E. Kiessling, and H.-A. Rupprecht). In progress.

IV	1931	Nos.	7.270 –	7.514	with index, [MF 1.36], Heidelberg
V		Nos.	7.515 –	8.963	with index, [MF 1.37; fasc.4 only, OH], Heidelberg and Wiesbaden 1934 – 1955
X		Nos.	10.209 –	10.763	[OH], Wiesbaden 1969 – 1971

## UPZ

### *Urkunden der Ptolemäerzeit (ältere Funde)*

ed. U. Wilcken (Republication of texts published in the nineteenth century, up to but not including the Petrie papyri. There is a concordance at *BL* IV, pp. 118-123.)

I	<i>Papyri aus Unterägypten, Berlin / Leipzig</i>			
	1927	Nos.	1 –	150 [MF 2.14; rp. WdG]

## 2.2 Andere antike Quellen

Auflistungen antiker Quellen sind außer im Abkürzungsverzeichnis der Redaktion der RGG<sup>4</sup> (2007), Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG<sup>4</sup>, Tübingen 2007 noch enthalten im Lexikon der antiken Welt, hrsg. von Carl Andresen u.a. Stuttgart 1965, Sp. 3439ff. und in Bauer, Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, durchgesehener Nachdruck der 5., verbesserten und stark vermehrten Auflage, Berlin / New York 1971, VIIff.. Die rabbinischen Quellen richten sich nach den Abkürzungen in Strack, Hermann L. / Stemberger, Günther (<sup>7</sup>1982), Einleitung in Talmud und Midrasch, 7., völlig neu bearbeitete Auflage, München 1982.

Die in den Anmerkungen abgekürzten Autoren sind:

Cato	Cato, de agri cultura
Varro	Varro, res rusticae
Columella	Columella, de re rustica
Plinius	Plinius, naturalis historia
Josephus, Bellum	Josephus, Bellum Judaicum
Josephus, Antiquitates	Josephus, Antiquitates Judaicae

*Achelis, Hans / Flemming, Johs. (1904)*, Die ältesten Quellen des Orientalischen Kirchenrechts, 2. Buch, Die Syrische Didaskalia, übersetzt und erklärt, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig 1904

***Achilleus Tatios (Ende 2. Jh. n. Chr.)***

*Achilleus Tatios (1980)*, Leukippe und Kleitophon, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Karl Plepelits, Bibliothek der Griechischen Literatur, hrsg. von Peter Wirth und Wilhelm Gessel, Bd. 11, Stuttgart 1980

***Aelianus (ca. 170 – ca. 240 n. Chr.)***

*Claudius Aelianus (1971)*, ed. Rudolph Hercher, Vol. I, De Natura Animalium, Libri XVII, Graz 1971

***Aischylos (525 / 524 – 456 v. Chr.)***

*Aischylos (<sup>4</sup>1988)*, Tragödien und Fragmente, hrsg. und übersetzt von Oskar Werner, 4. Auflage, Darmstadt 1988

***Ambrosius von Mailand (ca. 340 – 397 n. Chr.)***

*Ambrosius von Mailand (1917)*, Pflichtenlehre und ausgewählte kleinere Schriften, übersetzt und eingeleitet von Joh. Ev. Niederhuber, Bibliothek der Kirchenväter, des Heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand, ausgewählte Schriften, aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. 3, Kempten / München 1917

***Ammianus Marcellinus (ca. 330 – ca. 395 n. Chr.)***

*Ammianus Marcellinus (1970)*, Römische Geschichte, Lateinisch und deutsch, mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth, 3. Teil, Buch 22-25, Schriften und Quellen der Alten Welt, hrsg. vom Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin 1970

*Ammianus Marcellinus (1971)*, Römische Geschichte, Lateinisch und deutsch, mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth, 4. Teil, Buch 26-31, Schriften und Quellen der Alten Welt, hrsg. vom Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1971

*Ammianus Marcellinus (1983)*, Römische Geschichte, Lateinisch und deutsch, mit einem Kommentar versehen von Wolfgang Seyfarth, 1. Teil, Buch 14-17, 5., durchgesehene Auflage, Schriften und Quellen der Alten Welt, hrsg. vom Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR, Bd. 21.1, Berlin 1983

*Die apostolischen Väter (1992)*, griechisch – deutsche Parallelausgabe, auf der Grundlage der Ausgabe von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker, mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übersetzt und hrsg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992

***Appian (nach 90 – nach 160 n. Chr.)***

*Appian von Alexandria (1989)*, Römische Geschichte, 2. Teil, Die Bürgerkriege, übersetzt von Otto Veh, durchgesehen, eingeleitet und erläutert von Wolfgang Will, Bibliothek der Griechischen Literatur, hrsg. von Peter Wirth und Wilhelm Gessel, Bd. 27, Stuttgart 1989

*Die Apostolischen Väter (1918)*, Aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller, Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 35, Kempten / München 1918

***Apuleius (ca. 125 – ca. 170 n. Chr.)***

*Apuleius (1956)*, Metamorphosen oder Der goldene Esel, lateinisch – deutsch von Rudolf Hehm, Berlin 1956

*Apuleius (1975)*, Der Goldene Esel, mit Illustrationen von Max Klinger zu ‚Amor und Psyche‘ und einem Nachwort von Wilhelm Haupt, Frankfurt (Main) / Leipzig 1975

*Apuleius (<sup>4</sup>1989)*, Der goldene Esel, Metamorphosen, Lateinisch und deutsch, hrsg. und übersetzt von Edward Brandt und Wilhelm Ehlers, mit einer Einführung von Niklas Holzberg, 4. Auflage, Darmstadt 1989

*Apuleius (2002)*, De Magia, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Jürgen Hammerstaedt, Peter Habermehl, Francesca Lamberti, Adolf M. Ritter und Peter Schenk, SAPERE, Scripta Antiquitatis Posterioris ad Ethicam Religionemque pertinentia, Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen, Bd. 5, hrsg. von Heinz-Günther Nesselrath, Ulrich Berner, Reinhard Feldmeier, Bernhard Heininger und Rainer Hirsch-Luitpold, Darmstadt 2002

***Aristides (117 – ca. 181 n. Chr.)***

*Aelius Aristides (1983)*, Die Romrede, hrsg. und übersetzt und mit Erläuterungen versehen von Richard Klein, Darmstadt 1983

***Aristides von Athen (gest. ca. 125 n. Chr.)***

*Aristides von Athen (1913)*, Die Apologie des Philosophen Aristides von Athen, Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, Der Brief an Diognet, Tatians des Assyrers, Rede an die Bekenner des Griechentums, des Athenagoras von Athen. Bittschrift für die Christen, Bibliothek der Kirchenväter, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, Bd. 1, Kempten / München 1913

***Aristoteles (384 – 322 v. Chr.)***

*Aristoteles (1969)*, Nikomachische Ethik, Übersetzung und Nachwort von Franz Dirlmeier, Anmerkungen von Ernst A. Schmidt, Reclam Nr. 8586, Stuttgart 1969

*Aristoteles (<sup>4</sup>1981)*, Die Nikomachische Ethik, 4. Auflage, München 1981

*Aristoteles (1991)*, Politik, Buch I, Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven, übersetzt und erläutert von Eckart Schütrumpf, Aristoteles. Werke in Deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, hrsg. von Hellmut Flashar, Bd. 9, Politik, Teil 1, Darmstadt 1991

*Aristoteles (1996)*, Politik, Buch IV-VI, übersetzt und eingeleitet von Eckart Schütrumpf, erläutert von Eckart Schütrumpf und Hans-Joachim Gehrke, Aristoteles. Werke in Deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, hrsg. von Hellmut Flashar, Bd. 9, Politik, Teil 3, Berlin 1996

*Aristoteles (<sup>9</sup>2003)*, Politik, übersetzt und herausgegeben von Olof Gigon, ungekürzte Ausgabe nach dem Text der zweiten durchgesehenen Auflage in der „Bibliothek der Alten Welt“ des Artemis Verlags, 1971, 9. Auflage, Zürich, München 2003

*Aristoteles (2006)*, Werke in Deutscher Übersetzung, begründet von Ernst Grumach, hrsg. von Hellmut Flashar, Bd. 10, Teil II, Oikonomika, Schriften zu Hauswirtschaft und Finanzwesen, übersetzt und erläutert von Renate Zoepffel, Darmstadt / Berlin 2006

**Arrian (ca. 95 – 175 n. Chr.)**

*Arrian* (1985), *Der Alexanderzug. Indische Geschichte, Griechisch und deutsch*, hrsg. und übersetzt von Gerhard Wirth und Oskar von Hinüber, München / Zürich 1985

**Athenagoras (Ende 2. Jh. n. Chr.)**

*Athenagoras* (1913), *Apologie und Schrift über die Auferstehung*, aus dem Griechischen übersetzt von P. Anselm Eberhard, in: *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung*, hrsg. von O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weyman, *Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, Bd. 1, Kempten, München 1913

**Athenaios (Anfang 3. Jh. n. Chr.)**

*Athenaeus* (1927), *The Deipnosophists*, with an English Translation by Charles Burton Gulick, P.H.D., in six Volumes, I, London / New York 1927 – 1933

*Athenaios* (1998), *Das Gelehrtenmahl, Buch I – VI, 1. Teil, Buch I – III*, eingeleitet und übersetzt von Claus Friedrich, kommentiert von Thomas Nothers, *Bibliothek der Griechischen Literatur*, hrsg. von Peter Wirth und Wilhelm Gessel, Bd. 47, Stuttgart 1998

*Der Babylonische Talmud* (1933), *Der Babylonische Talmud mit Einschluss der vollstaendigen Mishnah*, wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklärungen versehen von Lazarus Goldschmidt, Bd. 1-9, Haag 1933

*Bardenhewer, O. / Schermann, Th. / Weyman, K. (Hg.)* (1913), *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten*, aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, Bd. 1, Kempten, München 1913

*Bardenhewer, O. / Zellinger, J. / Martin, J. (Hg.)* (1968), *Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, Nendeln / Liechtenstein 1968* (Reprint München 1934)

*Beckby, Hermann (ed.)* (1957), *Anthologia Graeca, Buch VII – VIII, Griechisch – Deutsch*, München 1957

*Beckby, Hermann (ed.)* (<sup>2</sup>1965), *Anthologia Graeca, Buch IX – XI, Griechisch – Deutsch, 2. verbesserte Auflage*, München 1965

*Beer, G. / Holtzmann, O. (Hg.)* (1923), *Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen, IV. Seder, Nezikin, 2. Traktat, Baba mešia („Mittlere Pforte“ des Civilrechts)*, Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von, Walter Windfuhr, Gießen 1923

*Beer, G. / Holtzmann, O. / Rabin, I. (Hg.)* (1924), *Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen, IV. Seder, Moed, 1. Traktat, Schabbat (Sabbat)*, Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von, Wilhelm Nowack, Gießen 1924

*Beer, G. / Holtzmann, O. / Rabin, I. (Hg.)* (1925), *Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung, mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen IV. Seder, Nezipin, 3. Traktat, Baba batra („Letzte Pforte“ des*

Civilrechts), Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von Walter Windfuhr, Gießen 1925

*Die Bibel* (<sup>16</sup>1981), Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hrsg. von Diego Arenhoevel, Alfons Deissler, Anton Vögtle, 16. Auflage, Freiburg u.a. 1981 (**Jerusalemer Bibel**)

*Die Bibel* (1985), Nach der Übersetzung Martin Luthers mit Apokryphen, Stuttgart 1985 (**Lutherübersetzung**)

*Bibel in gerechter Sprache* (<sup>3</sup>2007), hrsg. von Bail, Ulrike / Crüsemann, Frank / Crüsemann, Marlene / Domay, Erhard / Ebach, Jürgen / Janssen, Claudia / Köhler, Hanne / Kuhlmann, Helga / Leutzsch, Martin / Schottroff, Luise, 3. Auflage, Gütersloh 2007 (**Bibel in gerechter Sprache**)

*Biblia Sacra. Iuxta Vulgatam Versionem* (<sup>5</sup>2007), ed. Roger Gryson, 5., verbesserte Auflage, Stuttgart 2007 (**Vulgata**)

*Blackman, Philip* (1953), Tractate Kethuboth (Being the second Tractate of the third order Nashim), Text – Introduction – Translation – Notes, Mischnayoth, Vol. III, Order Nashim, London 1953

**Cassius Dio (ca. 150 – 235 n. Chr.)**

*[Cassius] Dio* (1968), Dio's Roman History, with an English Translation by Earnest Cary, on the basis of the version of Herbert Baldwin Foster, in 9 volumes, VIII, London / Cambridge (Massachusetts) 1968

*Cassius Dio* (1987), Römische Geschichte, Bd. V, übersetzt von Otto Veh, Zürich / München 1987

*Casson, Lionel* (1989), The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation, and Commentary, Princeton (New Jersey) 1989

*Cathcart, Kevin / Maher, Michael / McNamara, Martin (eds.)* (1991), The Aramaic Bible. The Targums, Vol. 15, The Targum of Job by Céline Mangan, The Targum of Proverbs by John R. Healy, The Targum of Qohelet by Peter S. Knobel, Endinburgh 1991

**Cato der Ältere (234 – 149 v. Chr.)**

*Marcus Porcius Cato* (1980), Vom Landbau – Fragmente. Alle erhaltenen Schriften, lateinisch – deutsch, hrsg. von Otto Schönberger, Darmstadt 1980

*Marcus Porcius Cato* (1979), On Agriculture, Marcus Terentius Varro, On Agriculture, with an English Translation by William Davis Hooper, revised by Harrison Boyd Ash, Cambridge (Massachusetts) / London 1979

*Marcus Porcius Cato* (2005), Über den Ackerbau, hrsg., übersetzt und erläutert von Dieter Flach, Stuttgart 2005

*Chadwick, John* (1959), Linear B. Die Entzifferung der Mykenischen Schrift, mit einem Nachwort des Verfassers zur deutschen Ausgabe, Göttingen 1959 (**Linear B**)



***Cicero (106 – 43 v. Chr.)***

*Cicero, Markus Tullius (1970)*, Staatsreden, 3. Teil, Die Philippischen Reden, Lateinisch und Deutsch von Helmut Kasten, Schriften und Quellen der alten Welt, hrsg. vom Zentralinstitut für alte Geschichte und Archäologie der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Bd. 28, Berlin 1970

*Cicero, Markus Tullius (1971)*, Sämtliche Reden, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Manfred Fuhrmann, Ausgabe in sieben Bänden, Bd. 4, Zürich / Stuttgart 1971

*Cicero, Markus Tullius (1976)*, De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln, Lateinisch und Deutsch, übersetzt, kommentiert und hrsg. von Heinz Gunermann, Stuttgart 1976

*Cicero, Markus Tullius (<sup>3</sup>1987)*, Vom rechten Handeln, Lateinisch und Deutsch, hrsg. und übersetzt von Karl Büchner, 3. Auflage, Darmstadt 1987

*Cicero, Markus Tullius (1993)*, Die politischen Reden, Bd. 1, Lateinisch – Deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von Manfred Fuhrmann, München 1993

*Cicero, Markus Tullius (1997)*, Die Prozessreden, Bd. 2, Lateinisch-Deutsch, hrsg. übersetzt und erläutert von Manfred Fuhrmann, Zürich / Düsseldorf 1997

*Cicero, Markus Tullius (<sup>4</sup>2001)*, Vom rechten Handeln, lateinisch und deutsch, hrsg. und übersetzt von Karl Büchner, 4. Auflage, Düsseldorf / Zürich 2001

*Cicero (1935)*, The Verrine Orations, Vol. II, with an English translation by L. H. G. Greenwood, Loeb Classical Library, Cambridge (Massachusetts) / London (England) 1935

*Cicero, (2007)*, Reden gegen Verres – Auszüge. Zweite Rede gegen Verres, IV. Buch: Über Statuen, zweite Rede gegen Verres, V. Buch: Über die Todesstrafen, neu überarbeitete Übersetzung von Iris Rogge, Hollfeld 2007

***Clemens von Rom (ca. 50 – 97 oder 101 n. Chr.)***

*Clemens (1994)*, Epistola ad Corinthios, griechisch – lateinisch – deutsch, Brief an die Korinther, Clemens von Rom, übersetzt und eingeleitet von Gerhard Schneider, Bd. 15, Freiburg im Breisgau u.a. 1994

*Lona, Horacio E. (1998)*, Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt, Kommentar zu den Apostolischen Vätern, hrsg. von Norbert Brox, Georg Kretschmar und Kurt Niederwimmer, Bd. 2, Göttingen 1998

***Clemens von Alexandria (ca. 150 – ca. 215 n. Chr.)***

*Clemens von Alexandria (1934)*, Der Erzieher, Buch II – III, Welcher Reiche wird gerettet werden?, aus dem Griechischen übersetzt von Otto Stählin, Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe Bd. 8, des Clemens von Alexandria, ausgewählte Schriften aus dem Griechischen übersetzt, Bd. 2, München 1913

***Columella (gest. ca. 70 n. Chr.)***

*Lucius Iunius Moderatus Columella (1981)*, Zwölf Bücher über Landwirtschaft, Buch eines Unbekannten über Baumzucht, lateinisch – deutsch, hrsg. und übersetzt von Will Richter, Namen- und Wortregister von Rolf Heine, Bd. 1, München 1981

*Lucius Iunius Moderatus Columella (1982)*, Zwölf Bücher über Landwirtschaft, Buch eines Unbekannten über Baumzucht, lateinisch – deutsch, hrsg. und übersetzt von Will Richter, Namen- und Wortregister von Rolf Heine, Bd. 2, München / Zürich 1982

*Lucius Iunius Moderatus Columella (1983)*, Zwölf Bücher über Landwirtschaft, Buch eines Unbekannten über Baumzucht, lateinisch – deutsch, hrsg. und übersetzt von Will Richter, Namen- und Wortregister von Rolf Heine, Bd. 3, München / Zürich 1983

*Corpus Inscriptionum Graecarum (CIG) (1828ff.)*, Berlin Bd. 1, 1828 – 6.2 1877

*Corpus Inscriptionum Graecarum (CIG) (1977)*, Bd. 3, Nachdruck Hildesheim / New York 1977 (Berlin 1828-77)

*Corpus Inscriptionum Latinarum (CIL) (1862ff.)*, ed. Academia Litterarum regiae Borussiae Berolini, Berlin 1862ff.

*Corpus Inscriptionum Iudaicarum (CIJ) (1952)*, Recueil des Inscriptions Juives qui vont du III<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ au VII<sup>e</sup> siècle de notre Ère, par R.P. Jean-Baptiste Frey, Vol. II, Citta del Vaticano, Rome 1952

*Corpus iuris civilis (Digesten) (1995)*, Text und Übersetzung, Band 2, Digesten 1 – 10, gemeinschaftlich übersetzt und hrsg. von Okko Behrends, Rolf Knütel, Berthold Kupisch, Hans Hermann Seiler, mit Beiträgen von Peter Apathy u.a., Heidelberg, 1995

***Curtius Rufus (1. Jh. n. Chr.)***

*Curtius Rufus (1987)*, Alexander Geschichte. Die Geschichte Alexanders des Großen von Q. Curtius Rufus und Alexanderroman, nach den Übersetzungen von J. Sibelis und H. Weismann, neu bearbeitet von Gabriele John, Essen / Stuttgart 1987

***Cyprian (ca. 200 / 210 – 258 n. Chr.)***

*Caecilius Cyprianus (1928)*, Traktate des Diakons Pontius, Leben des Hl. Cyprianus, aus dem Lateinischen übersetzt von Julius Baer, Bibliothek der Kirchenväter, Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus, sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. 1, Kempten / München 1918

*Caecilius Cyprianus (1928)*, Briefe, aus dem Lateinischen übersetzt von Julius Baer, Bibliothek der Kirchenväter, Des Heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus, sämtliche Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. 2, München 1928

*Davis, W. Hersey (1979)*, Greek Papyri of the First Century, Chicago (Illinois) 1979

*Deissmann, Adolf (<sup>4</sup>1923)*, Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, Tübingen 1923 (**Licht**)

*Dibelius, Martin (1928)*, Die apostolischen Väter, Bd. 4, Der Hirt des Hermas, erklärt von Martin Dibelius, Tübingen 1928

*Dietzfelbinger, Konrad (1989)*, Apokryphe Evangelien aus Nag Hammadi. Evangelium der Wahrheit, Evangelium nach Philippus, Brief an Reginus über die Auferstehung, Über die Seele, Evangelium nach Thomas, Das Buch Thomas des Wettkämpfers, Evangelium nach Maria, 2. Auflage, Andechs 1989

*Dillmann, A. (1853)*, Das christliche Adambuch des Morgenlandes, aus dem Äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt, Göttingen 1853 (**Adambuch**)

***Dio Chrysostomos (ca. 40 – ca. 120 n. Chr.)***

*Dio Chrysostom (1961)*, with an English Translation by J.W. Cohoon and H. Lamar Crosby, in five Volumes, Vol. III, London / Cambridge (Massachusetts) 1961

*Dio Chrysostom (1964)*, with an English Translation by H. Lamar Crosby, in five Volumes, Vol. V, London / Cambridge (Massachusetts) 1964

*Dio Chrysostom (1971)*, with an English Translation by J.W. Cohoon, in five Volumes, Vol. I, London / Cambridge (Massachusetts) 1971

*Dion Chrysostomos (1967)*, Sämtliche Reden, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Winfried Elliger, Zürich / Stuttgart 1967

***Diodorus Siculus (1. Jh. n. Chr.)***

*Diodorus of Sicily (1939)*, The Library of History Books IV. 59 – VIII, with an English Translation by C.H. Oldfather, Cambridge (Massachusetts) / London 1939

*Diodorus of Sicily (1967a)*, The Library of History, in 12 Volumes, Books II, (continued) 35-IV, 58, with an English Translation by C.H. Oldfather, Cambridge (Massachusetts) / London 1967

*Diodorus of Sicily (1967b)*, The Library of History, in 12 Volumes, Books XXXIII-XL, with an English Translation by Francis R. Walton, general index by Russel M. Geer, Cambridge (Massachusetts) / London 1967

*Diodorus of Sicily (1971)*, in 12 Volumes, Bd. VII, Books XV 20 – XVI 65, with an English Translation by Charles L. Sherman, Cambridge (Massachusetts) / London 1971

*Diodoros (1992)*, Griechische Weltgeschichte, Buch I-X, 1. Teil, übersetzt von Gerhard Wirth (Buch I-III) und Otto Veh (Buch IV-X), eingeleitet und kommentiert von Thomas Nothers, Bibliothek der Griechischen Literatur, hrsg. von Peter Wirth und Wilhlem Gessel, Bd. 34, Stuttgart 1992

*Diodoros (2007)*, Griechische Weltgeschichte, Buch XVI, übersetzt von Otto Veh, überarbeitet, eingeleitet und kommentiert von Thomas Frigo, Bibliothek der Griechischen Literatur, hrsg. von Peter Wirth und Adalbert Keller, Bd. 63, 1. Halbband, Stuttgart 2007

***Dionysios Periegetes (von Alexandria) (2. Jh. n. Chr.)***

*Dionysios von Alexandria (1994)*, Das Lied von der Welt, zweisprachige Ausgabe von Kai Brodersen, Hildesheim u.a. 1994

*Dittenbergero, Guilelmo (1960)*, Sylloge Inscriptionum Graecarum, Volumen Primum, Hildesheim 1960 (Nachdruck der 3. Auflage, Leipzig 1915) (**Sylloge 1**)

*Dittenbergero, Guilelmo (1960)*, Sylloge Inscriptionum Graecarum, Volumen Tertium, Hildesheim 1960 (Nachdruck der 3. Auflage, Leipzig 1920) (**Sylloge 3**)

*Dittenberger, Wilhelmus (ed.) (1970)*, Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. Supplementum Sylloges Inscriptionum Graecarum, Volumen Alterum, 2 Bde., Hildesheim / New York 1970 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1903 - 1905)

*Dittenberger, Wilhelm (1982)*, Sylloge Inscriptionum Graecarum, Vol. 1, Hildesheim / Zürich / New York 1982 (Hildesheim 1960 / unveränderter Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1915)

*Drexhage, Haus-Joachim / Konen, Heinrich / Ruffing, Kai (2002)*, Die Wirtschaft des Römischen Reiches (1.-3. Jahrhundert), Eine Einführung, Berlin 2002 (**Wirtschaft**)

*Eck, Werner / Heinrichs, Johannes (1993)*, Sklaven und Freigelassene in der Gesellschaft der römischen Kaiserzeit, Textauswahl und Übersetzung, Texte und Forschung, Bd. 61, Darmstadt 1993 (**Sklaven**)

***Epiktet (ca. 50 – ca. 130 n. Chr.)***

*Epiktet (1978)*, Handbüchlein der Moral und Unterredungen, hrsg. von Heinrich Schmidt, Kröners Taschenausgabe, Bd. 2, Stuttgart 1978

*Epiktet (1987)*, Teles und Musonius, Wege zum Glück, auf der Grundlage der Übertragung von Wilhelm Capelle, neu übersetzt, mit Anmerkungen versehen und eingeleitet von Rainer Nickel, Zürich / München 1987

*Erman, Adolf / Krebs, Fritz (1899)*, Aus den Papyrus der königlichen Museen, Handbücher der königlichen Museen zu Berlin, Berlin 1899 (**Papyrus**)

***Euripides (ca. 480 – 406 v. Chr.)***

*Euripides (1972)*, Die bittflehenden Mütter, der Wahnsinn des Herakles, die Troerinnen, Elektra, übersetzt von Ernst Buschor, hrsg. von Gustav Adolf Seeck, Euripides. Sämtliche Tragödien und Fragmente, Griechisch – deutsch, Bd. 3, München 1972

*Fiebig, Paul (1929)*, Rabbinische Gleichnisse, Leipzig 1929

***Firmicus Maternus (4. Jh. n. Chr.)***

*Julii Firmici Materni (1927)*, matheseos libri VIII, verdeutscht von Hagall Thorsonn, Königsberg i.Pr. 1927

*Iulii Firmici Materni (1968a)*, Matheseos Libri VIII, ed. W. Kroll et F. Skutsch, Stuttgart, 1968

*Iulii Firmici Materni (1968b)*, Matheseos Libri VIII, ed. W. Kroll et F. Skutsch, in Operis Societatem Assumpto K. Ziegler, Bd. 2, Stuttgart, 1968

*Foerster, Werner (1995)*, Die Gnosis. Koptische und mandäische Quellen, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Martin Krause und Kurt Rudolph, hrsg. von Werner Foerster, Überarbeiteter Nachdruck des 1971 in der „Bibliothek der Alten Welt“ erschienen Bandes „Koptische und mandäische Quellen (= Bd. 2 von „Die Gnosis“), Teil I, München / Zürich 1995

*Freis, Helmut (Hg.) (1984)*, Historische Inschriften zur römischen Kaiserzeit von Augustus bis Konstantin, Darmstadt 1984

*Freis, Helmut (Hg.) (<sup>2</sup>1994)*, Historische Inschriften zur römischen Kaiserzeit: von Augustus bis Konstantin, übersetzt und hrsg. von Helmut Freis, 2. durchgesehene Auflage, Darmstadt 1994

*Gaius Institutiones (2004)*, Die Institutionen des Gaius, hrsg., übersetzt und kommentiert von Ulrich Manthe, Texte zur Forschung, Bd. 81, Darmstadt 2004

***Galen (ca. 129 – ca. 216 n. Chr.)***

*Galen (2001)*, Über die Ausformung der Keimlinge, hrsg., übersetzt und erläutert von Diethard Nickel, Berlin 2001

- Galling, Kurt (Hg.)* (<sup>3</sup>1979), Textbuch zur Geschichte Israels, in Verbindung mit Elmar Edel, Riekele Borger, 3., durchgesehene Auflage, Tübingen 1979 (**TGI**<sup>3</sup>)
- Geist, Hieronymus* (<sup>2</sup>1960), Pompeianische Wandinschriften, 2., erweiterte Auflage unter Mitarbeit von Werner Krenkel, München 1960 (**Wandinschriften**)
- Geist, Hieronymus / Pfohl, Gerhard* (1969), Römische Grabinschriften, gesammelt und ins Deutsche übertragen, München 1969 (**Grabinschriften**)
- Goldschmidt, Lazarus* (1930) Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 3, Joma, Sukka, Jom Tob, Ros Hasana, Taanith, Berlin 1930
- Goldschmidt, Lazarus* (1931) Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 5, Kethuboth, Nedarim, Nazir, Berlin 1931
- Goldschmidt, Lazarus* (1932), Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 6, Berlin 1932
- Goldschmidt, Lazarus* (1933a) Der Babylonische Talmud. Mit Einschluss der vollstaendigen Mishnah, hrsg. nach der ersten, zensurfreien bomberschen Ausgabe (Venedig 1520-23), nebst Varianten der spaeten, von S. Lorja, J. Berlin, J. Sirkes, u.a. revidierten Ausgaben und der Muenchener Talmudhandschrift, moeglichst sinn- und wortgetreu übersetzt und mit kurzen Erklarungen versehen von Lazarus Goldschmidt, Bd. 5, Haag 1933
- Goldschmidt, Lazarus* (1933b), Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 8, Baba Bathra, Synhedrin (1. Hälfte), Berlin 1933
- Goldschmidt, Lazarus* (1935), Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 10, Zebahim, Menahoth, Berlin 1935
- Goldschmidt, Lazarus* (1966), Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 5, 2. Auflage, Berlin 1966
- Goldschmidt, Lazarus* (1968), Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, 2. Auflage, Bd. 8, Berlin 1968
- Goldschmidt, Lazarus* (1966), Der Babylonische Talmud, neu übertragen durch Lazarus Goldschmidt, Bd. 6, 2. Auflage, Berlin 1966
- Gow, A.S.F. / Page, D.L. (eds.)* (1965), The Greek Anthology, Hellenistic Epigrams, Vol. 1, Introduction, Text, and Indexes of Sources and Epigrammatists, Cambridge 1965
- Gow, A.S.F. / Page, D.L. (eds.)* (1965), The Greek Anthology, Hellenistic Epigrams, Vol. 2, Commentary and Indexes, Cambridge 1965
- Green, William Scott / Goldscheider, Calvin (ed.)* (1990), The Talmud of the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation, Vol. 4, Kilayim, Translated by Irving J. Mandelbaum, Chicago / London 1990
- Gressmann, Hugo (Hg.)* (<sup>2</sup>1926), Altorientalische Texte zum Alten Testament, in Verbindung mit Erich Ebeling, Hermann Ranke, Nikolaus Rhodokanakis, 2., völlig neu gestaltete und stark vermehrte Auflage, Berlin / Leipzig 1926 (**Texte**)
- Gunneweg, Antonius H.J.* (2001), Der Brief Jeremias, in: Lichtenberger, Hermann (Hg.) (2001), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 3, Lieferung 1 – 7, Unterweisung in lehrhafter Form, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht,

Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger (gest. 1999) und Josef Schreiner, Gütersloh 2001, 183 – 192

*Guyot, G. / Klein, R. (1994)*, Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation, Bd. 1 und 2, Darmstadt 1994

*Heimeran, Ernst / Hofmann, Michel (<sup>7</sup>1959/41)*, Antike Weisheit. Eine Sammlung lateinischer und griechischer Gedanken, Urtext und Übersetzungen, 7. Auflage, München 1959/41

*Hengel, Martin / Neusner, Jacob / Schäfer, Peter (Hg.) (1980)*, Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd. 4 / 7, Avoda Zara, Götzendienst, übersetzt von Gerd A. Wewers, Tübingen 1980

*Hengel, Martin / Rüger, Hans Peter / Schäfer, Peter (Hg.) (1985)*, Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd. 1 / 6, Terumot - Priesterhebe, übersetzt von Gerd A. Wewers, Tübingen 1985

*Hengel, Martin / Rüger, Hans Peter / Schäfer, Peter (Hg.) (1986)*, Übersetzung des Talmud Yerushalmi, Bd. 1 / 2, Pea - Ackerecke, übersetzt von Gerd A. Wewers, Tübingen 1986

*Hengstl, Joachim (Hg.) (1978)*, unter Mitarbeit von Häge, G. und Kühnert, H., Griechische Papyri aus Ägypten als Zeugnisse des öffentlichen und privaten Lebens, Griechisch-deutsch, München 1978 (**Papyri**)

#### ***Hermas (ca. 140 n. Chr.)***

*Dibelius, Martin (1928)*, Die apostolischen Väter, Bd. 4, Der Hirt des Hermas, erklärt von Martin Dibelius, Tübingen 1928

*Die apostolischen Väter (1992)*, griechisch – deutsche Parallelausgabe, auf der Grundlage der Ausgabe von Franz Xaver Funk / Karl Bihlmeyer und Molly Whittaker, mit Übersetzungen von M. Dibelius und D.-A. Koch, neu übersetzt und hrsg. von Andreas Lindemann und Henning Paulsen, Tübingen 1992

*Körtner, Ulrich H.J. / Leutzsch, Martin (2006)*, Papiasfragmente. Hirt des Hermas, eingeleitet hrsg., übertragen und erläutert, Schriften des Urchristentums, Bd. 3, Sonderausgabe (unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1998), Darmstadt 2006

#### ***Herodot (490 / 480 – 425 v. Chr.)***

*Herodot (1963)*, Historien, Bd. 1, Griechisch – deutsch, hrsg. von Josef Feix München 1963

*Herodot (1973)*, Geschichten und Geschichte, Buch 1-4, übersetzt von Walter Marg, Zürich / München 1973

#### ***Hesiod (vor 700 v. Chr.)***

*Hesiod (<sup>2</sup>1997)*, Theogonie. Werke und Tage, Griechisch – deutsch, hrsg. und übersetzt von Albert von Schirnding, mit einer Einführung und einem Register von Ernst Günther Schmidt, 2. Auflage, Darmstadt 1997

#### ***Hieronymus (347 – 420 n. Chr.)***

*Eusebius Hieronymus (1914)*, Ausgewählte historische, homiletische und dogmatische Schriften, aus dem Lateinischen übersetzt von Ludwig Schade, Bibliothek der Kirchenväter, 1. Band, Kempten / München 1914

*Eusebius Hieronymus (1936)*, Ausgewählte Briefe, aus dem Lateinischen übersetzt von Ludwig Schade, 1. Briefband, Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe Bd. 16, des Heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus, ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. 2, München 1936

*Eusebius Hieronymus (1937)*, Ausgewählte Briefe, aus dem Lateinischen übersetzt von Ludwig Schade, 2. Briefband, Bibliothek der Kirchenväter, 2. Reihe Bd. 18, des Heiligen Kirchenvaters Eusebius Hieronymus, ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. 3, München 1937

*Hofmann, M. (1935)*, Antike Briefe, Im Urtext mit Übertragung, München 1935

***Horaz (65 – 8 v. Chr.)***

*Flaccus Q. Horatius (<sup>7</sup>1959)*, Satiren, erklärt von Adolf Kiessling, 7. Auflage erneuert von Richard Heinze, Berlin 1959

*Horaz (1963)*, Episteln, Lateinisch und Deutsch, übersetzt und erläutert von C.M. Wieland, bearbeitet und hrsg. von Gerhard Wirth, Reinbek bei Hamburg 1963

*Horaz (1972)*, Sermones. Satiren. Lateinisch – Deutsch, übertragen und hrsg. von Karl Büchner, Stuttgart 1972

*Horaz (1983)*, Werke in einem Band: Oden – Säkulargesang – Epoden – Satiren – Briefe – Buch über die Dichtkunst, Bibliothek der Antike, Römische Reihe, Berlin / Weimar 1983

*Horaz (<sup>11</sup>1993)*, Sämtliche Werke, Lateinisch und deutsch, 11. Auflage, Darmstadt 1993

*Quintus Horatius Flaccus (2002)*, Oden und Epoden, lateinisch / deutsch, hrsg. und übersetzt von Gerhard Fink, Düsseldorf, Zürich 2002

*Horowitz, Charles (1975)*, Der Jerusalemer Talmud in deutscher Übersetzung, Bd. 1, Berakhoth, übersetzt von Charles Horowitz, Tübingen 1975

*Hübner, Wolfgang (1987)*, Die Petronübersetzung Wilhelm Heinses, quellenkritisch bearbeiteter Nachdruck der Erstausgabe mit textkritisch-exegetischem Kommentar, Bd. 1, Nachdruck der Erstausgabe, Frankfurt (Main) u.a. 1987

***Irenäus (ca. 135 – 202 n. Chr.)***

*Irenäus (1872)*, Ausgewählte Schriften, Bischof von Lyon und Märtyrer, nach dem Urtext übersetzt und mit einer kurzen Lebensbeschreibung des Heiligen und Einleitung versehen von Heinrich Hand, Bd. 1, Bibliothek der Kirchenväter, Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. unter der Oberleitung von Valentin Thalhofer, Kempten 1872

***Johannes Chrysostomos (349 / 344 – 407 n. Chr.)***

*Jean Chrysostome (1947)*, Lettres a Olympias, Introduction et Traduction de Anne-Marie Malingrey, Sources Chrétiennes, Collection dirigée par H. de Lubac et J. Daniélou, Paris 1947

*Jean Chrysostome (1961)*, Sur la Providence de Dieu, Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes de Anne-Marie Malingrey, Directeurs-fondateurs, H. de Lubac et J. Daniélou, Directeur C. Mondésert, No. 79, Paris 1961

*Chrysostomus (1869)*, Ausgewählte Schriften, des Heiligen Chrysostomus, Erzbischof von Konstantinopel und Kirchenlehrer, nach dem Urtext übersetzt, mit einer kurzen Lebensbeschreibung des Heiligen von Chrysostomus Mitternuthner, Bd. 1, Bibliothek der

Kirchenväter, Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. unter der Oberleitung von Fr. X. Reithmayr, Kempten 1869

*Chrysostomus (1879)*, Ausgewählte Schriften, des Heiligen Chrysostomus, Erzbischofs von Konstantinopel und Kirchenlehrers, nach dem Urtext übersetzt, Bd. 3, Bibliothek der Kirchenväter, Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. unter der Oberleitung von Valentin Thalhoffer, Kempten 1879

*Johannes Chrysostomus (1916)*, Erzbischofs von Konstantinopel, Kommentar zum Evangelium des Hl. Matthäus, aus dem Griechischen übersetzt von P. Joh. Chrysostomus Baur, Bd. 3, Bibliothek der Kirchenväter, des Heiligen Kirchenlehrers Johannes Chrysostomus, ausgewählte Schriften, aus dem Griechischen übersetzt, Bd. 3, Kempten / München 1916

*Johannes Chrysostomus (1992)*, Catecheses Baptismales, Taufkatechesen, 1. Teilband, übersetzt und eingeleitet von Reiner Kaczynski, *Fontes Christiani*, Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter, hrsg. von Norbert Brox, Wilhelm Geerlings, Gisbert Greshake, Rainer Ilgner, Rudolf Schieffer, Bd. 6 / 1, Johannes Chrysostomus, Taufkatechesen, I, griechisch – deutsch, Freiburg i.B. u.a. 1992

### ***Josephus (37 / 38 – ca. 100 n. Chr.)***

*Josephus (1930 / 1934)*, *Jewish Antiquities*, Books IV – VI, with an English Translation by H. St. J. Thackeray and Ralph Marcus, Book IV first published 1930; Books V – VI, 1934, Cambridge (Massachusetts) / London (England), Reprinted 2005

*Flavius Josephus (1960)*, kleinere Schriften (Selbstbiographie – Gegen Apion – Über die Makkabäer), übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Köln 1960

*Josephus (1961)*, with an English Translation by H. St. J. Thackeray, in 9 Volumes, Vol. 1, *The Life against Apion*, London / Cambridge (Massachusetts) 1961

*Flavius Josephus (1962)*, *De Bello Judaico*, Der jüdische Krieg, Griechisch und Deutsch, Bd. 1: Buch I – III, hrsg. mit einer Einleitung sowie mit Anmerkungen versehen von Otto Michel und Otto Bauernfeind, 2. Auflage, München 1962

*Josephus (1966)*, in 9 Volumes, Vol. 7, *Jewish Antiquities*, Books XII – XIV, with an English Translation by Ralph Marcus, Pu.D., Cambridge (Massachusetts) / London 1966

*Josephus (1976)*, in 9 Volumes, Vol. 1, *The Life – Against Apion*, with an English Translation by H.St.J. Thackeray, M.A. Cambridge (Massachusetts) / London 1976

*Josephus (1976)*, in 9 Volumes, Vol. 2, *The Jewish War*, Books I – III, with an English Translation by H.St.J. Thackeray, M.A., Cambridge (Massachusetts) / London 1976

*Josephus (1978)*, in 9 Volumes, Vol. 4, *Jewish Antiquities*, Books I – IV, with an English Translation by H.St.J. Thackeray, M.A., Cambridge (Massachusetts) / London 1978

*Flavius Josephus (<sup>14</sup>2002)*, *Jüdische Altertümer*, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, 14. Auflage, Wiesbaden 2002

*Flavius Josephus (2005)*, *Geschichte des Jüdischen Krieges. Kleinere Schriften*, übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Wiesbaden 2005 (nach der Ausgabe Berlin 1900)

*Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (1973ff.)*, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger (gest. 1999) und Josef Schreiner, *Unterweisung in erzählender Form*, Bd. 2, Lieferung 1 – 6, Gütersloh 1973 – 1999



- Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (1974ff)*, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger (gest. 1999) und Josef Schreiner, Unterweisung in lehrhafter Form, Bd. 3, Lieferung 1 – 7, Gütersloh 1974 – 2001
- Gunneweg, Antonius H.J. (2001)*, Der Brief Jeremias, in: Lichtenberger, Hermann (Hg.) (2001), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 3, Lieferung 1 – 7, Unterweisung in lehrhafter Form, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger (gest. 1999) und Josef Schreiner, Gütersloh 2001, 183 – 192
- Schaller, Berndt (2001)*, Das Testament Hiobs, in: Lichtenberger, Hermann (Hg.) (1974 – 2001), Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Bd. 3, Lieferung 1 – 7, Unterweisung in lehrhafter Form, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger (gest. 1999) und Josef Schreiner, Gütersloh 2001, 301 – 388
- Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (1974ff.)*, hrsg. von Werner Georg Kümmel in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Otto Plöger und Josef Schreiner, Poetische Schriften, Bd. 4, Lieferung 1 – 3, Gütersloh 1974 / 1977 / 1983
- Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit (1998.)*, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger und Josef Schreiner, Apokalypsen, Bd. 5, Lieferung 8, Gütersloh 1998
- Merkel, Helmut (1998)*, Sibyllinen, Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger und Josef Schreiner, Bd. 5, Lieferung 8, Apokalypsen, Gütersloh 1998 (**Sibyllinen**)
- Justin der Märtyrer (ca. 100 – 165 n. Chr.)***
- Justin (1913)*, Zwei Apologien des Heiligen Justins des Philosophen und Märtyrers, aus dem Griechischen übersetzt von Gerhard Rauschen, in: Bibliothek der Kirchenväter. Eine Auswahl patristischer Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von O. Bardenhewer, Th. Schermann, K. Weyman, Bibliothek der Kirchenväter. Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, aus dem Griechischen und Lateinischen übersetzt, Bd. 1, Kempten, München 1913
- Juvenal (ca. 60 – ca. 140 n. Chr.)***
- Juvenal (1993)*, Satiren übersetzt und erläutert von Alexander Berg, Langenscheidtsche Bibliothek sämtlicher griechischen und römischen Klassiker, in neueren deutschen Muster-Übersetzungen, Bd. 63, 6. Auflage, Berlin / Stuttgart 1855 – 1917
- Juvenal (1993)*, Satiren, lateinisch-deutsch, hrsg., übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Joachim Adamietz, Sammlung Tusculum, München / Zürich 1993
- Kautzsch, Emil (1992)*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, Bd. 1, Die Apokryphen des Alten Testaments, 5., unveränderte Neuauflage, Hildesheim / Zürich / New York 1992
- Kautzsch, Emil (1992)*, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, Bd. 2, Die Pseudepigraphen des Alten Testaments, 5., unveränderte Neuauflage, Hildesheim / Zürich / New York 1992
- Kephalaia (1940)*, 1. Hälfte (Lieferung 1 – 10), mit einem Beitrag von Hugo Ibscher, Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin, hrsg. im Auftrage der

- Preussischen Akademie der Wissenschaften unter Leitung von Carl Schmidt, Bd. 1, Stuttgart 1940
- Kern, Michael (1934)*, Der Tosefta-Traktat Jom Tob. Einleitung, Text, Übersetzung und Erklärung, Würzburg 1934
- Kippenberg, Hans G. / Wewers, Gerd A. (Hg.) (1979)*, Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, Grundrisse zum Neuen Testament, Das Neue Testament Deutsch (NTD), Ergänzungsreihe, hrsg. von Gerhard Friedrich, Bd. 8, Göttingen 1979
- Klotz, M. (1890)*, Der Talmudische Traktat Ebel Rabbati oder Semachot, Berlin 1890
- Körtner, Ulrich H.J. / Leutzsch, Martin (2006)*, Papiasfragmente. Hirt des Hermas, eingeleitet hrsg., übertragen und erläutert, Schriften des Urchristentums, Bd. 3, Sonderausgabe (unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1998), Darmstadt 2006
- Kolb, Anne / Fugmann, Joachim (2008)*, Tod in Rom, Grabinschriften als Spiegel römischen Lebens, Kulturgeschichte der Antiken Welt, Bd. 106, Mainz 2008 (**Tod**)
- Kraemer, Ross Shepard (ed.) (1988)*, Maenads, Martyrs, Matrons, Monastics. A Sourcebook on Women's Religions in the Greco-Roman World, Philadelphia 1988
- Krenkel, Werner (Hg.) (1976)*, Römische Satiren: Ennius – Lucilius – Varro – Horaz – Persius – Seneca – Petron – Juvenal – Sulbicia, hrsg. von Werner Krenkel, Darmstadt 1976
- Kümmel, Werner Georg (Hg.) (1974ff.)*, Jüdische Schriften aus hellenistisch – römischer Zeit. Poetische Schriften, Bd. 4, Lieferung 1 – 3, Gütersloh 1974 / 1977 / 1983
- Kunst, Christiane (Hg.) (2000)*, Römische Wohn- und Lebenswelten. Quellen zur Geschichte der römischen Stadt, hrsg. und erläutert, Texte zur Forschung, Bd. 73, Darmstadt 2000
- Lauffer, Siegfried (Hg.) (1971)*, Diokletians Preisedikt, Berlin 1971 (**Preisedikt**)
- Lefkowitz, Mary R. / Fant, Maureen B. (1982)*, Women's Life in Greece and Rome, London 1982
- Lichtenberger, Hermann (Hg.) (1999)*, Jüdische Schriften aus hellenistisch – römischer Zeit, Bd. 2, Lieferung 1 – 6, Unterweisung in erzählender Form, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger (gest. 1999) und Josef Schreiner, Gütersloh 1999
- Lichtenberger, Hermann (Hg.) (2001)*, Jüdische Schriften aus hellenistisch – römischer Zeit, Bd. 3, Lieferung 1 – 7, Unterweisung in lehrhafter Form, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger (gest. 1999) und Josef Schreiner, Gütersloh 2001
- Livius (ca. 59 v. Chr. – ca. 17 n. Chr.)**  
*Livius (1974)*, Römische Geschichte, 11 Bde., Lateinisch – Deutsch, hrsg. von Hans Jürgen Hillen und Josef Feix, Darmstadt 1974 – 2000

*Ljungman, Henrik (1964)*, Sifre zu Deuteronomium, übersetzt und erklärt, 1. Lieferung: § 1 – 31 (Deut 1, 1 – 6, 4), in: Kittel, Gerhard (†) / Rengstorf, Heinrich (Hg.) (1964), Rabbinische Texte, 2. Reihe, Tannaitische Midraschim, Übersetzung und Erklärung, Bd. 4, Stuttgart 1964

*Lona, Horacio E. (1998)*, Der erste Clemensbrief, übersetzt und erklärt, Kommentar zu den Apostolischen Vätern, hrsg. von Norbert Brox, Georg Kretschmar und Kurt Niederwimmer, Bd. 2, Göttingen 1998

***Longos (Ende 2. / Anfang 3. Jh. n. Chr.)***

*Longos (1973)*, Hirtengeschichten von Daphnis und Chloe, Griechisch und Deutsch von Otto Schönberger, 2., erweiterte Auflage, Schriften und Quellen der alten Welt, hrsg. vom Zentralinstitut für alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin (DDR) 1973

***Lukian (ca. 120 – ca. 180 n. Chr.)***

*Lukian (1922)*, Sämtliche Werke mit Anmerkungen. Nach der Übersetzung von C.M. Wieland bearbeitet und ergänzt von Hanns Floerke, Bd. 3, 2. Auflage, Klassiker des Altertums, 1. Reihe, ausgewählt und hrsg. von Heinrich Conrad, Bd. 9, Berlin 1922

*Lukian (1948)*, Parodien und Burlesken, hrsg. auf Grund der Wielandschen Übertragung von Emil Ermatinger und Karl Hoenn, Die Bibliothek der alten Welt, hrsg. von Karl Hoenn, Bd. 29, Zürich 1948

*Lucian (1968)*, with an English Translation by A.M. Harmon, in 8 Volumes, Vol. 2, Cambridge (Massachusetts) London 1968

*Lucian (1979)*, with an English Translation by M.D. Macleod, in 8 Volumes, Vol. 8, Cambridge (Massachusetts) London 1979

*Lukian (<sup>2</sup>1980)*, Die Hauptwerke, Griechisch und deutsch, hrsg. und übersetzt von Karl Mraz, 2. Auflage, München 1980

*Lukian (2001)*, Die Lügenfreunde oder: Der Ungläubige, eingeleitet, übersetzt und mit interpretierenden Essays versehen von Martin Ebner, Holger Gzella, Heinz-Günther Nesselrath, Ernst Ribbat, Bd. 3, Sapere, Schriften der späteren Antike zu ethischen und religiösen Fragen, hrsg. von Reinhard Feldmeier, Ulrich Berner, Bernhard Heining, Rainer Hirsch-Luipold und Heinz-Günther Nesselrath, Darmstadt 2001

*Mader, Ludwig (1951)*, Antike Fabeln, eingeleitet und neu übertragen von Ludwig Mader, Zürich 1951 (**Fabeln**)

*Maehler, Herwig (1968)*, Urkunden römischer Zeit, Berlin 1968

*Maier, Johann (1960a)*, Die Texte vom Toten Meer, Bd. 1, Übersetzung von Johann Maier, München / Basel 1960

*Maier, Johann (1960b)*, Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2, Anmerkungen von Johann Maier, München / Basel 1960

***Manilius (1. Jh. n. Chr.)***

*Marcus Manilius (1990)*, Astronomica - Astrologie, Lateinisch / Deutsch, übersetzt und herausgegeben von Wolfgang Fels, Die Astrologie des M. Manilius in 5 Bänden, Stuttgart 1990,

**Marc Aurel (121 – 180 n. Chr., seit 161 römischer Kaiser)**

*Marc Aurel (1990)*, Wege zu sich selbst, Griechisch – deutsch, hrsg. und übersetzt von Rainer Nickel, München / Zürich 1990

**Martial (40 – 102 / 104 n. Chr.)**

*Martial (1984)*, Epigramme, ausgewählt, übersetzt und erläutert von Harry C. Schnur, Stuttgart 1984

M. Valerii Martialis (1990a), Epigrammata, Post W. Heraeum, ed. D.R.Shackleton Bailey, Liber VIII, Nr. 81, Stuttgart 1990

M. Valerii Martialis (1990b), Epigrammata, Post W. Heraeum, ed. D.R.Shackleton Bailey, Liber IX, Nr. 59, Stuttgart 1990

M. Valerii Martialis (1990c), Epigrammata, Post W. Heraeum, ed. D.R.Shackleton Bailey, Liber X, Nr. 80, Stuttgart 1990

*Marcus Valerius Martialis (<sup>2</sup>2002)*, Epigramme, Lateinisch – deutsch, hrsg. und übersetzt von Paul Barié und Winfrid Schindler, 2., verbesserte Auflage, Düsseldorf / Zürich 2002

*Maier, Johann (1960)*, Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2, München / Basel 1960

*Maier, Johann (<sup>2</sup>1992)*, Die Tempelrolle vom Toten Meer (übersetzt und erläutert), 2., unveränderte Auflage, München / Basel 1992

*McCrinkle, John, W. (1971)*, Ancient India as described in Classical Literature. Being a collection of Greek and Latin Texts relating to India, extracted from Herodotos, Strabo, Plinius, Aelianus, Kosmas, Bardesanes, Porphyrios, Strobaios, Dion Chrysostom, Dionysios, Philostratos, Nonnos, Diodorus Siculus, The Itinerary and Romance History of Alexander and other works, Translated into English, with Copious Notes, a Critical Introduction and an Index, St. Leonards / Amsterdam 1971

*Merkel, Helmut (1998)*, Sibyllinen, Jüdische Schriften aus hellenistisch – römischer Zeit, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger und Josef Schreiner, Bd. 5, Lieferung 8, Apokalypsen, Gütersloh 1998 (**Sibyllinen**)

*Metzger, Hubert (1974)*, Nachrichten aus dem Wüstensand, eine Sammlung von Papyruszeugnissen, Zürich / München 1974

*Milligan, George (1969)*, Selections from the Greek Papyri, Reprint, Freeport / New York 1969 (1910)

*Die Mischna (2005)*, Die Mischna ins Deutsche übertragen. Mit einer Einleitung und Anmerkungen von Dietrich Correns, Das grundlegende enzyklopädische Regelwerk rabbinischer Tradition, Wiesbaden 2005

*Müller, Wolfgang (Hg.) (1974)*, Das Leben Äsops (1974), aus dem Griechischen von Günter Poethke, mit Einleitung hrsg. und erläutert von Wolfgang Müller, Sammlung Dieterich, Bd. 348, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Leipzig, 1974 (**Leben Äsops**)

- Das Neue Testament* (<sup>6</sup>1998), Interlinearübersetzung, griechisch – deutsch, Griechischer Text: Nestle – Aland – Ausgabe, übersetzt von Ernst Dietzfelbinger, 6. vom Übersetzer korrigierte Auflage, 1998
- Neusner, Jacob* (1981), *The Tosefta*. Translated from the Hebrew Fourth Division, Neziqin (The Order of Damages), New York 1981
- Neusner, Jacob (ed.)* (1984), *The Talmud of the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation*, Vol. 28, Baba Qamma, Translated by Jacob Neusner, Chicago / London 1984
- Neusner, Jacob (ed.)* (1991), *The Talmud of the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation*, Vol. 10, Orlah and Bikkurim, Translated by Jacob Neusner, Chicago / London 1991
- Neusner, Jacob (ed.)* (1991), *The Talmud of the Land of Israel. A Complete Outline of the Second, Third, and Fourth Divisions, III., The Division of Damages, Volume A, Baba Qamma, Baba Mesia, Baba Batra, Horayot and Niddah*, Atlanta (Georgia) 1996
- Novum Testamentum Graece* (<sup>26</sup>1981), Nestle – Aland, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland, 26. Auflage, Stuttgart 1981
- Olsson, Bror (Hg.)* (1925), *Papyrusbriefe aus der frühesten Römerzeit*, Uppsala 1925  
**(Papyrusbriefe)**
- Orelli, Johann Kasper von* (1828 – 1856), *Inscriptionum Latinarum Selectarum Amplissima Collectio*, Bd. 1 – 3, Turici (Zürich) 1828 – 1856 **(Orelli)**
- Orelli, Johann Kasper von* (1828), *Inscriptionum Latinarum Selectarum Amplissima Collectio*, Casp. Hagenbuchii: Bd. 1 und Bd. 2, 1828, Turici (Zürich) 1828 **(Orelli)**
- Orelli, Johann Kasper von* (1856), *Inscriptionum Latinarum Selectarum Amplissima Collectio*, Guilielmus Henzen: Bd. 3, 1856, Turici (Zürich) 1856 **(Henzen)**
- Origenes* (185 – 254 n. Chr.)**  
*Origène* (1970), *Commentaire sur L'Évangile selon Matthieu*, Tome 1, Livres X et XI, Introduction, Traduction et Notes par Robert Girod, Paris 1970
- Origines* (1983), *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Hermann J. Vogt, 1. Teil, Bibliothek der Griechischen Literatur, hrsg. von Peter Wirth und Wilhelm Gessel, Bd. 18, Stuttgart 1983
- Otto, C.E. / Schilling, B. / Sintenis, C:F.F.* (1832), *Das Corpus Juris Civilis*, Bd. 1 – 4, Leipzig 1832
- Ovid* (43 v. Chr. – 17 n. Chr.)**  
*P. Ovidius Naso* (1957), *Die Fasten*, herausgegeben, übersetzt und kommentiert von Franz Bömer, Bd. 1, Heidelberg 1957
- Publius Ovidius Naso* (1984), *Liebesgedichte*, Lateinisch und deutsch von Walter Marg und Richard Harder, 6., überarbeitete Auflage, München / Zürich 1984
- Ovid* (1985), *Metamorphoses – Verwandlungen*, lateinisch – deutsch von H. Breitenbach, München 1985

*Publius Ovidius Naso* (<sup>3</sup>1991), Liebeskunst. Ars Amatoria. Heilmittel gegen die Liebe. Remedia Amoris, Lateinisch – deutsch, hrsg. und übersetzt von Niklas Holzberg, 3. Auflage, München / Zürich 1991

*Papathomas, Amphilochios* (Hg.) (1996), Fünfundzwanzig griechische Papyri aus den Sammlungen von Heidelberg, Wien und Kairo, Heidelberg 1996 (**Papyri**)

***Pausanias* (ca. 115 – ca. 180 n. Chr.)**

*Pausanias* (1986), Reisen in Griechenland, Gesamtausgabe in drei Bänden aufgrund der kommentierten Übersetzung von Ernst Meyer, hrsg. von Felix Eckstein, Bd. 1, Athen, Bücher I – IV, 3. Auflage, Zürich / München 1986

***Periplus maris Erythraei* (unbekannt, ca. 40 – 70 n. Chr.)**

*Periplus maris Erythraei* (1883), Der Periplus des Erythräischen Meeres von einem Unbekannten, griechisch – deutsch von V.B. Fabricius, Leipzig 1883

*Periplus of the Erythraean Sea* (<sup>2</sup>1974), Travel and trade in the Indian Ocean by a Merchant of the First Century, Translated from Greek and Annotated by Wilfred H. Schoff, 2. Auflage, New Dehli 1974

*Casson, Lionel* (1989), The Periplus Maris Erythraei. Text with Introduction, Translation, and Commentary, Princeton (New Jersey) 1989

***Petronius* (ca. 14 – 66 n. Chr.)**

*Petron* (1968), Satyricon. Ein römischer Schelmenroman, übersetzt und erläutert von Harry C. Schnur, Reclam Nr. 8533, Stuttgart 1968

*Petronius* (<sup>3</sup>1983), Satyrica, Schelmenszenen, Lateinisch – Deutsch von Konrad Müller und Wilhelm Ehlers, 3. Auflage, München 1983

*Hübner, Wolfgang* (1987), Die Petronübersetzung Wilhelm Heinses, quellenkritisch bearbeiteter Nachdruck der Erstausgabe mit textkritisch-exegetischem Kommentar, Bd. 1, Nachdruck der Erstausgabe, Frankfurt (Main) u.a. 1987

*Pfohl, Gerhard* (Hg.) (<sup>2</sup>1980), Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens, 2. Auflage, München 1980

***Phädrus* (ca. 20 v. Chr. – ca. 51 n. Chr.)**

*Phädrus* (1951), Antike Fabeln: Hesiod – Archilochos – Aesop – Ennius – Horaz – Phaedrus – Babrios – Avianus – Romulus, eingeleitet und neu übertragen von Ludwig Mader, Zürich 1951

*Phädrus* (*Phèdre*) (1961), Fables, Texte établi et traduit par Alice Brenot, Deuxième édition, Paris 1961

*Phaedrus* (1975), Liber Fabularum. Fabelbuch, lateinisch – deutsch, übersetzt von F. Rückert und O. Schönberger, hrsg. und erläutert von O. Schönberger, UB 1144 – 46, Stuttgart 1975

***Philostratus* (ca. 165 / 170 – 244 / 249 n. Chr.)**

*Flavius Philostratus d.Ä.* (1830), Werke, übersetzt von Friedrich Jakobs, Bd. 3, (Philostratus, Leben des Apollonius von Tyana, III. und IV. Buch), Stuttgart 1830

***Philo von Alexandria* (ca. 15 / 10 v. Chr. – nach 40 n. Chr.)**

- Philo von Alexandria (1909)*, Die Werke in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, 1. Teil, Schriften der Jüdisch – Hellenistischen Literatur in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, Bd. 1, Philos Werke 1. Teil, Breslau 1909
- Philo von Alexandria (1910)*, Die Werke in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, 2. Teil, Schriften der Jüdisch – Hellenistischen Literatur in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, Bd. 2, Philos Werke 2. Teil, Breslau 1910
- Philo von Alexandria (<sup>2</sup>1919)*, Die Werke in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, 3. Teil, Schriften der Jüdisch – Hellenistischen Literatur in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, Bd. 3, Philos Werke, Breslau 1919
- Philo von Alexandria (<sup>2</sup>1919)*, Die Werke, 5. Teil, hrsg. von I. Heinemann, Schriften der jüdisch – hellenistischen Literatur, in deutscher Übersetzung begonnen von Leopold Cohn, fortgeführt von I. Heinemann, Breslau 1929
- Philo von Alexandria (<sup>2</sup>1962)*, Die Werke in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler, Bd. 1, 2. Auflage, Berlin 1962
- Philo von Alexandria (<sup>2</sup>1962)*, Die Werke in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler, Bd. 2, 2. Auflage, Berlin 1962
- Philo von Alexandria (<sup>2</sup>1962)*, Die Werke in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler, Bd. 6, 2. Auflage, Berlin 1962
- Philo von Alexandria (1964)*, Die Werke in Deutscher Übersetzung, hrsg. von Leopold Cohn, Isaak Heinemann, Maximilian Adler und Willy Theiler, Bd.. 7, mit einem Sachweiser zu Philo, Berlin 1964
- Physiologus (<sup>4</sup>1983)*, Der Physiologus, übertragen und erläutert von Otto Seel, 4. Auflage, Zürich / München 1983
- Platon (427 – 347 v. Chr.)***
- Platon (1974)*, Der Staat, eingeleitet von Olof Gigon, übertragen von Rudolf Rufener, Bd. 4, Zürich / München 1974
- Platon (<sup>2</sup>1990a)*, Gesetze, Buch I – VI, bearbeitet und übersetzt von Klaus Schöpfsdau, griechischer Text von Edouard des Places, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, hrsg. von Gunther Eigler, 2. Auflage, Sonderausgabe, Darmstadt 1990
- Platon (<sup>2</sup>1990b)*, Gesetze, Buch VII – XII, bearbeitet von Klaus Schöpfsdau, griechischer Text von Auguste Dies und Joseph Souilhe, Deutsche Übersetzung von Klaus Schöpfsdau und Hieronymus Müller, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, hrsg. von Gunther Eigler, 2. Auflage, Sonderausgabe, Darmstadt 1990
- Platon (1990c)*, Des Sokrates Apologie – Kriton – Euthydemos – Menexenos – Gorgias – Menon – bearbeitet von Heinz Hofmann, Griechischer Text von Alfred Croiset u.a., Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 2, Darmstadt 1990
- Platon (1990d)*, Phaidon – Das Gastmahl – Kratylos – bearbeitet von Dietrich Kurz, Griechischer Text von Léon Robin und Louis Méridier, Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 3, Darmstadt 1990

*Platon (1990e)*, Der Staat, bearbeitet von Dietrich Kurz, griechischer Text von Émile Chambry, Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 4, Darmstadt 1990

*Platon (1990f)*, Theaitetos - Der Sophist – Der Staatsmann, bearbeitet von Peter Staudacher, griechischer Text von Auguste Diès, Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 6, Darmstadt 1990

*Platon (<sup>2</sup>1990h)*, Timaios – Kritias - Philebos, bearbeitet von Klaus Widdra, griechischer Text von Albert Rivaud und Auguste Diès, Deutsche Übersetzung von Hieronymus Müller, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 7, 2. Auflage, Darmstadt 1990

*Platon (<sup>2</sup>1990i)*, Gesetze, Buch VII-XII, bearbeitet von Klaus Schöpsdau, griechischer Text von Auguste Diès und Joseph Souilhé, Deutsche Übersetzung von Klaus Schöpsdau und Hieronymus Müller, Werke in acht Bänden, Griechisch und Deutsch, Sonderausgabe, hrsg. von Gunther Eigler, Bd. 8, 2. Teil, 2. Auflage, Darmstadt 1990

***Plautus (ca. 254 – ca. 184 v. Chr.)***

*Titus Maccius Plautus (1987)*, Komödien, Leipzig 1987

*Plautus (2008)*, Komödien, Bd. 1, Amphitruo – Asinaria – Aulularia, Lateinisch und deutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Peter Rau, Edition Antike, hrsg. von Thomas Baier, Kai Brodersen und Martin Hose, Darmstadt 2008

*Plautus (2007)*, Komödien, Bd. 2, Bacchides – Captivi – Casina - Cistellaria, Lateinisch und deutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Peter Rau, Edition Antike, hrsg. von Thomas Baier, Kai Brodersen und Martin Hose, Darmstadt 2007

*Plautus (2008)*, Komödien, Bd. 3, Curculio – Epidicus – Menaechmi – Mercator, Lateinisch und deutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Peter Rau, Edition Antike, hrsg. von Thomas Baier, Kai Brodersen und Martin Hose, Darmstadt 2008

*Plautus (2008)*, Komödien, Bd. 4, Miles gloriosus – Mostellaria – Persa, Lateinisch und deutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Peter Rau, Edition Antike, hrsg. von Thomas Baier, Kai Brodersen und Martin Hose, Darmstadt 2008

*Plautus (2008)*, Komödien, Bd. 5, Poenulus – Pseudolus – Rudens, Lateinisch und deutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Peter Rau, Edition Antike, hrsg. von Thomas Baier, Kai Brodersen und Martin Hose, Darmstadt 2008

*Plautus (2009)*, Komödien, Bd. 6, Stichus – Trinummus – Truculentus – Vidularia, Lateinisch und deutsch, hrsg., übersetzt und kommentiert von Peter Rau, Edition Antike, hrsg. von Thomas Baier, Kai Brodersen und Martin Hose, Darmstadt 2009

*Plautus / Terenz (1978)*, Antike Komödien in zwei Bänden, Bd. 1, Übersetzung von W. Binder, neu bearbeitet von W. Ludwig, Darmstadt 1978

*Plautus / Terenz (1978)*, Antike Komödien in zwei Bänden, Bd. 2, Übersetzung von W. Binder, neu bearbeitet von W. Ludwig, Darmstadt 1978

***Plinius der Ältere (23 – 79 n. Chr.)***

*C. Plinius Secundus d.Ä. (1855)*, Naturgeschichte, übersetzt und mit erläuternden Registern versehen von Dr. Christian Friedrich Lebrecht Strack, überarbeitet und herausgegeben von Ernst Dietrich Lebrecht Strack, 3. Teil, Bremen 1855



- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1975), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch VII, Anthropologie, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, Kempten 1975
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1977), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XII/XIII, Botanik: Bäume, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, Kempten 1977
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1979), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch IX, Zoologie: Wassertiere, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, Kempten 1979
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1981b), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XIV/XV, Botanik: Ackerbau, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp und Wolfgang Glöckner, München / Zürich 1981
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1981a), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XIV/XV, Botanik: Fruchtbäume, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, München / Zürich 1981
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1983), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Bücher XXVI/XXVII, Medizin und Pharmakologie: Heilmittel aus dem Pflanzenreich, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, München / Zürich 1983
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1984), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XXXIII, Metallurgie, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, München / Zürich 1984
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1989), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XXXIV, Metallurgie, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Karl Bayer, München / Zürich 1989
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1991), Naturkunde, Lateinisch-Deutsch, Buch XVI, Botanik: Waldbäume, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, München / Zürich 1991
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1994a), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XVII, Steine: Edelsteine, Gemmen, Bernstein, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, Darmstadt / Zürich 1994
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1994b), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XVII, Botanik: Nutzbäume, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, Darmstadt / Zürich 1994
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1995a), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XVIII, Zoologie: Vögel, Weitere Einzelheiten aus dem Tierreich, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Gerhard Winkler, Darmstadt / Zürich 1995
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1995b), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XVIII, Botanik: Ackerbau hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp und Wolfgang Glöckner, Darmstadt 1995
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1995c), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XVIII, Botanik: Ackerbau hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp und Wolfgang Glöckner, Zürich 1995
- C. *Plinius Secundus d.Ä.* (1996a), Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch VI, Geographie: Asien, hrsg. und übersetzt von Kai Brodersen, Darmstadt / Zürich 1996

*C. Plinius Secundus d.Ä. (1996b)*, Naturkunde, Lateinisch – Deutsch, Buch XIX, Botanik: Gartenpflanzen, hrsg. und übersetzt von Roderich König in Zusammenarbeit mit Joachim Hopp, Karl Bayer und Wolfgang Glöckner, Darmstadt 1996

*Pliny, (1961)*, Natural History, with an English Translation in ten Volumes, Vol. II, Libri III-VII by H. Rackham, M.A., Cambridge (Massachusetts) / London 1961

***Plinius der Jüngere (61 / 62 – 113 / 115 n. Chr.)***

*C. Plini Caecilii Secundi (1968)*, Epistularum Libri Decem, Gaius Plinius Caecilius Secundus, Briefe, Lateinisch-deutsch, ed. Helmut Kasten, München 1968

*C. Plinius Caelilius Secundus (1969a)*, Sämtliche Briefe, hrsg. von Walter Rüegg, eingeleitet und übersetzt von André Lambert, Zürich / München 1969

*C. Plinius Secundus (1969b)*, Sämtliche Briefe, eingeleitet, übersetzt und erläutert von André Lambert, Zürich / Stuttgart 1969

*Pliny, (1975)*, Letters and Panegyricus, in two Volumes, Vol. 2, Letters, Books VIII – X and Panegyricus, with an English Translation by Betty Radice, Cambridge (Massachusetts) / London 1975

*Gaius Plinius Caecilius Secundus (1995)*, Briefe. Epistularum Libri decem, Lateinisch – Deutsch, hrsg. von Helmut Kasten, Zürich 1995

*Plinius der Jüngere (<sup>2</sup>2008)*, Panegyrikus. Lobrede auf den Kaiser Trajan, hrsg., eingeleitet und übersetzt von Werner Kühn, Texte zur Forschung, Bd. 51, 2., durchgesehene bibliographisch aktualisierte Auflage, Darmstadt 2008

***Plutarch (ca. 45 – ca. 125 n. Chr.)***

*Plutarch (1954ff.)*, Große Griechen und Römer, Bd. 1 – 6, Band 1, eingeleitet und übersetzt von Konrat Ziegler, Zürich / Stuttgart 1954ff.

*Plutarch (1954)*, Große Griechen und Römer, Bd. 1, eingeleitet und übersetzt von Konrat Ziegler, Zürich / Stuttgart 1954

*Plutarch (1964)*, Lebensbeschreibungen, Gesamtausgabe in sechs Bänden, Bd. 5, München 1964

*Plutarch (1979)*, Große Griechen und Römer, Bd. 1, aus dem Griechischen übertragen, eingeleitet und erläutert von Konrat Ziegler, München 1979

*Plutarch (1994)*, Fünf Doppelbiographien, 1. Teil, Griechisch und deutsch, übersetzt von Konrat Ziegler und Walter Wuhrmann, ausgewählt von Manfred Fuhrmann, mit einer Einführung und Erläuterungen von Konrat Ziegler, Zürich / Darmstadt 1994

*Plutarchi (1964)*, Vitae Parallelae, Recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, Vol. 2, Fasc. 1, Iterum Recensuit, K. Ziegler, Lipsiae 1964

*Plutarchi (<sup>2</sup>1973)*, Vitae Parallelae, Recognoverunt Cl. Lindskog et K. Ziegler, Vol. 3, Fasc. 2, Iterum Recensuit, K. Ziegler, 2. Auflage, Lipsiae 1973

*Plutarque (1969)*, Vies, Tome V, Texte Établi et Traduit par Robert Flacelière et Èmile Chambry, Paris 1969

***Pollux (2. Jh. n. Chr.)***

*Pollucis Onomasticon (1966)*, Lexicographi Graeci, Vol. 9 / 1, hrsg. von Erich Bethe, Pollucis Onomasticon, Libri I – V, Stuttgart 1966

*Pollucis Onomasticon* (1966), *Lexicographi Graeci*, Vol. 9 / 2, hrsg. von Erich Bethe, *Pollucis Onomasticon*, Libri VI – X, Stuttgart 1966

*Pollucis Onomasticon* (1966), *Lexicographi Graeci*, Vol. 9 / 3, hrsg. von Erich Bethe, *Pollucis Onomasticon*, Libri I – X, Index, Stuttgart 1966

***Polybios (ca. 200 – ca. 120 v. Chr.)***

*Polybios* (1961), *Geschichte*, Gesamtausgabe in zwei Bänden, Bd. 1, eingeleitet und übertragen von Hans Drexler, Zürich / Stuttgart 1961

*Polybios* (1963), *Geschichte*, Gesamtausgabe in zwei Bänden, Bd. 2, eingeleitet und übertragen von Hans Drexler, Zürich / Stuttgart 1963

*Polybius* (1954), *The Histories with an English Translation by W.R. Paton*, in 6 Volumes, Vol. 5, London / Cambridge (Massachusetts) 1954

*Pratscher, Wilhelm* (2007), *Der zweite Clemensbrief, übersetzt und erklärt, Kommentar zu den Apostolischen Vätern*, Bd. 3, Göttingen 2007

*Preisigke, Friedrich* (1916), *Antikes Leben nach den ägyptischen Papyri. Aus Natur und Geisteswelt, Sammlung wissenschaftlich – gemeinverständlicher Darstellungen*, Bd. 565, Leipzig / Berlin 1916

***Prokopios (ca. 500 – ca. 562 n. Chr.)***

*Prokop* (1970), *Perserkriege, Griechisch – deutsch*, hrsg. von Otto Veh, München 1970

***Propertius (ca. 48 – 15 v. Chr.)***

*Propertius und Tibull* (1964), *Liebeselegien, Lateinisch und Deutsch*, neu hrsg. und übersetzt von Georg Luck, Zürich / Stuttgart 1964

*Propertius und Tibull* (<sup>1</sup>1996), *Liebeselegien Carmina, Lateinisch – Deutsch, Propertius, Sextus, Liebeselegien, Propertius, Carmina, Tibull, Lateinisch – Deutsch*, neu hrsg. und übersetzt von Georg Luck, Zürich 1996

***Quintilianus (35 – ca. 96 n. Chr.)***

*M. Fabii Quintiliani, Declarationes Minores, Lis publicani de unionibus*, Nr. 359, übersetzt von H. Rahn, Darmstadt 1972-1975

*Sussman, Lewis A.* (1987), *The major declamations ascribed to Quintilian. A translation, Studien zur klassischen Philologie*, hrsg. von Dr. Michael von Albrecht, Bd. 27, Frankfurt (Main) u.a. 1987

*M. Fabii Quintiliani, Declarationes Minores*, ed. D.R. Shackleton Bailey, *Novicius praetextatus*, Nr. 340, Stuttgart 1989

*Rabbinowitz, Joseph* (1975), *The Jerusalem Talmud (Talmud Yerushalmi), Bikkurim, Text, Translation, Introduction and Commentary*, London 1975

*Rehm, Bernhard* (1953), *Die Pseudoklementinen, I. Homilien, Die christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, Bd. 42, Berlin 1953

*Rengstorff, Karl Heinrich / Rost, Leonhard (Hg.)* (1958), *Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen*, begründet von Prof. D. Dr. Beer und Prof. D. Holtzmann, VI.,

- Seder: Toharot, 9. Traktat: Zabim (Die mit Samenfluss Behafteten), Text, Übersetzung und Erklärung nebst einer Einleitung von Wolfgang Bunte, Berlin 1958
- Rengstorff, Karl Heinrich / Rost, Leonhard (Hg.) (1962)*, Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen, begründet von Prof. D. Dr. Beer und Prof. D. Holtzmann, unter Mitwirkung von Albrecht u.a. Gelehrten, I., Seder: Seraim. 7-8, Traktat: Maaserot / Maaser Scheni (vom Zehnten / vom zweiten Zehnten), Text, Übersetzung und Erklärung nebst einer Einleitung von Wolfgang Bunte, Berlin 1962
- Rengstorff, Karl Heinrich / Rost, Leonhard (Hg.) (1971)*, Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen, begründet von Georg Beer und Oscar Holtzmann unter Mitarbeit zahlreicher Gelehrter des In- und Auslandes in Gemeinschaft mit Rudolf Meyer und Rudolf Meyer, VI., Seder: Kodashim, 5. Traktat: Arakin (Schätzungen), Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von Michael Krupp, Berlin / New York 1971
- Rengstorff, Karl Heinrich / Rost, Leonhard (Hg.) (1972)*, Die Mischna, Text, Übersetzung und ausführliche Erklärung mit eingehenden geschichtlichen und sprachlichen Einleitungen und textkritischen Anhängen, begründet von Georg Beer und Oscar Holtzmann unter Mitarbeit zahlreicher Gelehrter des In- und Auslandes in Gemeinschaft mit Günter Mayer und Rudolf Meyer, VI., Seder: Toharot, 1. Traktat: Kelim (Gefässe), Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang von Wolfgang Bunte, Berlin / New York 1972
- Riessler, Paul (1966)*, Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel, übersetzt und erläutert, Darmstadt 1966 (**Schrifttum**)
- Rowlandson, Jane (ed.) (1998)*, Women and society in Greek and Roman Egypt. A sourcebook, Cambridge / United Kingdom 1998 (Reprinted 2005) (**Women**)
- Sallust (85 - 35 / 34 v. Chr.)***  
*Sallust (1950)*, Werke und Schriften, Lateinisch – Deutsch, hrsg. und übersetzt von Wilhelm Schöne unter Mitwirkung von Werner Eisenhut, 5., korrigierte Auflage, Freising 1975
- Schaller, Berndt (2001)*, Das Testament Hiobs, in: Lichtenberger, Hermann (Hg.) (2001), Jüdische Schriften aus hellenistisch – römischer Zeit, Bd. 3, Lieferung 1 – 7, Unterweisung in lehrhafter Form, hrsg. von Hermann Lichtenberger in Zusammenarbeit mit Christian Habicht, Otto Kaiser, Werner Georg Kümmel (gest. 1995), Otto Plöger (gest. 1999) und Josef Schreiner, Gütersloh 2001
- Schneemelcher, Wilhelm (1987) (Hg.)*, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd. 1, Evangelien, 5. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, Tübingen 1987 (**Schneemelcher I**)
- Schneemelcher, Wilhelm (1989) (Hg.)*, Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hrsg. von Wilhelm Schneemelcher, Bd. 2, Apostolisches. Apokalypsen und Verwandtes, 5. Auflage der von Edgar Hennecke begründeten Sammlung, Tübingen 1989 (**Schneemelcher II**)
- Schmidt, Carl (1962)*, Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu, unbekanntes Altgnostisches Werk, hrsg. von Carl Schmidt, 3. Auflage, bearbeitet im Auftrage der Kommission für Spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin von Walter Till, Die Griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, hrsg. von

der Kommission für Spätantike Religionsgeschichte der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Koptisch-Gnostische Schriften, Bd. 1, Berlin 1962

*Scholl, Reinhold (1990a)*, Corpus der Ptolemäischen Sklaventexte, drei Teile, Teil I, Text Nr. 1 – 114, Stuttgart 1990 (**Scholl I**)

*Scholl, Reinhold (1990b)*, Corpus der Ptolemäischen Sklaventexte, drei Teile, Teil II, Text Nr. 115 – 260, Stuttgart 1990 (**Scholl II**)

*Schriften des Urchristentums (2006)*, Papiasfragmente. Hirt des Hermas, eingeleitet, hrsg., übertragen und erläutert von Ulrich H.J. Körtner und Martin Leutzsch, Teil 3, Sonderausgabe, Darmstadt 2006 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1998)

*Schubart, Wilhelm (1912)*, Ein Jahrtausend am Nil. Briefe aus dem Altertum, Berlin 1912 (**Jahrtausend**)

*Schumacher, Leonhard (Hg.) (1988)*, Römische Inschriften. Lateinisch – Deutsch, Stuttgart 1988

### **Seneca (ca. 4 – 65 n. Chr.)**

*L. Annaeus Seneca (1980)*, De Providentia – De Constantia Sapientis – De Ira – Ad Marciam de Consolatione, Über die Vorsehung – über die Standhaftigkeit des Weisen – über den Zorn, Trostschrift an Marcia, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred Rosenbach, Philosophische Schriften, Lateinisch und Deutsch, Bd. 1, Dialoge I –VI, Lateinischer Text von A. Bourgery und B. Waltz, hrsg. vom Manfred Rosenbach, Darmstadt 1980

*L. Annaeus Seneca (1980)*, Ad Lucilium Epistulae Morales, I – LXIX, An Lucilius, Briefe über Ethik 1 – 69, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred Rosenbach, Philosophische Schriften, Lateinisch und Deutsch, Bd. 3, An Lucilius, Briefe 1 – 69, Lateinischer Text von François Précac, hrsg. vom Manfred Rosenbach, Darmstadt 1980

*L. Annaeus Seneca (1989)*, De clementia de beneficiis, Über die Milde, Über die Wohltaten, übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Manfred Rosenbach, Darmstadt 1989

*L. Annaeus Seneca (2007)*, Epistulae Morales ad Lucilium, Briefe an Lucilius, Bd. 1, lateinisch – deutsch, hrsg. und übersetzt von Gerhard Fink, Düsseldorf 2007

*L. Annaeus Seneca (1983)*, Philosophische Schriften, Lateinisch und deutsch, Bd. 2, Dialoge VII – XII, Lateinischer Text von A. Bourgery und R. Waltz, hrsg. von Manfred Rosenbach, Darmstadt 1983

*L. Annaeus Seneca (2<sup>1987</sup>)*, Philosophische Schriften, Lateinisch und deutsch, Bd. 4, an Lucilius, Briefe 70 – 124, [125], Lateinischer Text von François Préchac, hrsg. von Manfred Rosenbach, 2., durchgesehene Auflage, Darmstadt 1987

*Seneca (2002)*, Hercules, Trojan Women, Phoenician Women, Medea, Phaedra, ed. and translated by John G. Fitch, The Loeb Classical Library, Founded by James Loeb, ed. by Jeffrey Henderson, Seneca VIII, Tragedies, LCL 62, Cambridge (Massachusetts) / London (England) 2002

*Septuaginta (1979)*, Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes, ed. Alfred Rahlfs, Duo volumina in uno, Stuttgart 1979

*Shelton Jo-Ann (1988)*, *As the Romans Did. A Source Book in Roman Social History*, New York / Oxford 1988 (**Romans**)

*Stec, David M. (1994)*, *The Text of the Targum of Job. An Introduction and Critical Edition*, *Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums*, hrsg. von Martin Hengel (Tübingen), Peter Schäfer (Berlin), Pieter W. van der Horst Utrecht), Martin Goodman (Oxford), Daniël R. Schwartz (Jerusalem), XX, Leiden u.a. 1994

*Studel, Annette (Hg.) (2001)*, *Die Texte aus Qumran II. Hebräisch / Aramäisch und Deutsch mit masoretischer Punktation. Übersetzung, Einführung und Anmerkungen*, hrsg. unter Mitarbeit von Hans-Ulrich Boesche, Birgit Brederke, Christoph A. Gasser und Roman Vielhauer, Darmstadt 2001

*Stone, Michael E. (ed.) (1984)*, *Jewish Writings of the Second Temple Period. Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, in three Volumes, Vol. 2, Assen / Philadelphia 1984

***Strabo (ca. 63 v. Chr. – ca. 23 n. Chr.)***

*Jones, Horace Leonard (1966)*, *The Geography of Strabo, with an English Translation by Horace Leonard Jones*, in 8 Volumes, Vol. 7, London / Cambridge (Massachusetts) 1966

*Strabo (1988)*, *Erdbeschreibung in 17 Büchern*, verdeutscht von Christoph Gottlieb Groskurd, Teil I, Buch I – VII, Hildesheim u.a. 1988 (Buch II, Nachdruck der Ausgabe Berlin / Stettin 1831)

*Strabo (1988)*, *Erdbeschreibung in siebzehn Büchern*, verdeutscht von Christoph Gottlieb Groskurd, Teil I, Buch I – VII, Hildesheim u.a. 1988 (Buch XVII, Nachdruck der Ausgabe Berlin / Stettin 1833)

*Strabo (2005)*, *Geographica*, in der Übersetzung und mit Anmerkungen von A. Forbiger, Wiesbaden 2005 (nach der Ausgabe Hoffmann'sche Verlags-Buchhandlung, Berlin / Stuttgart 1855 – 1898)

*Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul (<sup>10</sup>1994)*, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Matthäus*, 1. (Doppel-) Band, 10., unveränderte Auflage, München 1994 (**Strack / Billerbeck I**)

*Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul (<sup>9</sup>1989)*, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, Bd. 2, 9., unveränderte Auflage, München 1989 (**Strack / Billerbeck II**)

*Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul (<sup>9</sup>1994)*, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannes*, Bd. 3, 9., unveränderte Auflage, München 1994 (**Strack / Billerbeck III**)

*Strack, Hermann L. / Billerbeck, Paul (<sup>9</sup>1997)*, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. Abhandlungen zur neutestamentlichen Theologie und Archäologie*, Bd. 4, Erster und Zweiter Teil, 9., unveränderte Auflage, München 1997 (**Strack / Billerbeck IV / 1; IV / 2**)

***Sueton (ca. 70 – ca. 130 / 140 n. Chr.)***

*Sueton (1993)*, Kaiserbiographien, Lateinisch und deutsch von Otto Wittstock, Schriften und Quellen der Alten Welt, Bd. 29, Berlin 1993

*C. Suetonius Tranquillus (1997)*, Die Kaiserviten, De Vita Caesarum, Berühmte Männer, De Viris Illustribus, Lateinisch – deutsch, hrsg. und übersetzt von Hans Martinet, Düsseldorf / Zürich 1997

*Sussman, Lewis A. (1987)*, The major declamations ascribed to Quintilian. A translation, Studien zur klassischen Philologie, hrsg. von Dr. Michael von Albrecht, Bd. 27, Frankfurt (Main) u.a. 1987

***Tacitus (ca. 58 – ca. 120 n. Chr.)***

*P. Cornelius Tacitus (1980)*, Agricola, Lateinisch und deutsch, übersetzt, erläutert und mit einem Nachwort hrsg. von Robert Feger, Stuttgart 1980

*P. Cornelius Tacitus (<sup>4</sup>2002)*, Annalen, Lateinisch und deutsch, hrsg. von Erich Heller. Mit einer Einführung von Manfred Fuhrmann, 4. Auflage, München / Zürich 2002

*Tacitus (2006)*, Germania, zweisprachige Ausgabe Lateinisch – Deutsch, übertragen und erläutert von Arno Mauersberger, Köln 2006

***Tatian (2. Hälfte 2. Jh. n. Chr.)***

*Tatian, (1870)*, Rede an die Griechen, Bibliothek der Kirchenväter. Auswahl der vorzüglichsten patristischen Werke in deutscher Übersetzung, hrsg. von F. X. Reithmayr, Kempten 1870

***Terenz (ca. 195 / 184 – 159 v. Chr.)***

*Plautus / Terenz (1978)*, Antike Komödien in zwei Bänden, Bd. 1, Übersetzung von W. Binder, neu bearbeitet von W. Ludwig, Darmstadt 1978

*Plautus / Terenz (1978)*, Antike Komödien in zwei Bänden, Bd. 2, Übersetzung von W. Binder, neu bearbeitet von W. Ludwig, Darmstadt 1978

***Tertullian (ca. 150 – ca. 230 n. Chr.)***

*Tertullian (1912)*, Private und katechetische Schriften, neu übersetzt mit Lebensabriss und Einleitungen versehen von K.A.H. Kellner, Bibliothek der Kirchenväter, Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt, Bd. 1, Kempten / München 1912

*Tertullian (1915)*, Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften, übersetzt und mit Einleitungen versehen von K. A.H. Kellner, durchgesehen und hrsg. von Gerhard Esser, Bibliothek der Kirchenväter, Tertullians ausgewählte Schriften ins Deutsche übersetzt, Bd. 2, Kempten / München 1915

***Theokrit (ca. 270 v. Chr.)***

*Theokrit (1999)*, Gedichte, Griechisch-deutsch, hrsg. von F.P. Fritz, Darmstadt 1970

*Theokrit (1999)*, Gedichte, Griechisch-deutsch, hrsg. und übersetzt von Bernd Effe, Darmstadt 1999

***Theophrast (ca. 370 – 287 v. Chr.)***

*Theophrastus (1965)*, De Lapidibus, ed. with introduction, translation and commentary by D.E. Eichholz, Oxford 1965

*Theophrast (1971)*, Theophrasts Naturgeschichte der Gewächse, übersetzt und erläutert von K. Sprengel, 1. Teil, Darmstadt 1971 (Nachdruck der Ausgabe Altona 1822)

*Theophrastus* (1976), *De Causis Plantarum*, in 3 Volumes, Vol. 1, with an English Translation by Benedict Einarson and George K.K. Link, London / Cambridge (Massachusetts) 1976

*Thierfelder, Helmut* (1963), *Unbekannte antike Welt. Eine Darstellung nach Papyrusurkunden*, Gütersloh 1963 (**Welt**)

*Thoma, Clemens / Ernst, Hanspeter* (1996), *Die Gleichnisse der Rabbinen*, 3. Teil, Von Isaak bis zum Schilfmeer: BerR 63 – 100; ShemR 1 – 22, Einleitung, Übersetzung mit Kommentar, Texte, Judaica et Christiana Bd. 16, Bern u.a. 1996 (**Gleichnisse**)

*Thoma, Clemens / Lauer, Simon* (1986), *Die Gleichnisse der Rabbinen*. 1. Teil, *Pesiqta de Rav Kahana (Pesk)* Judaica et Christiana Bd. 10, Bern u.a. 1986 (**Gleichnisse**)

***Thukydides (ca. 460 – ca. 396 v. Chr.)***

*Thukydides* (1993), *Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, 1. Teil: Buch I – IV, griechisch – deutsch, übersetzt und mit einer Einführung und Erläuterung versehen von Georg Peter Landmann, Darmstadt 1993

***Tibull (ca. 55 – 19 / 18 v. Chr.)***

*Properz und Tibull* (1964), *Liebeselegien*, Lateinisch und Deutsch, neu hrsg. und übersetzt von Georg Luck, Zürich / Stuttgart 1964

*Properz und Tibull* (<sup>1</sup>1996), *Liebeselegien Carmina*, Lateinisch – Deutsch, Propertius, Sextus, Liebeselegien, Properz, Carmina, Tibull, lateinisch-deutsch, neu hrsg. und übersetzt von Georg Luck, Zürich 1996

***Varro (116 – 27 v. Chr.)***

*Varron* (1978), *Économie Rurale, Livre Premier, Texte Établi*, Traduit et Commenté par Jacques Heurgon, Collection des Universités de France, Paris 1978

*Marcus Terentius Varro* (1996), *Gespräche über die Landwirtschaft, Buch 1*, hrsg., übersetzt und erläutert von Dieter Flach, Texte zur Forschung, Bd. 65, Darmstadt 1996

*Marcus Terentius Varro* (1997), *Gespräche über die Landwirtschaft, Buch 2*, hrsg., übersetzt und erläutert von Dieter Flach, Texte zur Forschung, Bd. 66, Darmstadt 1997

***Vergil (70 – 19 v. Chr.)***

*Vergil* (1968), *Hirtengedichte (Eklogen)*, übersetzt und erläutert von Harry C. Schnur, Reclam Nr. 637, Stuttgart 1968

*P. Vergilius Maro* (1994), *Georgica. Vom Landbau*, Lateinisch / Deutsch, übersetzt und hrsg. von Otto Schönberger, Reclam Nr. 638, Stuttgart 1994

***Vitruv (Ende 1. Jh. v. Chr.)***

*Vitruv* (1964), *Zehn Bücher über Architektur*, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Curt Fensterbusch, Darmstadt 1964

*Weinreich, Otto* (<sup>2</sup>1962), *Römische Satiren. Ennius – Lucilius – Varro – Horaz – Persius – Juvenal – Seneca – Petronius*, eingeleitet und übertragen von Otto Weinreich, 2., durchgesehen Auflage, Zürich / Stuttgart 1962

*Wiedemann, Thomas* (1981), *Greek and Roman Slavery*, London 1981



*Wünsche, August (1880)*, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung Alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, 6. Lieferung, Der Midrasch Schir Ha – Schirim. zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig 1880

*Wünsche, August (1880)*, Der Midrasch Bereschit Rabba, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig 1880

*Wünsche, August (1881)*, Der Midrasch Bereschit Rabba. Das ist die haggadische Auslegung der Genesis, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig 1881

*Wünsche, August (1882)*, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung Alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, 18. Lieferung, Der Midrasch Schemot Rabba, Das ist die haggadische Auslegung des zweiten Buches Mose, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig 1882

*Wünsche, August (1884)*, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung Alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, 26. Lieferung, Der Midrasch Wajikra Rabba, Das ist die haggadische Auslegung des dritten Buches Mose, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Leipzig 1884

*Wünsche, August (1967a)*, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung Alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, 12., 15., 17. und 18. Lieferung, Der Midrasch Schemot Rabba, Das ist die allegorische Auslegung des zweiten Buches Mose, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1882)

*Wünsche, August (1967b)*, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung Alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, 2., 4., 5., 8., 10. und 11. Lieferung, Der Midrasch Bereschit Rabba, Das ist die haggadische Auslegung der Genesis, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1881)

*Wünsche, August (1967c)*, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung Alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, 20., 21., 25., 27-29., 33. und 34. Lieferung, Der Midrasch Bemidbar Rabba, Das ist die haggadische Auslegung des vierten Buches Mose, Der Midrasch Mischle, Das ist die allegorische Auslegung der Sprüche Salomonis, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1883-85)

*Wünsche, August (1967d)*, Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlung Alter Midraschim, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, 22., 24., und 26. Lieferung, Der Midrasch Wajikra Rabba, Das ist die haggadische Auslegung des dritten Buches Mose, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1883-84)

*Wünsche, August (1967e)*, Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen, zum ersten Male ins Deutsche übertragen, Hildesheim 1967

***Xenophon (ca. 426 – nach 355 v. Chr.)***

*Xenophon (1956)*, Die sokratischen Schriften. Memorabilien / Symposion / Oikonomikos / Apologie, übertragen und hrsg. von Ernst Bux, Stuttgart 1956

*Xenophon (1968)*, in 7 Volumes, III: Anabasis, Books I – VII, with an English Translation by Carleton L. Brownson, London / Cambridge (Massachusetts) 1968

*Xenophons (1975)*, „Oikonomikos“, Übersetzung und Kommentar von Klaus Meyer, Philologische Beiträge zur Realienforschung im Antiken Bereich, hrsg. von Walter Wimmel, Bd. 1, Marburg 1975

*Xenophon (1982)*, Vorschläge zur Beschaffung von Geldmitteln oder über die Staatseinkünfte, eingeleitet, hrsg. und übersetzt von Eckart Schütrumpf, Darmstadt 1982

- Xenophon* (<sup>2</sup>1988), Hellenika, Griechisch – deutsch, hrsg. von Gisela Strasburger, 2. Auflage, München / Zürich 1988
- Xenophon* (1990), Anabasis. Der Zug der Zehntausend, Griechisch – Deutsch, hrsg. von Walter Müri, bearbeitet und mit einem Anhang versehen von Bernhard Zimmermann, Darmstadt 1990
- Xenophon* (1992), Kyrupädie. Die Erziehung des Kyros, hrsg. und übersetzt von Rainer Nickel, 8. Buch, H. II, Zürich / München 1992
- Xenophon* (1992), Ökonomische Schriften, Griechisch und deutsch von Gert Audring, Schriften und Quellen der alten Welt, hrsg. vom Zentralinstitut für alte Geschichte und Archäologie, Bd. 38, Berlin (DDR) 1992
- Zeller, Franz* (1918), Die Apostolischen Väter, aus dem Griechischen übersetzt von Franz Zeller, Kempten / München 1918

### 3. Sekundärliteratur

Genannte, eingesehene und zitierte Arbeiten

*Abesamis, Carlos H. (1993)*, Die Wiederentdeckung der zentralen Botschaft des Neuen Testaments in der Dritten Welt, in: *concilium* 29, 1993, 138 – 145

*Abkürzungen Theologie und Religionswissenschaften nach RGG (2007)*, hrsg. von der Redaktion der RGG<sup>4</sup>, Tübingen 2007

*Adam, Alfred (1959)*, Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis, BZNW 24, Berlin 1959

*Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009)*, Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009 (**Bibeldidaktik**)

*Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (2009)*, Zur Einführung, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 7 – 8

*Aland, Kurt (1983)*, Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus in Verbindung mit H. Riesenfeld u.a., neu zusammengestellt unter der Leitung von K. Aland, Bde. I, 1; I, 2; II, Berlin / New York 1983

*Albertz, Rainer (<sup>2</sup>1996)*, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit, Teil 1, Von den Anfängen bis zum Ende der Königszeit, Grundrisse zum Alten Testament, Das Alte Testament Deutsch (ATD), Ergänzungsreihe, hrsg. von Walter Beyerlin, Bd. 8 / 1, 2., durchgesehene Auflage, Göttingen 1996

*Alföldy, Géza (<sup>2</sup>1979)*, Römische Sozialgeschichte, 2. Auflage, Wiesbaden 1979

*Alföldy, Géza (1981a)*, Die Freilassung von Sklaven und die Struktur der Sklaverei in der römischen Kaiserzeit, in: Schneider, Helmuth (Hg.) (1981), Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit, WdF 552, Darmstadt 1981, 336 – 371 (**Freilassung**)

*Alföldy, Géza (1981b)*, Soziale Konflikte im römischen Kaiserreich, in: Schneider, Helmuth (Hg.) (1981), Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit, WdF 552, Darmstadt 1981, 372 – 395 (**Konflikte**)

*Alkier, Stefan (2001)*, Wunder und Wirklichkeit in den Briefen des Apostel Paulus. Ein Beitrag zu einem Wunderverständnis jenseits von Entmythologisierung und Rehistorisierung, Tübingen 2001

*Altaner, Berthold / Stuiber, Alfred (1978/1993)*, Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, Sonderausgabe, Freiburg i. Breisgau u.a. 1978/1993

- Altner, Günter (Hg.) (1989)*, Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989 (**Theologie**)
- Andreau, Jean (1991)*, Der Freigelassene, in: Giardina, Andrea (Hg.) (1991), Der Mensch der römischen Antike, Frankfurt (Main) / New York u.a. 1991, 200 – 225 (**Freigelassene**)
- Applebaum, S. (1976)*, Economic Life in Palestine, in: Safrai, S. / Stern, M. (ed.) (1978), The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, Vol. 2, edited by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W.C. van Unnik, Assen / Amsterdam 1976, 631 – 700 (**Life**)
- Arzt, Peter (1995)*, „... einst unbrauchbar, jetzt aber gut brauchbar“ (Phlm 11). Das Problem der Sklaverei bei Paulus, in: Füssel, Kuno / Segbers, Franz (Hg.) (1995), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, Luzern / Salzburg 1995, 132 – 138 (**unbrauchbar**)
- Arzt-Grabner, Peter / Ernst, Michael / Naumann, Thomas (2009)*, Artikel „Gewinn“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 215 – 218 (**Gewinn**)
- Assmann, Aleida (2003)*, Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses, broschiierte Sonderausgabe 2003, München 1999
- Assmann, Aleida (2004)*, Das Kulturelle Gedächtnis an der Milleniumsschwelle. Krise und Zukunft der Bildung, Konstanz 2004
- Assmann, Aleida (2006)*, Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik, München 2006
- Assmann, Aleida (2007)*, Geschichte im Gedächtnis. Von der individuellen Erfahrung zur öffentlichen Inszenierung, München 2007 (**Geschichte**)
- Assmann, Jan (2000)*, Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien, München 2000 (**Religion**)
- Auerbacher, Inge (1992)*, Ich bin ein Stern, aus dem Amerikanischen von Mirjam Pressler, mit einer Zeittafel von Franz Josef Schütz, Weinheim / Basel 1992 (**Stern**)
- Audring, Gert (1985)*, Zur sozialen Stellung der Hirten in archaischer Zeit. Thesen, in: Kreissig, Heinz / Kühnert, Friedmar (1985), Antike Abhängigkeitsformen in den griechischen Gebieten ohne Polisstruktur und den Römischen Provinzen, Berlin (DDR) 1985, 12 – 19 (**Stellung**)
- Augar, Friedrich (1905)*, Die Frau im römischen Christenprocess. Ein Beitrag zur Verfolgungsgeschichte der christlichen Kirche im römischen Staat, in: Texte und Untersuchungen zur Geschichte der christlichen Literatur (TU), NF Bd. 13 / 4, Leipzig 1905
- Autorengruppe der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg (1984)*, Die Arbeitswelt der Antike, Wien u.a. 1984 (**Arbeitswelt**)
- Avemarie, Friedrich (2000)*, Artikel „Gleichnis / Parabel, VI. Judentum, 1. Antike“, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 1005 – 1006

- Avi-Yonah, Michael (1962)*, Geschichte der Juden im Zeitalter des Talmud. In den Tagen von Rom und Byzanz, *Studia Judaica*, Forschungen zur Wissenschaft des Judentums, Bd. 2, Berlin 1962
- Avila Vasconcelos, Beatriz (2009)*, Bilder der Sklaverei in den Metamorphosen der Apuleius, Göttingen 2009
- Babelon, E. (1904)*, Artikel „Margarita“, in: Daremberg, C. / Saglio, M. Edmond (1904), *Dictionnaire des Antiquités III*, 2, Graz (Österreich), (Lizenzausgabe der Ausgabe Paris 1904), 1595 – 1595 (**Margarita**)
- Bachmann, Michael (2009)*, Biblische Didaktik ohne historische Rechenschaft? Einige Notizen und das Beispiel der (paulinischen) Rechtfertigungsbotschaft, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), *Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik*, Neukirchen – Vluyn 2009, 1 – 25
- Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009)*, *Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik*, Neukirchen – Vluyn 2009 (**lebendig**)
- Backhaus, Wilhelm (1989)*, *Servi vincti*, in: *Klio* 71, Berlin (DDR) 1989, 321 - 329 (**Servi**)
- Bail, Ulrike / Schottruff, Willy (1996)*, *Gott an den Rändern*, Gütersloh 1996
- Bailey, Kenneth Ewing (1976)*, *Poet and Peasant, A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids (Michigan) 1976 (**Poet**)
- Bailey, Kenneth Ewing (1980)*, *Through Peasant Eyes, More Lucan Parables, Their Culture and Style*, Grand Rapids (Michigan) 1980 (**Peasant**)
- Bailey, Kenneth Ewing (1983)*, *Poet and Peasant and Through Peasant Eyes, A Literary Cultural Approach to the Parables in Luke, Combined Edition, Two Volumes in One*, Grand Rapids (Michigan) 1983 (**Poet**)
- Baldassarre, Ida / Pontrandolfo, Angela / Rouveret, Agnes / Salvadori, Monica (2002)*, *Römische Malerei. Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, Köln 2002 (**Malerei**)
- Baldermann, Ingo (<sup>3</sup>2007)*, *Einführung in die biblische Didaktik*, 3., unveränderte Auflage, Darmstadt 2007 (**Didaktik**)
- Baldermann, Ingo (2009)*, *Bilder vom Reich Gottes – eine Hoffnung für Kinder? Elementare Zugangsmöglichkeiten zu Evangelientexten für Kinder*, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), *Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch*, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 41 – 44
- Balz, Horst / Schneider, Gerhard (1980ff.)*, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT)*, Bd. 1 – 3, Stuttgart u.a. 1980ff.
- Balz, Horst / Schneider, Gerhard (1983)*, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT)*, Bd. 3, Stuttgart u.a. 1983

- Banschbach Eggen, Renate (2007)*, Gleichnis, Allegorie, Metapher. Zur Theorie und Praxis der Gleichnisauslegung, Tanz 47, Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, hrsg. von Klaus Berger, Tübingen 2007 (**Gleichnis**)
- Barchewitz, Jutta (1982)*, Von der Wirtschaftstätigkeit der Frau in der vorgeschichtlichen Zeit bis zur Entfaltung der Stadtwirtschaft, Aalen 1982 (Neudruck der Ausgabe Breslau 1937)
- Bardenhewer, O. (Hg.) (1900)*, Biblische Studien unter Mitwirkung von W. Fell u.a., hrsg. von O. Bardenhewer, Bd. 5, Freiburg im Breisgau 1900
- Bartsch, Hans-Werner (1962)*, Die „Verfluchung“ des Feigenbaums, in: ZNW 53, 1962, 256 – 260 (**Verfluchung**)
- Baskin, Judith Reesa (1976)*, Reflections of Attitudes Towards the Gentiles in Jewish and Christian Exegesis of Jethro, Balaam and Job, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University in Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy by Judith Reesa Baskin, May 1976, This is an authorized facsimile printed by microfilm / xerography on acid-free paper in 1986 by University Microfilms International, Ann Arbor (Michigan) 1986
- Baskin, Judith Reesa (2002)*, Midrashic Women. Formations of the Feminine in Rabbinic Literature, Hanover / London 2002
- Batstone, David (2008)*, Sklavenhandel heute. Die dunkelste Seite der Globalisierung, Übersetzung ans dem Amerikanischen von Petra Pyka, München 2008 (**Sklavenhandel**)
- Baudler, Georg (1986)*, Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben, Stuttgart / München 1986 (**Jesus**)
- Bauer, Leonhard (1903)*, Volksleben im Lande der Bibel, Leipzig 1903
- Bauer, Walter (<sup>5</sup>1971)*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, durchgesehener Nachdruck der 5., verbesserten und stark vermehrten Auflage, Berlin / New York 1971 (**Wörterbuch**)
- Bauer, Walter (<sup>6</sup>1971)*, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, im Institut für neutestamentliche Textforschung / Münster unter besonderer Mitwirkung von Viktor Reichmann, hrsg. von Kurt Aland und Barbara Aland, 6. völlig neu bearbeitete Auflage, Berlin / New York 1988
- Baumann, Maurice (1999)*, Bibeldidaktik als Konstruktion eines autonomen Subjekts, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 33 – 43 (**Konstruktion**)
- Baumann, Gerlinde / Schottroff, Luise (2009)*, Artikel „Prostitution“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 450 – 454 (**Prostitution**)

- Beavis, Mary Ann (1990)*, Parable and Fable, in: CBQ 52, 1990, 473 – 498 (**Parable**)
- Beavis, Mary Ann (1992)*, Ancient Slavery as an interpretive Context for the New Testament Servant Parables with special Reference to the unjust Steward (Luke 16: 1 – 8), JBL 111 / 1, 1992, 37 – 54 (**Slavery**)
- Beavis, Mary Ann (ed.) (2002)*, The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom, London u.a. 2002 (**Coin**)
- Beck, Reinhold (1991)*, Kommunikation und Gemeindeaufbau. Eine Studie zu Entstehung, Leben und Wachstum paulinischer Gemeinden in den Kommunikationsstrukturen der Antike, Stuttgart 1991
- Becker, Ulrich / Johannsen, Friedrich / Noormann Harry (<sup>2</sup>1997)*, Neutestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen, 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart u.a. 1997 (**Arbeitsbuch**)
- Bedenbender, Andreas (1995)*, Der Feigenbaum und der Messias, Beobachtungen zur Komposition des Markusevangeliums, in: Texte und Kontexte 68, 18 / 1995, 1 – 71
- Begley, Vimala / De Puma, R. (ed.) (1991)*, Rome and India. The Ancient Sea Trade, Madison (Wisconsin) 1991
- Bellen, Heinz (1971)*, Studien zur Sklavenflucht im römischen Kaiserreich, Wiesbaden 1971 (**Studien**)
- Bellen, Heinz / Heinen, Heinz (Hg.) (2001)*, Fünfzig Jahre Forschungen zur antiken Sklaverei an der Mainzer Akademie 1950 – 2000, Miscellanea zum Jubiläum, Forschungen zur antiken Sklaverei, begründet von Joseph Vogt, im Auftrag der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, hrsg. von Heinz Bellen und Heinz Heinen, Bd. 35, Stuttgart 2001
- Bellen, Heinz (†) / Heinen, Heinz (Hg.) (2003)*, Bibliographie zur antiken Sklaverei, im Auftrag der Kommission für Geschichte des Altertums der Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz), neu bearbeitet von Dorothea Schäfer und Johannes Deissler, Teil I, Stuttgart 2003
- Belo, Fernando (1980)*, Das Markusevangelium materialistisch gelesen, Stuttgart 1980
- Belova, N.N. (1987)*, Die Sklaverei im römischen Gallien, in: Štaerman, E.M. / Smirin, V.M. / Belova, N.N. / Kolosovskaja, Ju. K. (1987), Die Sklaverei in den westlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. - 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Heinz Heinen u. Elisabeth Herrmann-Otto, Bd. 4, Stuttgart 1987, 103 – 146 (**Sklaverei**)
- Ben-Chorin, Schalom (1977)*, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1977
- Ben-David, Arye (1974)*, Talmudische Ökonomie. Die Wirtschaft des jüdischen Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, Bd. 1, Hildesheim u.a. 1974 (**Ökonomie**)

- Ben-Sasson, Haim Hillel (Hg.) (1978)*, Geschichte des jüdischen Volkes, Bd. 1, von den Anfängen bis zum 7. Jahrhundert von Abraham Malamat, Hayim Tadmor, Menahem Stern, Shmuel Safrai, München 1978
- Benzinger (1899)*, Artikel „Fruchtbäume in Palästina“, in: Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (RE), hrsg. von Albert Hauck, Bd. VI, Leipzig 1899, 300 – 306
- Benzinger (1901)*, Artikel „Kleider und Geschmeide“, in: Hauck, Albert (Hg.) (1896ff), Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (RE), begründet von J.J. Herzog, in 3. verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten, hrsg. von Albert Hauck, Bd. 10, Leipzig 1901, 514 – 526
- Berg, Horst Klaus (1991)*, Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung, München / Stuttgart 1991 (**Wort**)
- Berg, Horst Klaus (<sup>3</sup>2003)*, Grundriss der Bibeldidaktik. Konzepte – Modell – Methoden, 3. Auflage, München / Stuttgart 2003 (**Grundriss**)
- Berg, Horst Klaus (2009a)*, Annähern – wahrnehmen – sich einlassen – berühren. Ein Bibeltext als offenes Kunstwerk, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 27 – 44
- Berg, Horst Klaus (2009b)*, Bibeldidaktische Leitlinien, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 129 – 133 (**Leitlinien**)
- Berger, Adolf (1965)*, Die Strafklauseln in den Papyrusurkunden. Ein Beitrag zum Gräko-Ägyptischen Obligationenrecht, Aalen 1965 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1911) (**Strafklauseln**)
- Berger, Klaus (1973)*, Materialien zu Form und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse, NT 15, 1973, 1 – 37
- Berger, Klaus (1993)*, Manna, Mehl und Sauerteig. Korn und Brot im Alltag der frühen Christen, Stuttgart 1993 (**Manna**)
- Berger, Klaus / Klinghardt, Matthias (2006)*, Tradition und Offenbarung. Studien zum frühen Christentum, Tübingen u.a. 2006
- Bertram, Georg (1990)*, Artikel φρήν etc., in: ThWNT IX, 1990, 216 – 231 (**φρήν**)
- Betz, Hans Dieter (Hg.) (<sup>4</sup>2000)*, Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG<sup>4</sup>), Bd. 3, F – H, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz, Tübingen 2000
- Betz, Otto / Schramm, Tim (<sup>3</sup>1993)*, Perlenlied und Thomas-Evangelium, 3. Auflage, Zürich 1993



- Beyse, K.-M. (1986)*, Artikel „מָשָׁל māšal I“, in: Botterweck, G. Johannes / Ringgren, Helmer / Fabry, Heinz-Josef (1986), Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), in Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis, hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, Bd. V, Stuttgart u.a. 1986, Sp. 69 – 73 (מָשָׁל)
- Bickermann, Elias J. (1937)*, Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937
- Bieberstein, Sabine (2001)*, Brüche in der Alltäglichkeit der Sklaverei. Eine feministische Lektüre des Philemonbriefs, in: Janssen, Claudia / Schottroff, Luise / Wehn, Beate (Hg.) (2001), Paulus: Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001, 116 – 128 (**Brüche**)
- Bieg, Gebhard (1998)*, Artikel „Handel“, „III Etrurien“, in: Der Neue Pauly (DNP), Enzyklopädie der Antike, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 5, Stuttgart / Weimar 1998, Sp. 111 – 113
- Biehl, Peter (<sup>2</sup>1991)*, Symbole geben zu lernen. Einführung in die Symboldidaktik anhand der Symbole Hand, Haus und Weg, unter Mitarbeit von Ute Hinze und Rudolf Tammeus, 2., durchgesehene Auflage, Wege des Lernens, Bd. 6, Neukirchen – Vluyn 1991 (**Symbole I**)
- Biehl, Peter (1993)*, Symbole geben zu lernen II. Zum Beispiel: Brot, Wasser, Kreuz. Beiträge zur Symbol- und Sakramentendidaktik, unter Mitarbeit von Ute Hinze, Rudolf Tammeus und Dirk Tiedemann, Wege des Lernens, Bd. 9, Neukirchen – Vluyn 1993 (**Symbole II**)
- Biehl, Peter (1999)*, Bibeldidaktik als Symboldidaktik. Sprung – Spurensuche – Wahrnehmung, Eine Skizze, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 228 – 245
- Biehl, Peter (2009)*, Bibeldidaktik als Symboldidaktik. Sprung – Spurensuche – Wahrnehmung, Eine Skizze, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 54 – 65
- Biehl, Peter / Johannsen, Friedrich (2002)*, Einführung in die Glaubenslehre. Ein religionspädagogisches Arbeitsbuch, Neukirchen – Vluyn 2002
- Biehl, Peter / Johannsen, Friedrich (2003)*, Einführung in die Ethik. Ein religionspädagogisches Arbeitsbuch, Neukirchen – Vluyn 2003
- Bieler, Andrea / Schottroff, Luise (2007)*, Das Abendmahl. Essen, um zu leben, Gütersloh 2007 (**Abendmahl**)
- Bienert, Wolfgang A. (<sup>4</sup>1998)*, Artikel „Allegorie / Allegorese“. „IV. Kirchengeschichtlich“, „1. Alte Kirche“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG<sup>4</sup>), Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 1, A – B, Tübingen 1998, Sp. 306 – 307

- Bindemann, Walther (1995)*, „Wir haben alles aufgegeben“ (Mk 10, 29). Christusbachfolge zwischen Besitzverzicht und Hoffnung auf soziale Reintegration, in: Füssel, Kuno / Segbers, Franz (Hg.) (1995), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, Luzern / Salzburg 1995, 266 – 274 (**alles**)
- Bizer, Christoph / Englert, Rudolf / Kohler-Spiegel, Helga / Mette, Norbert / Rickers, Folkert / Schweitzer, Friedrich (Hg.) (2007)*, Bibel und Bibeldidaktik. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) Bd. 23, Neukirchen – Vluyn 2007 (**Bibel**)
- Blanck, Horst (<sup>2</sup>1996)*, Einführung in das Privatleben der Griechen und Römer, 2., durchgesehen und erweiterte Auflage, Darmstadt 1996
- Blass, Friedrich / Debrunner, Albert (<sup>14</sup>1975)*, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Joachim Jeremias zum 75. Geburtstag, 14., völlig neubearbeitete und erweiterte Auflage, bearbeitet von Friedrich Rehkopf, Göttingen 1975
- Blavatskaja, T.V. / Golubcova, E.S. / Pavlovskaja, A.I. (1972)*, Die Sklaverei in hellenistischen Staaten im 3. – 1. Jh. v. Chr., Übersetzung von Maria Bräuer-Pospelova, Irene Neander und Rudolf Pollach, Wiesbaden 1972
- Blinzler, Josef (1958)*, Die Niedermetzlung von Galiläern durch Pilatus, in: NT 2, 1958, 24 – 49
- Blomberg, Craig L (1994)*, The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research, in: Bruce Chilton / Craig A. Evans (Hg.), Studying the Historical Jesus, NTTS 19, Leiden u.a. 1994, 231 – 254
- Blomberg, Craig, L. (1998)*, Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis, aus dem Englischen von Dörthe Schilken, Wuppertal 1998 (**Gleichnisse**)
- Blümner, Hugo (1911)*, Die römischen Privataltertümer, München 1911 (**Privataltertümer**)
- Blümner, Hugo (1922)*, Artikel „Koralle“, in: Die Paulys Real-Encyclopädie, Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (PRE). Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, herausgegeben von Wilhelm Kroll, Bd. 11, Stuttgart 1922, Sp. 1375
- Blümner, Hugo (<sup>2</sup>1969a)*, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Hildesheim 1969 (Bd. I, 2. Auflage, Nachdruck der Auflage Leipzig / Berlin 1912)
- Blümner, Hugo (1969b)*, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Hildesheim 1969 (Bd. II, Nachdruck der Auflage Leipzig 1879)
- Blümner, Hugo (1969c)*, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Hildesheim 1969 (Bd. III, Nachdruck der Auflage Leipzig 1884)
- Blümner, Hugo (1969d)*, Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern, Hildesheim 1969 (Bd. IV, Nachdruck der Auflage Leipzig 1887)
- Blümner, Hugo (1969e)*, Die gewerbliche Thätigkeit der Völker des klassischen Alterthums, unveränderter fotomechanischer, Hildesheim 1969 (Nachdruck der Originalausgabe Leipzig 1869)

- Boadt, Lawrence, C.S.P. (1989)*, Understanding the *Mashal* and Its Value for the Jewish-Christian Dialogue in an Narrative Theology, in: Thoma, Clemens / Wyschogrod, Michael (eds.) (1989), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York / Mahwah 1989, 159 – 188
- Bock, Gisela (<sup>2</sup>1987)*, Historische Frauenforschung: Fragestellungen und Perspektiven, in: *Frauen suchen ihre Geschichte*, hrsg. von Karin Hausen, 2. Auflage, München 1987, 24 – 62
- Bödege-Wolf, Johanna (2002)*, Arbeit – Theologisch, in: Gössmann, Elisabeth / Kuhlmann, Helga / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen / Strahm, Doris / Wuckelt, Agnes (Hg.) (<sup>2</sup>2002), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 38 – 40 (**Arbeit**)
- Böhme, Astrid (1974)*, Schmuck der römischen Frau, hrsg. von der Gesellschaft für Vor- und Frühgeschichte in Württemberg und Hohenzollern e.V. mit Unterstützung des Württembergischen Landesmuseums Stuttgart und der Stadt Aalen, Stuttgart 1974
- Böhme, Astrid / Schottroff, Willy (1991)*, Palmyrenische Grabreliefs, Frankfurt / Main Nachdruck 1991 (Frankfurt / Main 1979)
- Børresen, Kari Elisabeth (ed.) (1991)*, Image of God and Gender Models in Judaeo-Christian Tradition, Oslo 1991
- Bösen, Willibald (1998)*, Galiläa. Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu, Neuausgabe, Freiburg i.B. 1998 (**Galiläa**)
- Bohne, Gerhard (2007)*, Religionspädagogik als Kulturkritik. Texte aus der Weimarer Republik, eingeleitet, herausgegeben und kommentiert von David Käbisch und Michael Wermke, Leipzig 2007
- Bolla-Kotek, Sibylle von (<sup>2</sup>1969)*, Untersuchungen zur Tiermiete und Viehpacht im Altertum, 2. durchgesehene Auflage, München 1969 (**Untersuchungen**)
- Bolman, J. (1941)*, *The Mystery of the Pearl*, Leiden 1941
- Bornhäuser, D. Karl (1934)*, *Studien zum Sondergut des Lukas*, Gütersloh 1934
- Bornkamm, Günther (1990)*, Artikel *μυστήριον* etc., in: ThWNT IV, 1990, 809 – 834 (**μυστήριον**)
- Borowski, Oded (1987)*, *Agriculture in Iron Age Israel*, Winona Lake (Indiana) 1987 (**Agriculture**)
- Botterweck, G. Johannes / Ringgren, Helmer / Fabry, Heinz-Josef (1986)*, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT)*, in Verbindung mit George W. Anderson, Henri Cazelles, David N. Freedman, Shemarjahu Talmon und Gerhard Wallis, hrsg. von G. Johannes Botterweck, Helmer Ringgren, Heinz-Josef Fabry, Bd. V, Stuttgart u.a. 1986
- Boucher, Madeleine (1981)*, *The Parables*, Wilmington 1981 (**Parables**)

- Bovon, François (1989)*, Das Evangelium nach Lukas, EKK, 1. Teilband, Lk 1.1 – 9.50, Zürich / Neukirchen – Vluyn 1989 **Bovon III / 1**)
- Bovon, François (1996)*, Das Evangelium nach Lukas, EKK, 2. Teilband, Lk 9.51 – 14.35, Zürich / Neukirchen – Vluyn 1996 **(Bovon III / 2)**
- Bovon, François (2001)*, Das Evangelium nach Lukas, EKK, 3. Teilband, Lk 15.1 – 19.27, Zürich / Neukirchen – Vluyn 2001 **(Bovon III / 3)**
- Bradley, Keith R. (1984)*, Slaves and Masters in the Roman Empire. A Study in Social Control, Collection Latomus, Vol. 185, Bruxelles 1984 **(Slaves)**
- Bradley, Keith R. (1994)*, Slavery and Society at Rome, Cambridge u.a. 1994
- Brakemeier, Gottfried (1988)*, Der „Sozialismus“ der Urchristenheit. Experiment und neue Herausforderung, Göttingen 1988
- Braun, Thomas (2007)*, „Dinner for one“ oder vom Sklavenlohn (Vom Knechtslohn), Lk 17, 7 – 10, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 661 – 666 **(Dinner)**
- Braun, Thomas (2008)*, Wenn zwischen den Zeilen ein Funke aufblitzt. Überlegungen zur Metaphorik lukanischer Gleichnisse im Anschluss an Paul Ricoeur und am Beispiel von Lk 17, 7 – 10, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008b), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 460 – 481
- Braunert, Horst (1964)*, Die Binnenwanderung. Studien zur Sozialgeschichte Ägyptens in der Ptolemäer- und Kaiserzeit, Bonner historische Forschungen, Bd. 26, Bonn 1964 **(Binnenwanderung)**
- Braunert, H. (1965a)*, Artikel „Kaufmann“, in: Lexikon der Alten Welt (LAW), Zürich / Stuttgart 1965, Sp. 1509
- Braunert, H. (1965b)*, Artikel „Wirtschaft und Handel“, in: Lexikon der Alten Welt (LAW), Zürich / Stuttgart 1965, Sp. 3274 – 3283
- Brecht, Bertolt (1991)*, Dreigroschenroman, Frankfurt (Main) 1991
- Brentano, Lujo (1929)*, Das Wirtschaftsleben der antiken Welt, Jena 1929 **(Wirtschaftsleben)**
- Breuer, Ester (2004)*, Senfkorn und Feigenbaum. Eine jüdische Auslegung der Himmelreichsgleichnisse Jesu, Stuttgart 2004
- Briese, Christoph (1998)*, Artikel „Handel“, „II. Phönizien“, in: Der Neue Pauly (DNP), Enzyklopädie der Antike, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 5, Stuttgart / Weimar 1998, Sp. 109 – 111
- Briggs, Sheila (1989)*, Can an Enslaved God Liberate? Hermeneutical Reflections on Philippians 2: 6 – 11, in: Semeia 47, 1989, 137 – 153 **(God)**

- Bringmann, Klaus (2005)*, Geschichte der Juden im Altertum. Vom babylonischen Exil bis zur arabischen Eroberung, Stuttgart 2005
- Bringmann, Lea (1939)*, Die Frau im ptolemäisch-kaiserlichen Aegypten, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt der philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Bonn 1939 (**Frau**)
- Brockmeyer, Norbert (1968)*, Arbeitsorganisation und ökonomisches Denken in der Gutswirtschaft des römischen Reiches, Inauguraldissertation zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie in der Abteilung für Geschichtswissenschaft der Ruhr-Universität Bochum, Bochum 1968 (**Arbeitsorganisation**)
- Brockmeyer, Norbert (1972)*, Sozialgeschichte der Antike, Stuttgart u.a. 1972 (**Sozialgeschichte**)
- Brockmeyer, Norbert (1979)*, Antike Sklaverei, EdF 116, Darmstadt 1979 (**Sklaverei**)
- Brooke, George J. (ed.) (1992)*, Women in the Biblical Tradition, Studies in Women and Religion, Lewiston u.a. 1992
- Brooten, Bernadette J. (1982a)*, Women Leaders in the Ancient Synagogue. Inscriptional Evidence and Background Issues, Brown Judaic Studies (BJS) 36, Atlanta (Georgia) 1982
- Brooten, Bernadette J. (1982b)*, Jüdinnen zur Zeit Jesu. Ein Plädoyer für Differenzierung, in: Brooten, Bernadette J. / Greinacher, Norbert (Hg.) (1982), Frauen in der Männerkirche, München / Mainz 1982, 141 – 148
- Brooten, Bernadette J. (1985)*, Frühchristliche Frauen und ihr kultureller Kontext. Überlegungen zur Methode historischer Rekonstruktion, in: Einwüfe 2, hrsg. von Friedrich-Wilhelm Marquardt / Dieter Schellong / Michael Weinrich, München 1985, 62 – 93 (**Frauen**)
- Brooten, Bernadette J. (1996)*, Love between Women: Early Christian responses to female homoeroticism, Chicago u.a. 1996
- Brooten, Bernadette J. (1999)*, Liebe zwischen Frauen im frühen Christentum, in: ZNT 3, 2/1999, 31 – 39
- Brooten, Bernadette J. / Greinacher, Norbert (Hg.) (1982)*, Frauen in der Männerkirche, München / Mainz 1982
- Broude, Norma / Garrard, Mary D. (eds.) (1982)*, Feminism and Art History. Questioning the Litany, New York 1982
- Bucher, Anton A. (1990)*, Gleichnisse verstehen lernen. Strukturgenetische Untersuchungen zur Rezeption synoptischer Parabeln, Freiburg (Schweiz) 1990 (**Gleichnisse**)
- Buchwald, Wolfgang / Hohlweg, Armin / Prinz, Otto (<sup>3</sup>1982)*, Tusculum – Lexikon griechischer und lateinischer Autoren des Altertums und des Mittelalters, 3., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, München / Zürich 1982

- Bücher, Karl (1922)*, Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1922
- Bühler, Christian (1999)*, Ist die Bibel wahr?, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Post-moderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 44 – 49
- Bugge, Christian August (1903)*, Die Haupt-Parabeln Jesu. Mit einer Einleitung über die Methode der Parabel-Auslegung, Giessen 1903 (**Haupt-Parabeln**)
- Bultmann, Rudolf D. (1964)*, Jesus, Tübingen 1964
- Bultmann, Rudolf (<sup>8</sup>1970)*, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 8. Auflage, Göttingen 1970 (**Geschichte**)
- Bultmann, Rudolf (<sup>4</sup>1971)*, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Ergänzungsheft, bearbeitet von Gerd Theißen und Philipp Vielhauer, 4. Auflage, Göttingen 1971
- Bultmann, Rudolf / Weiser, Artur (1990)*, Artikel πιστεύω etc., in: ThWNT VI, 1990, 174 – 230 (**πιστεύω**)
- Burchard, Christoph (1989)*, Senfkorn, Sauerteig, Schatz und Perle in Matthäus 13, in: SNTU. A 13, 1989, 5 – 35 (**Senfkorn**)
- Burford Cooper, Alison (2001)*, Artikel „Tagelöhner“, in: Cancik, Hubert / Schneider, Helmuth (Hg.), (2001), Der Neue Pauly (DNP). Enzyklopädie der Antike. Altertum, Bd. 11, Stuttgart / Weimar 2001, Sp. 1218 – 1219
- Burrichter, Rita / Lueg, Claudia (1986)*, Aufbrüche und Umbrüche. Zur Entwicklung Feministischer Theologie in unserem Kontext, in: Schaumberger, Christine / Maaßen, Monika (Hg.) (1986), Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986, 14 – 35
- Burrows, Eric (1942)*, The Pearl in the Apocalypse, in: The Journal of Theological Studies (JThS), Vol. 43, 1942 (Reprinted London 1964), 177 – 179 (**Pearl**)
- Burrus, Virginia (1987)*, Chastity as Autonomy. Women in the Stories of Apocryphal Acts, Lewiston / Queenston 1987
- Byron, John (2003)*, Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity. A Tradition-Historical and Exegetical Examination, Tübingen 2003 (**Metaphors**)
- Byung Mu Ahn (1989)*, Bibelarbeit zu Markus 13, 28 – 33 und Lk 13, 6 – 9, in: Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1989, Dokumente, hrsg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages v. Konrad von Bonin, Stuttgart 1989, 110 – 117 (**Bibelarbeit**)
- Cadoux, Arthur Temple (1930)*, The Parables of Jesus. Their Art and Use, London 1930 (**Parables**)
- Cady, Susan / Ronan, Marian / Taussig, Hal (1986)*, Sophia. The Future of Feminist Spirituality, New York u.a. 1986

- Callahan, Allen Dwight / Horsley, Richard A. / Smith, Abraham (eds.) (1998)*, Slavery in Text and Interpretation, Semeia 83/84, Atlanta 1998 (**Slavery**)
- Callahan, Allen Dwight / Horsley Richard A. / Smith, Abraham (1998)*, Introduction: The Slavery of New Testament Studies, in: Callahan, Allen Dwight / Horsley, Richard A. / Smith, Abraham (eds.) (1998), Slavery in Text and Interpretation, Semeia 83/84, Atlanta 1998, 1 – 15 (**Introduction**)
- Callender, Dexter E., Jr. (1998)*, Servants of God(s) and Servants of Kings in Israel and the Ancient Near East, in: Callahan, Allen Dwight / Horsley, Richard A. / Smith, Abraham (eds.) (1998), Slavery in Text and Interpretation, Semeia 83/84, Atlanta 1998, 67 – 82
- Camp, Claudia V. (1993)*, Metaphor in Feminist Biblical Interpretation: Theoretical Perspectives, Semeia 61, 1993, 3 – 36 (**Metaphor**)
- Camponovo, Odo (1984)*, Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften, Orbis biblicus et orientalis (OBO), 58, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1984 (**Königtum**)
- Cancik, Hubert / Schneider, Helmuth (Hg.), (1998)*, Der Neue Pauly (DNP). Enzyklopädie der Antike, Altertum, Bd. 5, Stuttgart, Weimar 1998
- Cancik, Hubert / Schneider, Helmuth (Hg.), (1998)*, Der Neue Pauly (DNP). Enzyklopädie der Antike, Altertum, Bd. 6, Stuttgart, Weimar 1999
- Cancik, Hubert / Schneider, Helmuth (Hg.), (2000)*, Der Neue Pauly (DNP). Enzyklopädie der Antike, Altertum, Bd. 9, Stuttgart, Weimar 2000
- Cancik, Hubert / Schneider, Helmuth (Hg.), (2001)*, Der Neue Pauly (DNP). Enzyklopädie der Antike. Altertum, Bd. 11, Stuttgart, Weimar 2001
- Cannon, Katie Geneva (1989)*, Slave ideology and biblical interpretation, in: Semeia 47, 1989, 9 – 23 (**Slave**)
- Carcopino, Jérôme (<sup>4</sup>1992)*, Rom. Leben und Kultur in der Kaiserzeit, 4. Auflage, Frankfurt (Main) / Wien 1992
- Cardenal, Ernesto (<sup>3</sup>1980a)*, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Gespräch über das Leben Jesu in Lateinamerika, aufgezeichnet von Ernesto Cardenal, Bd. 1, 3. Auflage, Gütersloh 1980
- Cardenal, Ernesto (<sup>2</sup>1980b)*, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Gespräch über das Leben Jesu in Lateinamerika, aufgezeichnet von Ernesto Cardenal, aus dem Spanischen übersetzt von Anneliese Schwarzer de Ruiz, Bd. 2, 2. Auflage, Gütersloh 1980
- Cardenal, Ernesto (<sup>2</sup>1980c)*, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Gespräch über das Leben Jesu in Lateinamerika, aufgezeichnet von Ernesto Cardenal, aus dem Spanischen übersetzt von Anneliese Schwarzer de Ruiz, Bd. 3, 2. Auflage, Gütersloh 1980

- Cardenal, Ernesto* (<sup>2</sup>1980d), Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Gespräch über das Leben Jesu in Lateinamerika, aufgezeichnet von Ernesto Cardenal, aus dem Spanischen übersetzt von Anneliese Schwarzer de Ruiz, Bd. 4, 2. Auflage, Gütersloh 1980
- Carlsen, Jesper* (1993), The Vilica and Roman Estate Management, in: Sancisi-Weerdenburg, Hellen / Spek, R.J. van der / Teitler, H.C. / Wallinga, H.T. (eds.) (1993), De agricultura: in memoriam Pieter Willem de Neeve, Amsterdam 1993, 197 – 205 (**Vilica**)
- Carlsen, Jesper* (1995), Vilici and Roman Estate Managers until ad 284, Rom 1995 (**Vilici**)
- Carlsen, Jesper* (2001), Landowners, Tentants and Estate Managers in Roman Italy, in: Herz, Peter / Waldherr, Gerhard (2001), Landwirtschaft im Imperium Romanum, Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike, Bd.14, hrsg. von Hans-Joachim Drexhage, Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 2001, 41 – 56 (**Landowners**)
- Carter, Nancy Corson* (1985), The Prodigal Daughter: A Parable Re-Visioned, in: Soundings. An Interdisciplinary Journal, Vol. 68, No. 1, Nashville 1985, 88 – 105
- Carter, Warren* (2007), Die Matthäus-Gemeinschaft, in: Horsley, Richard A. (2007), Die ersten Christen, hrsg. von Richard A. Horsley in Verbindung mit Jorunn Jacobsen Buckley, Allen Dwight Callahan, Warren Carter, Neil Elliott, Steven Friesen, William A. Herzog II., Clarice J. Martin, Carolyn Osiek, Raymond Pickett, Barbara R. Rossing und Antoinette Clark Wire, aus dem Amerikanischen übersetzt von Burghard Bock, Sozialgeschichte des Christentums, Bd. 1, Gütersloh 2007, 161 – 188 (**Matthäus**)
- Carter, Warren* (2008), Matthew's Gospel, Rome's Empire, and the Parable of the Mustard Seed (Matt 13: 31 – 32), in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008b), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, hrsg. von Ruben Zimmermann unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 460 – 481
- Casalis, George / Füßel, Kuno / Girardet, Giorgio / Schottroff, Luise / Veerkamp, Ton / Zuurmond, Rochus* (1985), Bibel und Befreiung: Beiträge zu einer nichtidealistischen Bibellektüre, hrsg. von den Tübinger Theologischen Fachschaften, Freiburg (Schweiz) / Münster 1985 (**Bibel**)
- Casel, Odo* (1924), Die Perle als religiöses Symbol, in: Benediktinische Monatsschrift 6, 1924, 321 – 327
- Casson, Lionel* (1979), Die Seefahrer der Antike, Übersetzung von Wolf-Dieter Bach, München 1979 (**Seefahrer**)
- Catchpole, David R.* (1991), Ein Schaf, eine Drachme und ein Israelit: Die Botschaft Jesu in Q, in: Die Freude an Gott – unsere Kraft, Festschrift für Otto Bernhard Knoch zum 65. Geburtstag, hrsg. von Johannes Joachim Degenhardt, Stuttgart 1991, 89 – 101
- Cathcart, Kevin J.* (1995), The trees, the beasts and the birds: fables, parables and allegories in the Old Testament, in: Wisdom in ancient Israel. Essays in honour of J.A. Emerton, edited by John Day, Robert P. Gordon and H.G. Williamson, Cambridge 1995, 212 – 221 (**trees**)
- Chantraine, Heinrich* (1967), Freigelassene und Sklaven im Dienst der römischen Kaiser, Wiesbaden 1967



- Chae, Young S. (2006)*, Jesus as the Eschatological Davidic Shepherd. Studies in the Old Testament, Second Temple Judaism, and in the Gospel of Matthew, Tübingen 2006 (**Jesus**)
- Chilton, Bruce / Craig A. Evans (eds.) (1994)*, Studying the Historical Jesus, Leiden u.a. 1994
- Chilton, Bruce / Evans, Craig / Neusner, Jacob (2002)*, The missing Jesus: rabbinic Judaism and the New Testament, Boston u.a. 2002
- Chung, Hyun Kyung (1992)*, Schamanin im Bauch – Christin im Kopf. Frauen Asiens im Aufbruch, aus dem Amerikanischen von Dorothea Dischneider, mit einem Vorwort von Marga Bührig, Stuttgart 1992 (**Schamanin**)
- Ciro Nappo, Salvatore (1998)*, Pompeji. Die versunkene Stadt, Köln 1998 (**Pompeji**)
- Clauss, Manfred (2003)*, Alexandria, Schicksale einer antiken Weltstadt, Stuttgart 2003
- Coche de la Ferté, Étienne (1956)*, Les bijoux antiques, Paris 1956
- Coenen, Lothar / Beyreuther, Erich / Bietenhard, Hans (Hg.) (<sup>4</sup>1977a)*, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), Studienausgabe, Bd. 1, 4. Auflage, Wuppertal 1977
- Coenen, Lothar / Beyreuther, Erich / Bietenhard, Hans (Hg.) (<sup>4</sup>1977b)*, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), Studienausgabe, Bd. 2, 4. Auflage, Wuppertal 1977
- Coenen, Lothar / Haacker, Klaus (Hg.) (1997)*, Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), neubearbeitete Ausgabe, Wuppertal 1997
- Cohen, Shaye J.D. (1989)*, Crossing the Boundary and Becoming a Jew, in: HTR 82: 1, 1989, 13 – 33
- Collart, Jean (Hg.) (1978)*, Varron. Grammaire antique et stylistique latine, Paris 1978
- Connolly, Peter / Dodge, Hazel (1998)*, Die antike Stadt. Das Leben in Athen & Rom, Köln 1998
- Conzelmann, Hans (1976)*, Grundrisse der Theologie des Neuen Testaments, Bd. 2, 3., durchgesehene Auflage (Studienausgabe), München 1976
- Conzelmann, Hans (1978)*, Geschichte des Urchristentums, NDT Ergänzungsreihe, Bd. 5, 4. Auflage, Göttingen 1978
- Conzelmann, Hans / Lindemann, Andreas (1977)*, Arbeitsbuch zum Neuen Testament, 3., wiederum durchgesehene und verbesserte Auflage, Tübingen 1977
- Conzelmann, Hans / Zimmerli, Walther (1990)*, Artikel χαίρω etc., in: ThWNT IX, 350 – 377 (**χαίρω**)

- Core, Deborah (2002)*, Who Is the Faithful Steward? Luke 12, 41 – 45, in: Beavis, Mary Ann (ed.) (2002), *The Lost Coin. Parables of Women, Work and Wisdom*, London u.a. 2002, 196 – 204 (**Steward**)
- Crossan, John Dominic (1974)*, The Servant Parables of Jesus, in: *Semeia* 1, 1974, 17 – 62
- Crossan, John Dominic (1979)*, Finding is the First Act. Trove Folktales and Jesus' Treasure Parable, Philadelphia / Missoula (Pennsylvania / Montana) 1979
- Crossan, John Dominic (1980)*, Cliffs of Fall. Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus, New York 1980
- Crüsemann, Frank (1986)*, Wie Gott die Welt regiert. Bibelauslegungen, München 1986
- Crüsemann, Frank (1992)*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992 (**Tora**)
- Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009)*, Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009 (**SWB**)
- Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (2009)*, Artikel „Editorial“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, IX – XII
- Crüsemann, Frank / Schottroff, Luise (2009)*, Artikel „Freiheit“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 155 – 158
- Crüsemann, Marlene (2001)*, Unrettbar frauenfeindlich: Der Kampf um das Wort von Frauen in 1 Kor 14, 34 – 35 im Spiegel antijudaistischer Elemente der Auslegung, in: Janssen, Claudia / Schottroff, Luise / Wehn, Beate (Hg.) (2001), *Paulus: Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre*, Gütersloh 2001, 23 – 41 (**Kampf**)
- Crüsemann, Marlene / Schottroff, Willy (Hg.) (1992)*, Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, München 1992
- Dahl, Nils Alstrup (1951)*, The Parables of Growth, in *StTh* 5, 1951, 132 – 166 (**Parables**)
- Dalman, Gustaf (1964a)*, Arbeit und Sitte in Palästina. Jahreslauf und Tagelauf, Bd. I, 1. Hälfte: Herbst und Winter, Hildesheim 1964 (Nachdruck Gütersloh 1928) (**Dalman I / 1**)
- Dalman, Gustaf (1964b)*, Arbeit und Sitte in Palästina. Jahreslauf und Tagelauf, Bd. I, 2. Hälfte: Frühling und Sommer, Hildesheim 1964 (Nachdruck der Ausgabe Gütersloh 1928) (**Dalman I / 2**)
- Dalman, Gustaf (1964c)*, Arbeit und Sitte in Palästina. Der Ackerbau, Bd. II, Hildesheim 1964 (Nachdruck der Ausgabe Gütersloh 1932) (**Dalman II**)

- Dalman, Gustaf (1933)*, Arbeit und Sitte in Palästina. Bd. III: Von der Ernte zum Mehl. Ernten, Dreschen, Worfeln, Sieben, Verwahren, Mahlen; Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, hrsg. von G. Dalman, Bd. 6, Gütersloh 1933 (**Dalman III**)
- Dalman, Gustaf (1964)*, Arbeit und Sitte in Palästina. Brot, Öl und Wein, Bd. IV, Hildesheim 1964 (Nachdruck der Ausgabe Gütersloh 1935) (**Dalman IV**)
- Dalman, Gustaf (1939)*, Arbeit und Sitte in Palästina. Zeltleben, Vieh- und Milchwirtschaft, Jagd, Fischfang, Bd. VI, Schriften des Deutschen Palästina-Instituts, hrsg. von G. Dalman, Bd. 9, Gütersloh 1939 (**Dalman VI**)
- Dalman, Gustaf (2001)*, Arbeit und Sitte in Palästina. Das häusliche Leben, Geburt, Heirat, Tod. Fragment mit 66 Abbildungen sowie Gesamtregister für die Bände I – VIII, im Auftrag des Gustaf-Dalman-Instituts Greifswald, hrsg. von Julia Männchen, Bd. VIII, Berlin / New York 2001 (Nachdruck der Ausgabe Gütersloh 1928 – 1942)
- Danckert, Werner (1963)*, Unehrlische Leute. Die verfemten Berufe, Bern u.a. 1963
- D'Angelo, Mary Rose (1990)*, Women Partners in the New Testament, in: JFSR 6, 1990, 65 – 86 (**Women**)
- Daniel-Rops, Henri (1980)*, Die Umwelt Jesu. Der Alltag in Palästina vor 2000 Jahren, ins Deutsche übertragen von Sigrid Stahlmann, München 1980 (**Umwelt**)
- Dannemann, Irene (1996)*, Aus dem Rahmen fallen. Frauen im Markusevangelium. Eine feministische Re-Vision, Berlin 1996 (**Rahmen**)
- Dannemann, Irene (1997)*, Kämpferisch geduldig sein. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung zu Jakobus 5,7 und 8, in: JK 58, 11 / 1997, 630 – 632
- Daremborg, Ch. / Saglio, M. Edmond (1904)*, Dictionnaire des Antiquités III, 2, Paris 1904
- Dassmann, Ernst (Hg.) (1991)*, Reallexikon für Antike und Christentum (RAC). Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt, hrsg. von Ernst Dassmann u.a., Bd. XV, Stuttgart 1991
- Dassmann, Ernst (Hg.) (1998)*, Reallexikon für Antike und Christentum (RAC). Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt, hrsg. von Ernst Dassmann u.a., Bd. XVIII, Stuttgart 1998
- Daube, David (1971)*, Gewaltloser Frauenwiderstand im Altertum, Konstanz 1971
- Degenhardt, Johannes Joachim (1991)*, Die Freude an Gott – unsere Kraft. Festschrift für Otto Bernhard Knoch zum 65. Geburtstag, Stuttgart 1991
- Deissmann, Adolf (1910)*, Die Urgeschichte des Christentums im Lichte der Sprachforschung, Tübingen 1910
- Delitsch, Otto (<sup>2</sup>1893)*, Artikel „Feigenbaum“, in: Handwörterbuch des Biblischen Altertums, hrsg. von Eduard C. Aug. Riehm, Bd. 1, 2. Auflage, Bielefeld / Leipzig 1893, 441 – 443 (**Feigenbaum**)

- Delorme, Jean (Hg.) (1979)*, Zeichen und Gleichnisse. Evangelientext und semiotische Forschung, Düsseldorf 1979
- Deman, Ester Boise van (1923)*, The Neronian Sacra Via, in: AJA 27, 1923, 383 – 424
- Den Hertog, Cornelius, G. / Hübner, Ulrich / Münger, Stefan (Hg.) (2003)*, Saxa Loquentur. Studien zur Archäologie Palästinas / Israels, FS für Volkmar Fritz, AOAT 302, Münster 2003
- Derrett, J. Duncan M. (1973)*, Figtrees in the New Testament, in: The Heythrop Journal (HeyJ) A Quaterly Review of Philosophy and Theology, Vol. 14, No.3, July, 1973, 249 – 265
- Derrett, J. Duncan M. (1980)*, Fresh Light on the Lost Sheep and the Lost Coin, in: NTS 26, 1980, 36 – 60 (**Light**)
- Deutscher Evangelischer Kirchentag (1989)*, Dokumente, Deutscher Evangelischer Kirchentag, hrsg. im Auftrag des Deutschen Evangelischen Kirchentages von Konrad von Bonin, Stuttgart 1989
- Dewey, Joanna (1994)*, The Gospel of Mark, in: Schüssler Fiorenza, Elisabeth (ed.) (1994b), Searching the Scriptures, Vol. 2: A Feminist Commentary, edited by Elisabeth Schüssler Fiorenza with the assistance of Ann Brock and Shelly Matthews, New York 1994, 470 – 509 (**Mark**)
- Dewey, Joanna (1998)*, Vom gesprochenen Wort zur Schrift, in: concilium, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 250 – 260
- Dibelius, Martin (<sup>3</sup>1959)*, Die Formgeschichte des Evangeliums, 3., durchgesehene Auflage mit einem Nachwort von Gerhard Iber, hrsg. von Günther Bornkamm, Tübingen 1959
- Dieckmann, Detlef / Petersen, Silke (2009)*, Artikel „Weisheit“, in: Crüsemann, Frank / Hunger, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 641 – 646
- Dienst, Karl (1999)*, Schriftprinzip und Bibeldidaktik, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 63 – 74
- Diesner, Hans-Joachim / Günther, Rigobert / Schrot, Gerhard (Hg.) (1961)*, Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum, Berlin 1961
- Dihle, Albrecht (1994)*, Die Griechen und die Fremden, München 1994 (**Griechen**)
- Dihle, Albrecht (1998)*, Artikel „Indien“, in: Dassmann, Ernst u.a. (Hg.), RAC XVIII, Stuttgart 1998, Sp. 1 – 56 (**Indien**)
- Dober, Hans Martin (<sup>4</sup>1998)*, Artikel „Allegorie / Allegorese“. „VI. Praktische Schriftauslegung“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG<sup>4</sup>), Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 1, A – B, Tübingen 1998, Sp. 309

- Dodd, Charles Harold (1935)*, The Parables of the Kingdom, London 1935 (**Parables**)
- Dodd, Charles Harold: Die Gleichnisse der Evangelien*, in: Harnisch, Wolfgang (Hg.) (1982), Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, WdF 366, Darmstadt 1982, 116 – 136 (**Gleichnisse**)
- Dörhöfer, Pamela (2010)*, Albtraum Kunst, in Frankfurter Rundschau vom 12.10.2010, in: [www.fr-online.de/rhein-main/hanau/albtraum-kunst/-/.../-/index.html](http://www.fr-online.de/rhein-main/hanau/albtraum-kunst/-/.../-/index.html) vom 31.10.2010 (**albtraum-kunst**)
- Dohmen, Christoph / Hieke, Thomas (2006)*, Roter Faden durch die Bibel?, in: KatBl 131, 2006, 242 – 248 (**Faden**)
- Dohr, Heinz (1965)*, Die italischen Gutshöfe nach den Schriften Catos und Varros, Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät der Universität Köln, Köln 1965 (**Gutshöfe**)
- Domay, Erhard / Nitschke, Horst (Hg.) (1982)*, Gottesdienstpraxis, Ergänzungsband Exegesen, 5. Perikopenreihe, Gütersloh 1982
- Domin, Hilde (<sup>2</sup>1992)*, Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik – Vorlesungen 1987/1988, 2. Auflage, München / Zürich 1992
- Donahue, John R. / Harrington, Daniel J. (2002)*, The Gospel of Mark, Daniel J. Harrington (ed.), Sacra pagina series, Vol. 2, Collegeville (Minnesota) 2002 (**Mark**)
- Dormeyer, Detlev (2007a)*, Mut zur Selbst-Entlastung (Von der selbständig wachsenden Saat) – Mk 4, 26 – 29, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 318 – 326 (**Mut**)
- Dormeyer, Detlev (2007b)*, Seid wachsam (Vom spät heimkehrenden Hausherrn), Mk 13, 30 – 33. 34 – 37 (Lk 12, 35 – 38), in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 374 – 382 (**wachsam**)
- Dormeyer, Detlev (2009)*, Die interaktionale Bibelauslegung und die Bibelarbeit heute, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 134 – 141
- Dorn, Klaus (1987)*, Die Gleichnisse des lukanischen Reiseberichts aus Sondergut und Logienquelle, Diss., Würzburg 1987
- Drexhage, Hans-Joachim (1981)*, Wirtschaft und Handel in den frühchristlichen Gemeinden (1. – 2. Jh. n. Chr.), in: Römische Quartalsschrift (RQ) für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 76, 1981, 1 – 72
- Drexhage, Hans-Joachim (1985)*, Artikel „Handel“, in: RAC XII, Stuttgart 1985, Sp. 519 – 574 (**Handel**)

- Drexhage, Hans-Joachim (1988a)*, Einbruch, Diebstahl und Straßenraub im römischen Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in den ersten beiden Jahrhunderten n. Chr., in: Weiler, Ingomar (Hg.), (1988), Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposium „Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik“ in Graz (21. bis 23. Sept. 1987), unter der Mitwirkung von Herbert Graßl, Graz 1988, 313 – 323 (**Einbruch**)
- Drexhage, Hans-Joachim (1988b)*, Eigentumsdelikte im römischen Ägypten (1. – 3. Jh. n. Chr.). Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte, in: Temporini, Hildegard (Hg.) (1988), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II, Principat, Bd. 10, 1. Halbband, Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker Afrika und Ägypten), Berlin u.a. 1988, 952 – 1004 (**Eigentumsdelikte**)
- Drexhage, Hans-Joachim (1991a)*, Preise, Mieten, Pachten, Kosten und Löhne im römischen Ägypten bis zum Regierungsantritt Diokletians. Vorarbeiten zu einer Wirtschaftsgeschichte des römischen Ägypten I, St. Katharinen 1991 (**Preise**)
- Drexhage, Hans-Joachim (1991b)*, Einige Bemerkungen zu den ἔμποροι und κάπηλοι im römischen Ägypten (1. – 3. Jh. n. Chr.), in: Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte X, 2, 1991, 28 – 46 (**Bemerkungen**)
- Drexhage, Hans-Joachim (1992)*, Feminine Berufsbezeichnungen im hellenistischen Ägypten, Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte, Bd. XI, 1992, H. 1, 70 – 79 (**Berufsbezeichnungen**)
- Drexhage, Hans-Joachim (1998a)*, Artikel „Handel“, „V Rom“, in: Der Neue Pauly (DNP), Enzyklopädie der Antike, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 5, Stuttgart / Weimar 1998, Sp. 116 – 122
- Drexhage, Hans-Joachim (1998b)*, Artikel „Indienhandel“, in: Der Neue Pauly (DNP), Enzyklopädie der Antike, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 5, Stuttgart / Weimar 1998, Sp. 971 – 974 (**Indienhandel**)
- Drexhage, Hans-Joachim (2004)*, Zur Haltung von Ziegen im römischen und spätantiken Ägypten nach der papyrologischen Überlieferung, in: Münstersche Beiträge zur antiken Handelsgeschichte, Bd. XXIII, H.1, 2004, 1 – 17 (**Ziegen**)
- Drexhage, Hans-Joachim / Konen, Heinrich / Ruffing, Kai (2002)*, Die Wirtschaft des Römischen Reiches (1. – 3. Jahrhundert), Eine Einführung, Berlin 2002 (**Wirtschaft**)
- Dronsch, Kristina (2007)*, Vom Fruchtbringen (Sämann mit Deutung) – Mk 4, 3 – 9. (10 – 12.) 13 – 20, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 297 – 312 (**Fruchtbringen**)
- Dschulnigg, Peter (1988)*, Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament: Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnisse Jesu und dem Neuen Testament, Judaica et Christiana, hrsg. von Simon Lauter und Clemens Thoma, Institut für jüdisch-christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern, Bd. 12, Bern u.a. 1988
- Dube-Shomanah, Musa W. (1998)*, Schrift, Feminismus und postkoloniale Kontexte, in: concilium, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 278 – 287

- Dunbabin, Katherine M.D. (1999)*, Mosaics of the Greek and Roman World, Cambridge 1999  
**(Mosaics)**
- Dupont, Jacques (1967)*, Les paraboles du trésor et de la perle, in: NTS 14, 1967/68, 408 – 418
- Du Ry, Carel J. (1979)*, Völker des Alten Orient, München 1979
- Durber, Susan (1992)*, The Female Reader of the Parables of the Lost, in: Brooke, George J. (ed.) (1992), Women in the Biblical Tradition, Lewiston u.a. 1992, 187 – 207
- Duruy, Victor (1972)*, Die Welt der Römer, München / Berlin 1972 **(Welt)**
- Ebach, Jürgen (1989)*, Schöpfung in der hebräischen Bibel, in: Altner, Günter (Hg.) (1989), Ökologische Theologie: Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 98 – 129 **(Schöpfung)**
- Ebach, Jürgen (2010)*, Kleines verwundertes Nachwort zu den „Hirtinnen“, in: [www.bibel-in-gerechter-sprache.de/downloads/nachworthirtinnen.pdf](http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de/downloads/nachworthirtinnen.pdf), vom 03.11.2010 **(Nachwort)**
- Eberhard D. Otto (1927)*, Evangelischer Religionsunterricht in der Arbeitsschule. Probleme und Proben des arbeitsbetonten Unterrichts, Frankfurt am Main 1927
- Ebner, Martin / Fischer, Irmtraud / Frey, Jörg / Fuchs, Ottmar / Hamm, Berndt / Janowski, Bernd / Koerrenz, Ralf / Oberhänsli-Widmer, Gabrielle / Sattler, Dorothea / Vollenweider, Samuel / Wacker, Marie-Theres / Welker, Michael / Weth, Rudolf / Wolter Michael und Zenger Erich (Hg.) (2008)*, Die Macht der Erinnerung, Jahrbuch für Biblische Theologie JBTh, Bd. 22 (2007), Neukirchen – Vluyn 2008 **(Macht)**
- Eco, Umberto (<sup>12</sup>2007)*, Wie man eine wissenschaftliche Arbeit schreibt, Doktor-, Diplom- und Magisterarbeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften, ins Deutsche übersetzt von Walter Schick, 12., unveränderte Auflage der deutschen Ausgabe, UTB 1512, Heidelberg 2007
- Eichenauer, Monika (1988)*, Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike, Frankfurt / Main u.a. 1988 **(Arbeitswelt)**
- Eichholz, Georg (1971)*, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen – Vluyn 1971 **(Gleichnisse)**
- Eißfeldt, Otto (1913)*, Der Maschal im Alten Testament, BZAW 24, Giessen 1913 **(Maschal)**
- Eltrop, Bettina (1996)*, Denn solchen gehört das Himmelreich. Kinder im Matthäusevangelium. Eine feministisch-sozialgeschichtliche Untersuchung, Filderstadt 1996 **(Himmelreich)**
- Engemann, Josef (1991)*, Artikel „Hirt“, in: Dassmann, Ernst (Hg.) (1991), Reallexikon für Antike und Christentum (RAC). Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt, hrsg. von Ernst Dassmann u.a., Bd., XV, Stuttgart 1991, Sp. 577 – 607 **(Hirt)**
- Erlemann, Kurt (1988)*, Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen, Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament (BWANT); Heft 126, Folge 7, Heft 6, Stuttgart u.a. 1988 **(Bild)**

*Erlemann, Kurt (1999a)*, Wohin steuert die Gleichnisforschung?, in: ZNT 3, 2/1999, 2 – 10  
**(Gleichnisforschung)**

*Erlemann, Kurt (1999b)*, Gleichnisauslegung: Ein Lehr- und Arbeitsbuch, UTB 2093, Tübingen / Basel 1999 **(Gleichnisauslegung)**

*Erlemann, Kurt / Noethlichs, Karl Leo / Scherberich, Klaus / Zangenberg, Jürgen (Hg.) (2005/2006)*, Neues Testament und antike Kultur, 4 Bde., Neukirchen – Vluyn 2005/2006

*Erlemann, Kurt / Noethlichs, Karl Leo / Scherberich, Klaus / Zangenberg, Jürgen (Hg.) (2004)*, Neues Testament und antike Kultur. Prolegomena – Quellen – Geschichte, Bd. 1, 2. Auflage, Neukirchen – Vluyn 2004

*Erlemann, Kurt / Noethlichs, Karl Leo / Scherberich, Klaus / Zangenberg, Jürgen (Hg.) (2005)*, Neues Testament und antike Kultur. Familie – Gesellschaft - Wirtschaft, Bd. 2, Neukirchen – Vluyn 2005 **(Kultur)**

*Erlemann, Kurt / Noethlichs, Karl Leo / Scherberich, Klaus / Zangenberg, Jürgen (Hg.) (2005)*, Neues Testament und antike Kultur. Weltauffassung – Kult – Ethos, Bd. 3, Neukirchen – Vluyn 2005

*Erlemann, Kurt / Noethlichs, Karl Leo / Scherberich, Klaus / Zangenberg, Jürgen (Hg.) (2006)*, Neues Testament und antike Kultur. Karten – Abbildungen – Register, Bd. 4, Neukirchen – Vluyn 2006

*Ernst, Michael (1997)*, „...verkaufte alles, was er besaß, und kaufte die Perle“ (Mt 13, 46). Der ἔμπορος im Neuen Testament und in dokumentarischen Papyri, in: Protokolle zur Bibel, Nr. 6, 1997, 31 – 46 **(Perle)**

*Ernst, Michael / Arzt-Grabner, Peter / Naumann, Thomas (2009)*, Artikel „Handel“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 237 – 243

*Estor, Marita (1991)*, Artikel „Arbeit“, in: Gössmann, Elisabeth / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Pissarek-Hudelist, Herlinde / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen (Hg.) (1991), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 29 – 32 **(Arbeit)**

*Fabiny, Tamás (2000)*, Erzählte Dramen. Dramaturgische und kommunikative Strukturen in den Gleichnissen Jesu unter besonderer Berücksichtigung rabbinischer Parallelen, Budapest 2000 **(Dramen)**

*Fabry, Heinz-Josef / Ringgren, Helmer (1990ff.)*, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT) in Verbindung mit George W. Anderson u.a. begründet von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, hrsg. von Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren, Bd. I – VIII, Stuttgart u.a. 1990ff.

*Fabry, Heinz-Josef / Ringgren, Helmer (1993)*, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT) in Verbindung mit George W. Anderson u.a. begründet von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, hrsg. von Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren, Bd. VII, Stuttgart u.a. 1993



- Fantham, Elaine / Foley, Helene Peet / Kampen, Natalie Boymel / Pomeroy, Sarah B. / Shapiro, H.A. (1994)*, *Women in the Classical World. Image and Text*, New York, Oxford 1994
- Faupel-Dreves, Kirstin (<sup>4</sup>1998)*, Artikel „Allegorie / Allegorese“. „VII. Religiöse Kunst“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG<sup>4</sup>)*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 1, A – B, Tübingen 1998, Sp. 309 – 310
- Felder, Cain Hope (Ed.) (1991)*, *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretations*, Augsburg Fortress (Minneapolis) 1991 (**Stony**)
- Felder, Cain Hope (1991)*, Race, Racism, and the Biblical Narratives, in: *Felder, Cain Hope (Ed.) (1991)*, *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretations*, Augsburg Fortress (Minneapolis) 1991, 127 – 145 (**Race**)
- Feldman, Asher (1924)*, *The Parables and Similes of the Rabbis. Agricultural and Pastoral*, Cambridge 1924 (**Parables**)
- Feliks, Jehuda (1962)*, *The Animal World of the Bible. The identification of all animals mentioned in the Bible and their descriptions based on the Bible, the Mishna, the Midrash and the Talmud and placed in an Israeli setting*, Tel-Aviv 1962 (**Animal**)
- Fellmeth, Ulrich (2006)*, Essen und Trinken im antiken Palästina, in: Mell, Ulrich (Hg.) (2006a), *Pflanzen und Pflanzensprache der Bibel. Erträge des Hohenheimer Symposions vom 26. Mai 2004, Frankfurt (Main) u.a. 2006*, 71 – 89 (**Essen**)
- Fiebig, Paul (1904)*, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen / Leipzig 1904 (**Gleichnisse**)
- Fiebig, Paul (1909)*, Jüdische Gleichnisse der neutestamentlichen Zeit, in: *ZNW 10*, 1909, 301 – 306
- Fiebig, Paul (1912a)*, Jesu Gleichnisse im Lichte der rabbinischen Gleichnisse, in: *ZNW 13*, 1912, 192 – 211
- Fiebig, Paul (1912b)*, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen 1912 (**Gleichnisreden**)
- Fiedler, Peter (<sup>27</sup>2006)*, *Das Matthäusevangelium*, 27. revidierte Auflage, Stuttgart 2006
- Fiensy, David A. (1991)*, *The social History of Palestine in the Herodian Period: the Land is mine*, Lewinston / Queenston / Lampeter (New York / Ontario / Dyfed, Wales) 1991 (**History**)
- Finley, Moses I. (1977)*, *Die antike Wirtschaft*, München 1977 (**Wirtschaft**)
- Finley, Moses I. (1981)*, *Die Sklaverei in der Antike. Geschichte und Probleme*, München 1981 (**Sklaverei**)
- Finson, Shelley Davis (1991)*, *Women and Religion. A Bibliographic Guide to Christian Feminist Liberation Theology*, Toronto u.a. 1991

- Fischer, Michael / Rothaug, Diana (Hg.) (2002)*, Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik, Mainzer Hymnologische Studien, Bd. 5, 2002, hrsg. von Hermann Kurzke, Tübingen / Basel 2002
- Fitzgerald, William (2000)*, Slavery and the Roman literary imagination, Cambridge (U.K.) 2000 (**Slavery**)
- Flach, Dieter (1990)*, Römische Agrargeschichte, Handbuch der Altertumswissenschaft III / 9, München 1990 (**Agrargeschichte**)
- Flaig, Egon (2009)*, Weltgeschichte der Sklaverei, München 2009 (**Weltgeschichte**)
- Flatters, Jutta (1986)*, „Probier, den alten weißen Mann aus meinem Kopf zu treiben...jetzt, wo meine Augen aufgehen...“. Feministische Theologie in den USA, in: Schaumberger, Christine / Maaßen, Monika (Hg.) (1986), Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986, 37 – 50
- Flusser, David (1981)*, die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. Teil 1: Das Wesen der Gleichnisse, Bern 1981 (**Gleichnisse**)
- Flusser, David (<sup>21</sup>1999)*, Jesus, überarbeitete Neuauflage, 21. Auflage, Reinbek bei Hamburg 1999
- Foerster, Werner (1990)*, Artikel ἔξεστυν, in: ThWNT II, 1990, 557 – 572 (**ἔξεστυν**)
- Fonck, Leopold (1900)*, Streifzüge durch die biblische Flora, in: Biblische Studien, unter Mitwirkung von W. Fell u.a., hrsg. von O. Bardenhewer, Bd. 5, Freiburg im Breisgau 1900 (**Streifzüge**)
- Fonck, Leopold (<sup>4</sup>1927)*, Die Parabeln des Herrn im Evangelium, 4. Auflage, Innsbruck 1927 (**Parabeln**)
- France, R.T. (2002)*, The Gospel of Mark. A Commentary on the Greek Text, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (U.K.) 2002 (**Gospel**)
- Frankemölle, Hubert (1996)*, Die Tora Gottes für Israel, die Jünger Jesu und die Völker nach dem Matthäusevangelium, in: Zenger, Erich (Hg.), Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg i.B. u.a. 1996, 379 – 419
- Frayn, Joan M. (1984)*, Sheep-Rearing and the Wool Trade in Italy during the Roman Period, Liverpool 1984 (**Sheep-Rearing**)
- Fredriksen, Paula / Reinhartz, Adele (2002)*, Jesus, Judaism, and Christian Anti-Judaism. Reading the New Testament after the Holocaust, Louisville / London 2002
- Frei-Stolba, Regula (1988)*, Viehzucht, Alpwirtschaft, Transhumanz. Bemerkungen zu Problemen der Wirtschaft in der Schweiz zur römischen Zeit, in: Whittaker, C.R. (Hg.) (1988), Pastoral Economies in Classical Antiquity, Cambridge 1988, 143 – 159 (**Viehzucht**)

- Frerichs, W.W. (1966)*, Artikel „Perle“, in: *Biblisch-Historisches Handwörterbuch (BHH)* hrsg. von Bo Reicke und Leonard Rost, Bd. III, Göttingen 1966, Sp. 1422 – 1423
- Freyne, Sean (1988)*, *Galilee, Jesus and the Gospels. Literary approaches and Historical Investigations*, Dublin 1988
- Fricke, Michael (2009)*, Was können Schülerinnen und Schüler mit der Bibel lernen? Konturen einer Bibeldidaktik für das 21. Jahrhundert, in: *Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009)*, *Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik*, Neukirchen – Vluyn 2009, 69 – 84 (**Bibel**)
- Friedländer, Ludwig (<sup>10</sup>1964)*, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, Bd. 1, 10. Auflage, Aalen 1964 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1922) (**Friedländer I**)
- Friedländer, Ludwig (<sup>10</sup>1964)*, *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine*, Bd. 2, 10. Auflage, Aalen 1964 (Neudruck der Ausgabe Leipzig 1922) (**Friedländer II**)
- Friedrich, J.H. (1983)*, Artikel „πρόβατον, ου, τό *probaton* Schaf (Mutterschaf)“, in: *Balz, Horst / Schneider, Gerhard (1980ff.)*, *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament (EWNT)*, Bd. 3, Stuttgart u.a. 1983, Sp. 365 – 368 (**πρόβατον**)
- Frisk, Hjalmar (<sup>2</sup>1973)*, Artikel „μαργαρίτης“, in: *Frisk, Hjalmar (1973)*, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 2, 2., unveränderte Auflage, Heidelberg 1973, 174 – 175 (**μαργαρίτης**)
- Früchtel, Ursula (1991)*, *Mit der Bibel Symbole entdecken, in Verbindung mit Hans-Werner Büscher*, Göttingen 1991 (**Symbole**)
- Fuchs, Ottmar (1983)*, *Wir haben viel zu lernen! Vamos Caminando in seiner Bedeutung für unsere Standortbestimmung und Wegweisung in Kirche und Gesellschaft*, in: *Vamos caminando (1983)*, *Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden*, Equipo Pastoral de Bambamarca, deutsche Fassung hrsg. von der Bambamarca-Gruppe (Tübingen), aus dem Spanischen übersetzt von Dietrich Briesemeister unter Mitarbeit von Sigrid Sonneck und Viktor Lindemeier, 3., vervollständigte und überarbeitete Neuauflage, Freiburg (Schweiz), Münster 1983, 413 – 430 (**Wir**)
- Fuchs, Ottmar (2004)*, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004 (**Hermeneutik**)
- Füßel, Kuno (1987)*, *Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel für Religionsunterricht, Theologiestudium und Pastoral*, Münster 1987
- Füßel, Kuno (1993)*, *Es gilt, absolut plural zu sein. Kritische Überlegungen zum Diskurs der Postmoderne*, in: *Füßel, Kuno / Sölle, Dorothee / Steffensky, Fulbert (1993)*, *Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus*, Luzern 1993, 35 – 81 (**plural**)
- Füßel, Kuno (1995)*, *Die politische Ökonomie des römischen Imperiums in der frühen Kaiserzeit*, in: *Füßel, Kuno / Segbers, Franz (Hg.) (1995)*, „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, Luzern / Salzburg 1995, 36 – 59 (**Ökonomie**)

- Füssel, Kuno / Sölle, Dorothee / Steffensky, Fulbert (1993)*, Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993 (**Postmodernismus**)
- Füssel, Kuno / Segbers, Franz (Hg.) (1995)*, „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, Luzern / Salzburg 1995 (**Völker**)
- Funk, Robert W. (1966)*, Language, Hermeneutic and Word of God, The Problem of Language in the New Testament and Contemporary Theology, New York / Evanston / London 1966 (**Language**)
- Funk, Robert W. (1982)*, Das Gleichnis als Metapher, in: Harnisch, Wolfgang (Hg.), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, WdF 575, Darmstadt 1982, 20 – 58 (**Gleichnis**)
- Galling, Kurt (1937)*, Biblisches Reallexikon (BRL), Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von Otto Eissfeldt, 1. Reihe, Tübingen 1937 (**BRL**)
- Galling, Kurt (1937)*, Artikel „Baum- und Gartenkultur“, in: Biblisches Reallexikon (BRL), Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von Otto Eissfeldt, 1. Reihe, Tübingen 1937, 83 – 87
- Galling, Kurt (1937)*, Artikel „Baumwolle“, in: Biblisches Reallexikon (BRL), Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von Otto Eissfeldt, 1. Reihe, Tübingen 1937, 87 – 88
- Galling, Kurt (1937)*, Artikel „Getreidearten und Ernte“, in: Biblisches Reallexikon (BRL), Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von Otto Eissfeldt, 1. Reihe, Tübingen 1937, 182 – 186
- Galling, Kurt (1937)*, Artikel „Viehwirtschaft“, in: Biblisches Reallexikon (BRL), Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von Otto Eissfeldt, 1. Reihe, Tübingen 1937, 528 – 531 (**Viehwirtschaft**)
- Galling, Kurt (1937)*, Artikel „Weberei“, in: Biblisches Reallexikon (BRL), Handbuch zum Alten Testament, hrsg. von Otto Eissfeldt, 1. Reihe, Tübingen 1937, 536 – 538
- Ganschow, Thomas (2007)*, Krieg in der Antike, Geschichte erzählt, hrsg. von Kai Brodersen, Uwe A. Oster, Thomas Scharff und Ute Schneider, Darmstadt 2007
- Gardner, Jane F. (1995)*, Frauen im antiken Rom. Familie, Alltag, Recht, München 1995 (**Frauen**)
- Garnsey, Peter (ed.) (1980)*, Non-Slave Labour in the Greco-Roman World, Cambridge 1980
- Garnsey, Peter (1988)*, Mountain economies in southern Europe. Thoughts on the early history, continuity and individuality of Mediterranean upland pastoralism, in: Whittaker, Charles Richard (Hg.) (1988), Pastoral Economies in Classical Antiquity, Cambridge 1988, 196 – 209 (**Mountain**)
- Garnsey, Peter (1996)*, Ideas of slavery from Aristotle to Augustine, Cambridge 1996

- Garnsey, Peter / Saller, Richard (1987)*, The Roman Empire. Economy, Society and Culture, Berkeley / Los Angeles 1987
- Gayer, Roland (1976)*, Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur Wertung des Sklaven in der Antike, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII, Bd. 78, Frankfurt (Main) 1976
- Gebara, Ivone (1998)*, Welche Schriften sind heilige Autorität? Die ambivalente Rolle der Bibel im Leben der lateinamerikanischen Frauen, in: concilium, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 237 – 249
- Gebauer, Rosemarie (2001)*, Unter Feigenbaum und Weinstock. Die Welt der biblischen Bäume, Früchte, Kräuter und Düfte, Potsdam 2001
- Gemünden, Petra von (1993)*, Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt. Eine Bildfelduntersuchung, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1993 (**Vegetationsmetaphorik**)
- Gemünden, Petra von (2007)*, Ausreißen oder wachsen lassen? (Vom Unkraut unter dem Weizen) Mt 13, 24 – 30. 36 – 43 (EvThom 57), in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 405 – 419 (**Ausreißen**)
- Georges, Karl Ernst (1976)*, Ausführliches lateinisch-deutsches Handwörterbuch, aus den Quellen zusammengetragen und mit besonderer Bezugnahme auf Synonymik und Antiquitäten unter Berücksichtigung der besten Hilfsmittel ausgearbeitet von Karl Ernst Georges, Nachdruck der 8. verbesserten und vermehrten Auflage von Heinrich Georges, 14. Auflage, Bd. 2, Hannover 1976 (**Handwörterbuch**)
- Gerber, Christine (1999)*, Vom kleinen zu den großen Unterschieden. Neue Literatur über das Leben jüdischer Frauen in der Antike, in: Evangelische Theologie (EvTh), Kritisches Forum, 59. Jg., Heft 2, 150 – 160
- Gerber, Christine (2007)*, Bitten lohnt sich (Vom bittenden Kind) Q 11, 9 – 13 (Mt 7, 7 – 11 / Lk 11, 9 – 13), in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 119 – 125 (**Bitten**)
- Gerber, Christine (2007)*, Es ist stets höchste Zeit (Vom treuen und untreuen Haushalter) Q 12, 42 – 46 (Mt 24, 45 – 51 / Lk 12, 42 – 46), in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 161 – 170 (**Zeit**)
- Gerhardsson, Birger (1972/73)*, The Seven Parables in Matthew XIII, in: NTS 19, 1972/73, 16 – 37
- Gerstenberger, Erhard S. / Schoenborn, Ulrich (Hg.) (1999)*, Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten, Münster 1999
- Giardina, Andrea (Hg.) (1991)*, Der Mensch der römischen Antike, Frankfurt (Main) / New York u.a. 1991 (**Mensch**)
- Giardina, Andrea (1991)*, Der Kaufmann, in: Giardina, Andrea (Hg.) (1991), Der Mensch der römischen Antike, Frankfurt (Main) / New York u.a. 1991, 276 – 304 (**Kaufmann**)

- Giesen, Heinz* (1976), Der verdorrte Feigenbaum - Eine symbolische Aussage? Zu Mk 11, 12 – 14.20 f, in: BZ NF 20, 1976, 95 – 111 (**Feigenbaum**)
- Gilligan, Carol* (1984), Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, aus dem Amerikanischen von Brigitte Stein, Deutsche Ausgabe, München / Zürich 1984 (**Stimme**)
- Gindele, Jochen* (2002), Die Hirten und der Gute Hirte. Die christliche Bukolik der Spätantike und das Motiv des Guten Hirten, in: Fischer, Michael / Rothaug, Diana (Hg.) (2002), Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik, Mainzer Hymnologische Studien, Bd. 5, hrsg. von Hermann Kurzke, Tübingen / Basel 2002, 51 – 67
- Ginzberg, Louis* (<sup>4</sup>1954), The Legends of the Jews, Bd. III, 4. Auflage, Philadelphia 1954
- Gisel, Pierre* (1974), Paul Ricoeur. Eine Einführung in sein Denken, in: Ricoeur, Paul / Jüngel, Eberhard (1974), Metapher zur Hermeneutik religiöser Sprache, Sonderheft Evangelische Theologie, München 1974
- Glancy, Jenniver A.* (2006), Slavery in Early Christianity, Minneapolis 2006 (**Slavery**)
- Glare, P.G.W. (ed.)* (1990), Oxford Latin Dictionary, Oxford 1990 (Combined Edition first published 1982) (**Dictionary**)
- Glombitza, Otto* (1960), Der Perlenkaufmann, in: NTS VII, 1960/61, 153 – 161 (**Perlenkaufmann**)
- Gnadt, Martina S.* (1998), Das Evangelium nach Matthäus. Judenchristliche Gemeinden im Widerstand gegen die *Pax Romana*, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.) (1998), Kompendium Feministische Bibelauslegung, unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloh 1998, 483 – 498 (**Matthäus**)
- Gnilka, Joachim* (<sup>4</sup>1994a), Das Evangelium nach Markus, EKK, 1. Teilband, Mk 1 – 8.26, 4. durchgesehen und um Literatur ergänzte Auflage, Düsseldorf / Neukirchen – Vluyn 1994 (**Gnilka II / 1**)
- Gnilka, Joachim* (<sup>4</sup>1994b), Das Evangelium nach Markus, EKK, 2. Teilband, Mk 8.27 – 16.20, 4. Auflage, Düsseldorf / Neukirchen – Vluyn 1994 (**Gnilka II / 2**)
- Godel, Erika* (1992), Gegenreden. Bibelarbeiten von Frauen auf Deutschen Evangelischen Kirchentagen, München 1992
- Görg, Manfred / Lang, Bernhard* (Hg.) (1995), Neues Bibel-Lexikon (NBL), Bd. I – III, Düsseldorf / Zürich 2001
- Gössmann, Elisabeth / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Pissarek-Hudelist, Herlinde / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen* (Hg.) (1991), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991 (**Wörterbuch I**)
- Gössmann, Elisabeth / Kuhlmann, Helga / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen / Strahm, Doris / Wuckelt, Agnes* (Hg.) (<sup>2</sup>2002), Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002 (**Wörterbuch II**)

- Goertz, Hans-Jürgen (1995)*, Umgang mit Geschichte. Eine Einführung in die Geschichtstheorie, Reinbek bei Hamburg 1995 (**Umgang**)
- Goetz, Oswald (o.J.)*, Der Feigenbaum in der religiösen Kunst des Abendlandes, Berlin o.J.
- Goetzmann, J. (1977)*, Artikel „Haus, bauen“, in: Coenen, Lothar / Beyreuther, Erich / Bietenhard, Hans (Hg.) (<sup>4</sup>1977a), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), Studienausgabe, Bd. 1, 4. Auflage, Wuppertal 1977, 636 – 645 (**Haus**)
- Gollwitzer, Gerda (<sup>3</sup>1990)*, Botschaft der Bäume: gestern – heute – morgen? Mitarbeit Christiane Bergmann, 3. Auflage, Köln 1990
- Golubcova, E.S. (1992)*, Sklaverei- und Abhängigkeitsformen in Kleinasien, in: Marinovič, L. P. / Golubcova, E.S. / Šifman, I.Š., Pavlovskaja, A.I. (1992), Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Günter Prinzing und Elisabeth Herrmann-Otto, Stuttgart 1992, 77 – 138
- Goodblatt, David (1975)*, The Beruriah Traditions, in: JJS 26, 1975, 68 – 85
- Goodenough, Erwine R. (1958)*, Jewish Symbols in the Greco – Roman Period, Vol. 7, Pagan Symbols in Judaism, Toronto 1958
- Goppelt, Leonhard (<sup>3</sup>1978)*, Theologie des Neuen Testaments, 3. Auflage, Göttingen 1978
- Gossen, Hans / Steier, August (1922)*, Artikel „Koralle“, in: Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (PRE). Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, herausgegeben von Wilhelm Kroll, Bd. 11, Stuttgart 1922, Sp. 1375 – 1377
- Goulder, M.D. (1974)*, Midrash and Lektion in Matthew, The Speaker's Lectures in Biblical Studies 1969 – 71, London 1974 (**Midrash**)
- Gowler, David B. (2000)*, What are they saying about the parables?, New York u.a. 2000
- Graaf, Vera (2000)*, Für eine Hand voll schwarzer Perlen. Früher tauchten Fischer nach ihnen. Jetzt gibt es Perlenfarmen, in: Die Zeit, Nr. 40, vom 28.09.2000, 77 – 78
- Gräb, Wilhelm (1999)*, Die Pluralisierung des Religiösen in der „Postmoderne“ als Problem der „Bibeldidaktik“, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 182 – 197 (**Pluralisierung**)
- Graßl, Herbert (1990a)*, Zur Rolle der Frau in antiken Hirtenkulturen, in: Laverna I, 1990, 13 – 17 (**Rolle**)
- Graßl, Herbert (1990b)*, Die Arbeitswelt in der antiken Volksliteratur, in: Humanistische Bildung 14, 1990, 69 – 89 (**Arbeitswelt**)

- Greeven, Heinrich (1982)*, „Wer unter euch ...?“, in: Harnisch, Wolfgang (Hg.) (1982a), Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, WdF 366, Darmstadt 1982, 238 – 255 (**Wer**)
- Greschat, Hans-Jürgen / Mußner, Franz / Talmon, Shemaryahu / Werblowsky, R.J. Zwi (1982)*, Jesus-Messias? Heilserwartung bei Juden und Christen, Regensburg 1982
- Greve, Astrid (2009)*, Erinnern lernen, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 247 – 252 (**Erinnern**)
- Grimm, Michael Alban (2007)*, Lebensraum in Gottes Stadt. Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie, Jerusalemer Theologisches Forum (JThF) in Verbindung mit dem Forum ehemaliger Studierender im Theologischen Studienjahr Jerusalem e.V., hrsg. von Laurentius Klein (†), Michael Bongardt, Achim Budde, Heinzgerd Brakmann, Christoph Marksches, Joachim Negel, Oliver Schuegraf und Hermann Michael Niemann, Bd. 11, Münster 2007
- Grünenfelder, Regula (2003)*, Einspruch gegen Veränderung. Eine Kritik der Weherufe über Schwangere und Stillende, in: Küchler, Max / Reindl (Hg.) (2003), Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren, Luzern (Schweiz) 2003, 73 – 79
- Grünewald, Thomas (1999)*, Räuber, Rebellen, Rivalen, Rächer. Studien zu Latrones im Römischen Reich, Forschungen zur antiken Sklaverei, Bd. 31, Stuttgart 1999 (**Räuber**)
- Grundmann, Walter (<sup>2</sup>1961)*, Das Evangelium nach Lukas, ThHK 3, 2. Auflage, Berlin 1961 (**Lukas**)
- Grundmann, Walter (<sup>6</sup>1986)*, Das Evangelium nach Matthäus, 6. Auflage, Berlin 1986 (**Matthäus**)
- Gülzow, Henneke (1969)*, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969 (**Christentum**)
- Günther, Rigobert / Schrot, Gerhard (1961)*, Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum, Tagung der Sektion alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 12. – 17.10.1959 in Altenburg, hrsg. von Hans-Joachim Diesner, Rigobert Günther und Gerhard Schrot, Berlin 1961 (**Verhältnisse**)
- Günther, Rigobert (1961)*, Der Klassencharakter der sozialen Utopie in Rom in den letzten zwei Jahrhunderten v.u.Z., in: Günther, Rigobert / Schrot, Gerhard (1961), Sozial-ökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum, Tagung der Sektion alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 12. – 17.10.1959 in Altenburg, hrsg. von Hans-Joachim Diesner, Rigobert Günther und Gerhard Schrot, Berlin 1961, 94 – 105
- Günther, Rosmarie (1987)*, Frauenarbeit – Frauenbindung. Untersuchungen zu unfreien und freigelassenen Frauen in den stadtrömischen Inschriften, München 1987 (**Frauenarbeit**)
- Günther, Rosmarie (2000)*, Matrona, vilica und ornatix. Frauenarbeit in Rom zwischen Topos und Alltagswirklichkeit, in: Späth, Thomas / Wagner-Hasel, Beate (Hg.), Frauenwelten in der



- Antike, Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart u.a. 2000, 350 – 376  
(**Matrona**)
- Gummerus, Herman (1906)*, Der römische Gutsbetrieb als wirtschaftlicher Organismus nach den Werken des Cato, Varro und Columella, *Klio / Beiheft 5*, Leipzig 1906 (**Gutsbetrieb**)
- Gummerus, Herman (1915)*, Die römische Industrie, (Kp. 1 und 2), in: *Klio XIV*, 1915, 129 – 189 (**Gummerus I / II**)
- Gummerus, Herman (1916)*, Artikel „Industrie und Handel. B. Bei den Römern“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, hrsg. von Wilhelm Kroll, Bd. IX, 2, 18. Halbband, Stuttgart 1916, Sp. 1439 – 1535
- Gummerus, Herman (1918)*, Die römische Industrie, (Kp. 3), in: *Klio XV*, 1918, 256 – 302 (**Gummerus III**)
- Guthe, H. (1918)*, Zum Unkraut unter dem Weizen, in: *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins (ZDPV)*, hrsg. von dem geschäftsführenden Ausschuß unter der verantwortlichen Redaktion von Prof. D.C. Steuernagel, Bd. 41, Leipzig 1918, 164 – 167
- Guthe, H. (1903)*, Artikel „Feige, Feigenbaum“, in: *Kurzes Bibelwörterbuch*, unter Mitarbeit von G. Beer u.a., hrsg. von H. Guthe, Tübingen / Leipzig 1903, 176
- Guthe, H. (1903)*, Artikel „Hirten, Viehhirten“, in: *Kurzes Bibelwörterbuch*, unter Mitarbeit von G. Beer u.a., hrsg. von H. Guthe, Tübingen / Leipzig 1903, 268 – 269
- Haas, Peter J. (ed.) (1992)*, *Recovering the Role of Women: Power and Authority in Rabbinic Jewish Society*, SFS HJ 59, Atlanta (Georgia) 1992
- Habbe, Joachim (1996)*, *Palästina zur Zeit Jesu: die Landwirtschaft in Galiläa als Hintergrund der synoptischen Evangelien*, Neukirchen – Vluyn 1996 (**Palästina**)
- Habermann, Bonna Devora (1998)*, *Praxis-Exegese: eine jüdische feministische Hermeneutik*, in: *concilium*, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 323 – 334 (**Praxis**)
- Habermann, Wolfgang (2001)*, Die Deklaration von Kleinvieh (Schafe und Ziegen) im römischen Ägypten. Quantitative Aspekte, in: Herz, Peter / Waldherr, Gerhard (Hg.) (2001), *Landwirtschaft im Imperium Romanum, Pharos Studien zur griechisch-römischen Antike*, Bd. XIV, hg. von Hans-Joachim Drexhage, Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 2001, 77 – 100 (**Deklaration**)
- Haenchen, Ernst (1961)*, *Die Botschaft des Thomas – Evangeliums*, TBT 6, Berlin 1961
- Härtel, Gottfried (1961)*, Sozialökonomische Verhältnisse im ptolemäischen Ägypten, in: Günther, Rigobert / Schrot, Gerhard (1961), *Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum*, Tagung der Sektion alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 12. – 17.10.1959 in Altenburg, hrsg. von Hans-Joachim Diesner, Rigobert Günther und Gerhard Schrot, Berlin 1961, 106 – 118

- Hagedorn, Dieter (1976)*, Zum Formular der Kleinviehdeklarationen, in: ZPE 21, 1976, 159 – 165
- Hagedorn, Dieter (1976)*, P. Hawara 322 und der Stratege Claudius Protogenes, in: ZPE 21, 1976, 165 – 167 (**Stratege**)
- Hahn, István (1981)*, Freie Arbeit und Sklavenarbeit in der spätantiken Stadt, in: Schneider, Helmuth (Hg.) (1981), Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit, WdF 552, Darmstadt 1981, 128 – 154 (**Arbeit**)
- Hahn, Johannes (1998)*, Artikel „Gewalt“, in: Der Neue Pauly (DNP), hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 4, 1998, Sp. 1042 – 1049 (**Gewalt**)
- Hahn, Matthias (2009)*, Handlungs- und produktionsorientierte Zugänge zu biblischen Texten im Religionsunterricht, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 183 – 191
- Hamel, Gildas (1990)*, Poverty and Charity in Roman Palestine, First Three Centuries C.E., Berkeley u.a. 1990 (**Poverty**)
- Hampson, Daphne (1961)*, Theology and Feminism, Oxford 1990
- Handwörterbuch des Biblischen Altertums (<sup>2</sup>1893)*, hrsg. v. Eduard C. Aug. Riehm, 2. Auflage, besorgt von Friedrich Baethgen, Bd. 1: A – L, Bielefeld / Leipzig 1893
- Handwörterbuch des Biblischen Altertums (<sup>2</sup>1894)*, hrsg. v. Eduard C. Aug. Riehm, 2. Auflage, besorgt von Friedrich Baethgen, Bd. 2: M bis Z, Bielefeld / Leipzig 1894
- Hanson, K.C. (2002)*, Jesus und die Freibeuter. Eine sozialwissenschaftliche Studie, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.) (2002), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 123 – 134 (**Jesus**)
- Hanson, K.C. / Oakman, Douglas E. (1998)*, Palestine in the Time of Jesus. Social Structures and Social Conflicts, Minneapolis 1998 (**Palestine**)
- Harmatta, Janos (1961)*, Zur Wirtschaftsgeschichte des frühptolomäischen Ägyptens, in: Günther, Rigobert / Schrot, Gerhard (1961), Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum, Tagung der Sektion alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 12. – 17.10.1959 in Altenburg, hrsg. von Hans-Joachim Diesner, Rigobert Günther und Gerhard Schrot, Berlin 1961, 119 – 139 (**Wirtschaftsgeschichte**)
- Harnack, Adolf von (<sup>4</sup>1924)*, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Bd. 1, 4. verbesserte und vermehrte Auflage, Leipzig 1924
- Harnisch, Wolfgang (Hg.) (1982a)*, Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, WdF 366, Darmstadt 1982 (**Gleichnisse**)
- Harnisch, Wolfgang (Hg.) (1982b)*, Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, WdF 575, Darmstadt 1982 (**Gleichnisforschung**)

- Harnisch, Wolfgang* (<sup>4</sup>2001): Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung, UTB 1343, 4., grundlegend revidierte Auflage, Göttingen 2001 (**Gleichniserzählungen**)
- Harrauer, Hermann / Sijpesteijn, Peter J.* (1986), Ein neues Dokument zu Roms Indienhandel, in: *Anzeiger*, 122. Jg., Nr. 1 – 9, Wien 1986, 124 – 155 (**Dokument**)
- Harrill, James Albert* (2006), *Slaves in the New Testament: literary, social, and moral dimensions*, Augsburg Fortress (Minneapolis) 2006
- Harrison, Beverly W.* (1991), *Die neue Ethik der Frauen. Kraftvolle Beziehungen statt bloßer Gehorsam, aus dem Amerikanischen von Hildegard Schneck*, Stuttgart 1991
- Hartenstein, Judith* (2007), Dattelpalme, Weizenkorn und Ähre (Parabeln im apokryphen Jakobusbrief) EpJac NHC I p. 7, 23 – 35; 8, 10 – 27; 12, 18 – 31, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 941 – 950 (**Dattelpalme**)
- Hatebur, Norbert* (1987), *Antikes Patriarchat und Frauenfeindlichkeit. Entwurf einer nicht-patriarchalen Kultursoziologie*, Münster 1987
- Hatch, Edwin / Redpath, Henry A.* (1954), *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the old Testament (Including the Apocryphal Books), by the Late Edwin Hatch and Henry A. Redpath, Assisted by other Scholars, Vol. I und II*, Graz (Austria) 1954 (Nachdruck der Ausgabe Oxford 1897) (**Concordance I; Concordance II**)
- Hauck, Albert* (Hg.) (1896ff), *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche (RE)*, begründet von J.J. Herzog, in 3., verbesserter und vermehrter Auflage unter Mitwirkung vieler Theologen und anderer Gelehrten, hrsg. von Albert Hauck, Bd. 1 – 24, Leipzig 1896ff.
- Hauck, Friedrich* (1990a), Artikel καρπός etc., in: ThWNT III, 1990, 617 – 619 (**καρπός**)
- Hauck, Friedrich* (1990b), Artikel μαργαρίτης, in: ThWNT IV, 1990, 475 – 477 (**μαργαρίτης**)
- Hauck, Friedrich* (1990c), Artikel παραβολή, in: ThWNT V, 1990, 741 – 759 (**παραβολή**)
- Haug, Frigga* (2002), Arbeit – Soziologisch, in: Gössmann, Elisabeth / Kuhlmann, Helga / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen / Strahm, Doris / Wuckelt, Agnes (Hg.) (<sup>2</sup>2002), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 36 – 38 (**Arbeit**)
- Hausen, Karin* (1978), Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: *Seminar, Familien und Gesellschaftsstruktur*, hrsg. von Heidi Rosenbaum, Frankfurt 1978, 161 – 191
- Hedrick, Charles W.* (1994), *Parables as Poetic Fictions: The Creative Voice of Jesus*, Peabody (Massachusetts) 1994
- Hedrick, Charles W.* (2004), *Many Things in Parables. Jesus and His Modern Critics*, Louisville (Kentucky) / London 2004 (**Things**)

- Hehn, Victor* (<sup>9</sup>1963), Kulturpflanzen und Haustiere in ihrem Übergang aus Asien nach Griechenland und Italien sowie in das übrige Europa, historisch-linguistische Studien, hrsg. von Otto Schrader, 9., unveränderte Auflage, Hildesheim 1963 (**Kulturpflanzen**)
- Heichelheim, Fritz M.* (1969), Wirtschaftsgeschichte des Altertums, Bd. 1 – 3., Leiden 1969 (Nachdruck der Ausgabe von 1938)
- Die heiligen Schriften der Frauen* (1998), Mit einer Einleitung von Schüssler Fiorenza, Elisabeth, in: *concilium*, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 233 – 236 (**Schriften**)
- Heimberg, Ursula* (1981), Gewürze, Weihrauch, Seide – Welthandel in der Antike, hrsg. von der Gesellschaft für Vor- und Frühgeschichte in Württemberg und Hohenzollern e.V. mit Unterstützung des Württembergischen Landesmuseums Stuttgart und der Stadt Aalen, Kleine Schriften zur Kenntnis der römischen Besetzungsgeschichte Südwestdeutschlands Nr. 27, 1981 (**Gewürze**)
- Heininger, Bernhard* (1991), Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas, NTA.NF 24, Münster 1991 (**Metaphorik**)
- Heinrichs, Johannes* (2000), Artikel „Peculium“, in: Cancik, Hubert / Schneider, Helmuth (Hg.), (2000), *Der Neue Pauly* (DNP). Enzyklopädie der Antike, Altertum, Bd. 9, Stuttgart, Weimar 2000, Sp. 461 – 462 (**Peculium**)
- Heinz-Mohr, Gerd* (<sup>7</sup>1983), *Lexikon der Symbole. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst*, 7. Auflage, Köln 1983
- Hengel, Martin* (1968), Das Gleichnis von den Weingärtnern Mk 12, 1 – 12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse, in: *ZNW* 59, 1968, 1 – 39 (**Zenonpapyri**)
- Hengel, Martin* (1973), *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart 1973 (**Eigentum**)
- Hengel, Martin* (<sup>2</sup>1976), *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr., Arbeiten zur Geschichte des Antiken Judentums und des Urchristentums* (AGJU), Bd. I, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Leiden / Köln 1976 (**Zeloten**)
- Hengel, Martin* (1986), *Die Arbeit im frühen Christentum*, in: *ThBeitr* 17, 1986, 174 – 212 (**Arbeit**)
- Hengel, Martin* (<sup>3</sup>1988), *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.*, 3., durchgesehene Auflage, Tübingen 1988
- Hengel, Martin* (1996), *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I* unter Mitarbeit von Roland Deines u.a., mit einem Anhang von Hanswulf Bloedhorn, Tübingen 1996
- Hengel, Martin / Schwemer, Anna Maria* (Hg.) (1991), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt*, Tübingen 1991

- Hengstl, Joachim (1972)*, Private Arbeitsverhältnisse freier Personen in den hellenistischen Papyri bis Diokletian, Bonn 1972 (**Arbeitsverhältnisse**)
- Hennig, D. (1972)*, Die Arbeitsverpflichtungen der Pächter in Landpachtverträgen aus dem Faijum, in: ZPE 9, 1972, 111 – 131 (**Arbeitsverpflichtungen**)
- Henze, Dagmar / Janssen, Claudia / Müller, Stefanie / Wehn, Beate (Hg.) (1997)*, Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, Gütersloh 1997 (**Antijudaismus**)
- Hepper, F. Nigel (1992)*, Pflanzenwelt der Bibel, Stuttgart 1992 (**Pflanzenwelt**)
- Herfst, Pieter (1979)*, Le travail de la femme dans la grèce ancienne, New York 1979 (Nachdruck der Ausgabe Utrecht 1922) (**travail**)
- Hermans, Chris (1990)*, Wie werdet ihr die Gleichnisse verstehen? Empirisch-theologische Forschung zur Gleichnisdidaktik, Kampen (Niederlande) / Weinheim 1990 (**Gleichnisse**)
- Herrmann, Johannes (1958)*, Studien zur Bodenpacht im Recht der Graeco-Aegyptischen Papyri, München 1958 (**Studien**)
- Herz, D. Johannes (1928)*, Großgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu, in: PJ 24, 1928, 98 – 113 (**Großgrundbesitz**)
- Herz, Peter (1988)*, Latrocinium und Viehdiebstahl. Soziale Spannungen und Strafrecht in römischer Zeit, in: Weiler, Ingomar (Hg.) (1988), Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposion „Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik“ in Graz (21. – 23. Sept. 1987), Graz 1988, 221 – 241 (**Latrocinium**)
- Herz, Peter / Waldherr, Gerhard (Hg.) (2001)*, Landwirtschaft im Imperium Romanum, Pharos Studien zur griechisch-römischen Antike, Bd. XIV, hrsg. von Hans-Joachim Drexhage, Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 2001 (**Landwirtschaft**)
- Herzfeld, Levi (1879)*, Handelsgeschichte der Juden des Alterthums, Braunschweig 1879 (**Handelsgeschichte**)
- Herzig, H.E. (1983)*, Frauen in Ostia. Ein Beitrag zur Sozialgeschichte der Hafenstadt Roms, in: Heinen, Heinz / Stroheker, Karl / Walser, Gerold (Hg.), Historia, Zeitschrift für alte Geschichte, Bd. 32, Wiesbaden 1983, 77 – 92
- Herzog, William R. II (1994)*, Parables as Subversive Speech. Jesus as Pedagogue of the Oppressed, Louisville (Kentucky) 1994 (**Parables**)
- Heschel, Susannah (1988)*, Jüdisch-feministische Theologie und Antijudaismus in christlich-feministischer Theologie, in: Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.) (1988), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988, 12 – 53
- Hesse, Hermann (1984)*, Bäume. Betrachtungen und Gedichte mit Fotografien von Imme Techentin, Frankfurt (Main) 1984 (**Bäume**)

- Hessling, Theodor von (1859)*, Die Perlmuscheln und ihre Perlen, Leipzig 1859 (**Perlmuscheln**)
- Heyward, Carter (<sup>2</sup>1987)*: Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung. Mit einer Einleitung von Dorothee Sölle, 2. Auflage, Stuttgart 1987 (**Kleid**)
- Hezser, Catherine (1990)*, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1 – 16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohnleichnisse, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* (NTOA) Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1990 (**Lohnmetaphorik**)
- Hiers, Richard H. (1968)*, „Not the Season for Figs“, in: *JBL* 87, 1968, 394 – 400 (**Season**)
- Higgins, Reynold (<sup>2</sup>1980)*, *Greek and Roman Jewellery*, 2. Auflage, London 1980
- Himmelman, Nikolaus (1971)*, Archäologisches zum Problem der griechischen Sklaverei, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaften Klasse, Nr. 13, Jg. 1971, Mainz / Wiesbaden 1971
- Himmelman, Nikolaus (1980)*, Über Hirten-Genre in der antiken Kunst, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 65, Opladen 1980 (**Hirten-Genre**)
- Hinkelammert, Franz J. (1994)*, Kritik der utopischen Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit den Hauptströmungen der modernen Gesellschaftstheorie, Mainz 1994
- Hirt, Beate (2002)*, Das Bild des Hirten im Alten und Neuen Testament, in: Fischer, Michael / Rothaug, Diana (Hg.) (2002), *Das Motiv des Guten Hirten in Theologie, Literatur und Musik*, Mainzer Hymnologische Studien, Bd. 5, hrsg. von Hermann Kurzke, Tübingen / Basel 2002, 15 – 49
- Hobson, Deborah (1983)*, Women as Property Owners in Roman Egypt, in: Zetzel, James E.G. (ed.) (1983), *Transactions of the American Philological Association (TAPhA)*, Vol. 113, Chico (California) 1983, 311 – 321
- Hochschild, Ralph (1999)*, Sozialgeschichtliche Exegese. Entwicklung, Geschichte und Methodik einer neutestamentlichen Forschungsrichtung, *Novum Testamentum et Orbis Antiquus* (NTOA) 42, Freiburg (Schweiz), Göttingen 1999 (**Exegese**)
- Hodkinson, Stephen (1988)*, Animal husbandry in the Greek polis, in: Whittaker, C.R. (ed.) (1988), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, 35 – 74 (**Animal**)
- Hörisch, Jochen (1999)*, Ende der Vorstellung. Die Poesie der Medien, Frankfurt / Main 1999
- Hofheinz, Dörte / Hofheinz, Marco (2009)*, Die Wahrnehmung der Gegenwart als Krise. Ein biographiehistorischer Rekonstruktionsversuch zur Bibeldidaktik Ingo Baldermanns, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), *Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik*, Neukirchen – Vluyn 2009, 129 – 146
- Hopkins, Keith (2007)*, *Conquerors and Slaves. Sociological Studies in Roman History*, Vol. 1, First published 1978, Reprinted 1980, Re-issued in this digitally printed version 2007, Cambridge u.a. 2007

- Horsley, Richard A. (1993)*, Jüdische Gruppen in Palästina und ihre Messiaserwartungen in der späten Zeit des zweiten Tempels, in *concilium* 29, 1993, 14 – 24 (**Gruppen**)
- Horsley, Richard A. (1995)*, Galilee. History, Politics, People, Valley Forge (Pennsylvania) 1995 (**Galilee**)
- Horsley, Richard A. (1998)*, The Slave Systems of Classical Antiquity and Their Reluctant Recognition by Modern Scholars, in: Callahan, Allen Dwight / Horsley, Richard A. / Smith, Abraham (eds.) (1998), *Slavery in Text and Interpretation*, Semeia 83/84, Atlanta 1998, 19 – 66 (**Systems**)
- Horsley, Richard A. (2003)*, Jesus and Empire. The Kingdom of God and the New World Disorder, Minneapolis 2003 (**Empire**)
- Horsley, Richard A. (Hg.) (2007)*, Die ersten Christen, hrsg. in Verbindung mit Jorunn Jacobsen Buckley, Allen Dwight Callahan, Warren Carter, Neil Elliott, Steven Friesen, William A. Herzog II., Clarice J. Martin, Carolyn Osiek, Raymond Pickett, Barbara R. Rossing und Antoinette Clark Wire, aus dem Amerikanischen übersetzt von Burghard Bock, Sozialgeschichte des Christentums, Bd. I, Gütersloh 2007 (**Christen**)
- Huck, Albert (<sup>12</sup>1975)*, Synopse der drei ersten Evangelien, 12. Auflage, unveränderter Nachdruck der unter Mitwirkung von Lic. H.G. Opitz von Hans Lietzmann völlig neu bearbeiteten 9. Auflage, Tübingen 1975
- Hünemörder, Christian (2000)*, Artikel „Perle“, „II. Klassische Antike“, in: *Der Neue Pauly (DNP)*, Enzyklopädie der Antike, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 9, Stuttgart / Weimar 2000, Sp. 592 – 593
- Hull, John (2009)*, Kreatives Denken und die Bibel, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), *Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch*, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 253 – 262 (**Denken**)
- Hultgren, Arland J. (2000)*, The Parables of Jesus. A Commentary, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge U.K. 2000 (**Parables**)
- Hunzinger, Claus-Hunno (<sup>2</sup>1964)*, Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium, in: *Judentum – Urchristentum – Kirche*, Festschrift für Joachim Jeremias, hrsg. von Walther Eltester, 2. Auflage, Berlin 1964, 209 – 220
- Hunzinger, Claus-Hunno (1990)*, Artikel σὺκκῆ etc., in: *ThWNT VII*, 1990, 751 – 759 (**σὺκκῆ**)
- Hunziker-Rodewald, Regine (2001)*, Hirt und Herde. Ein Beitrag zum alttestamentlichen Gottesverständnis, *BWANT* 155, Stuttgart u.a. 2001 (**Hirt**)
- Huttunen, Pertti (1974)*, The Social Strata in the Imperial City of Rome. A Quantitative Study of the Social Representation in the Epitaphs Published in the *Corpus Inscriptionum Latinarum* Volumen VI, Oulu 1974

- Ilan, Tal (1995)*, Jewish Women in Greco-Roman Palestine. An Inquiry into Image and Status, TSAJ 44, Tübingen 1995
- Jacob, Christoph (1993)*, Artikel „Allegorie, Allegorese“. „III. Geschichte der Schriftauslegung“ und „IV. Allegorie in außerbibl. Literatur“, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Bd. 1, Freiburg u.a. 1993, Sp. 400 – 401
- Jäger-Sommer, Johanna (Hg.) (1995)*, Abschied vom Männergott. Schöpfungsverantwortung für Frauen und Männer, Catharina Halkes zum 75. Geburtstag, Luzern 1995 (**Abschied**)
- Jahnow, Hedwig u.a. (1994)*, Feministische Hermeneutik und Erstes Testament. Analysen und Interpretationen, mit Beiträgen von Hedwig Jahnow, Elke Seifert, Ulrike Bail, Christl Maier, Stefanie Schäfer-Bossert, Renate Jost, Gerlinde Baumann, Kerstin Ulrich, Stuttgart u.a. 1994
- Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh) (1996)*, Glaube und Öffentlichkeit, hrsg. von Ingo Baldermann, Ernst Dassmann, Ottmar Fuchs, Berndt Hamm, Otfried Hofius, Bernd Janowski, Norbert Lohfink, Helmut Merklein, Werner H. Schmidt, Günther Stemberger, Peter Stuhlmacher, Marie-Theres Wacker, Michael Welker und Rudolf Weth, Bd. 11 (1996), Neukirchen – Vluyn 1996 (**Glaube**)
- Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh) (2008)*, Die Macht der Erinnerung, hrsg. von Martin Ebner, Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Berndt Hamm, Bernd Janowski, Ralf Koerrenz, Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Dorothea Sattler, Samuel Vollenweider, Marie-Theres Wacker, Michael Welker, Rudolf Weth, Michael Wolter und Erich Zenger, Bd. 22 (2007), Neukirchen – Vluyn 2008
- Janetzky, Birgit / Mingram, Esther / Pelkner (1989)*, Aufbruch der Frauen. Herausforderungen und Perspektiven feministischer Theologie, Münster 1989
- Janowski, Bernd / Neumann-Gorsolke, Ute / Gleßner, Uwe (Hg.) (1993)*, Gefährten und Feinde des Menschen. Das Tier in der Lebenswelt des alten Israel, Neukirchen – Vluyn 1993
- Janowski, Bernd / Zchomelidse, Nino (Hg.) (2003)*, Die Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, Tübinger Symposion, Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel (AGWB), hrsg. von Johannes Anderegk u.a., Bd. 3, Stuttgart 2003
- Janssen, Claudia (1998)*, Elisabet und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit. Eine sozialgeschichtliche Untersuchung, Mainz 1998 (**Elisabet**)
- Janssen, Claudia (2005)*, Anders ist die Schönheit der Körper. Paulus und die Auferstehung in 1 Kor 15, Gütersloh 2005 (**Körper**)
- Janssen, Claudia (2008)*, Sehen lernen. Das Gleichnis vom Senfkorn und der wachsenden Saat sozialgeschichtlich ausgelegt, in: Bibel und Kirche (BiKi), Die Gleichnisse Jesu, 63. Jg., 2. Quartal 2008, 68 – 71 (**Sehen**)
- Janssen, Claudia / Joswig, Benita (Hg.) (2000)*, Erinnern und auferstehen – antworten auf Kreuzestheologien, Mainz 2000



- Janssen, Claudia / Lamb, Regene (1995)*, „ZöllnerInnen und Prostituierte gelangen eher in das Reich Gottes als ihr“ (Mt 21, 31). Frauenarmut und Prostitution, in: Füssel, Kuno / Segbers, Franz (Hg.) (1995), „... so lernen die Völker des Erdkreises Gerechtigkeit“, Luzern / Salzburg 1995, 275 – 284 (**ZöllnerInnen**)
- Janssen, Claudia / Lamb, Regene (1998)*, Das Evangelium nach Lukas. Die Erniedrigten werden erhöht, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.) (1998), Kompendium Feministische Bibelauslegung, unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloh 1998, 513 – 526 (**Lukas**)
- Janssen, Claudia / Ochtendung, Ute / Wehn, Beate (Hg.) (1999)*, GrenzgängerInnen. Unterwegs zu einer anderen biblischen Theologie. Ein feministisch-theologisches Lesebuch, Mainz 1999 (**GrenzgängerInnen**)
- Janssen, Claudia / Schottroff, Luise / Wehn, Beate (Hg.) (2001)*, Paulus: Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001 (**Paulus**)
- Janssen, Claudia / Wehn, Beate (Hg.) (1999)*, Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Gütersloh 1999 (**Freiheit**)
- Jenni, Ernst (Hg.) (1984)*, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament, hrsg. von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann, Bd. II, München / Zürich 1984
- Jeremias, Joachim (1923)*, Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, I. Teil, Die wirtschaftlichen Verhältnisse, Leipzig 1923
- Jeremias, Joachim (1931)*, Zöllner und Sünder, in: ZNW, Bd. 30, 1931, 293 – 300 (**Zöllner**)
- Jeremias, Joachim (1958)*, Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte, 2. Auflage, Göttingen 1958 (**Jerusalem**)
- Jeremias, Joachim (<sup>10</sup>1984)*, Die Gleichnisse Jesu, 10. Auflage, Göttingen 1984 (**Gleichnisse**)
- Jeremias, Joachim (1990)*, Artikel ποιμήν etc., in: ThWNT VI, 1990, 484 – 501 (**ποιμήν**)
- Jördens, A. (1993)*, Kaufpreisstundungen (Sales on Credit), in: ZPE 98, 1993, 263 – 286
- Jörg, Rüdiger (1999)*, Auswirkungen der Sklaverei auf die römische Landwirtschaft in der Zeit der Krise der Republik, in: www.dueda.de, Heidelberg 1999 (Stand: 13.07.2007) (**Sklaverei**)
- Johannsen, Friedrich (1986)*, Gleichnisse Jesu im Religionsunterricht. Anregungen und Modelle für die Grundschule, Gütersloh 1986 (**Gleichnisse**)
- Johannsen, Friedrich (<sup>2</sup>1998)*, Alttestamentliches Arbeitsbuch für Religionspädagogen, unter Mitarbeit von Simone Ferme, 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart u.a. 1998 (**Arbeitsbuch**)
- Johannsen, Friedrich (Hg.) (2010)*, Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, Stuttgart 2010

- John, V.J. (2000)*, Ecology in the Parables: The Use of Nature Language in the Parables of the Synoptic Gospel, in: The Asia Journal of Theology (AJTh), Heft 14, Singapore 2000, 304 – 327 (**Ecology**)
- Johne, Klaus-Peter / Köhn, Jens / Weber, Volker (1983)*, Die Kolonen in Italien und den westlichen Provinzen des Römischen Reiches. Eine Untersuchung der literarischen, juristischen und epigraphischen Quellen vom 2. Jahrhundert v.u.Z. bis zu den Severern, Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike, Berlin (DDR) 1983 (**Kolonen**)
- Johnson, Allen Chester (1951)*, Egypt and the Roman Empire, Ann Arbor 1951
- Jonas, Hans (<sup>2</sup>1954)*, Gnosis und spätantiker Geist. Teil 1: Die mythologische Gnosis, 2. Auflage, Göttingen 1954
- Jones, A.H.M. (1961)*, Die Bekleidungsindustrie in der Zeit des Römischen Imperiums, in: Günther, Rigobert / Schrot, Gerhard (1961), Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum, Tagung der Sektion alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 12. – 17.10.1959 in Altenburg, hrsg. von Hans-Joachim Diesner, Rigobert Günther und Gerhard Schrot, Berlin 1961, 156 – 168
- Jones, A.H.M. (1981)*, Das Wirtschaftsleben in den Städten des römischen Kaiserreiches, in: Schneider, Helmuth (Hg.) (1981), Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit, WdF, 552, Darmstadt 1981, 48 – 80, (**Wirtschaftsleben**)
- Jordan, Heinrich (1970)*, Topographie der Stadt Rom im Alterthum, Bd. I / 2, Rom 1970 (Ristampa anastatica dell'edizione Berlin 1871 – 1907) (**Topographie**)
- Jost, Renate / Kessler, Rainer / Raisig, Christoph M. (1992)*, Auf Israel hören, Sozialgeschichtliche Bibelauslegung mit Beiträgen von Frank Crüsemann, Jürgen Ebach, Philip Potter, Luise Schottroff, Dorothee Sölle, Martin Stöhr, Marie-Theres Wacker, Luzern 1992
- Jost, Renate / Kubera, Ursula (Hg.) (1991)*, Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie, Gütersloh 1991 (**Befreiung**)
- Jost, Renate / Valtink, Eveline (1996)*, Ihr aber, für wen haltet ihr mich? Auf dem Weg zu einer feministisch-befreiungstheologischen Revision von Christologie, Gütersloh 1996
- Jüchen, Aurel von (1981)*, Die Kampfgleichnisse Jesu, München 1981
- Jülicher, Adolf (<sup>2</sup>1976)*, Die Gleichnisreden Jesu, Bd. I und II, 3. und 2. Auflage, Darmstadt 1976 (Nachdruck Tübingen 1910) (**Jülicher I; Jülicher II**)
- Jülicher, Adolf (1982)*, Gleichnisse, in: Harnisch, Wolfgang (Hg.) (1982a), Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, WdF 366, Darmstadt 1982, 1 – 10 (**Gleichnisse**)
- Jüngel, Eberhard (1962)*, Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie, Tübingen 1962 (**Paulus**)
- Jüngel, Eberhard (1974)*, Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie, in: Ricoeur, Paul / Jüngel,

Eberhard, Metapher zur Hermeneutik religiöser Sprache, Sonderheft Evangelische Theologie, München 1974

Jüngst, Britta (2002), Artikel „Erinnerung“, in: Gössmann, Elisabeth / Kuhlmann, Helga / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen / Strahm, Doris / Wuckelt, Agnes (Hg.) (<sup>2</sup>2002), Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 106 – 110 (**Erinnerung**)

Kabisch, Richard (1988), Wie lehren wir Religion? Versuch einer Methodik des evangelischen Religionsunterrichts für alle Schulen auf psychologischer Grundlage, Kommentar und pragmatische Bibliographie von Gerd Bockwoldt, Documenta Paedagogica, Quellen zur Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, hrsg. von Rudolf W. Keck, Bd. 6, Hildesheim u.a. 1988

Kähler, Christoph (1995), Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie. Versuch eines integrativen Zugangs zum kommunikativen Aspekt von Gleichnissen Jesu, Tübingen 1995 (**Gleichnisse**)

Kähler, Christoph (2000), Artikel „Gleichnis / Parabel, II. Neues Testament“, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 1000 – 1003

Käsemann, Ernst (<sup>6</sup>1970), Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1 und 2, 6. Auflage, Göttingen 1970

Käsemann, Ernst (1986), Exegetische Versuche und Besinnungen, Auswahl, Göttingen 1986

Kahl, Brigitte (1987), Armenevangelium und Heidenevangelium, Berlin 1987

Kahlefeld, Heinrich (1981), Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium, Frankfurt (Main) 1981 (**Gleichnisse**)

Kahn, Jean Georges (1971), La parabole du figuier sterile et les arbres récalcitrants de la Genèse, in: NT 13, 1971, 38 – 45 (**parabole**)

Kalex, Helmut (1961), Über die Arbeitsbedingungen und den Gesundheitszustand der Arbeiter in der Antike, in: Günther, Rigobert / Schrot, Gerhard (1961), Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum, Tagung der Sektion alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 12. – 17.10.1959 in Altenburg, hrsg. von Hans-Joachim Diesner, Rigobert Günther und Gerhard Schrot, Berlin 1961, 168 – 179 (**Arbeitsbedingungen**)

Kalloch, Christina / Kruhöffler, Bettina (2009), Das Alte Testament „unmittelbar“ erschließen? Kritische Anfragen an die bibeldidaktische Konzeption Ingo Baldermanns, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, S. 222 – 228

Kalt, Edmund (Hg.) (1931), Artikel „Feige“, in: Biblisches Reallexikon (BRL), Bd. 1, Paderborn 1931, Sp. 515 – 516

- Kalt, Edmund (Hg.) (1931)*, Artikel „Perle“, in: *Biblisches Reallexikon (BRL)*, Bd. 2, Paderborn 1931, Sp. 340
- Kaltenstadler, Wilhelm (1978)*, *Arbeitsorganisation und Führungssystem bei den römischen Agrarschriftstellern (Cato, Varro, Columella), Quellen und Forschungen zur Agrargeschichte*, begründet von Günther Franz und Friedrich Lütge, hrsg. von Wilhelm Abel und Günther Franz, Bd. 30, Stuttgart u.a. 1978 (**Arbeitsorganisation**)
- Kampen, Natalie (1981)*, *Image and Status. Roman Working Women in Ostia*, Berlin 1981 (**Image**)
- Kampen, Natalie (1985)*, *Römische Straßenhändlerinnen*, in: *Antike Welt. Zeitschrift für Archäologie und Kulturgeschichte*, Jg. 16, 1985, 23 – 42
- Kampen, Natalie Boymel (1982)*, *Social Status and Gender in Roman Art: The Case of the Saleswoman*, in: Broude, Norma / Garrard, Mary D. (eds.) (1982), *Feminism and Art History. Questioning the Litany*, New York 1982, 63 – 77
- Kamphausen, Adolf (1894)*, Artikel „Perlen“, in: *Handwörterbuch des Biblischen Altertums* (<sup>2</sup>1894), hrsg. v. Eduard C. Aug. Riehm, 2. Auflage, besorgt von Friedrich Baethgen, Bd. 2: M – Z, Bielefeld / Leipzig 1894, 1176 – 1177 (**Perlen**)
- Kampling, Rainer (2009)*, Artikel „Jesusbewegung“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB)*, Gütersloh 2009, 275 – 278
- Kasper, Walter (Hg.) (<sup>3</sup>1996)*, *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK<sup>3</sup>)*, Bd. 5, *Hermeneutik bis Kirchengemeinschaft*, gegründet von Michael Buchberger, hrsg. von Walter Kasper, 3., völlig neu bearbeitete Auflage, Freiburg im Breisgau u.a. 1996
- Kee, Howard Clark (1984)*, *The New Testament in Context. Sources and Documents*, Englewood Cliffs (New Jersey) 1984
- Keel, Othmar (<sup>2</sup>1977)*, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, 2. Auflage, Zürich u.a. 1977
- Keel, Othmar / Staubli, Thomas (2001)*, „Im Schatten Deiner Flügel“: Tiere in der Bibel und im alten Orient, Stationen der Ausstellung 2000-2003: Fribourgh u.a., mit Beiträgen von Susanne Bickel, Freiburg (Schweiz) 2001
- Keel, Othmar / Küchler, Max / Uehlinger, Christoph (Hg.) (1984)*, *Orte und Landschaften der Bibel*, Bd. 1, Zürich u.a. 1984 (**Orte**)
- Kegler, Jürgen (1984)*, *Geborgenheit und Lebenskraft. Der Baum als Symbol im Alten Testament*, in: *LM* 23 / 4, 1984, 153 – 156
- Kegler, Jürgen / Eisen, Ute E. (2009)*, Artikel „Arbeit / Lohnarbeit“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB)*, Gütersloh 2009, 16 – 22 (**Arbeit**)

- Kegler, Jürgen / Eisen, Ute E. (2009)*, Artikel „Verfemte Berufe“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 602 – 604
- Kehoe, Dennis P. (1992)*, Management and Investment on Estates in Roman Egypt during the Early Empire, Bonn 1992 (**Management**)
- Keller, Otto (1980)*, Die Antike Tierwelt, Bd. 2, Hildesheim / New York 1980 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1913) (**Keller II**)
- Kern, Gabi (2007)*, Einleitung, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 49 – 58 (**Einleitung**)
- Keshgegian, Flora A. (1996)*, Artikel “Memory”, in: Russel, Letty M. / Clarkson, J. Shannon (eds.) (1996b), Dictionary of Feminist Theologies, Louisville (Kentucky) 1996, 178
- Kessler, Rainer (2006)*, Sozialgeschichte des Alten Israel. Eine Einführung, Darmstadt 2006
- Kessler, Rainer (2009a)*, Studien zur Sozialgeschichte Israels, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (SBAB) 46, hrsg. von Thomas Hieke und Thomas Schmeller, Stuttgart 2009 (**Studien**)
- Kessler, Rainer (2009b)*, Gott und König, Grundeigentum und Fruchtbarkeit, in: Kessler, Rainer (2009), Studien zur Sozialgeschichte Israels, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (SBAB) 46, hrsg. von Thomas Hieke und Thomas Schmeller, Stuttgart 2009, 167 – 184
- Kessler, Rainer (2009c)*, Arbeit, Eigentum und Freiheit. Die Frage des Grundeigentums in der Endgestalt der Prophetenbücher, in: Kessler, Rainer (2009), Studien zur Sozialgeschichte Israels, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (SBAB) 46, hrsg. von Thomas Hieke und Thomas Schmeller, Stuttgart 2009, 231 – 250
- Kessler, Rainer (2009d)*, Bibel und Zukunft der Arbeit. Von Nutzen und Grenzen biblischer Texte bei sozialethischen Fragen, in: Kessler, Rainer (2009), Studien zur Sozialgeschichte Israels, Stuttgarter Biblische Aufsatzbände (SBAB) 46, hrsg. von Thomas Hieke und Thomas Schmeller, Stuttgart 2009, 279 – 294
- Kiefer, Otto (1933)*, Kulturgeschichte Roms, Berlin 1933
- King, Karen L. (1998)*, Kanonisierung und Marginalisierung: Maria von Magdala, in: concilium, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 261 – 269
- Kingsbury, Jack Dean (1969)*, The Parables of Jesus in Matthew 13, Richmond (Virginia) 1969
- Kippenberg, Hans G. (1982)*, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa. Eine religionssoziologische Studie zum Verhältnis von Tradition und gesellschaftlicher Entwicklung, 2., erweiterte Auflage, Göttingen 1982 (**Religion**)
- Kirschenbaum, Aaron (1987)*, Sons, Slaves and Freedmen in Roman Commerce, Jerusalem / Washington 1987 (**Sons**)
- Kittel, Gerhard (1990)*, Artikel ἔρῆμος etc., in: ThWNT II, 1990, 654 – 657 (**ἔρῆμος**)

- Klauck, Hans-Josef (1978)*, Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten, Aschaffendorf / Münster 1978 (**Allegorie**)
- Klauck, Hans-Josef (<sup>4</sup>1998)*, Artikel „Allegorie / Allegorese“. „III. Bibel“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG<sup>4</sup>), 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 1, A – B, Tübingen 1998, Sp. 305 – 306
- Klausner, Joseph (1952)*, Jesus von Nazareth. Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre, 3., erweiterte Auflage, Jerusalem 1952 (**Jesus**)
- Klein, Hans (1996)*, Bewährung im Glauben. Studien zum Sondergut des Evangelisten Matthäus, Neukirchen-Vluyn 1996 (**Bewährung**)
- Klein, Richard (Hg.) (1971)*, Das frühe Christentum im Römischen Staat, WdF 267, Darmstadt 1971
- Klengel, Horst (1979)*, Handel und Händler im alten Orient, Leipzig 1979
- Klinghardt, Matthias / Staubli, Thomas (2009)*, Artikel „Brot“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 69 – 72
- Kloft, Hans (1988)*, Gedanken zum Ptochós, in: Weiler, Ingomar (Hg.) (1988), Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposium „Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik“ in Graz (21. bis 23. Sept. 1987), Graz 1988, 81 - 106
- Kloft, Hans (1992)*, Die Wirtschaft der griechisch-römischen Welt, Darmstadt 1992 (**Wirtschaft**)
- Kloppenborg, John S. (2006)*, The Tenants in the Vineyard. Ideology, Economics, and agrarian Conflict in Jewish Palestine, Tübingen 2006 (**Tenants**)
- Klostermann, Erich (<sup>2</sup>1929)*, Das Lukasevangelium, HNT 5, 2. Auflage, Tübingen 1929 (**Lukasevangelium**)
- Klotz, Reinhold (<sup>3</sup>1879)*, Handwörterbuch der lateinischen Sprache, hrsg. von Reinhold Klotz unter Mitwirkung von Fr. Lübker und E.E. Hudemann, 6. Abdruck, unverändert nach der 3., vielfach verbesserten Auflage, 2. Band, Braunschweig 1879 (**Handwörterbuch**)
- Knoch, Otto (1993)*, Wer Ohren hat, der höre: Die Botschaft der Gleichnisse Jesu, unveränderte Neuausgabe, Stuttgart 1993 (**Ohren**)
- Knoch, Stefan (2005)*, Sklavenfürsorge im Römischen Reich. Formen und Motive, Sklaverei – Knechtschaft – Zwangsarbeit, hrsg. von Elisabeth Herrmann-Otto, Bd. 2, Hildesheim u.a. 2005 (**Sklavenfürsorge**)
- Knorringa, Heiman (1961)*, Emporos, Data on trade and trader in Greek literature from Homer to Aristotle, Amsterdam 1961

- Koenen, Klaus / Mell, Ulrich (2009a)*, Artikel „Hirte / Hirtin“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 265 – 266
- Koenen, Klaus / Mell, Ulrich (2009b)*, Artikel „Landbesitz“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 325 – 328
- Koenen, Klaus / Mell, Ulrich (2009c)*, Artikel „Landwirtschaft“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 329 – 335
- Koenen, Klaus / Mell, Ulrich (2009d)*, Artikel „Pacht“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 434 – 435
- Koenen, Klaus / Mell, Ulrich (2009e)*, Artikel „Viehwirtschaft / Haustiere“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 618 – 622
- Kögel, D. Julius (1915)*, Der Zweck der Gleichnisse Jesu im Rahmen seiner Verkündigung, Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, hrsg. von D.A. Schlatter und D.W. Lütgert, 19. Jahrgang 1915, 6. Heft, Gütersloh 1915
- Köhler, L. / Baumgartner, W. / Stamm, J.J. (<sup>3</sup>1983)*, Hebräisches und aramäisches Lexikon zum AT, 3. Auflage, Bd. III, Leiden 1983
- Köster, Helmut (1980)*, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin u.a. 1980 (**Einführung**)
- Koetsveld, Cornelius Eliza van (1904)*, Die Gleichnisse des Evangeliums als Hausbuch für die christliche Familie, mit Genehmigung des Verfassers aus dem Holländischen übersetzt von Otto Kohlschmidt, Leipzig 1904 (**Gleichnisse**)
- Kohl, J.G. (1878)*, Die natürlichen Lockmittel des Völker-Verkehrs, Bremen 1878
- Kohler-Spiegel, Helga (2007)*, Wider das Vergessen – wider das Verstummen. Erfahrungen mit der Bibel, in: Bizer, Christoph / Englert, Rudolf / Kohler-Spiegel, Helga / Mette, Norbert / Rickers, Folkert / Schweitzer, Friedrich (Hg.) (2007), Bibel und Bibeldidaktik. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) Bd. 23 (2007), Neukirchen – Vluyn 2007, 19 – 25 (**Vergessen**)
- Kollmann, Bernd (2004)*, Jesus als jüdischer Gleichnisdichter, in: NTS 50, 2004, 457 – 475 (**Jesus**)
- Kollmann, Bernd (2006)*, Einführung in die Neutestamentliche Zeitgeschichte, Darmstadt 2006
- Kollmann, Bernd (2009)*, Gleichnisse im Religionsunterricht – Grundprobleme und Perspektiven, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 147 – 166

- Kolosovskaja, Ju. K. (1987)*, Die Sklaverei in den Donauprovinzen, in: Štaerman, E.M. / Smirin, V.M. / Belova, N.N. / Kolosovskaja, Ju. K. (1987), Die Sklaverei in den westlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Heinz Heinen u. Elisabeth Herrmann-Otto, Bd. 4, Stuttgart 1987, 147 – 262 (**Sklaverei**)
- Kopač, Ulrich (2009)*, Schülerinnen und Schüler als „Exegeten“ oder als „Raumfahrer“ im biblischen Zeichenuniversum? Bibeldidaktische Suchbewegungen zwischen Entwicklungspsychologie und Semiotik, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 152 – 157
- Kowalski, Beate (2007)*, Ruf in die Nachfolge (Vom Hirt und den Schafen), Joh 10,1 – 5, in: Zimmermann, Ruben (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 768 – 780 (**Ruf**)
- Kraemer, Ross Shepard (1983)*, Women in the Religions of the Greco-Roman World, in: Religious Studies Review 9, 1983, 127 – 139
- Kraemer, Ross Shepard (1992)*, Her Share of the Blessings. Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World, New York / Oxford 1992 (**Blessings**)
- Krämer, Michael (1993)*, Die Gleichnisrede in den synoptischen Evangelien. Eine synoptische Studie zu Mt 13, 1 – 52; Mk 4,1 – 34; Lk 8, 4 – 21, Egelsbach / Köln / New York 1993
- Krause, Jens-Uwe (1992)*, Die Familie und weitere anthropologische Grundlagen, unter Mitwirkung von Bertram Eisenhauer, Konstanze Szelényi und Susanne Tschirner, Bibliographie zur Römischen Sozialgeschichte 1, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, hrsg. von Géza Alföldy, Bd. 11, Stuttgart 1992
- Krause, Jens-Uwe (2004)*, Kriminalgeschichte der Antike, München 2004 (**Kriminalgeschichte**)
- Krause, Jens-Uwe / Mylonopoulos, Jannis / Cengia, Raffaella (1998)*, Schichten, Konflikte, religiöse Gruppen, materielle Kultur, Bibliographie zur Römischen Sozialgeschichte 2, Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, hrsg. von Géza Alföldy, Bd. 26, Stuttgart 1998
- Krauss, Marita / Sonnabend, Holger (Hg.) (2001)*, Frauen und Migration, Stuttgarter Beiträge zur historischen Migrationsforschung, Bd. 5, Stuttgart 2001 (**Frauen**)
- Krauss, Samuel (1964)*, Griechische und lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum, Bd. II, Hildesheim 1964 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1899)
- Krauss, Samuel (1966)*, Talmudische Archäologie, Bd. I – III, Hildesheim 1966 (Nachdruck der Ausgaben Leipzig 1910 – 1912)
- Krauss, Samuel (1966)*, Talmudische Archäologie, Bd. I, Hildesheim 1966 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1910)



- Krauss, Samuel (1966)*, Talmudische Archäologie, Bd. II, Hildesheim 1966 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1911) (**Krauss II**)
- Krauss, Samuel (1966)*, Talmudische Archäologie, Bd. III, Hildesheim 1966 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1912)
- Kreck, Bettina (1975)*, Untersuchungen zur politischen und sozialen Rolle der Frau in der späten römischen Republik, Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde des Fachbereichs Geschichtswissenschaften der Philipps-Universität Marburg / Lahn, Marburg 1975
- Kreissig, Heinz (1970)*, Die sozialen Zusammenhänge des jüdischen Krieges. Klassen und Klassenkampf im Palästina des 1. Jahrhunderts v.u.Z., Berlin 1970
- Kreissig, Heinz / Kühnert, Friedmar (1985)*, Antike Abhängigkeitsformen in den griechischen Gebieten ohne Polisstruktur und den Römischen Provinzen, Berlin (DDR) 1985 (**Abhängigkeitsformen**)
- Kremer, Jakob (<sup>2</sup>1992)*, Lukasevangelium, Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 3, 2. Auflage, Würzburg 1992 (**Lukasevangelium**)
- Kreuzer, Siegfried / Schottroff, Luise (2009)*, Artikel „Sklaverei“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 524 – 530 (**Sklaverei**)
- Kroh, Paul (1972)*, Lexikon der Antiken Autoren, Stuttgart 1972
- Kruse, Thomas (1998)*, P.Hamb. I 34, Die ΠΡΟΒΑΤΟΚΤΗΝΟΤΡΟΦΟΙ von EUHEMEREIA und die Schafe und Ziegen der ΜΑΙΚΗΝΑΤΙΝΑΝΗ ΟΥΣΙΑ, in: ZPE 120, 1998, 145 – 156 (**Schafe**)
- Küchler, Max / Reinl, Peter (Hg.) (2003)*, Randfiguren in der Mitte, Hermann-Josef Venetz zu Ehren, Luzern (Schweiz) 2003 (**Randfiguren**)
- Küchler, Max / Uehlinger, Christoph (Hg.) (1987)*, Jerusalem. Texte – Bilder – Steine, NTOA 6, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987 (**Jerusalem**)
- Kümmel, Werner Georg (<sup>18</sup>1973)*, Einleitung in das Neue Testament, 18., durchgesehene und durch einen Literaturnachtrag ergänzte Auflage der völligen Neubearbeitung, Heidelberg 1973
- Kümmel, Werner Georg (1982)*, Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat. Bemerkungen zur neuesten Diskussion um die Auslegung der Gleichnisse Jesu, in: Harnisch, Wolfgang (Hg.) (1982b), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, WdF 575, Darmstadt 1982, 159 – 178 (**Gleichnis**)
- Kuhlmann, Helga (Hg.) (<sup>3</sup>2006)*, Die Bibel – übersetzt in gerechte Sprache? Grundlagen einer neuen Übersetzung, mit einem Geleitwort von Peter Steinacker, 3. Auflage, Gütersloh 2006 (**Bibel**)

- Kuhnen, Hans-Peter (1990)*, Palästina in griechisch-römischer Zeit, mit Beiträgen von Leo Mildenberg und Robert Wenning, München 1990
- Kuhnen, Hans-Peter (Hg.) (<sup>2</sup>1995)*, Mit Thora und Todesmut. Judäa im Widerstand gegen die Römer von Herodes bis Bar-Kochba, unter Mitarbeit von Frank Unruh und Ellen Riemer, Württembergisches Landesmuseum Stuttgart, 2. Auflage, Stuttgart 1995
- Kulke, Hermann (2005)*, Indische Geschichte bis 1750, Oldenbourg Grundriss der Geschichte, hrsg. von Jochen Bleicken / Lothar Gall / Karl-Joachim Hölkeskamp / Hermann Jakobs (2005), Bd. 34, München 2005 (**Geschichte**)
- Kunz, George Frederick / Stevenson, Charles Hugh (1908)*, The Book of the Pearl. The History, Art, Science, and Industry of the Queen of Gems, New York 1908 (**Book**)
- Kutzner, Edgar (1989)*, Untersuchungen zur Stellung der Frau im römischen Oxyrhynchos, Europäische Hochschulschriften, Geschichte und ihre Hilfswissenschaften (EHS.G), Reihe III, Bd. 392, Frankfurt / Main, u.a. 1989 (**Untersuchungen**)
- Kwok, Pui-lan (1996)*, Interpretation als Dialog. Eine biblische Hermeneutik aus Asien, aus dem Englischen von Veronika Merz, Luzern 1996 (**Interpretation**)
- Kwok, Pui-lan (1998)*, Überlegungen zu den heiligen Schriften von Frauen, in: concilium, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 335 – 343
- Kwok, Pui-lan (2009)*, Jesus/the Native: Biblical Studies from a Postcolonial Perspective, in: Segovia, Fernando F. / Tolbert, Mary Ann (eds.) (2009), Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy, Minneapolis 2009, 69 – 85 (**Jesus**)
- Lachmann, Rainer (1999)*, Wundergeschichten „richtig“ verstehen? Bibeldidaktik zwischen historisch-kritischer Exegese, existenzialer Interpretation und Rezeptionsästhetik, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 205 – 218
- Lagercrantz, Otto (1922)*, Artikel „Koralle“, in: Die Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (PRE). Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, hrsg. von Wilhelm Kroll, Bd. 11, Stuttgart 1922, Sp. 1373 – 1375
- Lähnemann, Johannes (1999)*, Die Bibel – ein Buch interreligiösen Lernens?, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 281 – 293 (**Bibel**)
- Lähnemann, Johannes (2007)*, Interreligiöse Zugänge zur Bibel, in: Bizer, Christoph / Englert, Rudolf / Kohler-Spiegel, Helga / Mette, Norbert / Rickers, Folkert / Schweitzer, Friedrich (Hg.) (2007), Bibel und Bibeldidaktik. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) Bd. 23 (2007), Neukirchen – Vluyn 2007, 70 – 83 (**Zugänge**)
- Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999)*, Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999 (**Bibeldidaktik**)

*Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (1999)*, Einleitung, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), *Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u.a. 1999, 7 – 16 (**Einleitung**)

*Lämmermann, Godwin (1999a)*, Die Schimäre des Subjekts. Bibeldidaktische Impulse des postmodernen Subjektbegriffs?, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), *Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u.a. 1999, 110 – 121 (**Schimäre**)

*Lämmermann, Godwin (1999b)*, Einleitung, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), *Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u.a. 1999, 200 – 204 (**Einleitung**)

*Lämmermann, Godwin (2009)*, Systemisch-konstruktivistische (Religions-)Didaktik und biblischer Wahrheitsanspruch, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), *Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik*, Neukirchen – Vluyn 2009, 167 – 181

*Lamb, Regene (1999)*, Ein Licht ist angezündet. Evangelium nach Lukas 15, 8 – 10, in: Jansen, Claudia / Wehn, Beate (Hg.), *Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Gütersloh 1999, 47 – 54 (**Licht**)

*Lampe, Peter (<sup>2</sup>1989)*, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten. Untersuchungen zur Sozialgeschichte, 2., überarbeitete und ergänzte Auflage, Tübingen 1989 (**Christen**)

*Lampe-Densky, Sigrid (1997)*, Gott wartet noch. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung zu Lk 13, (1 – 5) 6 - 9, in: JK 58, 10 / 1997, 567 – 569 (**Gott**)

*Lampe-Densky, Sigrid (1999a)*, Suchen, was verloren ging. Evangelium nach Lukas 15,1 – 7, in: Janssen, Claudia / Wehn, Beate (Hg.) (1999a), *Wie Freiheit entsteht. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Gütersloh 1999, 40 – 46

*Lampe-Densky, Sigrid (1999b)*, Domitia, Marcia und die namenlose Schmugglerin. Perlenhändlerinnen im Römischen Reich, in: Janssen, Claudia / Ochtendung, Ute / Wehn, Beate (Hg.) (1999b), *GrenzgängerInnen. Unterwegs zu einer anderen biblischen Theologie. Ein feministisch-theologisches Lesebuch*, Mainz 1999, 81 – 88 (**Domitia**)

*Lang, Bernhard (1978)*, Kein Aufstand in Jerusalem. Die Politik des Propheten Ezechiel, SBB 7, Stuttgart 1978 (**Aufstand**)

*Langenscheidts Großwörterbuch Latein (<sup>21</sup>2001)*, Teil I, Lateinisch – Deutsch unter Berücksichtigung der Etymologie von Hermann Menge, 21. Auflage, Berlin u.a. 2001

*Langer, Wolfgang (Hg.) (1987)*, *Handbuch der Bibelarbeit*, München 1987

*Langer, Wolfgang (<sup>3</sup>2009)*, *Bibeldidaktische Grundregeln. Neues Testament*, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), *Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch*, Schriften aus dem

- Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 45 – 53 (**Grundregeln**)
- Lassen, Christian (1968a)*, Jüdische Alterthumskunde, Bd. III, Osnabrück 1968 (Neudruck der Ausgabe von 1858) (**Lassen III**)
- Lassen, Christian (1968b)*, Jüdische Alterthumskunde, Bd. IV, Osnabrück 1968 (Neudruck der Ausgabe von 1861)
- Lau, Jörg (1999)*, Was geschah mit Rigoberta Menchú?, in: Die Zeit, Nr. 16, 15. April 1999, 64 (**Rigoberta**)
- Laubscher, Hans, P. (1982)*, Fischer und Landleute. Studien zur Hellenistischen Genreplastik, Mainz 1982 (**Fischer**)
- Lauffer, Siegfried (1971a)*, Kurze Geschichte der Antiken Welt, München 1971
- Lefkowitz, Mary R. / Fant, Maureen B. (1982)*, Women's Life in Greece and Rome, London, 1982
- Le Gall, Joël (1970)*, Métiers de Femmes. Au Corpus Inscriptionum Latinarum, in: Revue des études latines 47 bis, 1970, 123 – 130 (**Métiers**)
- Leider, Erich (1933)*, Der Handel von Alexandria, Hamburg 1933 (**Handel**)
- Lenski, Gerhard (1973)*, Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung, aus dem Englischen von Hanne Herkommer, Frankfurt (Main) 1973
- Leon, Harry J. (1995)*, The Jews of Ancient Rome with a new introduction by Carolyn A. Osiek, Updated Edition, Peabody (Massachusetts) 1995 (**Jews**)
- Leonhard – Ragaz – Institut e.V. (Hg.) (1986)*, Leonhard Ragaz - religiöser Sozialist, Pazifist, Theologe und Pädagoge, Darmstadt 1986 (**Sozialist**)
- Lepelly, Claude (Hg.) (2006)*, Rom und das Reich. Die Regionen des Reiches, aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Peter Riedlberger, Hamburg 2006 (**Rom**)
- Leutsch, Martin (1989)*, Die Wahrnehmung sozialer Wirklichkeit im „Hirten des Hermas“, Forschung zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments (FRLANT), hrsg. von Wolfgang Schrage und Rudolf Smend, 150. Heft, Göttingen, 1989 (**Wahrnehmung**)
- Leutsch, M. (2001a)*, Artikel „Taumelloch“, in: Neues Bibel-Lexikon (NBL), Bd. 3, Düsseldorf / Zürich 2001, Sp. 797
- Leutsch, M. (2001b)*, Artikel „Gleichnisse“, in: Lexikon der Religionspädagogik (LexRP), hrsg. von Norbert Mette und Folkert Rickers, Bd. 1, Neukirchen – Vluyn 2001, Sp. 724 – 726
- Levine, Amy-Jill (1990)*, Who's Catering the Q Affair? Feminist Observations on Q Paraenesis, in: Semeia 50, 1990, 145 – 161

- Levine, Amy-Jill (ed.) (1991)*, „Women like this“: new perspectives on Jewish women in the Greco-Roman world, Atlanta (Georgia) 1991
- Lewis, Charlton T. (1998)*, A Latin Dictionary, founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, revised, enlarged, and in great part rewritten by Charlton T. Lewis, Oxford 1998 (1. Auflage 1879) (**Latin**)
- Lewis, Naphtali (1985)*, Life in Egypt under Roman Rule, Oxford 1985 (**Life**)
- Lichtenberger, Hermann (2006)*, Von Pflanzen und Düften – Pflanzenmetaphorik in frühjüdischen Schriften, in: Mell, Ulrich (Hg.) (2006), Pflanzen und Pflanzensprache der Bibel. Erträge des Hohenheimer Symposions vom 26. Mai 2004, Frankfurt (Main) u.a. 2006, 91 – 105 (**Pflanzen**)
- Liebenberg, Jacobus (2001)*, The Language of the Kingdom and Jesus, Parable, Aphorism, and Metaphor in the Sayings Material, Common to the Synoptic Tradition and the Gospel of Thomas, Berlin / New York 2001
- Lieu, Judith M. (1994)*, Circumcision, Women and Salvation, in: New Testament Studies (NTS), Vol. 40, 1994, 358 – 370
- Lindemann, Andreas (1980)*, Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium, ZNW 71, 1980, 214 – 243
- Lindemann, Bernd Wolfgang (1993)*, Artikel „Allegorie, Allegorese“. „V. Allegorie in der Kunst“, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), Bd. 1, Freiburg u.a. 1993, Sp. 401 – 402
- Linhart, Ruth (1978)*, Akkord unter Wasser. Besuch bei den Ama-Taucherinnen in Japan, in: <http://www.ruthlinhart.com>, vom 21.01.2007 (publiziert in Arbeiterzeitung, Sonntag, dem 17. Dezember 1978, 11) (**Akkord**)
- Linhart, Ruth (1983)*, Perlen. Echte Perlen aus Menschenhand! Dieses Wunder gelingt japanischen Perlenzüchtern, in: <http://www.ruthlinhart.com>, vom 21.01.2007 (publiziert in: die frau, November 1983, 24 – 25)
- Link, Christian (1989)*, Die Transparenz der Natur für das Geheimnis der Schöpfung, in: Altner, Günter (Hg.) (1989), Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung, Stuttgart 1989, 166 – 195 (**Transparenz**)
- Linnemann, Eta (<sup>3</sup>1964)*, Gleichnisse Jesu, 3. Auflage, Göttingen 1964 (**Gleichnisse**)
- Lips, Hermann von (1988)*, Schweine füttert man, Hunde nicht – ein Versuch, das Rätsel von Matthäus 7,6 zu lösen, in: ZNW 79, 1988, 165 – 186 (**Schweine**)
- Lisowsky, Gerhard / Rüger, Hans Peter (<sup>3</sup>1993)*, Konkordanz zum hebräischen Alten Testament, 3., verb. Auflage, Stuttgart 1993
- Lith, S.M.E. van (1974)*, Lease of Sheep and Goats - Nursing Contract with Accompanying Receipt, in: ZPE 14, 1974, 145 – 162 (**Lease**)

- Loane, Helen Jefferson (1938)*, Industry and Commerce of the City of Rome (50 B.C. – 200 A.D.), Baltimore 1938
- Löw, Immanuel (1910)*, Zum Feigengleichnis, ZNW 11, 1910, 167 – 168
- Löw, Immanuel (1967)*, Die Flora der Juden, Bd. 1 – 4, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Wien / Leipzig 1928 – 1934)
- Löw, Immanuel (1967)*, Die Flora der Juden, Bd. I, Kryptogamae, Acanthaceae – Gramineae, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Wien / Leipzig 1928) (**Löw I**)
- Löw, Immanuel (1967)*, Die Flora der Juden, Bd. II, Iridaceae – Papilionaceae, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Wien / Leipzig 1924)
- Löw, Immanuel (1967)*, Die Flora der Juden, Bd. III, Pedaliaceae – Zygophyllaceae, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Wien / Leipzig 1924)
- Löw, Immanuel (1967)*, Die Flora der Juden, Bd. IV, Zusammenfassung – Nachträge – Berichtigungen – Indizes - Abkürzungen, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Wien 1934) (**Löw IV**)
- Lohfink, Gerhard (1986)*, Senfkorn und Weltenbaum (Mk 4, 30 – 32 Parr). Zum Verhältnis von Natur und Gesellschaft bei Jesus, in: Schweizer, Harald (Hg.), „... Bäume braucht man doch!“ Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung, Sigmaringen 1986, 109 – 126
- Lohmeyer, Ernst (1956)*, Das Evangelium des Matthäus, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, hrsg. von Werner Schmauch, Sonderband, Göttingen 1956 (**Matthäus**)
- Lohse, Eduard (1989)*, Umwelt des Neuen Testaments, NDT Ergänzungsreihe, Bd. 1, 8., durchgesehene und ergänzte Auflage, Göttingen 1989
- Longenecker, Richard N. (ed.) (2000)*, The Challenge of Jesus' Parables, Grand Rapids (Michigan) / Cambridge (U.K.) 2000
- Lübking, Hans-Martin (2009)*, Bibel und Spiritualität in der Lehrerfortbildung, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 183 – 199
- Lurker, Manfred (1960)*, Der Baum in Glauben und Kunst unter Berücksichtigung der Werke des Hieronymus Bosch, Studien zur Deutschen Kunstgeschichte (SDKG), Bd. 328, Baden-Baden / Strasbourg 1960 (**Baum**)
- Lundgreen, Friedrich (1908)*, Die Benutzung der Pflanzenwelt in der alttestamentlichen Religion, BZAW 14, Gießen 1908 (**Pflanzenwelt**)
- Lundgreen, Friedrich (1916)*, Die Bäume im Neuen Testament, in: NKZ 27, 1916, 827 - 842
- Luppe, Wolfgang (1974)*, Sklavenbestrafung in einem Hallenser Papyrus, in: Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR (Hg.), Das Altertum, Bd. 20, Berlin (DDR) 1974, 20 – 25

- Lust, J. / Eynikel, E. / Hauspie, K. (1992), A Greek – English Lexicon of the Septuagint, Part I, Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie with the collaboration of G. Chamberlain, Stuttgart 1992*
- Lust, J. / Eynikel, E. / Hauspie, K. (1996), A Greek – English Lexicon of the Septuagint, Part II, Compiled by J. Lust, E. Eynikel, K. Hauspie, Stuttgart 1996*
- Luz, Ulrich (<sup>3</sup>1992), Das Evangelium nach Matthäus, EKK, 1. Teilband, Mt 1 – 7, 3., durchgesehene Auflage, Zürich / Neukirchen – Vluyn 1992 (**Luz I / 1**)*
- Luz, Ulrich (<sup>2</sup>1996), Das Evangelium nach Matthäus, EKK, 2. Teilband, Mt 8 – 17, 2., durchgesehene Auflage, Düsseldorf / Neukirchen – Vluyn 1996 (**Luz I / 2**)*
- Luz, Ulrich (1997), Das Evangelium nach Matthäus, EKK, 3. Teilband, Mt 18 – 25, Zürich / Neukirchen – Vluyn 1997 (**Luz I / 3**)*
- Maczynska, Magdalena (1985), Die Perlen der römischen Kaiserzeit und der frühen Phase der Völkerwanderungszeit im mitteleuropäischen Barbaricum, Mainz 1985*
- Madsen, Iver K. (1936), Die Parabeln der Evangelien und die heutige Psychologie, Kopenhagen / Leipzig 1936*
- Mahr, Dominik (2007), Wem liegen die Schafe am Herzen?! (Hirte und Lohnknecht) Joh 10, 12f., in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 788 – 792 (**Schafe**)*
- Maier, Johann / Schreiner, Josef (Hg.) (1973), Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung, Würzburg 1973*
- Maihofer, Andrea (1994), Geschlecht als hegemonialer Diskurs. Ansätze zu einer kritischen Theorie des „Geschlechts“, in: Wobbe, Theresa / Lindemann, Gesa (1994), Denksachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt 1994*
- Malina, Bruce J. (1996), The Social World of Jesus and the Gospels, London / New York 1996*
- Malina, Bruce J. (2002), Sozialwissenschaftliche Methodik in der historischen Jesusforschung, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.) (2002), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 11 – 22*
- Marinovič, L. P. / Golubcova, E.S. / Šifman, I.Š. / Pavlovskaja, A.I. (1992), Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Günter Prinzing und Elisabeth Herrmann-Otto, Stuttgart 1992 (**Provinzen**)*
- Marinovič, L. P. (1992), Die Sklaverei in der Provinz Achaia, in: Marinovič, L. P. / Golubcova, E.S. / Šifman, I.Š., Pavlovskaja, A.I. (1992), Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Günter Prinzing und Elisabeth Herrmann-Otto, Stuttgart 1992, 7 – 76*

- Marquardt, Friedrich-Wilhelm (1993)*, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 1, Gütersloh 1993 (**Eschatologie I**)
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm (1994)*, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 2, Gütersloh 1994 (**Eschatologie II**)
- Marquardt, Friedrich-Wilhelm (1996)*, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie, Bd. 3, Gütersloh 1996
- Marquardt, Joachim (<sup>2</sup>1975)*, Das Privatleben der Römer, 1. Teil, 2. Auflage, Handbuch der römischen Altertümer VII, Darmstadt 1975 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1886) (**Marquardt I**)
- Marquardt, Joachim (<sup>2</sup>1975)*, Das Privatleben der Römer, 2. Teil, 2. Auflage, Handbuch der römischen Altertümer VII, Darmstadt 1975 (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1886) (**Marquardt II**)
- Martin, Clarice J. (1990)*, Womanist Interpretations of the New Testament. The Quest for Holistic and Inclusive Translation and Interpretation, JFSR 6, 1990, 41 – 61 (**Interpretations**)
- Martin, Clarice J. (1990)*, The *Haustafeln* (Household Codes) in African American Biblical Interpretation: “Free Slaves” and “Subordinate Women”, in: Felder, Cain Hope (ed.) (1991), *Stony the Road We Trod: African American Biblical Interpretations*, Augsburg Fortress (Minneapolis) 1991, 206 – 231 (**Haustafeln**)
- Martin, Clarice J. (2007)*, Es liegt im Blick – Sklaven in den Gemeinschaften der Christus-Gläubigen, in: Horsley, Richard A. (2007), *Die ersten Christen*, hrsg. von Richard A. Horsley in Verbindung mit Jorunn Jacobsen Buckley, Allen Dwight Callahan, Warren Carter, Neil Elliott, Steven Friesen, William A. Herzog II., Clarice J. Martin, Carolyn Osiek, Raymond Pickett, Barbara R. Rossing und Antoinette Clark Wire, aus dem Amerikanischen übersetzt von Burghard Bock, *Sozialgesichte des Christentums*, Bd. I, Gütersloh 2007, 251 – 270 (**Blick**)
- Martin, Joan M. (1998)*, Die SklavInnenerzählungen und Womanistische Ethik, in: *concilium*, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 296 – 305
- Martin, René (1978)*, La vie sexuelle des esclaves d’après Les Dialogues Rustiques des Varron, in: Collart, Jean (Hg.), *Varron. Grammaire antique et Stylistique Latin*, Paris 1978, 113 – 126
- Martin, René (1981)*, Plinius der Jüngere und die wirtschaftlichen Probleme seiner Zeit, in: Schneider, Helmuth (Hg.), *Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit*, WdF, 552, Darmstadt 1981, 196 – 233 (**Probleme**)
- Massa, Dieter (2000)*, *Verstehensbedingungen von Gleichnissen*, Tübingen u.a. 2000
- Matino, Francesco de (1985)*, *Wirtschaftsgeschichte des alten Rom*, München 1985 (**Wirtschaftsgeschichte**)
- Matthews, Shelly (1999)*, Ladies’ Aid: Gentile Noblewomen as Saviors and Benefactors in the Antiquities, in: HTR 92/2, 1999, 199 – 218



- May, G. (<sup>2</sup>1963), Artikel „Perlen“, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 2. Auflage, hrsg. von Josef Häfer und Karl Rahner, Bd. 8, Freiburg 1963, Sp. 279 – 280
- Mazzoleni, Donatella / Pappalardo, Umberto (2005), Pompejanische Wandmalerei. Architektur und illusionistische Dekoration, München 2005
- McFague, Sallie (<sup>2</sup>1978), Speaking in Parables. A Study in Metaphor and Theology, Second printing, Philadelphia 1978
- McFague, Sallie (1982), Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language, Philadelphia 1982
- McFague, Sallie (1987), Models of God. Theology for an Ecological Nuclear Age, Philadelphia 1987
- McKeown, Niall (2007), The Invention of Ancient Slavery?, Duckworth Classical Essays, London 2007
- McNamara, Jo Ann (1983), A New Song. Celibate Women in the First Three Christian Centuries, New York u.a. 1983
- Mehrlein, Rolf / Richter, Friedrich / Seelbach, Wilhelm (<sup>2</sup>1967), Ars Graeca. Griechische Sprachlehre, neu bearbeitet, 2. Auflage, Paderborn 1967
- Mélèze Modrzejewski, Joseph (2006), Ägypten, in: Lepelly, Claude (Hg.) (2006), Rom und das Reich. Die Regionen des Reiches, aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Peter Riedlberger, Hamburg 2006, 457 – 518 (**Ägypten**)
- Mell, Ulrich (Hg.) (1999), Die Gleichnisreden Jesu 1899 – 1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher, Berlin 1999
- Mell, Ulrich (Hg.) (2006a), Pflanzen und Pflanzensprache der Bibel. Erträge des Hohenheimer Symposions vom 26. Mai 2004, Frankfurt (Main) u.a. 2006 (**Pflanzen**)
- Mell, Ulrich (2006b), „Unkraut vergeht nicht!“ – Bemerkungen zum Gleichnis Mt 13, 24 – 30, in: Mell, Ulrich (Hg.) (2006), Pflanzen und Pflanzensprache der Bibel. Erträge des Hohenheimer Symposions vom 26. Mai 2004, Frankfurt (Main) u.a. 2006, 107 – 133 (**Unkraut**)
- Mell, Ulrich (2006c), Bibliographie zur Pflanzenwelt im Neuen Testament und seiner Umwelt, in: Mell, Ulrich (Hg.) (2006), Pflanzen und Pflanzensprache der Bibel. Erträge des Hohenheimer Symposions vom 26. Mai 2004, Frankfurt (Main) u.a. 2006, 155 – 167
- Merkel, Helmut (1991), Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: Hengel, Martin / Schwemer, Anna Maria (Hg.) (1991), Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, Tübingen 1991, 119 – 161
- Merz, Annette (2007a), Einleitung, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 513 – 517 (**Einleitung**)

- Merz, Annette (2007b)*, Freundschaft verpflichtet (Vom bittenden Freund) Lk 11, 5 – 8, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 556 – 563 (**Freundschaft**)
- Mesters, Carlos (1983)*, Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns, Bd. 1, Mainz / München 1983 (**Leben**)
- Mesters, Carlos (1991)*, Bibellektüre durch das Volk, in: EvTh, 51. Jg., Heft 1, München 1991, 3 – 7
- Mette, Norbert (1999)*, Befreiende Bibellektüre: eine Herausforderung für die hiesige Bibeldidaktik – am Beispiel der Bartimäus-Perikope (Mk 10, 46 – 52), in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 219 – 227
- Mette, Norbert (2007)*, Bibeldidaktik 1986 – 2006. Ein Überblick, in: Bizer, Christoph / Englert, Rudolf / Kohler-Spiegel, Helga / Mette, Norbert / Rickers, Folkert / Schweitzer, Friedrich (Hg.) (2007), Bibel und Bibeldidaktik. Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP) Bd. 23 (2007), Neukirchen – Vluyn 2007, 175 – 195 (**Bibeldidaktik**)
- Mette, Norbert (2009)*, Evangelisierung durch die Armen – am Beispiel von Jak 2, 1 – 13, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 201 – 215
- Metternich, Ulrike (2000)*, „Sie sagte ihm die ganze Wahrheit“. Die Erzählung von der „Blutflüssigen“ – feministisch gedeutet, Mainz 2000 (**Wahrheit**)
- Metz, Johann Baptist (<sup>3</sup>2007)*, Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, 3., durchgesehene und korrigierte Auflage, Freiburg im Breisgau 2007 (**Memoria**)
- Meurer, Thomas (2009a)*, Bibel macht Schule. Aber schafft sie auch Glauben? Anmerkungen zur aktuellen Diskussion, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 206 – 213
- Meurer, Thomas (2009b)*, Bibeldidaktik als ästhetische Rekonstruktion. Zum Konzept einer ästhetischen Bibeldidaktik und ihres kritischen Potenzials für eine Religionspädagogik in der Postmoderne, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 214 – 221
- Meyer-Blanck, Michael (1995)*, Vom Symbol zum Zeichen. Symboldidaktik und Semiotik, Hannover 1995 (**Symbol**)
- Michel, Otto (1990)*, Artikel οἶκος etc., in: ThWNT V, 1990, 122 – 161 (**οἶκος**)
- Möbius, Karl (1857)*, Die echten Perlen, Hamburg 1857 (**Perlen**)

- Mollenkott, Virginia Ramey (1984)*, Gott eine Frau? Vergessene Gottesbilder der Bibel, München 1984
- Mollenkott, Virginia Ramey (1996)*, Artikel „Metaphor“, in: Russel, Letty M. / Clarkson, J. Shannon (eds.) (1996b), Dictionary of Feminist Theologies, Louisville (Kentucky) 1996, 178 – 180
- Morgenthaler, Christoph (1999)*, Einleitung, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Post-moderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 107 – 109
- Mosala, Itumeleng J. (1989)*, Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa, Grand Rapids (Michigan) 1989
- Most, Glenn W. (<sup>4</sup>1998)*, Artikel „Allegorie / Allegorese“. „II. Griechisch-römische Antike“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG<sup>4</sup>), 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 1, A – B, Tübingen 1998, Sp. 304 – 305
- Mrozek, Stanislaw (1989)*, Lohnarbeit im klassischen Altertum, Bonn 1989
- Müller, Christoph D. (1999)*, „Gleichursprünglichkeit“: offengelegt – verdeckt – kurzgeschlossen – differenziert, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 50 – 62 (**Gleichursprünglichkeit**)
- Müller, Peter (2007)*, Die Freude des Findens (Vom Schatz im Acker und von der Perle) Mt 13, 44. 45f. (EvThom 76; 109), in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 420 – 428 (**Freude**)
- Müller, Peter (2009a)*, Schlüssel zur Bibel. Eine Einführung in die Bibeldidaktik, Stuttgart 2009 (**Schlüssel**)
- Müller, Peter (2009b)*, Ein gutes Wort zur rechten Zeit ist wie goldene Äpfel auf silbernen Schalen, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 217 – 231
- Müller, Peter / Büttner, Gerhard / Heiligenthal, Roman / Thierfelder, Jörg (<sup>2</sup>2008)*, Die Gleichnisse Jesu. Ein Studien- und Arbeitsbuch für den Unterricht, 2. Auflage, Stuttgart 2008 (**Gleichnisse**)
- Müller, Stefanie (1997)*, Weh euch, ihr Heuchler! Zur Herkunft und Bedeutung der pharisäischen Bewegung im Judentum (Mt 23, 1 – 39), in: Henze, Dagmar / Janssen, Claudia / Müller, Stefanie / Wehn, Beate (Hg.) (1997), Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, Gütersloh 1997, 138 – 150 (**Heuchler**)
- Müller-Hohagen, Jürgen (1988)*, Verleugnet, verdrängt, verschwiegen. Die seelischen Auswirkungen der Nazizeit, München 1988

- Müllner, Ilse / Jochum-Bortfeld, Carsten (2009)*, Artikel „Königtum“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 301 – 306 (**Königtum**)
- Münch, Christian (2004)*, Die Gleichnisse Jesu im Matthäus-Evangelium, Neukirchen – Vluyn 2004
- Münch, Christian (2007a)*, Einleitung, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 385 – 391 (**Einleitung**)
- Münch, Christian (2007b)*, Perlen vor die Säue (Von der Entweihung des Heiligen) Mt 7, 6 (EvThom 93), in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 400 – 404 (**Perlen**)
- Münch, Christian (2007c)*, Der Hirt wird sie scheiden (Von den Schafen und Böcken) Mt 25, 32f., in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 504 – 509 (**Hirt**)
- Münderlein, Gerhard (1963)*, Die Verfluchung des Feigenbaumes, in: NTS 10, 1963 / 64, 89 – 104 (**Verfluchung**)
- Munro, Winsome (1998)*, Jesus, Born of a Slave. The Social and Economic Origins of Jesus' Message, Lewiston / Queenston / Lampeter 1998 (**Jesus**)
- Navè Levinson, Pnina (1991)*, Artikel „Frauengeschichte III. Judentum“, in: Gössmann, Elisabeth / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Pissarek-Hudelist, Herlinde / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen (Hg.) (1991), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 132 – 134 (**Frauengeschichte**)
- Neubrand, Maria (2005)*, Und Jesus sprach in Gleichnissen..., in: Stettberger, Herbert (Hg.) (2005), Was die Bibel mir erzählt. Aktuelle exegetische und religionsdidaktische Streiflichter auf ausgewählte Bibeltexte, Festschrift für Prof. Dr. Franz Laub, Bibel – Schule – Leben, hrsg. von Ingo Baldermann, Bd. 6, Münster 2005, 89 – 99 (**Jesus**)
- Neusner, Jacob / Frerichs, Ernest S. (eds.) (1985)*, „To See Ourselves As Others See Us“, Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity, Scholars Press studies in the humanities, Chico / California 1985
- Neuwirth, Barbara (Hg.) (1988)*, Frauen, die sich keine Kinder wünschen, Reihe Frauenforschung Bd. 8, Wien 1988
- Newsom, Carol A. / Ringe Sharon H. (eds.)*, The Women's Bible Commentary, London / Louisville (Kentucky) 1992
- Nickel, Rainer (2006)*, Lexikon der antiken Literatur, ppb – Ausgabe, Düsseldorf 2006
- Nipkow, Karl Ernst (1999)*, Hermeneutik und Ideologiekritik. Konzepte der Vergangenheit? Herausforderungen für die Zukunft!, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 268 – 280 (**Hermeneutik**)

- Nipkow, Karl Ernst (2009)*, Friedenspädagogik und die Bibel – wirkungsgeschichtliche Beobachtungen, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), *Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik*, Neukirchen – Vluyn 2009, 233 – 248
- Noller, Annette (1995)*, *Feministische Hermeneutik. Wege einer neuen Schriftauslegung*, Neukirchen – Vluyn 1995
- Nordsieck, Reinhard (2004)*, *Das Thomas-Evangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen – Vluyn 2004
- Noormann, Harry (2010)*, Viele Geschichten – eine Geschichte? Religiöse Bildung und soziales Gedächtnis in der „generation global“, in: Johannsen, Friedrich (Hg.) (2010), *Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, Stuttgart 2010, 135 – 148
- Oates, John F. / Bagnall, Roger S. / Willis, William H. (1978)*, Checklist of Editions of Greek Papyri and Ostraca, *Bulletin of the American Society of Papyrologists, Supplements*, ed. by Ludwig Koenen (Chairman), Gerald M. Browne and Ann E. Hanson, No. 1, Second Edition, Missoula (Montana) 1978
- O'Connor, Kathleen M. (2009)*, Crossing Borders: Biblical Studies in an Trans-Cultural World, in: Segovia, Fernando F. / Tolbert, Mary Ann (eds.) (2009), *Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Minneapolis 2009, 322 – 337 (**Borders**)
- Öhler, Markus (2009)*, Artikel „Verein“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB)*, Gütersloh 2009, 600 – 602
- Oelkers, Jürgen (1999)*, Die Postmoderne: Fiktion oder pädagogisches Problem? Ein Essay aus erziehungstheoretischer Sicht, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), *Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u.a. 1999, 22 – 32
- Oeming, Manfred (1998)*, *Biblische Hermeneutik. Eine Einführung*, Darmstadt 1998
- Olck, F. (1909)*, Artikel „Feige, Ficus carica L.“, in: *Paulys Real-Encyclopädie (PRE)*, Bd. 6 (1909), *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft. Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, herausgegeben von Wilhelm Kroll*, 34 Bände (66 Halbbände), 15 Supplementbände und Register, Stuttgart 1894 – 1980, Sp. 2100 – 2151 (**Feige**)
- Oldenhage, Tania (1997)*, Parables for Our Time? Post-Holocaust Interpretations of the Parables of Jesus, in: *Semeia* 77, 1997, 227 – 241
- Oldenhage, Tania (2002)*, *Parables for Our Time: Rereading New Testament Scholarship after the Holocaust*, Oxford 2002 (**Parables**)
- Oldenhage, Tania (2008)*, Jesus, Kafka und die Gräuel des 20. Jahrhunderts. Gleichnishermeutik nach der Shoah, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008b), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, hrsg. von Ruben Zimmermann unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 618 – 630 (**Jesus**)

- Orth, Ferdinand (1910)*, Artikel „Getreide“, PRE VII, 1,1910, 1336 – 1352 (**Getreide**)
- Orth, Ferdinand (1913)*, Artikel „Hund“, PRE VIII, 2,1913, 2540 – 2582
- Orth, Ferdinand (1914)*, Artikel „Jagd“, PRE IX, 1,1914, 558 – 604 (**Jagd**)
- Orth, Ferdinand (1921)*, Artikel „Schaf“, PRE II A, 1,1921, 373 – 399 (**Schaf**)
- Osterhammel, Jürgen (<sup>2</sup>2009)*, Sklaverei und die Zivilisation des Westens, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, 2. Auflage, München 2009 (**Sklaverei**)
- Ostmeyer, Karl-Heinrich (2005/6)*, Armenhaus und Räuberhöhle? Galiläa zur Zeit Jesu, in: ZNW 96 / 2, 2005, 147 – 170 (**Armenhaus**)
- Ostmeyer, Karl-Heinrich (2008)*, Gleichnisse – Quelle des Verständnisses der Umwelt Jesu? Umwelt – Quelle des Verständnisses der Gleichnisse Jesu? in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, hrsg. von Ruben Zimmermann unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 122 – 137 (**Quelle**)
- Ott, Rudi (2009)*, Lernen in der Begegnung mit der Bibel, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 11 – 23 (**Lernen**)
- Otto, Rudolf (<sup>3</sup>1954)*, Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch, 3., unveränderte Auflage, München 1954
- Oveja, Animosa (2007)*, Neunundneunzig sind nicht genug! (Vom verlorenen Schaf), Q 15,4 – 5a.7 (Mt 18,12 – 14 / Lk 15,1 – 7 / EvThom 107), in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 205 – 219 (**Neunundneunzig**)
- Pancierà, Silvio (1970)*, Tra epigrafia e topografia: 1. Negotiantes de Sacra via, in: Archeologia Classica 22, 1970, 131 – 138
- Paoli, Ugo Enrico (2001)*, Das Leben im Alten Rom, Tübingen u.a. 2001
- Parker, Andrew (1996)*, Painfully Clear. The Parables of Jesus, Sheffield 1996
- Pastor, Jack (1997)*, Land and Economy in Ancient Palestine, London u.a. 1997 (**Land**)
- Patterson, Orlando (1982)*, Slavery and social Death: a comparative study, Cambridge (Mass.) u.a. 1982
- Pavlovskaja, A.I. (1992)*, Die Sklaverei im römischen Ägypten, in: Marinovič, L. P. / Golubcova, E.S. / Šifman, I.Š., Pavlovskaja, A.I. (1992), Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Günter Prinzing und Elisabeth Herrmann-Otto, Stuttgart 1992, 165 – 270 (**Sklaverei**)

- Paulys Real-Encyclopädie*, Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (PRE). Neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, herausgegeben von Wilhelm Kroll, 34 Bände (66 Halbbände), 15 Supplementbände und Register, Stuttgart 1894 – 1980 (**PRE**)
- Peisker, C.H. (1997)*, Artikel „Gleichnis“, in: Coenen, Lothar / Haacker, Klaus (Hg.) (1997), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), neubearbeitete Ausgabe, Bd. 1, A – H, Wuppertal 1997, 809 – 811 (**Gleichnis**)
- Pekáry, Thomas (1979)*, Die Wirtschaft der griechisch-römischen Antike, Wissenschaftliche Paperbacks 9, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, hrsg. von Hans Pohl, Wiesbaden 1979 (**Wirtschaft**)
- Pellegrini, Silvia (2004)*, Ein „ungetreuer“ οἰκονόμος (Lk 16, 1 – 9)? Ein Blick in die Zeitgeschichte Jesu, in: Biblische Zeitschrift (BZ), Jg. 48, 2004, 161 – 178
- Peters, Joris (1998)*, Römische Tierhaltung und Tierzucht. Eine Synthese aus archäozoologischer Untersuchung und schriftlich-bildlicher Überlieferung, Bd. 5, Rahden (Westfalen) 1998 (**Tierhaltung**)
- Petersen-Szemerédy, Griet (1993)*, Zwischen Weltstadt und Wüste. Römische Asketinnen in der Spätantike, eine Studie zu Motivation und Gestaltung der Askese christlicher Frauen Roms auf dem Hintergrund ihrer Zeit, Göttingen 1993
- Petzoldt, Martin (1984)*, Gleichnisse Jesu und christliche Dogmatik, Göttingen 1984
- Pfizmaier, August (1868)*, Beiträge zur Geschichte der Perlen, in: Sitzungsberichte der k. Akademie der Wissenschaften, Wien 1868
- Pich, John F. (2002)*, Ergebnisse eines veränderten Bewußtseinszustandes bei den Synoptikern, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.) (2002), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 33 – 42
- Pingel, Volker (1999)*, Artikel „Koralle“, in: Cancik, Hubert / Schneider, Helmuth (Hg.), (1998), Der Neue Pauly (DNP). Enzyklopädie der Antike, Altertum, Bd. 6, Stuttgart, Weimar 1999, Sp. 731
- Pissarek-Hudelist, Herlinde (2009)*, Religionspädagogische Konsequenzen aus einer feministischen Bibelauslegung, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 176 – 182
- Plasger, Georg (2009)*, Biblisch erzählen – oder: Wider die Verarmung theologischer Lehre in der Sicht Kornelis Heiko Miskottes, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 249 – 263
- Plaskow, Judith (1992)*, Und wieder stehen wir am Sinai. Eine jüdisch-feministische Theologie, Luzern 1992

- Pöhlmann, Robert von* (<sup>3</sup>1925a), Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der Antiken Welt, 3. Auflage, durchgesehen und um einen Anhang vermehrt von Friedrich Oertel, Bd. 1, München 1925 (**Geschichte I**)
- Pöhlmann, Robert von* (<sup>3</sup>1925b), Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der Antiken Welt, 3. Auflage, durchgesehen und um einen Anhang vermehrt von Friedrich Oertel, Bd. 2, München 1925 (**Geschichte II**)
- Pöttner, Martin* (2000), Artikel „Gleichnis / Parabel, III. Fundamentaltheologisch“, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 1003
- Polyglott-Redaktion* (Hg.) (<sup>24</sup>1987/88), Polyglott-Reiseführer „Rom“, 24. Auflage, München 1987/88 (**Reiseführer**)
- Pomeroy, Sarah B.* (1985), Frauenleben im klassischen Altertum, aus dem Englischen übersetzt von Norbert F. Mattheis, Stuttgart 1985
- Popkes, Enno Edzard* (2007a), Jesu Nachfolger als Lichter der Welt und als Stadt auf dem Berge (Von der Bergstadt) Mt 5, 14 (EvThom 32), in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 395 – 399 (**Nachfolger**)
- Popkes, Enno Edzard* (2007b), Einleitung, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 851 – 858 (**Einleitung**)
- Popkes, W.* (1997), Artikel „Gleichnis“, III, in: Coenen, Lothar / Haacker, Klaus (Hg.) (1997), Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament (TBLNT), neubearbeitete Ausgabe, Bd. 1, A – H, Wuppertal 1997, 811 – 814
- Poplutz, Uta* (2008), Parabelauslegung im Kompendium der Gleichnisse Jesu. Reflexion der Methodenschritte und exemplarische Exegese von Joh 3, 29f., in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008a), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 64 – 83 (**Parabelauslegung**)
- Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen* (1991), Schöpfung / Ökologie, in: Gössmann, Elisabeth / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Pissarek-Hudelist, Herlinde / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen (Hg.) (1991), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 354 – 360 (**Schöpfung**)
- Précheur-Canonge, Thérèse*, La Vie Rurale en Afrique Romaine d'après les Mosaiques, Publications des l'Université de Tunis, Faculté des Lettres, Série: Archäologie, Epigraphie, Vol. VI, Presses Universitaires de France, ohne Ort und Jahr (**Vie**)
- Preisigke, Friedrich* (1925-1931), Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, hrsg. von Emil Kießling, Bd. 1 – 3, Berlin 1925 – 1931
- Preisigke, Friedrich* (1925), Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, hrsg. von Emil Kießling, Bd. 1, Berlin 1925
- Preisigke, Friedrich* (1927), Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunden, hrsg. von Emil Kießling, Bd. 2, Berlin 1927



- Preisker, Herbert / Schulz, Siegfried (1990)*, Artikel πρόβατον etc., in: ThWNT VI, 1990, 688 – 692 (**πρόβατον**)
- Quell, Gottfried / Foerster, Werner (1990)*, Artikel κύριος etc., in: ThWNT III, 1038 – 1098 (**κύριος**)
- Ragaz, Leonhard (<sup>3</sup>1985)*, Die Gleichnisse Jesu: Seine soziale Botschaft, 3. Auflage, Gütersloh 1985 (**Gleichnisse**)
- Rätsch, Hartmut E. (1994)*, Weisheit der Bäume, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Nr. 11, 18. März 1994, 28
- Raith, Werner (1983)*, Spartacus. Wie die Sklaven und Landarbeiter den Römern das Fürchten beibrachten, Berlin 1983
- Rathbone, Dominic (2002)*, Artikel „Vilicus“, in: Der Neue Pauly (DNP), hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 12 / 2, 2002, Sp. 209 – 210
- Rau, Eckard (1990)*, Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu, Göttingen 1990
- Rawlinson, H.G. (1916)*, Intercourse between India and the Western World. From the Earliest Times to the Fall auf Rome, Cambridge 1916
- Reckendorf, S. (1888)*, Der aramäische Theil des palmyrenischen Zoll- und Steuertarifs, in: ZDMG 42, 1888, 370 – 415
- Reekmans, Tony (1966)*, La Sitométrie dans Les Archives de Zenon, Papyrologica Bruxellensia 3, Brüssel 1966
- Reed, Jonathan L. (2000)*, Archaeology and the Galilean Jesus: A Re-examination of the Evidence, Harrisburg (Pennsylvania) 2000
- Rehm, Ellen (2000)*, Artikel „Perle“, „I. Vorderer Orient und Ägypten“, in: Der Neue Pauly (DNP), Enzyklopädie der Antike, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 9, Stuttgart / Weimar 2000, Sp. 591 – 592
- Reichmann, Victor (1969)*, Artikel „Feige (Ficus carica)“, in: RAC VII, 1969, Sp. 640 – 682 (**Feige**)
- Reicke, Bo / Rost, Leonhard (1962ff.)*, Biblisch-Historisches Handwörterbuch. Landeskunde – Geschichte – Religion – Kultur – Literatur, hrsg. von Bo Reicke und Leonhard Rost, Bd. 1 – 4, Göttingen 1962ff.
- Reid, Barbara E. (1996)*, Choosing the Better Part? Women in the Gospel of Luke, Collegeville (Minnesota) 1996
- Reid, Barbara E. (2004)*, Violent Endings in Matthew’s Parables and Christian Nonviolence, in: The Catholic Biblical Quarterly (CBQ) 66, 2004, 237 – 255

- Reil, Theodor (1913)*, Beiträge zur Kenntnis des Gewerbes im hellenistischen Ägypten, Leipzig 1913
- Renger, Johannes (1998)*, Artikel „Handel“, „I. Alter Orient“, in: Der Neue Pauly (DNP), Enzyklopädie der Antike, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 5, Stuttgart / Weimar 1998, Sp. 106 – 108
- Rengstorff, Karl Heinrich (<sup>2</sup>1964)*, Die Stadt der Mörder (Mt 22 $\tau$ ), in: Eltester, Walther (<sup>2</sup>1964), Judentum – Urchristentum – Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias, 2. Auflage, Berlin 1964, 106 – 129
- Rengstorff, Karl Heinrich (<sup>13</sup>1968)*, Das Evangelium nach Lukas, NTD, Teilband 3, 13. Auflage, Göttingen 1968 (**Lukas**)
- Rengstorff, Karl Heinrich (1990)*, Artikel δεσποτης etc., in: ThWNT II, 1990, 43 – 48 (**δεσποτης**)
- Richard, Pablo (2009)*, The Hermeneutics of Liberation. Theoretical Grounding for the Communitarian Reading of the Bible, in: Segovia, Fernando F. / Tolbert, Mary Ann (eds.) (2009), Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy, Minneapolis 2009, 272 – 282
- Richter Reimer, Ivoni (1992)*, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas. Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992 (**Frauen**)
- Rickman, Geoffrey (1971)*, Roman Granaries and Store Buildings, Cambridge 1971
- Ricoeur, Paul (1974)*, Stellung und Funktion der Metapher in der biblischen Sprache, in: Ricoeur, Paul / Jüngel, Eberhard, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, Sonderheft Evangelische Theologie, München 1974, 45 – 70 (**Stellung**)
- Ricoeur, Paul (1982)*, Biblische Hermeneutik, in: Harnisch, Wolfgang (Hg.) (1982b), Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft, WdF 575, Darmstadt 1982, 248 – 339 (**Hermeneutik**)
- Ricoeur, Paul / Jüngel, Eberhard (1974)*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, Sonderheft Evangelische Theologie, München 1974
- Riede, Peter (2006)*, „Der Gerechte wird wachsen wie eine Zeder auf dem Libanon“ (Ps 92, 13) – Pflanzenmetaphorik in den Psalmen, in: Mell, Ulrich (Hg.) (2006), Pflanzen und Pflanzensprache der Bibel. Erträge des Hohenheimer Symposiums vom 26. Mai 2004, Frankfurt (Main) u.a. 2006, 39 – 64 (**Zeder**)
- Riegel, Ulrich / Ziebertz, Hans-Georg (2009)*, »Sage mir, wie du die Bibel liest, und ich sage dir, woran du glaubst«, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 265 – 296
- Rieger, Reinhold (<sup>4</sup>1998)*, Artikel „Allegorie / Allegorese“. „IV. Kirchengeschichtlich“, „2. Mittelalter bis Neuzeit“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft (RGG<sup>4</sup>), 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von

- Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 1, A – B, Tübingen 1998, Sp. 307 – 308
- Riehm, Eduard C. Aug.* (<sup>2</sup>1893), Handwörterbuch des Biblischen Altertums, Bd. 1, 2. Auflage, Bielefeld / Leipzig 1893
- Rienecker, Fritz (Hg.)* (<sup>3</sup>1974), Lexikon zur Bibel, 3. Auflage der Volksausgabe, Wuppertal 1974  
**(Lexikon)**
- Rienecker, Fritz* (1994), Das Evangelium nach Lukas, Wuppertaler Studienbibel, begründet von Fritz Rienecker, Reihe NT, hrsg. von Werner de Boor und Adolf Pohl, Wuppertal 1994 (Wuppertal / Zürich 1983)
- Rohden, P. von* (1894), Artikel „84) (M. Antonius) Pallas, Günstling des Claudius“, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PRE), neue Bearbeitung, begonnen von Georg Wissowa unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, hrsg. von Georg Wissowa, 2. Halbband, Stuttgart 1894, Sp. 2634 – 2635 (**Pallas**)
- Roloff, Jürgen* (2005), Jesu Gleichnisse im Matthäusevangelium. Ein Kommentar zu Mt 13,1 – 52, Neukirchen – Vluyn 2005 (**Gleichnisse**)
- Romaniuk, Kazimierz* (1975), „Car ce n’était pas la saison des figes...“. (Mk 11, 12 – 14 parr), in: ZNW 66, 1975, 275 – 278 (**saison**)
- Rommel, Hans* (1930), Artikel „Margarita“, in: Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PRE), neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, hrsg. von Wilhelm Kroll, 28. Halbband, Bd. 14 / 2, München 1930 (unveränderter Nachdruck München / Zürich 1985), Sp. 1682 – 1702 (**Margarita**)
- Rondez, Pascale* (2006), Alltägliche Weisheit? Untersuchungen zum Erfahrungsbezug von Weisheitslogien in der Q-Tradition, Abhandlungen zur Theologie des Alten Testaments, hrsg. von Erhard Blum u.a., Bd. 87, Zürich 2006
- Rost, Georg Alexander* (1968), Vom Seewesen und Seehandel in der Antike. Eine Studie aus maritim-militärischer Sicht, Amsterdam 1968
- Rost, Leonhard* (1971), Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschließlich der großen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971
- Rostovtzeff, Michael* (1931), Gesellschaft und Wirtschaft im Römischen Kaiserreich, übersetzt von Lothar Wickert, Bd. 1 und 2, Leipzig 1931 (**Rostovtzeff I; Rostovtzeff II**)
- Rostovtzeff, Michael* (1984a), Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, unter Mitarbeit von Margaret Wodrich, übersetzt von Gertrud und Erich Bayer, Bd. 1, Darmstadt 1984 (unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1955, Original: Oxford 1941)
- Rostovtzeff, Michael* (1984b), Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, unter Mitarbeit von Margaret Wodrich, übersetzt von Gertrud und Erich Bayer, Bd. 2,

- Darmstadt 1984 (unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1955, Original: Oxford 1941)
- Rostovtzeff, Michael (1984c)*, Gesellschafts- und Wirtschaftsgeschichte der hellenistischen Welt, unter Mitarbeit von Margaret Wodrich, übersetzt von Gertrud und Erich Bayer, Bd. 3, Darmstadt 1984 (unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1956, Original: Oxford 1941)
- Rowlandson, Jane (1996)*, Landowners and Tenants in Roman Egypt. The Social Relations of Agriculture in the Oxyrhynchite Nome, Oxford 1996 (**Landowners**)
- Ruben, Walter (1957)*, Die Lage der Sklaven in der altindischen Gesellschaft, in: Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (SDAW) 1955 / 2, Berlin 1957 (**Sklaven**)
- Ruether, Rosemary Radford (1994)*, Gaia & Gott. Eine ökofeministische Theologie der Heilung der Erde, Luzern 1994
- Ruffing, Kai (1999)*, Weinbau im römischen Ägypten, Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike, hrsg. von Hans-Joachim Drexhage / Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 1999 (**Weinbau**)
- Ruffing, Kai (2001)*, Artikel „Schaf. III. Rom“, in: DNP, Bd. 11, Stuttgart / Weimar 2001, 139 – 142 (**Schaf**)
- Ruffing, Kai (2001)*, Wein und Weinbau im römischen Ägypten (1. – 3. Jh. n. Chr.), in: Herz, Peter / Waldherr, Gerhard (2001), Landwirtschaft im Imperium Romanum, Pharos. Studien zur griechisch-römischen Antike, Bd. XIV, hrsg. von Hans-Joachim Drexhage, Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 2001, 257 – 272 (**Wein**)
- Ruschenbusch, E. (1977)*, Diokletians Währungsreform vom 1.9.301, in: ZPE 26, 193 – 199
- Russel, Letty M. (Hg.) (1989)*, Befreien wir das Wort. Feministische Bibelauslegung, mit einer Einführung von Luise Schottroff, aus dem amerikanischen Englisch übersetzt von Hildegard Schneck, München 1989
- Russel, Letty M. (Hg.) (1990)*, In den Gärten unserer Mütter. Religiöse Erfahrungen von Frauen heute, Breiburg i. Breisgau u.a. 1990
- Russel, Letty M. / Clarkson, J. Shannon (eds.) (1996b)*, Dictionary of Feminist Theologies, Louisville (Kentucky) 1996
- Ruster, Thomas (2000)*, Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, Freiburg u.a. 2000 (**Gott**)
- Ruster, Thomas (2009)*, Die Welt verstehen „gemäß den Schriften“. Religionsunterricht als Einführung in das biblische Wirklichkeitsverständnis, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, S. 195 – 205 (**Schriften**)

- Ruwe, Andreas / Vahrenhorst, Martin (2009)*, Artikel „Ethik und Recht“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 125 – 128
- Ruwe, Andreas / Vahrenhorst, Martin (2009)*, Artikel „Tora / Nomos“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 590 – 596
- Safrai, Shmuel (1978a)*, Das jüdische Volk im Zeitalter des Zweiten Tempels, Neukirchen-Vluyn 1978 (**Volk**)
- Safrai, S. / Stern, M. (eds.) (1974)*, The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, Vol. 1, edited in co-operation with D. Flusser and W.C. van Unnik, Assen 1974
- Safrai, S. / Stern, M. (eds.) (1978b)*, The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, Vol. 2, edited by S. Safrai and M. Stern in co-operation with D. Flusser and W.C. van Unnik, Assen / Amsterdam 1976
- Safrai, Ze'ev (1994)*, The Economy of Roman Palestine, London / New York 1994 (**Economy**)
- Saldarini, Anthony J. (1994)*, Matthew's Christian-Jewish Community, Chicago u.a. 1994
- Samuel, Deborah H. (1979)*, Sheep Grazing on the Estate of Germanicus at SOCNOPAIU NESOS: A Note on P. Lond. 312 (II, p. 80), in: ZPE 33, 1979, 227 – 228
- Sancisi-Weerdenburg, Hellen / Spek, R.J. van der / Teitler, H.C. / Wallinga, H.T. (eds.) (1993)*, De agricultura. In memoriam Pieter Willem de Neeve, Amsterdam 1993 (**agricultura**)
- Sanders, Andy F. (2000)*, Artikel „Gleichnis / Parabel, IV. Religionsphilosophisch“, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 1003 – 1004
- Sarasin, Alfred (1930)*, Der Handel zwischen Indien und Rom zur Zeit der römischen Kaiser, Basel 1930 (**Handel**)
- Sartre, Maurice (2006a)*, Die anatolischen Provinzen, in: Lepelly, Claude (Hg.) (2006), Rom und das Reich. Die Regionen des Reiches, aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Peter Riedlberger, Hamburg 2006, 341 – 397 (**Provinzen**)
- Sartre, Maurice (2006b)*, Der semitische Orient, in: Lepelly, Claude (Hg.) (2006), Rom und das Reich. Die Regionen des Reiches, aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Peter Riedlberger, Hamburg 2006, 399 – 456 (**Orient**)
- Sasse, Markus (2004)*, Geschichte Israels in der Zeit des Zweiten Tempels. Historische Ereignisse – Archäologie – Sozialgeschichte – Religions- und Geistesgeschichte, Neukirchen – Vluyn 2004 (**Geschichte**)

- Sauer, G. (1984)*, Artikel „hüten“, in: Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), zwei Bände, hrsg. von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann, Bd. II, München / Zürich 1984, Sp. 982 – 987
- Schäfer, Christoph (2001)*, Procuratores, actores und vilici – Zur Leitung landwirtschaftlicher Betriebe im Imperium Romanum, in: Herz, Peter / Waldherr, Gerhard (2001), Landwirtschaft im Imperium Romanum, Pharos Studien zur griechisch-römischen Antike, Bd. XIV, hrsg. von Hans-Joachim Drexhage, Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 2001, 273 – 284 (**Procuratores**)
- Schäfer-Lichtenberger, Christa / Schottroff, Luise (2009a)*, Artikel „Armut“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 22 – 26 (**Armut**)
- Schäfer-Lichtenberger, Christa / Schottroff, Luise (2009b)*, Artikel „Bettler / Bettlerin“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 51 – 52
- Schäfer-Lichtenberger, Christa / Schottroff, Luise (2009c)*, Artikel „Schulden“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 509 – 515
- Schäfer-Lichtenberger, Christa / Schottroff, Luise (2009d)*, Artikel „Reichtum / Luxus“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 466 – 471
- Schambeck, Mirjam (2009)*, Bibeltheologische Didaktik. Biblisches Lernen im Religionsunterricht, Göttingen 2009 (**Didaktik**)
- Schaumberger, Christine (Hg.) (1987)*, AnFragen 1. Diskussionen Feministischer Theologie, Weil wir nicht vergessen wollen..., ...zu einer Feministischen Theologie im deutschen Kontext, Bd. 1, Münster 1987
- Schaumberger, Christine (1991)*, Artikel „Bibel“, in: Gössmann, Elisabeth / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Pissarek-Hudelist, Herlinde / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen (Hg.) (1991), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 54 – 57 (**Bibel**)
- Schaumberger, Christine / Maaßen, Monika (Hg.) (1986)*, Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986
- Schaumberger, Christine / Schottroff, Luise (1988)*, Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie, München 1988 (**Schuld**)
- Schefzyk, Jürgen / Zwickel, Wolfgang (Hg.) (2010)*, Judäa und Jerusalem. Leben in römischer Zeit, Stuttgart 2010
- Scheidel, Walter (1990)*, Feldarbeit von Frauen in der antiken Landwirtschaft, in: Gymnasium 97, 1990, 405 – 431 (**Feldarbeit**)

- Scheidel, Walter (1992)*, Frau und Landarbeit in der Alten Geschichte, in: Specht, Edith (Hg.) (1992), Nachrichten aus der Zeit: ein Streifzug durch die Frauengeschichte des Altertums, Reihe Frauenforschung, Bd. 18, Wien 1992, 195 – 235 (**Frau**)
- Scheidel, Walter (1994)*, Grundpacht und Lohnarbeit in der Landwirtschaft des römischen Italien, Frankfurt (Main) u.a. 1994 (**Grundpacht**)
- Schellong, Dieter (1995)*, Die Schwierigkeit sozialgeschichtlicher Bibelauslegung, in: JK 56, 7 – 8 / 1995, 439 – 443
- Scherberich, Klaus (Hg.) (2005)*, Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Bd. 2, Neues Testament und antike Kultur, hrsg. von Kurt Erlemann, Neukirchen – Vluyn 2005
- Schildenberger, J. (<sup>2</sup>1963)*, Artikel „Perlen“, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), 2. Auflage, hrsg. von Josef Häfer und Karl Rahner, Bd. 8, Freiburg 1963, Sp. 279
- Schlatter, D. Adolf (1929)*, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929
- Schlatter, D. Adolf (<sup>3</sup>1948)*, Der Evangelist Matthäus, 3. Auflage, Stuttgart 1948 (**Matthäus**)
- Schlatter, Theodor (<sup>4</sup>1979)*, Artikel „Perlen“, in: Calwer Bibellexikon in 5. Bearbeitung, hrsg. von Karl Gutbrod und Reinhold Kücklich, 4. Auflage, Stuttgart 1979, Sp. 1037
- Schlier, Heinrich (1990)*, Artikel διχοτομέω, in: ThWNT II, 1990, 229 (**διχοτομέω**)
- Schlossmacher, Karl (<sup>5</sup>1969)*, Edelsteine und Perlen, 5., neubearbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart 1969
- Schmithals, Walter (1966)*, Artikel „Unkraut“, in: Biblisch-Historisches Handwörterbuch, hrsg. von Bo Reicke und Leonhard Rost, Bd. 3, Göttingen 1966, Sp. 2052 – 2053
- Schmithals, Walter (1980)*, Das Evangelium nach Lukas, Züricher Bibelkommentare NT 3.1, Zürich 1980 (**Lukas**)
- Schmoller, Alfred (<sup>8</sup>1994)*, Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament. Nach dem Text des Novum Testamentum Graece von Nestle-Aland und des Creek New Testament neu bearbeitet von Beate Köster im Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster / Westfalen, 8., neubearbeitete Auflage, 3., revidierter Druck, Stuttgart 1994
- Schnebel, Michael (1925)*, Die Landwirtschaft im hellenistischen Ägypten, Bd. 1, München 1925 (**Landwirtschaft**)
- Schneider-Böklen, Elisabeth / Vorländer, Dorothea (1991)*, Feminismus und Glaube, Unterscheidung, Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus, hrsg. von Reinhart Hummel und Josef Sudbrack, Mainz / Stuttgart 1991
- Schneider, Helmuth (Hg.) (1976)*, Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der späten römischen Republik, Darmstadt 1976
- Schneider, Helmuth (Hg.) (1981a)*, Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit, WdF 552, Darmstadt 1981 (**Kaiserzeit**)

*Schneider, Helmuth (1981b)*, Einleitung, in: Schneider, Helmuth (Hg.) (1981), Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der römischen Kaiserzeit, WdF 552, Darmstadt 1981, 1 – 28 (**Einleitung**)

*Schneider, Helmuth (Hg.) (1983a)*, Geschichte der Arbeit. Vom Alten Ägypten bis zur Gegenwart, Frankfurt / Main u.a. 1983

*Schneider, Helmuth (Hg.) (1983b)*, Die antike Sklavenwirtschaft: Das Imperium Romanum. Entstehung und Entwicklung der römischen Sklavenwirtschaft, in: Schneider, Helmuth (Hg.) (1983a), Geschichte der Arbeit. Vom Alten Ägypten bis zur Gegenwart, Frankfurt (Main) u.a. 1983, 94 – 154

*Schneider, K. (1972)*, Artikel „Vilicus, vilica“, in: Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (PRE), neue Bearbeitung, begonnen von Georg Wissowa, fortgeführt von Wilhelm Kroll und Karl Mittelhaus, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, hrsg. von Konrad Ziegler und Walther John, 2. Reihe, 16. Halbband, Bd. VIII, A, 2, München 1972 (Nachdruck München 1958), Sp. 2136 – 2141

*Schneider, K. (1984)*, Artikel „Ianitor“, in: Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft (PRE), neue Bearbeitung, begonnen von Georg Wissowa unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, hrsg. von Wilhelm Kroll, 17. Halbband, Bd. IX, 1, München / Zürich 1984 (unveränderter Nachdruck München 1914), Sp. 692 – 693 (**Ianitor**)

*Schniewind, Julius (<sup>12</sup>1968)*, Das Evangelium nach Matthäus, NTD, Teilband 2, 12. Auflage, Göttingen 1968

*Schoch, Reto (2000)*, Griechischer Lehrgang zum Neuen Testament, Tübingen 2000

*Schoenborn, Ulrich / Welten, Peter (2009)*, Artikel „Ackerbau“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 5 – 7

*Schoenborn, Ulrich / Welten, Peter (2009)*, Artikel „Hunger / Hungersnot“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 268 – 269 (**Hunger**)

*Schoenborn, Ulrich / Welten, Peter (2009)*, Artikel „Kulturpflanzen“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 322 – 325

*Schoenborn, Ulrich / Welten, Peter (2009)*, Artikel „Saat / Ernte“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 487 – 490

*Schöpflin, Karin (2002)*, מַשַּׁל - ein eigentümlicher Begriff der hebräischen Literatur, in: BZNF 46, 2002, 1 – 24 (**Begriff**)

*Schoff, Wilfred Harvey (1974)*, The Periplus of the Erythraean sea: travel and trade in the Indian Ocean by a merchant of the first century, New Delhi 1974 (Reprint der Ausgabe New York 1912)



- Scholl, Reinhold (1986)*, Sklaverei in der Arbeitswelt der Antike im Lichte der verschiedenen Quellenkategorien, in: *Gymnasium* 93, 1986, 476 – 496 (**Sklaverei**)
- Schori, Kurt (1999)*, Einleitung, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), *Bibeldidaktik in der Postmoderne*. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 19 - 21
- Schottroff, Luise (1971)*, Das Gleichnis vom verlorenen Sohn, *ZThK* 69, 1971, 27 – 52
- Schottroff, Luise (1973)*, Die Erzählung vom Pharisäer und Zöllner als Beispiel für die theologische Kunst des Überredens, in: *Neues Testament und christliche Existenz*. Festschrift für Herbert Braun, Tübingen 1973, 439 – 461
- Schottroff, Luise (1979)*, Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: Schottroff, Willy / Stegemann, Wolfgang (Hg.) (<sup>2</sup>1979), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Bd. 2, Neues Testament, 2., unveränderte Auflage, München / Gelnhausen 1979, 71 – 93 (**Güte**)
- Schottroff, Luise (1980)*, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: Schottroff, Willy / Stegemann, Wolfgang (Hg.) (1980), *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Bd. 2, Frauen in der Bibel, München 1980, 91 – 133 (**Frauen**)
- Schottroff, Luise (1982a)*, 9. Sonntag nach Trinitatis, Mt. 13,44 – 46, in: Domay, Erhard / Nitschke, Horst (Hg.) (1982), *Gottesdienstpraxis, Ergänzungsband Exegesen*, 5. Perikopenreihe, Gütersloh 1982, 131 – 133
- Schottroff, Luise (1982b)*, Der Sieg des Lebens. Biblische Traditionen einer Friedenspraxis, München 1982
- Schottroff, Luise (1983)*, Das geschundene Volk und die Arbeit in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium, in: Schottroff, Luise / Schottroff, Willy (Hg.) (1983), *Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt*, München 1983, 149 – 206 (**Volk**)
- Schottroff, Luise (1985)*, „Wir sind Samen und keine Steinchen“. Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4, 3 – 8 parr), in: Casalis, George / Füssel, Kuno / Girardet, Giorgio / Schottroff, Luise / Veerkamp, Ton / Zuurmond, Rochus (1985), *Bibel und Befreiung. Beiträge zu einer nichtidealistischen Bibellektüre*, hrsg. von den Tübinger Theologischen Fachschaften, Freiburg (Schweiz) / Münster 1985, 112 – 133 (**Samen**)
- Schottroff, Luise (1986a)*, Besprechung von: *Elisabeth Schüssler Fiorenza, In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York / London 1983, in: *Kirche und Israel (KuI)* 1, 1986, 90 - 94
- Schottroff, Luise (1986b)*, Das Gleichnisbuch von Leonhard Ragaz, in: Leonhard – Ragaz – Institut e.V. (Hg.) (1986), *Leonhard Ragaz - religiöser Sozialist, Pazifist, Theologe und Pädagoge*, Darmstadt 1986, 123 – 130 (**Ragaz**)
- Schottroff, Luise (1986c)*, Der Bund Gottes mit Noah, in: Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise (1986), *Die Erde gehört Gott. Texte zur Bibelarbeit von Frauen*, Reinbek bei Hamburg 1986, 16 – 29 (**Bund**)

- Schottroff, Luise (1987)*, Das Gleichnis vom großen Gastmahl in der Logienquelle, in: *EvTh* 47, 1987, 192 – 211
- Schottroff, Luise (1988a)*, Widerstandskraft, in: Schaumberger, Christine / Schottroff, Luise (1988), *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988, 88 – 124 (**Widerstandskraft**)
- Schottroff, Luise (1988b)*, Ihr werdet zu diesem Berge sagen: bewege dich von hier nach dort... (Mt. 17, 20). Das Senfkornleichnis, in: Schaumberger, Christine / Schottroff, Luise (1988), *Schuld und Macht. Studien zu einer feministischen Befreiungstheologie*, München 1988, 125 – 151 (**Berge**)
- Schottroff, Luise (1988c)*, How my Mind has changed oder: Neutestamentliche Wissenschaft im Dienste von Befreiung, in: *EvTh* 48, 1988, 247 – 261
- Schottroff, Luise (1989)*, Schöpfung im Neuen Testament, in: Altner, Günter (Hg.) (1989), *Ökologische Theologie. Perspektiven zur Orientierung*, Stuttgart 1989, 130 – 148 (**Schöpfung**)
- Schottroff, Luise (1990a)*, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, München 1990 (**Befreiungserfahrungen**)
- Schottroff, Luise (1990b)*, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: Schottroff, Luise (1990), *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 96 – 133
- Schottroff, Luise (1990c)*, Jesus von Nazareth aus sozialgeschichtlicher und feministischer Perspektive, in: Schottroff, Luise (1990), *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 264 – 274 (**Nazareth**)
- Schottroff, Luise (1990d)*, Lydia. Eine neue Qualität der Macht, in: Schottroff, Luise (1990), *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 305 – 309 (**Lydia**)
- Schottroff, Luise (1990e)*, Wir riechen den nahen Sommer, in: Schottroff, Luise / Sölle, Dorothee. *Hannas Aufbruch*, Gütersloh 1990, 61 – 74 (**Sommer**)
- Schottroff, Luise (1990f)*, DienerInnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament, in: Schäfer, Gerhard K. / Strahm, Theodor (Hg.) (1990), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen*, Heidelberg 1990, 222 – 242 (**DienerInnen**)
- Schottroff, Luise (1991a)*, Artikel „Frauengeschichte II. Neues Testament“, in: Gössmann, Elisabeth / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Pissarek-Hudelist, Herlinde / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen (Hg.) (1991), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 129 – 132 (**Frauengeschichte**)
- Schottroff, Luise (1991b)*, Wanderprophetinnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle, in: *EvTh* 51, Heft 4, 1991, 332 – 344 (**Wanderprophetinnen**)

- Schottroff, Luise (1994)*, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994 (**Schwestern**)
- Schottroff, Luise (1995a)*, Von den Bäumen lernen, dass Gott nahe ist. Exegetische Überlegungen zu Lk 13, 1 – 9 und Mk 13, 28 – 33, in: Jäger-Sommer, Johanna (Hg.) (1995), Abschied vom Männergott. Schöpfungsverantwortung für Frauen und Männer, Catharina Halkes zum 75. Geburtstag, Luzern 1995, 262 – 271 (**Gott**)
- Schottroff, Luise (1995b)*, Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte des frühen Christentums, in: Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres (1995c), Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 175 – 248 (**Weg**)
- Schottroff, Luise (1995c)*, Artikel „Lohn“, in: Neues Bibel-Lexikon (NBL), Bd. II, 1995, Sp. 665 – 666
- Schottroff, Luise (1995d)*, Artikel „Lohnarbeit“, in: Neues Bibel-Lexikon (NBL), Bd. II, 1995, Sp. 666 – 667
- Schottroff, Luise (1995e)*, Artikel „Hirt“ II (NT), in: Schottroff, Willy, (AT) / Schottroff, Luise (NT) (1995b), Artikel „Hirt“, in: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hg.) (1995), Neues Bibel-Lexikon (NBL), Bd. II, Düsseldorf / Zürich 1995, Sp. 167 – 168 (**Hirt NT**)
- Schottroff, Luise (1996)*, Unsichtbarer Alltag und Gottes Offenbarung. Die Öffentlichkeit des „Privaten“ in Gleichnissen Jesu, in: Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh) (1996), Glaube und Öffentlichkeit, hrsg. von Ingo Baldermann, Ernst Dassmann, Ottmar Fuchs, Berndt Hamm, Otfried Hofius, Bernd Janowski, Norbert Lohfink, Helmut Merklein, Werner H. Schmidt, Günther Stemberger, Peter Stuhlmacher, Marie-Theres Wacker, Michael Welker und Rudolf Weth, Bd. 11 (1996), Neukirchen – Vluyn 1996, 123 – 133 (**Alltag**)
- Schottroff, Luise (1999)*, Bibelauslegung im europäischen Kontext, in: Gerstenberger, Erhard S. / Schoenborn, Ulrich (Hg.) (1999), Hermeneutik - sozialgeschichtlich: Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten, Münster 1999, 123 – 126
- Schottroff, Luise (2005)*, Die Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2005 (**Gleichnisse**)
- Schottroff, Luise (2006)*, Ich schnitt mir eine Pfeife und spielte darauf – mitten in den Trümmern. Glück in Gleichnissen, in: Sutter Rehmann, Luzia / Rapp, Ursula / Metternich, Ulrike (Hg.) (2006), Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück, Gütersloh 2006, 99 – 107
- Schottroff, Luise (2007)*, Sehen lernen. Die Gleichnisse Jesu, in: [www.bibel-in-gerechter-sprache.de](http://www.bibel-in-gerechter-sprache.de) vom 18.04.2007
- Schottroff, Luise (2008)*, Sozialgeschichtliche Gleichnisauslegung. Überlegungen zu einer nichtdualistischen Gleichnistheorie, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, hrsg. von Ruben Zimmermann unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 138 – 149 (**Gleichnisauslegung**)

- Schottroff, Luise / Schottroff, Willy (Hg.) (1983), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München 1983 (Mitarbeiter)*
- Schottroff, Luise / Schottroff, Willy (Hg.) (1986), Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der „ersten“ Welt, München 1986*
- Schottroff, Luise / Schottroff, Willy (1988), Die Macht der Auferstehung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, München 1988*
- Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres (1995c), Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995 (Exegese)*
- Schottroff, Luise / Sölle, Dorothee (1990), Hannas Aufbruch. Aus der Arbeit feministischer Befreiungstheologie: Bibelarbeiten, Meditationen, Gebete, Gütersloh 1990 (Aufbruch)*
- Schottroff, Luise / Stegemann, Wolfgang (<sup>2</sup>1981), Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, 2., unveränderte Auflage, Stuttgart u.a.1981 (Jesus)*
- Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.) (1996), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden u.a. 1996*
- Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.) (1998), Kompendium Feministische Bibelauslegung, unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloh 1998 (Kompendium)*
- Schottroff, Willy (1969), Der altisraelitische Fluchspruch, Neukirchen – Vluyn 1969 (Fluchspruch)*
- Schottroff, Willy (1982), Zur Sozialgeschichte Israels in der Perserzeit, in: Verkündigung und Forschung (VF), 27. Jg., Heft 1, 1982, 46 – 68*
- Schottroff, Willy (1989), Der Zugriff des Königs auf die Töchter. Zur Fronarbeit von Frauen im alten Israel, Frank Crüsemann zum 9.7.1988, in: EvTh 49, Heft 3, 1989, 268 – 285*
- Schottroff, Willy (1995), Artikel „Hirt“ I (AT), in: Schottroff, Willy, (AT) / Schottroff, Luise (NT) (1995b), Artikel „Hirt“, in: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hg.) (1995), Neues Bibel-Lexikon (NBL), Bd. II, Düsseldorf / Zürich 1995, Sp. 167 – 168 (Hirt AT)*
- Schottroff, Willy (1996), Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern (Mk 12,1-9 parr.). Ein Beitrag zur Geschichte der Bodenpacht in Palästina, in: ZDPV 112, 1996, 18 – 48 (Bodenpacht)*
- Schottroff, Willy, (AT) / Schottroff, Luise (NT) (1995a), Artikel „Handel“, in: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hg.) (1995), Neues Bibel-Lexikon (NBL), Bd. II, Düsseldorf / Zürich 1995, Sp. 28 – 31 (Handel)*
- Schottroff, Willy, (AT) / Schottroff, Luise (NT) (1995b), Artikel „Hirt“, in: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hg.) (1995), Neues Bibel-Lexikon (NBL), Bd. II, Düsseldorf / Zürich 1995, Sp. 167 – 168 (Hirt)*

- Schottroff, Willy / Stegemann, Wolfgang (Hg.)* (<sup>2</sup>1979), *Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Bd. 2, Neues Testament, 2., unveränderte Auflage, München / Gelnhausen 1979 (**Gott**)
- Schottroff, Willy / Stegemann, Wolfgang (Hg.)* (1980a), *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Bd. 1, Methodische Zugänge, München 1980
- Schottroff, Willy / Stegemann, Wolfgang (Hg.)* (1980b), *Traditionen der Befreiung. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen*, Bd. 2, Frauen in der Bibel, München 1980 (**Befreiung II**)
- Schrage, Wolfgang* (1964), *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen*, BZNW 29, Berlin 1964
- Schramm, Tim / Löwenstein, Kathrin* (1986), *Unmoralische Helden. Anstößige Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1986
- Schrenk, Gottlob* (1990), Artikel  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$  in: ThWNT III, 1990, 43 – 63 ( **$\theta\acute{\epsilon}\lambda\omega$** )
- Schröder, Heinz* (1981), *Jesus und das Geld. Wirtschaftskommentar zum Neuen Testament*, Verlag der Gesellschaft für Kulturhistorische Dokumentation e.V., 3. Auflage, Karlsruhe 1981
- Schröer, Henning* (1999), *Spuren der Bibel in säkularer Poesie*, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), *Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag*, Stuttgart u.a. 1999, 300 – 314
- Schröer, Henning* (2001), *Jesu Gleichnisse als biblisches Sprachereignis (theo)poetischer Didaktik*, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie. Der evangelische Erzieher (ZPT)*, 53. Jg., 2001, 144 – 152 (**Gleichnisse**)
- Schroer, Silvia* (1987), *Die Zweiggöttin in Palästina / Israel. Von der Mittelbronze II B - Zeit bis zu Jesus Sirach*, in: Küchler, Max / Uehlinger, Christoph (Hg.), *Jerusalem. Texte – Bilder – Steine*, NTOA 6, Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1987, 201 – 225 (**Zweiggöttin**)
- Schroer, Silvia* (1991a), *Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus*, in: Wacker, Marie-Theres / Zenger, Erich, *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg im Breisgau u.a. 1991, 151 – 182 (**Weisheit**)
- Schroer, Silvia* (1991b), Artikel „Weisheit“, in: Gössmann, Elisabeth / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Pissarek-Hudelist, Herlinde / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen (Hg.) (1991), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 431 – 433
- Schroer, Silvia* (1991c), *Weise Frauen und Ratgeberinnen in Israel – Vorbilder der personifizierten Chokmah*, in: Wodtke, Verena (Hg.) (1991), *Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein neues Gottesbild*, mit Beiträgen von Ruth Albrecht, Dorit Cohen-Alloro, Deirdre Good, Verena Maria Kitz, Monika Leisch-Kiesl, Fairy von Lilienfeld, Barbara Newman, Silvia Schroer, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Verena Wodtke, Freiburg i.B. u.a. 1991, 9 – 23 (**Ratgeberinnen**)

- Schroer, Silvia (1992)*, Wir sollten mit der Wirklichkeit beginnen..., Gedanken zur Bibelarbeit im deutschsprachigen Raum, in: *KatBl* 117 / 6, 1992, 440 – 443 (**Wirklichkeit**)
- Schroer, Silvia (1995)*, Auf dem Weg zu einer feministischen Rekonstruktion der Geschichte Israels, in: Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres (1995c), *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*, Darmstadt 1995, 83 – 172 (**Weg**)
- Schroer, Silvia (1996)*, Die Weisheit hat ihr Haus gebaut. Studien zur Gestalt der Sophia in den biblischen Schriften, Mainz 1996
- Schroer, Silvia (2000a)*, Die Gerechtigkeit der Sophia. Biblische Weisheitstraditionen und feministische Diskurse, in: *concilium*, 36. Jg., Heft 5, 12-2000, 539 – 548 (**Gerechtigkeit**)
- Schroer, Silvia (2000b)*, Artikel „Guter Hirte. I. Altvorderorientalische und antike Kunst“, in: *RGG*<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 1347 – 1348
- Schroer, Silvia (<sup>2</sup>2002)*, Artikel „Weisheit / Sophia“, in: Gössmann, Elisabeth / Kuhlmann, Helga / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen / Strahm, Doris / Wuckelt, Agnes (Hg.) (2002), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 572 – 574
- Schröter, Jens / Eddelbüttel, Antje (Hg.) (2004)*, Konstruktion von Wirklichkeit. Beiträge aus geschichtstheoretischer, philosophischer und theologischer Perspektive, *Theologische Bibliothek Töpelmann (TBT)*, hrsg. von O. Bayer, W. Härle, H.-P. Müller, Bd. 127, Berlin / New York 2004 (**Konstruktion**)
- Schrot, Gerhard (1961)*, Das Handwerk im frühen Rom, in: Günther, Rigobert / Schrot, Gerhard (1961), *Sozialökonomische Verhältnisse im Alten Orient und im Klassischen Altertum*, Tagung der Sektion alte Geschichte der Deutschen Historiker-Gesellschaft vom 12. – 17.10.1959 in Altenburg, hrsg. von Hans-Joachim Diesner, Rigobert Günther und Gerhard Schrot, Berlin 1961, 245 – 263
- Schüngel-Straumann, Helen (1991)*, Weibliche Dimensionen in mesopotamischen und alttestamentlichen Schöpfungsaussagen und ihre feministische Kritik, in: Wacker, Marie-Theres / Zenger, Erich, *Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie*, Freiburg im Breisgau u.a. 1991, 49 – 81 (**Dimensionen**)
- Schüngel-Straumann, Helen (1996)*, *Denn Gott bin ich, und kein Mann. Gottesbilder im Ersten Testament – feministisch betrachtet*, Mainz 1996
- Schüngel-Straumann, Helen (2002)*, „Gerechtigkeit / Recht. Altes Testament“, in: Gössmann, Elisabeth / Kuhlmann, Helga / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen / Strahm, Doris / Wuckelt, Agnes (Hg.) (<sup>2</sup>2002), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 223 – 224 (**Gerechtigkeit**)
- Schürer, D. Emil (<sup>3</sup>1898)*, *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3. Auflage, die Inneren Zustände, Bd. 2, Leipzig 1898

- Schürer, D. Emil* (<sup>3</sup>1898), Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. Auflage, Das Judentum in der Zerstreung und die jüdische Literatur, Bd. 3, Leipzig 1898
- Schürer, D. Emil* (<sup>3+4</sup>1901), Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. und 4. Auflage, Einleitung und politische Geschichte, Bd. 1, Leipzig 1901
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1976), Die Rolle der Frau in der urchristlichen Bewegung, *concilium* 12, 1976, 3 – 9
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1985), Das Schweigen brechen – sichtbar werden, in: *concilium* 21, 1985, 387 – 398
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1988a), Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München / Mainz 1988 (**Gedächtnis**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1988b), Brot statt Steine, Freiburg (CH) 1988 (**Brot**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1990), „Gerechtigkeit von allen Kindern“. Kampf, Erinnerung und Vision, in: *concilium* 26, 1990, 10 – 22
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1992), But she said: feminist practices of biblical interpretation, Boston (Massachusetts) 1992
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (ed.) (1993), Searching the Scriptures, Vol. 1, A Feminist Introduction, edited with the assistance of Shelly Matthews, New York 1993 (**Searching I**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (ed.) (1994a), Searching the Scriptures, Vol. 2, A Feminist Commentary, edited with the assistance of Ann Brock and Shelly Matthews, New York 1994 (**Searching II**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1994b), Das Buch der Offenbarung. Vision einer gerechten Welt, Stuttgart u.a. 1994 (**Offenbarung**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1997), Jesus – Miriams Kind, Sophias Prophet. Kritische Anfragen feministischer Christologie, aus dem Englischen von Melanie Graffam-Minkus und Bärbel Mayer-Schärtel, Gütersloh 1997 (**Jesus**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1998), Die heiligen Schriften der Frauen, in: *concilium*, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 233 – 236
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (1999), Rhetoric and Ethic. The Politics of Biblical Studies, Minneapolis 1999 (**Rhetoric**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (2002), Der wirkliche Jesus? – Feministische Anfragen an die sozialwissenschaftliche Jesusforschung, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.) (2002), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 23 – 32 (**Anfragen**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (2005), WeisheitsWege. Eine Einführung in feministische Bibelinterpretation, Stuttgart 2005 (**WeisheitsWege**)

- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (<sup>2</sup>2007), Grenzen überschreiten. Der theoretische Anspruch feministischer Theologie. Ausgewählte Aufsätze, 2. überarbeitete Auflage, Berlin 2007 (**Grenzen**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (2007), The Power of the Word. Scripture and the Rhetoric of Empire, Minneapolis 2007 (**Power**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (2008), Gerech ist das Wort der Weisheit. Historisch-politische Kontexte feministischer Bibelinterpretation, Luzern 2008 (**Gerecht**)
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth* (2009), Democratizing Biblical Studies. Toward an Emancipatory Educational Space, Louisville / Kentucky 2009 (**Democratizing**)
- Schütz, Roland* (1909), Das Feigengleichnis der Synoptiker. (Mk 13, 28f., Mt 24, 32f., Lk 21, 29 – 31), in: ZNW 10, 1909, 333 – 334
- Schuler, Christof* (1998), Ländliche Siedlungen und Gemeinden im hellenistischen und römischen Kleinasien, München 1998 (**Siedlungen**)
- Schuller, Wolfgang* (1987), Frauen in der römischen Geschichte, Konstanz 1987
- Schulz, Siegfried* (1972), Gott ist kein Sklavenhalter. Die Geschichte einer verspäteten Revolution, Zürich / Hamburg 1972 (**Gott**)
- Schumacher, Leonhard* (1982), Servus Index: Sklavenverhör und Sklavenanzeige im republikanischen und kaiserzeitlichen Rom, Wiesbaden 1982
- Schumacher, Leonhard* (2001), Sklaverei in der Antike: Alltag und Schicksal der Unfreien, München 2001 (**Sklaverei**)
- Schwank, Benedikt* (2001), Artikel „Perlen“, in: Görg, Manfred / Lang, Bernhard (Hg.) (1995), Neues Bibel-Lexikon (NBL), Bd. III, Düsseldorf / Zürich 2001, Sp. 114
- Schwantes, Milton* (1986), Von unten gesehen. Die Bibel als Buch der Befreiung, in: EvKomm 19, 1986, 383 – 387
- Schwantes, Milton* (1991), Wege der biblischen Theologie in Lateinamerika, in: EvTh, 51. Jg., Heft 1, München 1991, 8 – 19
- Schwarz, Eduard* (1904), Der verfluchte Feigenbaum, in: ZNW 5, 1904, 80 – 84 (**Feigenbaum**)
- Schweitzer, Friedrich / Nipkow, Karl Ernst / Faust-Siehl, Gabriele / Krupka, Bernd* (1995), Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis, Gütersloh 1995
- Schweizer, Eduard* (<sup>4</sup>1975), Das Evangelium nach Markus, NTD, Teilband 1, 14., neu bearbeitete Auflage, 4. Auflage dieser Bearbeitung, Göttingen 1975
- Schweizer, Eduard* (<sup>4</sup>1986a), Das Evangelium nach Matthäus, NTD, Teilband 2, 16. durchgesehene Auflage, 4. Auflage dieser Bearbeitung, Göttingen / Zürich 1986



- Schweizer, Eduard* (<sup>2</sup>1986b), Das Evangelium nach Lukas, NTD, Teilband 3, 19. Auflage, 2. durchgesehene Auflage dieser neuen Fassung, Göttingen / Zürich 1986 (**Lukas**)
- Schweizer, Harald (Hg.)* (1986), „... Bäume braucht man doch!“ Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung, Sigmaringen 1986
- Schweizer, Harald (Hg.)* (1986), Die vorhergesehene Katastrophe. Der Sturz des Weltenbaumes (EZ 31), in: Schweizer, Harald (Hg.): „... Bäume braucht man doch!“ Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung, Sigmaringen 1986, 89 – 108
- Schwinden, Lothar u.a.* (1996), Das Rheinische Landesmuseum Trier. Einführung in die Sammlungen, Trier 1996
- Segovia, Fernando F. (ed.)* (1995), Reading from this place, 2 Vol., Minneapolis 1995
- Segovia, Fernando F. / Tolbert, Mary Ann (eds.)* (2009), Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy, Minneapolis 2009 (**Teaching**)
- Segovia, Fernando F. / Sugirtharajah, R.S. (eds.)* (2007), A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings, The publication of this commentary is an event to be celebrated Daniel L. Smith-Christopher, London, New York 2007
- Sengebusch, M.* (<sup>3</sup>1914), Griechisch-Deutsches Handwörterbuch in drei Bänden, bearbeitet von M. Sengebusch, 6. Abdruck, Handwörterbuch der Griechischen Sprache in vier Bänden, Bd. 1, 3. Auflage, Braunschweig 1914
- Serghidou, Anastasia (ed.)* (2007), Fear of Slaves – Fear of Enslavement in the Acient Mediterranean. Peur de l’Esclave – Peur de l’Esclavage en Mediterranee Ancienne (Discours, représentations, pratiques), Actes du XXIX<sup>e</sup> Colloque du Groupe International de Recherche sur l’Esclavage dans l’Antiquité (GIREA) – Rethymnon 4 – 7 Novembre 2004, Franche-Comté 2007
- Shaw, Brent D.* (1991), Der Bandit, in: Giardina, Andrea (Hg.) (1991), Der Mensch der römischen Antike, Frankfurt (Main) / New York u.a. 1991, 337 – 381 (**Bandit**)
- Shillington, V. George (ed.)* (1997a), Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus today, Edinburgh 1997
- Shillington, V. George* (1997b), Engaging with the Parables, in: Shillington, V. George (ed.) (1997), Jesus and His Parables. Interpreting the Parables of Jesus today, Edinburgh 1997, 1 – 20 (**Engaging**)
- Shirai, Shohei* (1970), The Story of Pearls, Tokio 1970 (**Story**)
- Sidebotham, Steven E.* (1986), Roman Economic Policy in the Erythra Thalassa, 30 B.C. – A.D. 217, Leiden 1986, 86 – 88 (**Policy**)
- Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.)* (1988), Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte, München 1988

- Siegele-Wenschkewitz, Leonore (1988)*, Feministische Theologie ohne Antijudaismus, in: Siegele-Wenschkewitz, Leonore (Hg.) (1988), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte*, München 1988, 12 – 53
- Šifman, I.Š.*, (1992), Die Sklaverei in Syrien und Palästina, in: Marinovič, L. P. / Golubcova, E.S. / Šifman, I.Š. / Pavlovskaja, A.I. (1992), *Die Sklaverei in den östlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert*, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Günter Prinzing und Elisabeth Herrmann-Otto, Stuttgart 1992, 139 – 164 (**Sklaverei**)
- Sijpesteijn, P. J. (1985)*, A Female Tax Collector, in: ZPE 61, 1985, 71 – 73
- Sijpesteijn, P. J. (1986)*, Another Female Tax Collector, in: ZPE 64, 1986, 121 – 122
- Sijpesteijn, P. J. (1987)*, Bemerkungen zu einigen Papyri, in: ZPE 70, 1987, 133 – 138 (**Bemerkungen**)
- Sijpesteijn, P. J. (1995)*, Known and Unknown Officials, in: ZPE 106, 1995, 203 – 234 (**Officials**)
- Singer, Isidore (1905ff.)*, *The Jewish Encyclopedia. A descriptive record of the History, Religion, Literature, and Customs of the Jewish People from the Earliest Times to the Present Day. Prepared by More than Six Hundred Scholars and Specialists, under the Direction of the Following Editorial Board, Isidore Singer, Projector and Managing Editor, Complete in 12 Volumes, New York / London 1905ff.*
- Singh, Ajoy Kumar (1988)*, *Indo-Roman Trade*, New Dehli 1988 (**Trade**)
- Skydsgaard, Jens Erik (1988)*, Transhumance in ancient Greece, in: Whittaker, C.R. (ed.) (1988), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, 75 – 86 (**Transhumance**)
- Slee, Nicola (1984)*, Parables and Women's Experience, in: *The Modern Churchman*, Jg. 26, Nr. 2, 1984, 20 – 31
- Smallwood, E. Mary (<sup>2</sup>1981)*, *The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian. A study in political relations*, SJLA 20, 2. Auflage, Leiden 1981
- Smirin, V.M. (1987)*, Die Sklaverei im römischen Spanien, in: Štaerman, E.M. / Smirin, V.M. / Belova, N.N. / Kolosovskaja, Ju. K. (1987), *Die Sklaverei in den westlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert*, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Heinz Heinen u. Elisabeth Herrmann-Otto, Bd. 4, Stuttgart 1987, 38 – 102 (**Sklaverei**)
- Smith, B.T:D. (1937)*, *The Parables of the Synoptic Gospels*, Cambridge 1937 (**Parables**)
- Smith, Charles W.F. (1960)*, No Time for Figs, in: JBL 79, 1960, 315 – 327
- Söding, Thomas (1993)*, Artikel „Allegorie, Allegorese“. „I. Allegorie als literar. Gattung u. Allegorese als hermeneut. Verfahren“ und „II. Im AT u. im NT“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Bd. 1, Freiburg u.a. 1993, Sp. 400
- Söding, Thomas (2003)*, Die Gleichnisse Jesu als metaphorische Erzählungen. Hermeneutische und exegetische Überlegungen, in: Janowski, Bernd / Zchomelidse, Nino (Hg.) (2003), *Die*

- Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Zur Korrelation von Text und Bild im Wirkungskreis der Bibel, Tübinger Symposion, Arbeiten zur Geschichte und Wirkung der Bibel (AGWB), hrsg. von Johannes Anderegk u.a., Bd. 3, Stuttgart 2003, 81 – 118 (**Gleichnisse**)
- Sölle, Dorothee (1985)*, Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung, Stuttgart 1985 (**Lieben**)
- Sölle, Dorothee (1987)*, Und ist noch nicht erschienen, war wir sein werden. Stationen feministischer Theologie, München 1987
- Sölle, Dorothee (1990a)*, Gott denken. Einführung in die Theologie, Stuttgart 1990 (**Gott**)
- Sölle, Dorothee (1990b)*, Die revolutionäre Geduld eines Gärtners, in: Schottroff, Luise / Sölle, Dorothee, Hannas Aufbruch, Gütersloh 1990, 76 – 90 (**Geduld**)
- Sölle, Dorothee (1991)*, Artikel „Erinnerung“, in: Gössmann, Elisabeth / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Pissarek-Hudelist, Herlinde / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen (Hg.) (1991), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 78 – 80 (**Erinnerung**)
- Sölle, Dorothee (1993a)*, Die Sowohl-als-auch-Falle in: Füssel, Kuno / Sölle, Dorothee / Steffensky, Fulbert (1993), Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993, 11 – 34 (**Falle**)
- Sölle, Dorothee (1993b)*, Mutanfälle. Texte zum Umdenken, Hamburg 1993
- Sölle, Dorothee (1996)*, Das Eis der Seele spalten. Theologie und Literatur in sprachloser Zeit, Mainz 1996
- Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise (1986)*, Die Erde gehört Gott. Texte zur Bibelarbeit von Frauen, Reinbek bei Hamburg 1986 (**Erde**)
- Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise (1996)*, Den Himmel erden. Eine ökofeministische Annäherung an die Bibel, München 1996
- Sölle, Dorothee / Schottroff, Luise (2000)*, Jesus von Nazaret, München 2000
- Soggin, J.A. (1976)*, Artikel „weiden“, in: Jenni, Ernst (Hg.) (1976), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament (THAT), zwei Bände, hrsg. von Ernst Jenni unter Mitarbeit von Claus Westermann, Bd. 2, München / Zürich 1976, Sp. 791 – 794
- Song, Choan-Seng (1990)*, Jesus, the crucified people, Vol. 1 of The Cross in the Lotus World, New York 1990 (**Jesus**)
- Sonnabend, Holger (Hg.) (2006)*, Mensch und Landschaft in der Antike, Lexikon der Historischen Geographie, Sonderausgabe, Stuttgart 2006 (**Mensch**)
- Souza, Philip de (1998)*, Artikel „Handel“, „IV Griechenland“, in: Der Neue Pauly (DNP), Enzyklopädie der Antike, hrsg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Altertum, Bd. 5, Stuttgart / Weimar 1998, Sp. 113 – 116

- Späth, Thomas / Wagner-Hasel, Beate (Hg) (2000)*, Frauenwelten in der Antike. Geschlechterordnung und weibliche Lebenspraxis, Stuttgart u.a. 2000 (**Frauenwelten**)
- Specht, Edith (Hg.) (1992)*, Nachrichten aus der Zeit. ein Streifzug durch die Frauengeschichte des Altertums, Reihe Frauenforschung, Bd. 18, Wien 1992
- Speck, E. (1900)*, Handelsgeschichte des Altertums, Bd. 1, Die orientalischen Völker, Leipzig 1900 (**Speck I**)
- Spranger, Peter P. (<sup>2</sup>1984)*, Historische Untersuchungen zu den Sklavenfiguren des Plautus und Terenz, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart 1984 (**Untersuchungen**)
- Sprenger, G. (1913)*, Jesu Säe- und Erntegleichnisse, in: PJ 9, 1913, 79 – 97 (**Erntegleichnisse**)
- Stählin, Gustav (1974)*, Das Bild der Witwe. Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike, in: JAC 17, 1974, 5 – 20
- Stählin, Gustav (1990a)*, Artikel κοπετός etc., in: ThWNT III, 1990, 829 – 860 (**κοπετός**)
- Stählin, Gustav (1990b)*, Artikel φιλέω etc., in: ThWNT IX, 1990, 112 – 169 (**φιλέω**)
- Štaerman, E.M. (1969)*, Die Blütezeit der Sklavenwirtschaft in der Römischen Republik, autorisierte Übersetzung von Maria Bräuer-Pospelova, Wiesbaden 1969 (**Blütezeit**)
- Štaerman, E.M. / Smirin, V.M. / Belova, N.N. / Kolosovskaja, Ju. K. (1987)*, Die Sklaverei in den westlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Heinz Heinen u. Elisabeth Herrmann-Otto, Bd. 4, Stuttgart 1987 (**Provinzen**)
- Štaerman, E.M. (1987)*, Die Sklaverei in den afrikanischen Provinzen, in: Štaerman, E.M. / Smirin, V.M. / Belova, N.N. / Kolosovskaja, Ju. K. (1987), Die Sklaverei in den westlichen Provinzen des Römischen Reiches im 1. – 3. Jahrhundert, Übersetzung von Jaroslav Kriz unter Mitwirkung von Heinz Heinen u. Elisabeth Herrmann-Otto, Bd. 4, Stuttgart 1987, 1 – 37 (**Sklaverei**)
- Stambaugh, John E. (1988)*, The Ancient Roman City, Baltimore / London 1988
- Stambaugh, John E. / Balch, David L. (1992)*, Das soziale Umfeld des Neuen Testaments, Göttingen 1992 (**Umfeld**)
- Standhartinger, Angela (2001)*, Die Entstehung und Intention der Haustafel im Brief an die Gemeinde in Kolossä, in: Janssen, Claudia / Schottroff, Luise / Wehn, Beate (Hg.) (2001), Paulus: Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001, 166 – 181 (**Entstehung**)
- Steck, Odil Hannes (1967)*, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament (WMANT), hrsg. von Günther Bornkamm und Gerhard von Rad, Bd. 23, Neukirchen –Vluyn 1967

- Steffensky, Fulbert (1984)*, Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag, Stuttgart 1984
- Steffensky, Fulbert (1989)*, Wo der Glaube wohnen kann, Stuttgart 1989 (**Glaube**)
- Steffensky, Fulbert (1993)*, Wie ernähren wir unsere Träume? Über den Zusammenhang von Spiritualität und der Liebe zur Gerechtigkeit, in: Füssel, Kuno / Sölle, Dorothee / Steffensky, Fulbert (1993), Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus, Luzern 1993, 83 – 111 (**Träume**)
- Steffensky, Fulbert (1996)*, Stumme Schönheiten, in: Das Sonntagsblatt, Nr. 11, 15. März 1996, 32
- Steffensky, Fulbert (<sup>3</sup>1999)*, Das Haus, das die Träume verwaltet, 3., unveränderte Auflage, Würzburg 1989
- Stegemann, Ekkehard (Hg.) (1993)*, Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1993 (**Messias**)
- Stegemann, Ekkehard (2002)*, Jesu Stellung im Judentum seiner Zeit, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.) (2002), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 237 – 245
- Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang (1995)*, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christengemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u.a. 1995 (**Sozialgeschichte**)
- Stegemann, Wolfgang (1979)*, Wanderradikalismus im Urchristentum? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These, in: Schottroff, Willy / Stegemann, Wolfgang (Hg.) (<sup>2</sup>1979), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegungen, Bd. 2, Neues Testament, 2., unveränderte Auflage, München / Gelnhausen 1979, 94 – 120 (**Wanderradikalismus**)
- Stegemann, Wolfgang (1993)*, Jesus als Messias in der Theologie bei Lukas, in: Stegemann, Ekkehard (Hg.) (1993), Messias-Vorstellungen bei Juden und Christen, Stuttgart u.a. 1993, 21 – 40
- Stegemann, Wolfgang (2002)*, Kontingenz und Kontextualität der moralischen Aussagen Jesu – Plädoyer für eine Neubesinnung auf die so genannte Ethik Jesu, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.) (2002), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 167 – 184
- Stegemann, Wolfgang (2010)*, Jesus und seine Zeit, Biblische Enzyklopädie (BE), hrsg. von Walter Dietrich und Wolfgang Stegemann, Bd. 10, Stuttgart 2010 (**Jesus**)
- Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.) (2002)*, Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002 (**Jesus**)
- Steiger, Lothar (1978)*, Erzählter Glaube. Die Evangelien, Gütersloh 1978 (**Glaube**)
- Stein-Hölkeskamp, Elke (2005)*, Das römische Gastmahl. Eine Kulturgeschichte, München 2005 (**Gastmahl**)

- Steineckert, Gisela* (<sup>2</sup>1989), *Presente. Gedichte*, 2. Auflage, Berlin 1989
- Steiner, Anton / Weymann, Volker (Hg.)* (<sup>3</sup>1986), *Gleichnisse Jesu, Bibelarbeit in der Gemeinde*, Bd. 3, 3. Auflage, Basel / Zürich-Köln 1986
- Stemberger, Günter* (1977), *Geschichte der jüdischen Literatur: Eine Einführung*, München 1977
- Stemberger, Günter* (1991), *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgarter Bibelstudien 144, hrsg. von Helmut Merklein und Erich Zenger, Stuttgart 1991
- Stemberger, Günter* (1995), *Jüdische Religion*, München 1995
- Stemberger, Günter* (2000), Artikel „Gleichnis / Parabel, VI. Judentum, 2. Mittelalter und Neuzeit“, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 1006
- Stenger, Hermann M.* (2000), *Im Zeichen des Hirten und des Lammes. Mitgift und Gift biblischer Bilder*, mit einem Beitrag von Robert Oberforcher, Innsbruck / Wien 2000 (**Zeichen**)
- Stern, David* (1989), *Jesus' Parables from the Perspective of Rabbinic Literature. The Example of the Wicked Husbandmen*, in: Thoma, Clemens / Wyschogrod, Michael (eds.) (1989), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York / Mahwah 1989, 42 – 80
- Stern, David* (1991), *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge (Massachusetts) / London 1991 (**Parables**)
- Stern, Frank* (2006), *A Rabbi Looks at Jesus' Parables*, Lanham (Maryland) u.a. 2006 (**Rabbi**)
- Stettberger, Herbert (Hg.)* (2005), *Was die Bibel mir erzählt. Aktuelle exegetische und religionsdidaktische Streiflichter auf ausgewählte Bibeltex-te*, Festschrift für Prof. Dr. Franz Laub, *Bibel – Schule – Leben*, hrsg. von Ingo Baldermann, Bd. 6, Münster 2005 (**Bibel**)
- Stierlin, Henri* (1996), *Städte in der Wüste. Petra, Palmyra und Hatra – Handelszentren am Karawanenweg*, Stuttgart / Zürich 1996 (**Städte**)
- Stöhr, Martin* (2009), *Ein Alles schenkender und nachfragender Gott*, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), *Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik*, Neukirchen – Vluyn 2009, 297 – 317 (**Gott**)
- Stoll, Oliver* (1999), *Servi Vincti im römischen Weinbau. Restriktive Maßnahme zur Verhinderung der Flucht von Fachkräften oder Ausdruck „ökonomischer Rationalität“?*, in: *Münstersche Beiträge antiken Handelsgeschichte*, Bd. XVIII, 1999, H.1, 91 – 96 (**Weinbau**)
- Stolz, Fritz* (1972), *Die Bäume des Gottesgartens auf dem Libanon*, in: ZAW 84, 1972, 141 – 156
- Stolz, Fritz* (<sup>4</sup>1998), Artikel „Allegorie / Allegorese“. „I. Religionsgeschichtlich“, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (RGG<sup>4</sup>), 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 1, A – B, Tübingen 1998, Sp. 303 – 304

- Strack, Hermann L. / Stemberger, Günter* (<sup>7</sup>1982), Einleitung in Talmud und Midrasch, 7., völlig neu bearbeitete Auflage, München 1982
- Strahm, Doris* (1987), Aufbruch zu neuen Räumen. Eine Einführung in feministischer Theologie, Freiburg (Schweiz) 1987
- Strahm, Doris* (1997), Vom Rand in die Mitte. Christologie aus der Sicht von Frauen in Asien, Afrika und Lateinamerika, Theologie in Geschichte und Gesellschaft 4, Luzern 1997
- Strahm, Doris* (2002), Befreiungstheologie(n), in: Gössmann, Elisabeth / Kuhlmann, Helga / Moltmann-Wendel, Elisabeth / Praetorius, Ina / Schottroff, Luise / Schüngel-Straumann, Helen / Strahm, Doris / Wuckelt, Agnes (Hg.) (<sup>2</sup>2002), Wörterbuch der Feministischen Theologie, 2., vollständig überarbeitete und grundlegend erweiterte Auflage, Gütersloh 2002, 56 – 60 (**Befreiungstheologie(n)**)
- Strecker, Christian* (2009), Artikel „Judentum / Christentum“, in: Crüsemann, Frank / Hungar, Kristian / Janssen, Claudia / Kessler, Rainer / Schottroff, Luise (Hg.) (2009), Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel (SWB), Gütersloh 2009, 279 – 283
- Strobel, Regula* (2003), Von der Normalität des Reiches Gottes. Wider die marginale und heldenhafte Rede vom Reich Gottes im Christentum, in: Kuchler, Max / Reinl, Peter (Hg.) (2003), Randfiguren in der Mitte. Hermann-Josef Venetz zu Ehren, Luzern (Schweiz) 2003, 311 – 320 (**Normalität**)
- Stuhlmann, Rainer* (1972/73), Beobachtungen und Überlegungen zu Markus IV. 26 – 29, NTS 19, 1972/73, 153 – 162 (**Beobachtungen**)
- Stumpp, Bettina Eva* (2001), Prostitution in der römischen Antike, Berlin 2001 (**Prostitution**)
- Sugirtharajah, R.S.* (2007), Tsunami, Text and Trauma: Hermeneutics after the Asian Tsunami, in: Biblical Interpretation (Bibl.Interpr.), a journal of contemporary, Leiden u.a., Bd. 15, Heft 2, 2007, 117 – 134
- Sumner, William Graham* (1909), The Status of Women in Chaldea, Egypt, India, Judea and Greece to the time of Christ, in: Forum XLII (42), 1909, 65 – 102
- Sutter Rehmann, Luzia* (1995), Geh, frage die Gebälerin! Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalypstik, Gütersloh 1995 (**Gebälerin**)
- Sutter Rehmann, Luzia* (1998), Vom Mut, genau hinzusehen. Feministisch-befreiungstheologische Interpretationen zur Apokalypstik, Luzern 1998 (**Mut**)
- Sutter Rehmann, Luzia* (2001), Vom Ende der Eifersucht. Der Fall der „verdächtigen Ehefrau“ in Röm 7, 1 – 6, in: Janssen, Claudia / Schottroff, Luise / Wehn, Beate (Hg.) (2001), Paulus: Umstrittene Traditionen – lebendige Theologie. Eine feministische Lektüre, Gütersloh 2001, 67 – 82 (**Ende**)
- Sutter Rehmann, Luzia* (2006), Glück in schwierigen Zeiten. Untersuchung von *kairos* in Lk 13, in: Sutter Rehmann, Luzia / Rapp, Ursula / Metternich, Ulrike (Hg.) (2006), Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück, Gütersloh 2006, 109 – 132

- Sutter Rehmann, Luzia / Rapp, Ursula / Metternich, Ulrike (Hg.) (2006), Zum Leuchten bringen. Biblische Texte vom Glück, Gütersloh 2006*
- Tamez, Elsa (1991), Elemente der Bibel, die den Weg der christlichen Gemeinden erhellen. Eine hermeneutische Übung anhand des Jakobusbriefes, in: EvTh, 51. Jg., Heft 1, München 1991, 8 – 19*
- Tamez, Elsa (1998), Das Leben der Frauen als heiliger Text, in: concilium, 34. Jg., Heft 3, 06-1998, 288 – 296*
- Tamm, H. Ch. (1886), Der Realismus Jesu in seinen Gleichnissen, Jena 1886 (**Realismus**)*
- Tarpin, Michel (2006), Italien, Sizilien und Sardinien, in: Lepelly, Claude (Hg.) (2006), Rom und das Reich. Die Regionen des Reiches, aus dem Französischen und Englischen übersetzt von Peter Riedlberger, Hamburg 2006, 1 – 77 (**Italien**)*
- Tcherikover, Victor (1999), Hellenistic Civilization and the Jews, Peabody (Mass.), 1999*
- Telford, William R. (1980), The Barren Temple and the Withered Tree, JSNT Supplement Series 1, Sheffield 1980 (**Temple**)*
- Temporini, Hildegard (Hg.) (1988), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II, Principat, Bd. 10, 1. Halbband, Politische Geschichte (Provinzen und Randvölker Afrika und Ägypten), Berlin u.a. 1988*
- Thébert, Yvon (1991), Der Sklave, in: Giardina, Andrea (Hg.) (1991), Der Mensch der römischen Antike, Frankfurt (Main) / New York u.a. 1991, 158 – 199 (**Sklave**)*
- Theis, Joachim (2009), Bibeldidaktik als Ermöglichungsdidaktik, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 319 – 332*
- Theißen, Gerd (1979), Studien zur Soziologie des Urchristentums, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament (WUNT), begründet von Joachim Jeremias und Otto Michel, hrsg. von Martin Hengel, Otfried Hofius, Otto Michel, Tübingen 1979 (**Soziologie**)*
- Theißen, Gerd (1989), Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der synoptischen Tradition, Novum Testamentum et orbis antiquus (NTOA), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1989 (**Lokalkolorit**)*
- Theißen, Gerd (1990), Der Schatten des Galiläers. Historische Jesusforschung in erzählender Form, 9. Auflage, München 1990*
- Theißen, Gerd (1994), Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4, 26 – 29?, in: ZNW 85, 1994, 167 – 182 (**Bauer**)*
- Theißen, Gerd (2002), Die politische Dimension des Wirkens Jesu, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.) (2002), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 112 – 122*



- Theißen, Gerd* (<sup>3</sup>2003a), *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, 3., durchgesehene Auflage, Gütersloh 2003
- Theißen, Gerd* (2003b), *Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik*, Gütersloh 2003 (**Bibel**)
- Theißen, Gerd* (2004), *Die Jesusbewegung. Sozialgeschichte einer Revolution der Werte*, Gütersloh 2004
- Theißen, Gerd / Merz, Annette* (<sup>3</sup>2001), *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, 3., durchgesehene und um Literaturnachträge ergänzte Auflage, Göttingen 2001 (**Jesus**)
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT)* (1990) (begr. von Kittel, Gerhard; hg. von Friedrich, Gerhard), Studienausgabe, 10 Bände, Stuttgart u.a. 1990 (Nachdruck der Ausgaben von 1933 – 1979)
- Thislethwaite, Susan Brooks* (1983), *Metaphors for the contemporary church*, New York 1983
- Thoma, Clemens* (1982), *Prolegomena zu einer Übersetzung und Kommentierung der rabbinischen Gleichnisse*, in: ThZ 38, 1982, 514 – 531
- Thoma, Clemens* (1989), *Literary and Theological Aspects of the Rabbinic Parables*, in: Thoma, Clemens / Wyschogrod, Michael (eds.) (1989), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York / Mahwah 1989, 26 – 41
- Thoma, Clemens / Wyschogrod, Michael* (eds.) (1989), *Parable and Story in Judaism and Christianity*, New York / Mahwah 1989
- Thompson, Jonathan* (1988), *Pastoralism and transhumance in Roman Italy*, in: Whittaker, Charles Richard (ed.) (1988), *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988, 213 – 215 (**Pastoralism**)
- Thompson, J.A.* (<sup>2</sup>1996), *Hirten, Händler und Propheten. Die lebendige Welt der Bibel*, 2. Auflage, Gießen 1996
- Thorion, Talia* (1985), *Mashal-Series in Genesis Rabba*, in: ThZ 41, 1985, 160 – 167
- Thümmel, Hans Georg* (2000), *Artikel „Guter Hirte. II. Christliche Kunst“*, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 1348 – 1349
- Tilborg, S. van* (1988), *An Interpretation from the ideology of the text*, in: Neotestamentica 22, 1988, 205 – 215 (**Interpretation**)
- Tolbert, Mary Ann* (1979), *Perspectives on the Parables. An Approach to Multiple Interpretations*, Philadelphia 1979
- Tolbert, Mary Ann* (2009), *A New Teaching with Authority: A Re-evaluation of the Authority of the Bible*, in: Segovia, Fernando F. / Tolbert, Mary Ann (eds.) (2009), *Teaching the Bible. The Discourses and Politics of Biblical Pedagogy*, Minneapolis 2009, 168 – 189 (**Teaching**)

- Toynbee, Jocelyn M.C. (1983)*, Tierwelt der Antike, Mainz 1983 (**Tierwelt**)
- Treggiari, Susan (1975)*, Jobs in the Household of Livia, PBSR 43, 1975, 48 – 77 (**Household**)
- Treggiari, Susan (1976)*, Jobs for Women, AJAH, 1976, 76 – 104
- Treggiari, Susan (1979)*, Questions on women Domestic in the Roman West, in: Schiavitù, Manomissione, e classi dependent nel mondo antico, Università degli studi di Padova pubblicazioni dell'istituto di storia antica 13, Rom 1979, 185 – 201
- Treggiari, S.M. (1980)*, Urban Labour in Rome: Mercennarii and Tabernarii, in: Garnsey, Peter (ed.) (1980), Non-Slave Labour in the Greco-Roman World, Cambridge 1980, 48 – 64
- Trible, Phyllis (<sup>2</sup>1990)*, Mein Gott, warum hast du mich vergessen! Frauenschicksale im Alten Testament, mit einer Einführung von Helen Schüngel-Strautmänn, aus dem amerikanischen übersetzt von Marianne Reppekus, 2. Auflage, Gütersloh 1990
- Ukpong, Justin S. (1996)*, The parable of the shrewd manager (Luke 16:1 – 13): An Essay in inculturation biblical hermeneutic, in: Semeia 73, 1996, 189 – 210
- Ulrich-Eschemann, Karin (2008)*, Leben auch wenn wir sterben. Christliche Hoffnung lernen und lehren, Göttingen 2008 (**Leben**)
- Usener, Hermann (1907)*, Die Perle. Aus der Geschichte eines Bildes, in: Usener, Hermann, Vorträge und Aufsätze, Leipzig / Berlin 1907, 219 – 231 (**Perle**)
- Valtink, Eveline (1996)*, Feministisch-christliche Identität und Antijudaismus, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.) (1996), Von der Wurzel getragen. Christlich-feministische Exegese in Auseinandersetzung mit Antijudaismus, Leiden u.a. 1996, 1 – 26 (**Identität**)
- Vamos caminando (1983)*, Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden, Equipo Pastoral de Bambamarca, deutsche Fassung hrsg. von der Bambamarca-Gruppe (Tübingen), aus dem Spanischen übersetzt von Dietrich Briesemeister unter Mitarbeit von Sigrid Sonneck und Viktor Lindemeier, 3., vervollständigte und überarbeitete Neuauflage, Freiburg (Schweiz) / Münster 1983 (**Weg**)
- Veerkamp, Ton (1992)*, Der Autonomie und Egalität. Ökonomie, Politik und Ideologie in der Schrift, Berlin 1992
- Veerkamp, Ton (2005)*, Der Gott der Liberalen. Eine Kritik des Liberalismus, Hamburg 2005 (**Gott**)
- Ven, Frans van der (1972)*, Sozialgeschichte der Arbeit, Bd. 1, Antike und Frühmittelalter, München 1972
- Ven, Johannes A. van der (1999)*, Das religiöse Bewusstsein von Jugendlichen und die Krise der Jugendpastoral, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 148 – 165

*Verdoodt, Albert (2002)*, Jesu und Paulus – Was wir von sozialgeschichtlichen Modellen lernen können, in: Stegemann, Wolfgang / Malina, Bruce J. / Theißen, Gerd (Hg.) (2002), Jesus in neuen Kontexten, Stuttgart 2002, 230 – 236

*Vermes, Geza (1993)*, The Religion of Jesus the Jew, Minneapolis 1993 (**Jesus**)

*Veyne, Paul (1995)*, Die römische Gesellschaft, München 1995 (**Gesellschaft**)

*Veyne, Paul (2000a)*, Geschichte des privaten Lebens, Bd. 1, Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, hrsg. von Paul Veyne, Deutsch von Holger Fliessbach, Geschichte des privaten Lebens, hrsg. von Philippe Ariès und Georges Duby, Frankfurt (Main) 2000 (**Geschichte**)

*Veyne, Paul (2000b)*, 1. Das Römische Reich, in: Veyne, Paul (Hg.) (2000), Geschichte des privaten Lebens, Bd. 1, Vom Römischen Imperium zum Byzantinischen Reich, Deutsch von Holger Fliessbach, Geschichte des privaten Lebens, hrsg. von Philippe Ariès und Georges Duby, Frankfurt (Main) 2000, 19 – 228 (**Reich**)

*Via, Dan Otto (1967)*, The Parables, Philadelphia 1967 (**Parables**)

*Via, Dan Otto (1970)*, Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension, München 1970 (**Gleichnisse**)

*Vittinghoff, Friedrich (1990)*, Europäische Wirtschafts- und Sozialgeschichte in der römischen Kaiserzeit, unter Mitarbeit von John H. d'Arms, Bd. 1 (Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte hrsg. von Wolfram Fischer) Stuttgart 1990

*Volz, Paul (<sup>2</sup>1934)*, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter, nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur, 2. Auflage des Werkes „Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba“, Tübingen 1934

*Vogt, Joseph (<sup>2</sup>1972)*, Sklaverei und Humanität, Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung, Bd. 2, 2., erweiterte Auflage, Wiesbaden 1972 (**Sklaverei**)

*Vogt, Thea (1993)*, Angst und Identität im Markusevangelium. Ein textpsychologischer und sozialgeschichtlicher Beitrag, Novum Testamentum et Orbis Antiquus (NTOA), Freiburg (Schweiz) / Göttingen 1993

*Wacker, Marie-Theres (1995)*, Geschichtliche, hermeneutische und methodologische Grundlagen, in: Schottroff, Luise / Schroer, Silvia / Wacker, Marie-Theres (1995c), Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen, Darmstadt 1995, 3 – 79 (**Grundlagen**)

*Wacker, Marie-Theres / Zenger, Erich (Hg.) (1991)*, Der eine Gott und die Göttin. Gottesvorstellungen des biblischen Israel im Horizont feministischer Theologie, Georg Braulik, Hans-Winfried Jüngling, Silvia Schroer, Helen Schüngel-Straumann, Gottfried Vanoni, Marie-Theres Wacker, Quaestiones Disputatae, begründet von Karl Rahner und Heinrich Schlier, hrsg. von Heinrich Fries und Rudolf Schnackenburg, 135, Freiburg u.a. 1991 (**Göttin**)

- Wagener, Ulrike (1998)*, Die Pastoralbriefe. Gezähmter Paulus – domestizierte Frauen, in: Schottroff, Luise / Wacker, Marie-Theres (Hg.) (1998), Kompendium Feministische Bibelauslegung, unter Mitarbeit von Claudia Janssen und Beate Wehn, Gütersloh 1998, 661 – 675 (**Pastoralbriefe**)
- Wagner-Hasel, Beate (2001)*, Wanderweidewirtschaft und Migration von Frauen in der Antike. Einige vorläufige Überlegungen, in: Krauss, Marita / Sonnabend, Holger (Hg.) (2001), Frauen und Migration, Stuttgarter Beiträge zur historischen Migrationsforschung, Bd. 5, Stuttgart 2001, 94 – 116 (**Wanderweidewirtschaft**)
- Wainwright, Elaine Mary (1991)*, Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche (BZNW), hrsg. von Erich Gräber, Bd. 60, Berlin / New York 1991
- Waldherr, Gerhard (1999)*, Transhumanz, in: Sonnabend, Holger (Hg.) (1999), Mensch und Landschaft in der Antike, Lexikon der Historischen Geographie, Sonderausgabe, Stuttgart 1999, 564 – 568 (**Transhumanz**)
- Waldherr, Gerhard H. (2001)*, Antike Transhumanz im Mediterran – Ein Überblick, in: Herz, Peter / Waldherr, Gerhard (2001), Landwirtschaft im Imperium Romanum, Pharos Studien zur griechisch-römischen Antike, Bd. XIV, hrsg. von Hans-Joachim Drexhage, Peter Herz und Christoph Schäfer, St. Katharinen 2001, 331 – 357 (**Mediterran**)
- Wallinger, Elisabeth (1988)*, Der Verzicht auf Kinder als Weg zu größerer persönlicher Freiheit – Die Stellung unverheirateter und kinderloser Frauen im antiken Rom, in: Neuwirth, Barbara (Hg.) (1988), Frauen, die sich keine Kinder wünschen, Reihe Frauenforschung Bd. 8, Wien 1988
- Wallis, G. (1993)*, רעה in: *Fabry, Heinz-Josef / Ringgren, Helmer (1993)*, Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament (ThWAT), in Verbindung mit George W. Anderson u.a. begründet von G. Johannes Botterweck und Helmer Ringgren, hrsg. von Heinz-Josef Fabry und Helmer Ringgren, Bd. VII, Stuttgart u.a. 1993, 566 – 576
- Walser, Gerold (<sup>2</sup>1993)*, Römische Inschriftkunst, 2. Auflage, Stuttgart 1993
- Waltzing, J.-P. (1895)*, Étude Historique sur les Corporations Professionnelles chez les Romains depuis les Origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident, Vol. 1, Bruxelles 1895
- Waltzing, J.-P. (1896)*, Étude Historique sur les Corporations Professionnelles chez les Romains depuis les Origines jusqu'à la chute de l'Empire d'Occident, Vol. 2, Bruxelles 1896
- Warmington, E.H. (<sup>2</sup>1974)*, The Commerce between the Roman Empire and India, 2. Auflage, London / New York 1974 (**Commerce**)
- Watson, Francis B. (<sup>4</sup>1998)*, Artikel „Allegorie / Allegorese“. „V. Systematisch“, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., völlig neu bearbeitete Auflage, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski, Eberhard Jüngel, Bd. 1, A – B, Tübingen 1998, Sp. 308 – 309
- Weber, Beat (1993)*, Alltagswelt und Gottesreich. Überlegungen zum Verstehenshintergrund des Gleichnisses vom „Schalksknecht“ (Matthäus 18, 23 – 34), in: BZ.NF 37, 1993, 161 – 182

- Weder, Hans (Hg.) (1989a)*, Die Sprache der Bilder. Gleichnis und Metapher in Literatur und Theologie, Gütersloh 1989
- Weder, Hans (1989b)*, Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisrede Jesu, in: Weder, Hans, Die Sprache der Bilder. Gleichnis und Metapher in Literatur und Theologie, Gütersloh 1989, 110 – 127
- Weder, Hans (<sup>4</sup>1990)*, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern. Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen und Interpretationen, 4. Auflage, Göttingen 1990 (**Gleichnisse**)
- Weeber, Karl-Wilhelm (1990)*, Smog über Attika. Umweltverhalten im Altertum, Zürich / München 1990 (**Smog**)
- Weeber, Karl-Wilhelm (1994)*, Panem et circenses. Massenunterhaltung als Politik im antiken Rom, Zaberns Bildbände zur Archäologie, erweiterte Neuauflage, Mainz 1994
- Weeber, Karl-Wilhelm (1995)*, Alltag im Alten Rom, Zürich 1995
- Weeber, Karl-Wilhelm (2003)*, Die Schwelgerei, das süße Gift ... Luxus im alten Rom, Darmstadt 2003 (**Luxus**)
- Weeber, Karl-Wilhelm (2005)*, Alltag im Alten Rom. Das Landleben, Düsseldorf 2005 (**Landleben**)
- Weeber, Karl-Wilhelm (<sup>3</sup>2006)*, Alltag im Alten Rom. Das Leben in der Stadt, 3., verbesserte Auflage, Düsseldorf 2006 (**Stadt**)
- Wegenast, Klaus (2000)*, Artikel „Gleichnis / Parabel, V. Unterricht und Predigt“, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 1004 - 1005
- Wegenast, Klaus (<sup>3</sup>2009)*, Religionspädagogik und Exegetische Wissenschaft, Zu einem umstrittenen Verhältnis im Haus der Theologie Heinz Grosch zum 60. Geburtstag am 26.04.1990, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, 24 – 34 (**Religionspädagogik**)
- Wegenast, Philipp (1999a)*, Einleitung, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 296 – 299
- Wegenast, Philipp (1999b)*, „Führe mich, o Herr, und leite meinen Gang nach deinem Wort ...“ Anmerkungen zu einer Bibeldidaktik „vor Ort“, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 365 – 383
- Wegner, Judith Romney (1988)*, Chattel or Person? The Status of Women in the Mishnah, New York / Oxford 1988

- Wehn, Beate* (1997), Halacha – Diskussion / Streitgespräch, in: Henze, Dagmar / Janssen, Claudia / Müller, Stefanie / Wehn, Beate (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? Grundlagen für die Arbeit mit biblischen Texten, Gütersloh 1997, 39 – 41 (**Halacha**)
- Wehrle, Josef* (2000), Artikel „Gleichnis / Parabel, I. Altes Testament“, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 3, 2000, Sp. 999 – 1000
- Weiler, Ingomar* (Hg.), (1988), Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposium „Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik“ in Graz (21. – 23. Sept. 1987), Graz 1988 (**Randgruppen**)
- Weiler, Ingomar* (1988), Soziale Randgruppen in der antiken Welt. Einführung und wissenschaftsgeschichtliche Aspekte. Ausgewählte Literatur zur historischen Randgruppenforschung, in: Weiler, Ingomar (Hg.) (1988), Soziale Randgruppen und Außenseiter im Altertum. Referate vom Symposium „Soziale Randgruppen und antike Sozialpolitik“ in Graz (21. – 23. Sept. 1987), Graz 1988, 11 – 40 (**Einführung**)
- Weinel, Heinrich*: Der Talmud, die Gleichnisse Jesu und die synoptische Frage, in: ZNW 13, 1912, 117 – 132
- Weiser, Alfons* (1971), Die Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien, München 1971 (**Knechtsgleichnisse**)
- Weiss, Johannes* (<sup>3</sup>1964), Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, 3. Auflage, hrsg. von Ferdinand Hahn, Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Göttingen 1964
- Weiß, Johannes* (1982), Jülichers ‚Gleichnisreden Jesu‘, in: Harnisch, Wolfgang (Hg.) (1982a), Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte, WdF 366, Darmstadt 1982, 11 – 19 (**Gleichnisreden**)
- Welch, Sharon D.* (1988), Gemeinschaften des Widerstandes und der Solidarität, Freiburg (Schweiz) 1988
- Welker, Michael* (1992), Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen – Vluyn 1992
- Wendebourg, Nicola* (2003), Der Tag des Herrn. zur Gerichtserwartung im Neuen Testament auf ihrem alttestamentlichen und frühjüdischen Hintergrund, Neukirchen – Vluyn 2003
- Wengst, Klaus* (1986), Pax Romana. Anspruch und Wirklichkeit, München 1986 (**Pax**)
- Wengst, Klaus* (<sup>27</sup>2000), Das Johannesevangelium, 1. Teilband: Kapitel 1 – 10, 27., revidierte Auflage, Stuttgart u.a. 2000
- Wengst, Klaus* (<sup>2</sup>2004), Jesus zwischen Juden und Christen, 2., durchgesehene und erweiterte Auflage, Stuttgart 2004
- Wengst, Klaus* (2010), „Wie lange noch?“ Schreien nach Recht und Gerechtigkeit – eine Deutung der Apokalypse des Johannes, Stuttgart 2010 (**Wie**)
- Wenham, David* (1989), The Parables of Jesus. Pictures of Revolution, The Jesus Library, ed. by Michael Green, London u.a. 1989 (**Parables**)

- Werblowsky, Raphael Jehudah Zwie (1973)*, Tora als Gnade, in: *Kairos* 15, 1973, 156 - 163
- Westermann, Claus (1984)*, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament*, Stuttgart 1984 (**Vergleiche**)
- Westermann, William Linn (1960)*, Artikel „Sklaverei“, in: *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft (PRE)*, neue Bearbeitung begonnen von Georg Wissowa, unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, hrsg. von Wilhelm Kroll, Supplementband VI, Stuttgart 1960 (Stuttgart 1935), Sp. 894 – 1068
- Wheeler, Sir Mortimer (1965)*, *Der Fernhandel des Römischen Reiches in Europa, Afrika und Asien*, München / Wien 1965 (**Fernhandel**)
- Whittaker, Charles Richard (Hg.) (1988)*, *Pastoral Economies in Classical Antiquity*, Cambridge 1988 (**Economies**)
- Widengren, Geo (1952)*, Der iranische Hintergrund der Gnosis, in: *ZRGG* 4, 1952, 97 – 114
- Widengren, Geo (1960)*, *Iranisch – semitische Kulturbegegnung in parthischer Zeit*, Köln / Opladen 1960
- Wiedemann, T.E.J. (1987)*, *Slavery, Greece and Rome. New Surveys in the Classics*, No. 19, Oxford 1987
- Wiefel, Wolfgang (1988)*, *Das Evangelium nach Lukas*, ThHK 3, Berlin 1988 (**Lukas**)
- Wilckens, Ulrich (1990)*, Artikel ὑποκρίνομαι etc., in: *ThWNT VIII*, 1990, 558 – 571 (**ὑποκρίνομαι**)
- Wilken, Robert L. (1986)*, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen*, Graz u.a. 1986
- Willmes, Bernd (1996)*, Artikel „Hirt, Guter Hirt“ I. Altes Testament, in: *Lexikon für Theologie und Kirche (LThK)*, Bd. 5, Freiburg u.a. 1996, Sp. 155 (**Hirt**)
- Wilpert, Joseph (1897)*, *Die Malereien der Sacramentskapellen in der Katakombe des hl. Callistus*, mit 17 Illustrationen, Freiburg i.B. 1897
- Wilpert, Joseph (Hg.) (1903)*, *Die Malereien der Katakomben Roms*, Freiburg i. B. 1903
- Wilson, Stephen G. / Desjardins, Michel (eds.) (2000)*, *Text and Artifact in the Religions of Mediterranean Antiquity. Essays in Honour of Peter Richardson*, *Studies in Christianity and Judaism*, No.9, Waterloo / Ontario 2000
- Windisch, Hans (1910)*, *Das Neue Testament im Lichte der neu gefundenen Inschriften, Papyri und Ostraka*, in: *Sonderabdruck aus den Neuen Jahrbüchern*, Bd. 25, Heft 3, Leipzig 1910, 201 – 222
- Winter, Urs (1986)*, Der „Lebensbaum“ in der altorientalischen Bildsymbolik, in: *Schweizer Herald (Hg.)*, „... Bäume braucht man doch!“ *Das Symbol des Baumes zwischen Hoffnung und Zerstörung*, Sigmaringen 1986, 57 – 88

- Wire, Antoinette Clark (1998)*, Reading our Heritage: A Response, in: Callahan, Allen Dwight / Horsley, Richard A. / Smith, Abraham (ed.) (1998), Slavery in Text and Interpretation, in: Semeia 83/84, Atlanta 1998, 283 – 293
- Wischnowsky, Marc (2009)*, Das Alte Testament „historisch-kritisch“ erschließen? Vom ‚richtigen‘ Verstehen biblischer Texte. Eine Erwiderung, in: Adam, Gottfried / Englert, Rudolf / Lachmann, Rainer / Mette, Norbert (Hg.) unter Mitarbeit von Britta Papenhausen (<sup>3</sup>2009), Bibeldidaktik. Ein Lese- und Studienbuch, Schriften aus dem Comenius-Institut, Studienbücher hrsg. von Volker Elsenbast, Bd. 2, 3. Auflage, Münster 2009, S. 229 – 233
- Witherington, Ben III. (1988)*, Women in the Earliest Churches – (Society for New Testament Studies monograph series), Cambridge 1988
- Witherington, Ben III (1990)*, Women and the Genesis of Christianity, edited by Ann Witherington, Cambridge u.a. 1990
- Wobbe, Theresa / Lindemann, Gesa (1994)*, Denkbachsen. Zur theoretischen und institutio-nellen Rede vom Geschlecht, Frankfurt 1994
- Wodtke, Verena (Hg.) (1991)*, Auf den Spuren der Weisheit. Sophia – Wegweiserin für ein neues Gottesbild. Mit Beiträgen von Ruth Albrecht, Dorit Cohen-Alloro, Deirdre Good, Verena Maria Kitz, Monika Leisch-Kiesl, Fairy von Lilienfeld, Barbara Newman, Silvia Schroer, Elisabeth Schüssler Fiorenza, Verena Wodtke, Freiburg i.B. u.a. 1991 (**Weisheit**)
- Woyke, Johannes (2009)*, »Ein Mensch aus Fleisch und Blut – und nicht Gottes Sohn!«, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 333 – 356 (**Mensch**)
- Wright, Benjamin G. III. (1998)*, Ebed / Doulos: Terms and Social Status in the Meeting of Hebrew Biblical and Hellenistic Roman Culture, in: Callahan, Allen Dwight / Horsley, Richard A. / Smith, Abraham (ed.) (1998), Slavery in Text and Interpretation, in: Semeia 83/84, Atlanta 1998, 83 – 112 (**Ebed**)
- Wright, Stephen I. (2000)*, Studies in the Interpretation of six Gospel Parables, 1. pub., Carlisle u.a. 2000
- Wünsche, August (1906)*, Die Bildersprache des Alten Testaments. Ein Beitrag zur aesthe-tischen Würdigung des poetischen Schrifttums im Alten Testament, Leipzig 1906 (**Bildersprache**)
- Yamauchi, Ewin (<sup>2</sup>1990)*, Die Welt der ersten Christen. Kultur, Religion und Politik im ersten Jahrhundert, 2. Auflage, Wuppertal / Zürich 1990
- Young, Brad H. (1989)*, Jesus and His Jewish Parables, New York / Mahwah 1989 (**Jesus**)
- Young, Brad H. (1998)*, The Parables. Jewish Tradition and Christian Interpretation, Peabody (Massachusetts) 1998
- Young, Gary K. (2001)*, Rome’s Eastern Trade, International commerce and imperial policy, 31 BC – AD 305, London / New York 2001 (**Trade**)



- Youtie, H.C. (1979)*, P. Mich. Inv. 341: A Price of Wheat, in: ZPE 36, 1979, 77 – 91 (**Price**)
- Zahn, Theodor* (<sup>3+4</sup>1988), Das Evangelium des Lucas, Bd. 3 aus dem Kommentar zum Neuen Testament, Wuppertal 1988 (Nachdruck der 3. und 4. Auflage, Leipzig / Erlangen 1920) (**Lucas**)
- Zaloscer, Hilde (1961)*, Porträts aus dem Wüstensand. Die Mumienbildnisse aus der Oase Fayum, Wien u.a. 1961
- Zehentbauer, Franz (1922)*, Der Wucherbegriff in des Pseudochrysostomus Opus imperfectum in Matthaeum, in: Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der Byzantinischen Literatur, Festgabe Albert Michael Koeniger, Bonn / Leipzig 1922, 491 – 501 (**Wucherbegriff**)
- Zeigan, Alexandra / Zeigan, Holger (2009)*, Möglichkeiten und Grenzen einer Elementaren Bibeldidaktik. Erfahrungsberichte aus der religionsunterrichtlichen Praxis, in: Bachmann, Michael / Woyke, Johannes (Hg.) (2009), Erstaunlich lebendig und bestürzend verständlich? Studien und Impulse zur Bibeldidaktik, Neukirchen – Vluyn 2009, 357 – 368
- Zenger, Erich (1983)*, Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte, Stuttgart 1983 (**Bogen**)
- Zenger, Erich (1991)*, Das erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991
- Zenger, Erich (Hg.) (1996)*, Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg i.B. u.a. 1996
- Zenger, Erich u.a. (<sup>3</sup>1998)*, Einleitung in das Alte Testament, 3., neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Stuttgart u.a. 1998
- Zentralinstitut für Alte Geschichte und Archäologie der Akademie der Wissenschaften der DDR (Hg.) (1974)*, Das Altertum, Bd. 20, Berlin (DDR) 1974
- Zetzel, James E.G. (ed.) (1983)*, Transactions of the American Philological Association, Vol. 113, Chico (California) 1983
- Ziebertz, Hans-Georg / Simon, Werner (Hg.) (1995)*, Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995
- Ziegler, Ignaz (1903)*, Die Königsgleichnisse des Midrasch beleuchtet durch die römische Kaiserzeit, Breslau 1903 (**Königsgleichnisse**)
- Ziegler, Konrat / Sontheimer, Walther (1979)*, Der Kleine Pauly (KP). Lexikon der Antike. Auf der Grundlage von Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft unter Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, bearbeitet und herausgegeben von Konrat Ziegler und Walther Sontheimer, Bd. 1, München 1979
- Zimmer, Gerhard (1982)*, Römische Berufsdarstellungen, Berlin 1982 (**Berufsdarstellungen**)

- Zimmermann, Mirjam / Zimmermann, Ruben (2005)*, ‚Hermeneutische Kompetenz‘ und Bibeldidaktik. Durch Unverständnis der Bibel das Verstehen lernen, in: *Glaube und Lernen (GlLern)* 20, 1/2005, 72 – 87 (**Kompetenz**)
- Zimmermann, Ruben (Hg.) (2000)*, *Bildersprache verstehen. Zur Hermeneutik der Metapher und anderer bildlicher Sprachformen*, München 2000
- Zimmermann, Ruben (2001)*, *Geschlechtermetaphorik und Gottesverhältnis. Traditions-geschichte und Theologie eines Bildfelds in Urchristentum und antiker Umwelt*, Tübingen 2001
- Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a)*, *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007 (**Kompendium**)
- Zimmermann, Ruben (2007b)*, Die Gleichnisse Jesu. Eine Leseanleitung zum Kompendium, in: *Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a)*, *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 3 – 46 (**Leseanleitung**)
- Zimmermann, Ruben (2007c)*, Folgenreiche Bitte! (Arbeiter für die Ernte) Q 10, 2 (Mt 9, 37f. / Lk 10, 2 / EvThom 73), in: *Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a)*, *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 111 – 118 (**Bitte**)
- Zimmermann, Ruben (2007d)*, Einleitung, zu V. Parabeln im Johannesevangelium, in: *Zimmermann, Ruben (Hg.) (2007a)*, *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 699 – 709 (**Einleitung**)
- Zimmermann, Ruben (2008a)*, Formen und Gattungen als Medien der Jesus-Erinnerung. Zur Rückgewinnung der Diachronie in der Formgeschichte des Neuen Testaments, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie (JBTh)* (2008), *Die Macht der Erinnerung*, hrsg. von Martin Ebner, Irmtraud Fischer, Jörg Frey, Ottmar Fuchs, Berndt Hamm, Bernd Janowski, Ralf Koerrenz, Gabrielle Oberhänsli-Widmer, Dorothea Sattler, Samuel Vollenweider, Marie-Theres Wacker, Michael Welker, Rudolf Weth, Michael Wolter und Erich Zenger, *JBTh*, Bd. 22 (2007), Neukirchen – Vluyn 2008, 131 – 167 (**Erinnerung**)
- Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008b)*, *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, hrsg. unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008 (**Hermeneutik**)
- Zimmermann, Ruben (2008c)*, Im Spielraum des Verstehens. Chancen einer integrativen Gleichnisherneutik, in: *Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008b)*, *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, hrsg. unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 3 – 24
- Zimmermann, Ruben (2008d)*, Gleichnisherneutik im Rückblick und Vorblick. Die Bei-träge des Sammelbandes vor dem Hintergrund von 100 Jahren Gleichnisforschung, in: *Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008b)*, *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte*, hrsg. unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 25 – 63 (**Gleichnisherneutik**)
- Zimmermann, Ruben (2008e)*, Gleichnisse als Medien der Jesuserinnerung. Die Historizität der Jesusparabeln im Horizont der Gleichnisforschung, in: *Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008b)*,

Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, hrsg. unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 87 – 149 (**Medien**)

*Zimmermann, Ruben (2008f)*, Parabeln – sonst nichts! Gattungsbestimmung jenseits der Klassifikation in „Bildwort“, „Gleichnis“, „Parabel“ und „Beispiel Erzählung“, in: Zimmermann, Ruben (Hg.) (2008b), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte, hrsg. unter Mitarbeit von Gabi Kern, Tübingen 2008, 383 – 419 (**Parabeln**)

*Zinserling, Verena (1973)*, Women in Greece and Rome, New York 1973

*Zmijewski, Josef (1996)*, Artikel, „Hirt, Guter Hirt – II. Neues Testament“, in: Lexikon für Theologie und Kirche (LThk), Bd. 5, Freiburg u.a. 1996, Sp. 155 – 157 (**Hirt II**)

*Zogg Hohn, Lisbeth (1999)*, Sandro, Elena, Adrian, Andrea und Co... Von Schwierigkeiten und Chancen des Aufwachsens in der modernen Welt, in: Lämmermann, Godwin / Morgenthaler, Christoph / Schori, Kurt / Wegenast, Philipp (Hg.) (1999), Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag, Stuttgart u.a. 1999, 166 – 181

*Zohary, Michael (1966)*, Flora Palästina, Parts Three and Four written by Naomi Feienbrun-Dothan, Jerusalem 1966

*Zohary, Michael (1983)*, Pflanzen der Bibel, Stuttgart 1983 (**Pflanzen**)

*Zscharnack, Leopold (1902)*, Der Dienst der Frau in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, Göttingen 1902

*Zunhammer, Nicole P. (1986)*, Feministische Hermeneutik, in: Schaumberger, Christine / Maaßen, Monika (Hg.) (1986), Handbuch Feministische Theologie, Münster 1986, 256 – 284