

«ZÖLLNERINNEN UND PROSTITUIERTE GELANGEN EHER
IN DAS REICH GOTTES ALS IHR» (MT 21,31)

Frauenarmut und Prostitution

In einem Buch zum Thema «Bibel und Ökonomie» beschäftigen wir uns in einem gesonderten Kapitel mit dem Thema Frauenarmut. Bedeutet dies, daß die Armut von Frauen ein Sonderproblem darstellt, das neben dem allgemeinen Phänomen Armut vorkommt, einen gesonderten Aspekt gesellschaftlicher Realität darstellt, der der Vollständigkeit halber am Ende allgemeiner Ausführungen erwähnt werden muß? Wir halten es für notwendig, daß die ökonomische Realität von Frauen nicht nur unter dem Spezialthema «Frau» behandelt wird. Die Analyse-kategorie «Geschlecht» muß vielmehr allen Untersuchungen zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und historischen Rekonstruktionen zugrunde gelegt werden. Frauen stellen mindestens die Hälfte der Bevölkerung dar, sie prägen das öffentliche Leben wie den häuslichen Bereich, sie nicht wahrzunehmen, hieße, ein ein-dimensionales Bild der Wirklichkeit zu zeichnen.

Im folgenden wollen wir uns der Frage widmen, welche Aspekte weiblicher Existenz Frauen die Konsequenzen von Armut anders erfahren läßt als Männer.

Wir knüpfen in unseren Ausführungen an die Arbeiten von L. Schottruff und I. Richter Reimer an, die unter besonderer Berücksichtigung der ökonomischen Situation konkrete Analysen von Frauenrealität in neutestamentlicher Zeit bieten. Sie machen deutlich, daß der Druck auf Frauen, Geld zu verdienen, zum alltäglichen Leben der überwiegenden Mehrheit von ihnen gehörte. Frauen arbeiteten in der Landwirtschaft, als Handwerkerinnen, im Handel, im Dienstleistungsbe-reich ... und erhielten dafür einen Drittel oder höchstens die Hälfte des Männer-lohnes.¹

Wir haben einen Arbeitsbereich von Frauen ausgewählt, der im Neuen Testa-ment sichtbar wird: die Prostitution. Das ökonomische Moment der Prostitution wahrzunehmen, ermöglicht gleichzeitig einen weiteren Blick auf die Bewertung weiblicher Sexualität in einer patriarchalen Gesellschaft. «Die Hetären halten wir uns zum Zweck des Vergnügens, die Konkubinen zur Pflege des täglichen leiblichen Bedürfnisses, die Ehefrau, um rechtmäßige Kinder zu zeugen und einen treuen Wächter für das Haus zu haben.»² Die Sexualität von Frauen steht unter der Verfügungsgewalt eines Mannes, in der Ehe ist sie sein rechtmäßiges Eigentum, in der Prostitution wird sie käuflich erworben.³ Für arme Frauen stellt ihr Körper den einzigen Wert dar, den sie als Ware anbieten können. Prostitution ist in

1 Vgl. Schottruff, Nachfolge 104–107.

2 Demosthenes, Gegen Neaira 59, 122.

3 Bloch vertritt die These, daß die ökonomische Seite der Prostitution zusammen mit der Institutionalisierung der Individualhe gesehen werden muß. «Das Weib selbst konnte aber erst in dem Augenblick ein Wertobjekt, ein käuflicher Gegenstand des Geschlechtsgenusses werden, als es ein rein individuelles Eigentum des Mannes wurde, als es durch die Ehe in seinen Besitz gelangte» (Bloch, Die Prostitution 197).

diesem Zusammenhang als besonderer Ausdruck weiblicher Armut zu verstehen, die dazu nötigt, den eigenen Körper zu instrumentalisieren, sich in Abhängigkeiten zu begeben und sich zum Objekt männlicher sexueller Wünsche und Verfügungsgewalt zu machen. Diese Betrachtungsweise verhindert es, Prostitution lediglich unter dem Aspekt der Un-Moral zu betrachten, wie es die androzentrische Lehre vielfach vertritt.

An der Auslegung von Mt 21,28–32 möchten wir zeigen, daß die Wahrnehmung von Frauenrealität und besonders die von Frauenarmut, welche durch die Erwähnung der Prostituierten sichtbar wird, ein wichtiger Schlüssel für das Verständnis eines Textes ist, in dem Frauen auf den ersten Blick überhaupt keine Rolle spielen.

Mt 21,28–32

V. 28 Was aber meint ihr? Ein Mensch hatte zwei Söhne. Und er ging zu dem ersten und sprach: «Kind, geh und arbeite heute im Weinberg!»

V. 29 Dieser aber antwortete und sagte: «Ich will nicht!» Später aber überlegte er es sich und ging doch.

V. 30 Er ging aber zum zweiten und sprach zu ihm auf gleiche Weise. Der aber antwortete und sprach: «Ich, Herr» und ging nicht.

V. 31 Welcher von den beiden Söhnen tat den Willen des Vaters? Sie sprachen: «Der erste». Jesus sagte ihnen: «Amen, ich sage euch, daß die ZöllnerInnen und Prostituierten euch in die Königsherrschaft Gottes vorausgehen.

V. 32 Johannes kam zu euch auf dem Weg der Gerechtigkeit, und ihr habt ihm nicht geglaubt, die ZöllnerInnen und Prostituierten aber glaubten ihm. Ihr aber, die ihr seht/ versteht, habt es euch später nicht anders überlegt, ihm zu glauben.»

Jesus gibt in V. 31 eine *Frage* vor, die anhand eines Beispiels beantwortet werden soll: Wer (von den beiden Söhnen) tut den Willen des Vaters? Im Bild des Gleichnisses werden zwei mögliche Verhaltensweisen dargestellt.⁴ Es geht nicht darum, die anwesenden Personengruppen mit denen des Textes zu identifizieren und den Angeredeten angeblich falsches Verhalten vorzuwerfen. Jesus und seine Gesprächspartner, die Hohenpriester und Ältesten des Volkes,⁵ stimmen in der Bewertung überein: Der erste Sohn tut den Willen des Vaters. Jesus antwortet: *amen*, so sei es! Das Tun ist wichtiger als ein bloßes Lippenbekenntnis, dies ist *Konsens* zwischen ihnen. Beide Söhne wissen, was der Vater will, denn dieser hat es ihnen ausdrücklich gesagt. Im Bild des Gleichnisses steht der Wille des ersten Sohnes

⁴ Zur Interpretation zweiteiliger Gleichnisse, die nicht als Beschreibung vorhandener Menschengruppen, die gegeneinander ausgespielt werden sollen, gedacht sind, vgl. Schottroff, Gleichnis.

⁵ In V. 23 werden die Gesprächspartner Jesu benannt: Es sind die Hohenpriester und Ältesten des Volkes. Die in vielen Kommentaren vorgenommene Identifizierung mit den Pharisäern scheint in erster Linie antijudaistischen Interessen zu dienen, indem sie als «offizielles Judentum», die in Abgrenzung zu den «Heiden» (ZöllnerInnen und Prostituierten) einem «hartem Gerichtswort» ausgesetzt werden, vgl. z. B. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus 268f. Wir sehen diesen Konflikt jedoch als einen innerjüdischen an, der zwischen verschiedenen Schichten ausgetragen wird. Auch wenn im Zusammenhang des Mt-Evangeliums (z. B. Kap. 22 und 23) die Pharisäer heftig kritisiert werden, muß die Perikope Mt 21,28–32 gesondert betrachtet werden. Wir rechnen mit verschiedenen TradentInnenkreisen innerhalb der Mt-Gemeinden, in denen es durchaus kontroverse Auffassungen gegeben hat, die im Evangelium nebeneinander zu finden sind (vgl. hierzu Wainwright).

dem des Vaters gegenüber: *sy thelo* (V. 29) – *thelema tou patros* (V. 31). Dies ist der *Konflikt*. Der zweite Sohn geht der Auseinandersetzung aus dem Weg, obwohl auch er weiß, was der Vater will. Das *Thema der Perikope* ist somit der Konflikt um die Umsetzung dieses Wissens, die «Arbeit im Weinberg», am Reich Gottes bedeutet. Was dies konkret heißt, wird im weiteren ausgeführt. In ihrem inhaltlichen Konflikt geht es um die *Umsetzung der Tora* (den Willen des Vaters), deren Bedeutung und Relevanz nicht in Frage gestellt wird. Jesus sagt: Die Botschaft Johannes des Täufers kennzeichnet den «Weg der Gerechtigkeit», den Weg ins Reich Gottes. Jesus setzt voraus, daß seine Gesprächspartner «sehen»⁶, daß sie wie er auf der Suche nach der richtigen Lebens- und Glaubenspraxis sind und daß sie in wichtigen Inhalten übereinstimmen. In diesem Gespräch fordert er die Umsetzung des Willens Gottes in Form einer Handlung, konkreter «Arbeit» ein. Jesus sagt zu ihnen: Eure Weigerung, Johannes zu glauben, entspricht der Antwort des ersten Sohnes: «Ich will nicht!» Jesus geht es nicht darum, seinen Gesprächspartnern angebliche Lippenbekenntnisse vorzuwerfen.⁷ Es handelt sich in dem Gespräch zwischen Jesus und den Repräsentanten des Tempels um eine kontroverse Diskussion der Lebenspraxis. Jesus stellt die Botschaft des Täufers, die dazu auffordert, den Weg der Gerechtigkeit und der Umkehr einzuschlagen, in den Mittelpunkt. Er möchte zusammen mit ihnen die Tora im Alltag umsetzen: «Überlegt es euch: ändert euren Entschluß, laßt uns zusammen den Weg der Gerechtigkeit gehen!» – so verstehen wir die Aussage dieser Perikope.

Um die inhaltlichen Differenzen zwischen Jesus und seinen Gesprächspartnern erkennen zu können, ist es nötig zu fragen, was unter dem Begriff «*Weg der Gerechtigkeit*» (V. 32) zu verstehen ist. Ein Blick auf Mt 3, wo die Botschaft Johannes des Täufers dargestellt wird, zeigt, daß auch hier das nahe Reich Gottes, das Himmelreich,⁸ im Mittelpunkt steht. Damit verbunden ist die Forderung nach *metanoia*, nach Umkehr/Buße, und nach angemessenen Früchten des Tuns (3,8). Gemeinsame Aussage von Mt 3 und Mt 21,28–32 ist die Notwendigkeit, angesichts des nahen Reiches Gottes den eigenen Möglichkeiten entsprechend zu handeln.⁹

6 *idontes* in V. 32 weist auf Erkenntnis, Offenbarung und Wissen, das über ein bloßes «Sehen» hinausgeht. In der Übersetzung ist deshalb auf ein Objekt («es») zu verzichten.

7 In den Kommentaren ist durchgängig festzustellen, daß Jesu Gesprächspartner mit dem zweiten Sohn identifiziert werden, der zwar «Ja» sagt, dann aber nicht zur Arbeit geht. Hier ist der Ansatzpunkt der durchgängig *antijudaistischen* Deutung dieses Gleichnisses, die «den Juden», d. h. den Ältesten und Hohenpriestern, «Lippenbekenntnisse» vorwirft, die ZöllnerInnen und Prostituierten zu «den Heiden» werden läßt. Diese stehen dann für den ersten Sohn, der «Reue» zeigte und umkehrte. Ohne dies weiter zu thematisieren, wird davon ausgegangen, daß ZöllnerInnen und Prostituierte zuerst ihre Berufe aufgeben, bevor sie ins Reich Gottes eingehen. Vgl. Schnackenburg, Matthäusevangelium 203; Luck, Das Evangelium nach Matthäus 234; Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus 268.

8 Die unterschiedliche Begrifflichkeiten – 3,2: *basileia ton ouranon*, 21,31: *basileia tou theou* – verweisen auf unterschiedliche TradentInnenkreise.

9 Die meisten Kommentatoren kommen über eine moralische Deutung von *metamelomai* (es sich anders überlegen, bereuen) und *metanoia* (Umkehr, Buße) nicht hinaus. Die Konsequenz ist, daß nicht mehr auf die konkrete Situation der Gesprächspartner Jesu geachtet werden muß, Reue und Buße sind damit als notwendige Umkehrleistung in Bezug auf ihre Grundhaltung zu Gott nötig. Diese moralische Deutung wird beiden Begriffen jedoch nicht gerecht.

In Mt 11 wird erneut auf Johannes Bezug genommen. Auch wird die Gerechtigkeitsbotschaft inhaltlich weiter ausgeführt. Auf die Frage von Johannes, ob Jesus der von ihm Erwartete sei, läßt dieser ihm die Botschaft übermitteln: (V. 5) «Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und den Armen (*ptochoi*) wird das Evangelium gepredigt.» Jesus stellt sich mit dieser Antwort und mit seinem Bezug auf Johannes in Mt 21,32 in dessen Tradition, die Umkehr und Aufgabe von Privilegien von den Reichen und Mächtigen fordert und armen und unterdrückten Menschen neue Lebensmöglichkeiten bietet.

Das Gleichnis in Mt 21,28–30 steht als Beispiel in einer Diskussion, die zwischen Jesus, den Hohenpriestern und Ältesten des Volkes im Tempelbezirk¹⁰ stattfindet. Der Tempel ist der zentrale Staatsapparat zur Zeit Jesu, er bildet das ökonomische, politisch-bürokratische und religiöse Zentrum Jerusalems. «Entscheidend ist jedoch, daß alle drei gesellschaftlichen Instanzen in ihm verknüpft sind, und zwar so, daß die herrschenden Klassen in ihm ihre Bühne haben, wo sie ihre Macht ausüben und zur Schau stellen können.»¹¹ Jesus diskutiert in unserem Text kritisch mit den lokalen Repräsentanten dieses Ausbeutungssystems, denen er die Entscheidung abfordert, auf dem Weg der ökonomischen und gesellschaftlichen Macht zu bleiben oder den der Umkehr und Gerechtigkeit einzuschlagen. Ihnen werden die ZöllnerInnen und Prostituierten als RepräsentantInnen der *ptochoi*, der Allerärmsten, der Letzten der Gesellschaft, gegenübergestellt. Der Blick auf die Lebensrealität dieser beiden Gruppen bietet unseres Erachtens einen wichtigen Schlüssel für das Verständnis des Textes. Zu ZöllnerInnen und Prostituierten finden wir eine detaillierte und differenzierte Analyse bei L. Schottroff und W. Stegemann.¹² Sie beschreiben die ZöllnerInnen als Personen, die wegen ihrer Arbeit von den HändlerInnen angegriffen und von den Gebildeten und Vornehmen pauschal verachtet werden, und Prostituierte als vorwiegend arme Frauen. Weiterführend möchten wir einen Einblick in das konkrete alltägliche Leben von Prostituierten in der Antike gewinnen, weil diese in besonderer Weise Objekte von Spekulationen und moralischen Betrachtungen geworden sind.

I. Prostituierte

Die Verbindung von ZöllnerInnen und Prostituierten kommt nur an dieser Stelle vor, ansonsten werden meist ZöllnerInnen und SünderInnen zusammengenannt.¹³ Dies führt bei vielen Kommentatoren dazu, SünderInnen und Prostituierte zu parallelisieren, was ihre moralische Abwertung zur Folge hat.¹⁴ Klischees in der antiken Literatur, besonders in der attischen Komödie verleiten dazu, Prostituierte sofort mit den (Luxus-) Hetären gleichzusetzen, die als schöne, kultivierte,

10 Ausgrabungen zeigen, daß der Tempelbezirk mit seinen prächtigen Bauten das wohlhabende Viertel Jerusalems darstellte. Hier befanden sich die Villen der Hohenpriester und der anderen Inhaber politischer und ökonomischer Macht, ein Ort, an dem ZöllnerInnen und Prostituierte höchstwahrscheinlich nicht zu Hause waren. Vgl. Ben-Dov, *In the shadow of the Temple*.

11 Füssel, *Drei Tage mit Jesus im Tempel* 47. Der Tempel wurde schon in 21,12–17 als Zentrum der ökonomischen Macht kritisiert.

12 Vgl. Schottroff, Stegemann, *Jesus von Nazareth* 16–24.

13 Vgl. bei Mt 9,10.11; 11,19

14 Vgl. Schnackenburg 204; Sand 431; Gnlika 223. Die Tendenz der moralischen Abwertung von Pro-

reiche, gebildete Partnerinnen an den Symposien teilnehmen.¹⁵ Sie sind die Verführerinnen, die Männer ruinieren; als charakteristisch gelten: «Habsucht, Frömmigkeit, Gefräßigkeit, Trunksucht, Verlogenheit, Eifersucht, Neid, Aberglauben, Frechheit, Schamlosigkeit, Putzsucht usw.»¹⁶ Hier werden Prostituierte aus der Perspektive von Männern beschrieben, die in ihnen in erster Linie Objekte ihrer sexuellen Bedürfnisse sehen.¹⁷

Insgesamt bietet der neutestamentliche Befund nur wenige Stellen, an denen Prostituierte sichtbar werden. Dennoch wirkt ihre Nennung einer gängigen Tendenz der Gesellschaft entgegen, sie und ihre Arbeit unsichtbar zu machen. Wir sehen ihre Erwähnung als Zeichen für ihre selbstverständliche Präsenz im Alltag der Jesusbewegung, der jüdischen und frühchristlichen Gemeinden, wie insgesamt im hellenistisch-römischen Bereich. Wir möchten Prostitution von Frauen als Arbeit und Beruf wahrnehmen. In einem Gesellschaftssystem, in dem Frauen auf ihren Körper reduziert werden, ist Prostitution als Konsequenz von Armut, die vielen keinen anderen Weg läßt, als sich selbst als Ware einzusetzen, aufzufassen.¹⁸

Anhand eines Prozeßberichtes von Demosthenes, in dem zwei Frauen, die von der Prostitution leben, Neaira und Nikarete, eine wichtige Rolle spielen, möchten wir uns ihrer Lebenswirklichkeit annähern.¹⁹

II. Neaira

Als Mädchen wurde sie vermutlich auf einem SklavInnenmarkt gekauft und auf ihren späteren Beruf als Prostituierte hin erzogen.²⁰ Damit ist ihr weiteres Leben

stituierten in der Auslegungsgeschichte stellt Schottruff für Lk 7,36–50, ausführlich dar. Vgl. Schottruff, *Die große Liebende* 310–327.

Kirchhoff weist darauf hin, daß diese moralische Abwertung bereits in der von vielen Kommentatoren rezipierten Standardliteratur, den Artikeln von Herter (RAC) und Hauck (ThWNT) vorgegeben ist. Herters Kategorie der «guten» Dirne steht der Großteil der moralisch abqualifizierenden Prostituierten gegenüber, deren Käuflichkeit angeprangert wird. «Herters moralisches Urteil prägt seine Perspektive so stark, daß die sozialen und ökonomischen Bedingungen, unter denen Frauen arbeiteten, in den Hintergrund treten» (Kirchhoff 31).

15 Wir verzichten an dieser Stelle auf eine Analyse der gängigen Literatur zu diesem Thema, die unseres Erachtens mehr die sexuellen Phantasien der Autoren als die wahren Lebensverhältnisse der Prostituierten spiegelt. Reinsberg bietet eine ausführliche Analyse des neuzeitlichen Hetärenbildes und seinen Wandel (vgl. 80–86). Sie stellt fest: »Das Heer der namen- und rechtlosen Sklavendinnen verschwand hinter dem ebenso strahlenden wie trügerischen Bild jener schönen, gebildeten und geistreich parlenden Lebedamen, wie es uns die heutige Altertumswissenschaft weithin vor Augen führt« (80).

16 Bloch, 332. Bloch bietet ein reichhaltiges Quellenmaterial, das er detailliert auswertet.

17 Auch Corley kommt in ihrer Untersuchung über Prostituierte in der Mahlgemeinschaft Jesu nicht über die Ebene dieser Vorstellungen hinaus. Sie stellt zwar überzeugend dar, daß für Frauen, die gesellschaftliche Normen überschreiten, die Bezeichnung «Prostituierte» im Sinne einer pauschalen Abwertung verwendet wird. Aber sie überträgt die abwertende Sicht von Prostitution implizit auf die Jesusbewegung, wenn sie daraus den Schluß zieht, daß die Frauen um Jesus nicht im Sinne einer Berufsbezeichnung als Prostituierte bezeichnet werden.

18 Daß Prostitution eine Konsequenz der Armut von Frauen ist, hören wir auch bei Lukian (Hetärengespräche 6): Eine Witwe beschreibt, daß die Arbeit mit Wolle mühselig ist und kaum für das tägliche Brot ausreicht und sie deshalb ihre Tochter in die Prostitution schickt.

19 Vgl. den im Anhang abgedruckten Auszug aus Demosthenes, Gegen Neaira.

20 Vgl. 59,18.

vorgezeichnet. R. Kirchhoff kommt in ihrer Untersuchung der Lebenssituation von Prostituierten im 1. Jahrhundert n. Chr. zu dem Ergebnis, daß Prostituierte vor allem Sklavinnen und Freigelassene, darunter viele Ausländerinnen waren.²¹ Die BesitzerInnen der Sklavinnen hatten Anspruch auf ihre Arbeitskraft und auf ihre Sexualität, die sie für sich selbst in Anspruch nehmen oder für andere zur Verfügung stellen konnten. Für Neaira wird die Kette von Abhängigkeit und Ausbeutung ihr Leben lang nicht durchbrochen. Auch wenn sie zeitweilig Geld zur Verfügung hat, reicht es nicht aus, um Selbständigkeit und Freiheit zu erlangen.²² Sie wird als Besitz und Gebrauchsgegenstand verhandelt und weitergereicht. Sie ist Gewalt ausgesetzt, der sie zu entfliehen versucht, letztlich gerät sie aber in neue Abhängigkeiten. Durch die Notwendigkeit, für den Lebensunterhalt zu sorgen, wird auch ihre Tochter zur Prostitution gezwungen.

Prostitution gehört zum antiken Alltag, wird als Beruf anerkannt und steht im Interesse des Staates als Steuerquelle. Einen Hinweis dafür ist der Erlaß des Caligula, der vorschreibt, daß jede Prostituierte täglich den Betrag für einen Beischlaf als Steuer abgeben mußte. Die Quittungen der Steuern haben auch als Arbeiterlaubnis gedient.²³ «Prostituierte waren nicht als solche aus der Gesellschaft ausgegrenzt, sondern teilten ihr Ansehen mit den anderen Angehörigen der Unterschicht, die etwa 90 Prozent der Bevölkerung ausmachte. Die Position innerhalb der gesellschaftlichen Hierarchie richtete sich bei ihnen wie bei allen anderen danach, ob sie Sklavinnen, Freigelassene oder Freigeborene waren, welcher ethnischen Gruppe sie angehörten und ob sie einer Arbeit nachgingen, die ihnen ein Auskommen ermöglichte.»²⁴

III. Nikarete

Demosthenes beschreibt Nikarete als erfahren darin, die Schönheit der Mädchen zu erkennen und sie für den Beruf der Prostituierten auszubilden.²⁵ Diese Kenntnisse lassen darauf schließen, daß sie selbst Prostituierte war, entweder schon als Sklavin, die neben ihrer täglichen Arbeit auch die sexuellen Bedürfnisse ihres Herrn zu erfüllen hatte, oder als Freigelassene, die, nachdem sie nicht mehr im Haus ihres Herrn oder ihrer Herrin versorgt wurde, darauf angewiesen war, sich ihren Lebensunterhalt selbst zu verdienen.²⁶ Für Freigelassene war Prostitution eine Möglichkeit, das geringe Einkommen der ihnen offenstehenden Berufe, wie der einer Händlerin oder Wirtin, zu verbessern.²⁷

Ihre Geschichte wirft die Frage nach den Überlebens- und Arbeitsmöglichkeiten alter Frauen auf. Die antike Literatur berichtet vielfach von alten Prosti-

21 Vgl. Kirchhoff, 58.

22 Vgl. auch Bloch, 354.

23 Informationen und Quellenmaterial über Gewerbesteuern bietet Stenger, 28f.

24 Kirchhoff, 59.

25 Vgl. 59,18

26 Es war durchaus nicht ungewöhnlich, daß SklavInnen im Alter aus dem Haus gejagt wurden, weil sie für den Hausherrn keinen Nutzen mehr hatten. Vgl. z. B. Plutarch, Über Cato, den Älteren.

27 Vor diesem Hintergrund wird verständlich, wie Josephus Rahab, die nach Jos 2 Prostituierte ist, als Herbergsbesitzerin bezeichnen konnte (vgl. Ant. V,1.2).

tuieren. Die häßliche «alte Vettel», die sich geschminkt und mit gefärbtem Haar auf ordinäre Weise anbietet, ist in der attischen Komödie ein häufig auftretendes Objekt von Spott und Verhöhnung. In Aristophanes' *Ekklesiazusai* treten gleich drei alte Prostituierte auf, die in Konkurrenz um einen jungen Mann gegen jüngere Frauen ausgespielt werden:

Dürft' ich doch bei dem blühenden Mädchen schlafen, eh' ein Affengesicht zuerst, ein altes Weib in die dürren Arme mich nimmt! Solches erträgt, bei Gott, nimmer ein freier Mann! ... Die Übersechzigjähr'gen nimmt man heut nicht vor, ein andermal! Die sind verschoben! Die unter zwanzig kommen heute dran.²⁸

Die Lebensrealität alter Prostituiertes, die durch nachlassende Attraktivität für Männer und damit verbundener geringerer Bezahlung, Krankheit und Armut gekennzeichnet ist, kommt vielfach in den Epigrammen der *Anthologia Graeca* zum Ausdruck:

Prodiqe, sagte ich's nicht: «Wir altern»? hab ich nicht längst dir schon prophezeit: «Bald kommt's, was dir die Liebe verwehrt»? Nun – ? Jetzt hast du Runzeln, grau schimmern deine Haare, dein Körper ist verfallen, und kein Reiz mehr umspielt deinen Mund. Redet noch jemand dich an, du Stolze? Schmeichelt dir jemand? Bittet noch einer ...? Man flieht wie vor dem Grabe vor dir.²⁹

Aber es gibt auch andere Stimmen, die das Alter und die Erfahrung als besonders erotisch hervorheben:

Sechzig Sommer bereits hat Charite vollendet, noch aber flutet ihr schwarz über den Nacken das Haar ... Kommt ihr Verliebten, die ihr nicht flieht vor den Knospen der Liebe, kommt zu ihr her und vergeßt, wieviel Jahrzehnte sie sah.³⁰

Besonders häufig wird die Trunksucht alter Prostituiertes thematisiert, «die trunke Alte»³¹ ist ein gängiges Motiv.³² Die enge Zusammengehörigkeit von Weingenuß und Prostitution, von Gasthäusern und Bordellen, die zwangsläufige Teilnahme an Gelagen machen den Alkoholismus als typische Berufskrankheit plausibel.³³

Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Prostitution alter Frauen in der Antike nicht ungewöhnlich war. Wenn sie nicht einen Liebhaber fanden, mit dem sie auf Dauer als seine Konkubine zusammenlebten, waren sie gezwungen, bis zu ihrem Lebensende auf der Straße oder in Bordellen zu arbeiten.³⁴

Nikarete kann hier als typisches Beispiel angeführt werden, wie alte Prostituierte ihren Lebensunterhalt als Kupplerin oder Bordellmutter sichern. Sie kaufen junge Sklavinnen auf den Märkten, nehmen ausgesetzte Mädchen auf oder zie-

28 Aristophanes, *Ekl.* 3. Akt, 2. Szene

29 Rufinos, in: Beckby, *Anth. Gr.* V,21 (20).

30 Rufinos, in: Beckby, *Anth. Gr.* V,21 (20).

31 Vgl. Zanker, der in seiner ausführliche Untersuchung der Skulptur der «trunkenen Alten» belegt, daß es sich um eine alte Prostituierte handelt.

32 Vgl. Beckby, *Anth. Gr.* VII, 455; VII, 384.; VII, 353; VII, 456; VII, 457 u. ö.

33 Vgl. Bloch, 343.

34 Vgl. Reinsberg, 160.

hen eigene Töchter groß, für die sie als Kupplerinnen fungieren.³⁵ Die antike Literatur kennt viele Beispiele, in denen Verwandte, häufig die eigenen Mütter, ihre Töchter zur Prostitution anhalten, um ihr Überleben zu gewährleisten.³⁶

Die Aufzucht eigener Kinder als Stütze des Alters war allerdings für schlecht bezahlte Straßendirnen nicht einfach, ihr Verdienst reichte häufig nur knapp für das eigene Auskommen bei stabiler Gesundheit.³⁷ Empfängnisverhütung und Abtreibung bzw. das Aussetzen von Kindern ist deshalb bei Prostituierten üblich.³⁸ Einige alte Prostituierte finden ihr Auskommen als Zauberinnen oder Kräuterfrauen, die Liebestränke herstellen oder andere Liebeszauber bieten, aber auch Abtreibungen vornehmen.³⁹

IV. Perspektiven

Wichtig für die Auswertung der Perikope Mt 21,28–32 ist es, wahrzunehmen, daß sich die Umkehrforderung, die in erster Linie die Aufgabe von Privilegien beinhaltet, in der Diskussion an die Hohenpriester und Ältesten richtet. Umkehr oder Reue wird von den ZöllnerInnen und Prostituierten nicht gefordert, sie stehen für diejenigen, die den Weg der Gerechtigkeit gehen, sie haben Johannes geglaubt (V. 32) und gehen auf dem Weg in die Königsherrschaft Gottes voran (V. 31).

Vor dem Hintergrund des Wissens um die Situation von Frauen, die durch Armut gezwungen sind, ihren Körper als Ware anzubieten, die vielfältigen ökonomischen und sozialen Abhängigkeiten und Unterdrückungserfahrungen ausgesetzt sind, ist nun zu fragen, was es konkret für sie bedeutete, Teil der Täufer- oder Jesusbewegung zu werden. Sie waren auch weiterhin auf das Geld für das tägliche Überleben angewiesen. Was nützte es ihnen konkret, auf dem Weg der Gerechtigkeit zu gehen? Was machte diese Entscheidung für sie attraktiv? Was ist es, das sie die Königsherrschaft Gottes erfahren läßt?

An diesem Punkt können wir nur die Vermutung äußern, daß die Jesusbewegung ihnen ein neues ökonomisches Modell geboten hat, das es ihnen ermöglichte, die Kette von Unterdrückung und ökonomischer Abhängigkeit zu durchbrechen. Hier stellt sich auch die Frage, ob alternative Wege der Altersversorgung entwickelt wurden. Hinweise darauf finden wir in der Struktur der ersten Gemeinden: Das a-familiäre Ethos der urchristlichen Bewegung eröffnete Frauen die Möglichkeit, außerhalb der patriarchalen Ehe Selbständigkeit zu erlangen und sich der Verfügungsgewalt von Männern zu entziehen.⁴⁰ Für Prostituierte bedeutete das Evangelium dann die Möglichkeit, in einer Gemeinschaft zu überleben, an einer Vision vom Reich Gottes teilzuhaben, die ihnen Menschenwürde und das Recht auf ihren eigenen Körper zuspricht.

35 Vgl. Pomeroy, 36.

36 Vgl. z. B. Lukian, *Hetärengespräche* 6.

37 Vgl. Kirchhoff, 45.

38 Vgl. Bloch, 345.

39 Vgl. Bloch, 4ff.

40 Hier möchten wir auf die Untersuchungen von Schüssler Fiorenza zur frühchristlichen Frauengeschichte als Geschichte der Nachfolgegemeinschaft von Gleichgestellten verweisen (137ff).

Literatur

Quellen (Übersetzungen)

- Anthologia Graeca*, Griechisch-Deutsch, Hermann Beckby (Hg.), München 1957.
- Aristophanes*, Komödien 3 Bde., übersetzt von Ludwig Seeger, München o. J.
- Demosthenes*, VI. Private Orations L–LVIII, In Neaeram LIX, übersetzt von A. T. Murray, Cambridge/Massachusetts, London 1938.
- Josephus, Flavius*, Jüdische Altertümer, übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Heinrich Clementz, Wiesbaden 1993, 11. Aufl.
- Lukian*, Hetärengespräche, in: Vergnügliche Gespräche und burleske Szenen, ausgewählt, übertragen und eingeleitet von Horst Gasse, Sammlung Dietrich, Leipzig 1985, 3. Aufl.
- Plutarch*, Auswahl und Einleitung von Konrat Ziegler, Frankfurt 1957.

Sekundärliteratur

- Ben-Dov, Meir*, In the Shadow of the Temple. The Discovery of Ancient Jerusalem, New York 1985.
- Bloch, Iwan*, Die Prostitution, Handbuch der gesamten Sexualwissenschaft in Einzeldarstellungen, Bd. 1, Berlin 1912.
- Corley, Kathleen E.*, Were the Women around Jesus Really Prostitutes? Women in the Context of Graeco-Roman Meals, SBL 1989 Seminar Papers, Missoula/Montana 1989, S.487–521.
- Füssel, Kuno*, Drei Tage mit Jesus im Tempel. Einführung in die materialistische Lektüre der Bibel für Religionsunterricht, Theologiestudium und Pastoral. Mit einem Unterrichtsprojekt von Hartmut Futterlieb, Münster 1987.
- Gnilka, Joachim*, Das Matthäusevangelium, II. Teil. Kommentar zu Kapitel 14,1–28,20 und Einleitungsfragen, HThK, Freiburg u. a. 1988.
- Hauck, Friedrich, Schulz, Siegfried*, Art.: *porne*, in: ThWNT 6, G. Friedrich (Hg.), Stuttgart u. a. 1959, 579–595.
- Hermann, H., Herter, H.*, Art. Dirne, in: RAC, Bd. III, Th. Klauser (Hg.), Stuttgart 1957, Sp. 1149–1213.
- Kirchhoff, Renate*, Die Sünde gegen den eigenen Leib. Studien zu pornh und porneia in 1.Kor 16,12–20 und dem sozio-kulturellen Kontext der paulinischen Adressaten, Dissertation, Heidelberg 1992.
- Luck, Ulrich*, Das Evangelium nach Matthäus, Zürcher Bibelkommentare NT 1, Zürich 1993.
- Pomeroy, Sarah B.*, Frauenleben im Klassischen Altertum, Stuttgart 1985.
- Reinsberg, Carola*, Ehe, Hetärentum und Knabenliebe im antiken Griechenland, München 1993, 2. Aufl.
- Richter Reimer, Ivoni*, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas: eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992.
- Sand, Alexander*, Das Evangelium nach Matthäus, RNT, Regensburg 1986.
- Schnackenburg, Rudolf*, Matthäusevangelium 16,21–28,20, Die neue Echter Bibel: Kommentar zum Neuen Testament mit der Einheitsübersetzung, Bd. 1, Würzburg 1987.

- Schottroff, Luise*, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, Theologische Bücherei, Bd. 82, München 1990.
- Dies.*, Das Gleichnis vom großen Gastmahl in der Logienquelle: Evangelische Theologie 47 (1987) 192–211.
- Dies.*, Die große Liebende und der Pharisäer Simon. Lukas 7,36–50, in: *dies.*, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, Theologische Bücherei, Bd. 82, München 1990, 310–323.
- Dies.*, Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit, in: *dies.*, Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments, Theologische Bücherei, Bd. 82, München 1990, 96–133.
- Dies.*, Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums, Gütersloh 1994.
- Schottroff, Luise*, Stegemann, Wolfgang, Jesus von Nazareth – Hoffnung der Armen, Stuttgart u. a. 1990, 3. Aufl.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth*, Zu ihrem Gedächtnis ... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der urchristlichen Ursprünge, München–Mainz 1988.
- Schweizer, Eduard*, Das Evangelium nach Matthäus, NTD Teilband 2, Göttingen 1973, 13. Aufl.
- Stenger, Werner*, «Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...!» Eine sozialgeschichtliche Untersuchung zur Besteuerung Palästinas in neutestamentlicher Zeit, Bonner biblische Beiträge, Bd. 68, Frankfurt 1988.
- Wainwright, Elaine M.*, Towards a Feminist Critical Reading of the Gospel according to Matthew, BZNW 60, Berlin, New York 1991.
- Zanker, Paul*, Die trunkene Alte. Das Lachen der Verhöhnerten, Frankfurt 1989.