

«... DU HAST SIE UNS GLEICHGESTELLT» (MT 20,12)

Die Arbeiter im Weinberg und der patriarchale Mythos vom Familieneinkommen

Vorbemerkung

Der folgende erste Abschnitt über Mt 20,1–16 war eine meiner ersten Arbeiten zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments.¹ Die Arbeit an ihm hat mir Ende der siebziger Jahre die Augen geöffnet für den Reichtum der biblischen Tradition und ihre Verdunkelung durch die akademische Exegese. Aber damals habe ich noch nicht die Notwendigkeit und die umfassenden Konsequenzen einer feministischen Fragestellung begriffen. Ich hatte nicht begriffen, daß der eine Denar nur für den Tagelöhner reicht, nicht für eine Familie. Die Verdunkelung der Realität der Frauen durch patriarchale Mythen wie dem Mythos vom Familieneinkommen des Mannes hatte ich noch nicht durchschaut. Darüber habe ich später gearbeitet, als die Schwestern in der Frauenbewegung mir die Augen geöffnet hatten. Nun steht dieser zweite Teil des Aufsatzes wie ein Anhang da.² Damit möchte ich aber nur meinen Erkenntnisweg sichtbar machen. Ich möchte betonen, daß in methodischer Hinsicht heute die erste Frage die nach den Frauen und Kindern sein muß. Die Option für die Armen entscheidet sich an der Option für die Frauen und Kinder.

I. Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen – das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg

1. Die soziale und rechtliche Situation im Gleichnis Mt 20,1–16

1.1 Voraussetzungen, die dem Gleichnis selbst zu entnehmen sind

Wie in vielen Gleichnissen wird in Mt 20,1–16 eine Geschichte aus dem Leben erzählt. Es kommt für das Verstehen darauf an, die im Gleichnis angeprochene Lebenswirklichkeit so genau wie möglich zu klären. Vor allem sollte man nicht stillschweigend heutige Verhältnisse zwischen Arbeitnehmern und Arbeitgebern in das Verstehen einführen. Die sozialhistorische Information ist deshalb so wichtig, weil die Weichen für die Interpretation an den Punkten gestellt werden, an denen nach Meinung des jeweiligen Interpreten die Erzählung die Alltagsrealität

1 Dieser erste Abschnitt ist eine redaktionell angepaßte und gekürzte Fassung des Beitrags: Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: L. Schottroff, *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 36–56.

2 Es handelt sich bei Abschnitt II um eine redaktionell angepaßte und gekürzte Fassung des gleichnamigen Kapitels aus: L. Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 138–151.

verläßt. Wenn man z. B. meint, das mehrfache Dingen von Arbeitskräften bis spät in den Tag hinein sei für einen irdischen Arbeitgeber unwahrscheinlich, dann wird man das Gleichnis anders interpretieren, als wenn man diesen Zug für denkbar hält, aber die Auszahlung des vollen Tagelohnes an die Kurzarbeiter für unwahrscheinlich. Einmal ist die Güte Gottes schon bei der Dingung im Spiel, das andere Mal erst bei der Löhnung.

Dem Gleichnis selbst sind folgende sozialhistorische Voraussetzungen zu entnehmen: Es ist ein Alltagsvorgang, daß ein Weinbergbesitzer auf dem Markt Tagelöhner mietet. Die Arbeitssuchenden warten dort auf Aufträge. Der Weinbergbesitzer geht selbst auf die Suche nach Arbeitern, d. h. er ist keiner von den Großgrundbesitzern, die solche Arbeiten durch Verwaltersklaven ausführen lassen und selbst von der Weinernte nicht viel merken. Plinius d. J. war solch ein Großgrundbesitzer, wie es sie auch in Palästina gab. Er beklagt sich: «Ich bin eben just bei der Traubenlese, mager, aber doch reichlicher als erwartet, wenn das Traubenlesen heißt, daß man hier und da eine Beere herauspicks, einen Blick in die Kelter wirft, den Most am Zuber kostet, das Stadtgesinde beschleicht, das jetzt die Landarbeiter überwacht und mich den Schreibern und Vorlesern überlassen hat.»³ Der Weinbergbesitzer in Mt 20 hat weniger Land, er hat zwar auch einen Aufseher (Mt 20,8), der die Arbeiter kontrolliert und den Lohn auszahlt, aber er geht noch selbst auf den Markt, um Aushilfsarbeiter zu dinge. Die *Tagelöhner* erwarten offensichtlich keine langfristige Arbeitsvereinbarung, sondern nur einen Auftrag für einen Tag. Der Fortgang der Erzählung zeigt, daß mehr Arbeitskräfte auf dem Markt stehen als gebraucht werden, daß also selbst in der Erntezeit Arbeitslosigkeit bei Landarbeitern die Regel ist. Daß es sich um Arbeitslose handelt, wird auch explizit in Mt 20,7 deutlich: «niemand hat uns gemietet». Vor allem aber läßt sich die Arbeitslosigkeit aus der Selbstverständlichkeit erschließen, mit der von Arbeitern erzählt wird, die auch noch um ca. neun Uhr (3. Stunde), um ca. zwölf Uhr (6. Stunde), um ca. fünfzehn Uhr (9. Stunde) und um ca. siebzehn Uhr (11. Stunde) auf dem Markt herumstehen. Arbeitslosigkeit ist aber auch noch in anderer Hinsicht vorauszusetzen. Erntezeiten sind in der Landwirtschaft die arbeitsintensivsten Zeiten. Die Tagelöhner, die in der Ernte Arbeit finden, finden vor und nach der Ernte auf Bauerngütern keine Arbeit. Man kann nur Vermutungen anstellen, wovon sie sonst leben. Entweder haben sie selbst einen Acker, der aber zu klein ist, um davon eine Familie zu ernähren, oder sie gehören zu den Nicht-mehr-Seßhaften, die der Hunger in der Erntezeit aufs Land treibt und die sonst in den Städten auf Gelegenheitsarbeiten warten – sicher oft genug auch bettelnd. Daß die Arbeiter, die mittags noch keine Arbeit haben, faul seien und ihre Auskunft, daß sie niemand gemietet habe, eine faule Ausrede sei, sollte nicht in das Gleichnis hineininterpretiert werden. Die Situation der Arbeitslosigkeit ist aus der Erzählung selbst evident. *Die Vereinbarungen mit den Tagelöhnern* werden sehr differenziert und ausführlich berichtet. Mit den Langarbeitern, d. h. denen, die bei Tagesbeginn gemietet wurden, wird mündlich ein Tagelohn vereinbart. Sie stimmen dem Preis und der Arbeitszeit zu und werden dann an die

3 Plinius d. J., Epist. IX, 0,2.

Arbeit geschickt. Der Lohn von einem Denar ist, so wie das Gleichnis davon berichtet, offensichtlich der ortsübliche Tagelohn. Mit den vier Gruppen von Kurzarbeitern jedoch wird keine so vollständige Vereinbarung getroffen. Die ersten drei Gruppen werden beauftragt, und die Lohnhöhe bleibt offen: «was recht ist, will ich euch geben». Die Geschichte setzt in ihrem Fortgang voraus, daß die Lohnhöhe *offen* blieb. Es gibt keinen Anlaß zu der Annahme, daß mit der Wendung «was recht ist» der in solchen Fällen *ortsübliche* Lohn gemeint ist.⁴ Denn die Position der Arbeitslosen ist offensichtlich so schwach, daß sie ohne klare Lohnvereinbarung an die Arbeit gehen und in Kauf nehmen, von dem Weinbergbesitzer auch unter ihren Erwartungen entlohnt zu werden. Schließlich ist mit seiner Güte nicht zu rechnen, weder in der Erzählung noch in der Wirklichkeit. Bei der letzten Gruppe von Kurzarbeitern, die in der elften Stunde gemietet werden, ist folgerichtig überhaupt nicht mehr vom Lohn die Rede. Die Erwartung der Langarbeiter war, daß die Kurzarbeiter in jedem Falle geringer als sie selbst bezahlt werden, ob nun proportional nach Arbeitszeit oder, was wahrscheinlicher ist, mit einer Mahlzeit und einem minimalen Geldlohn. Der Arbeitstag dauert von Sonnenaufgang bis vor Sonnenuntergang. Zur Zeit der Traubenernte im August oder September kann man mit einem Arbeitstag von 12 bzw. 13 Arbeitsstunden rechnen.⁵ Die Arbeiter, die in der elften Stunde (d. h. des Arbeitstages) gemietet werden, haben also vermutlich nur noch eine reichliche Stunde zu arbeiten (s. auch V. 12).

Daß der Weinbergbesitzer die Tagelöhner in *fünf Etappen* mietet, wird von der Erzählung ohne Betonung berichtet. Wenn dieser Vorgang in der Alltagsrealität undenkbar oder auch nur ungewöhnlich wäre, würde die Erzählung dies deutlich machen. Daß nämlich die Lohnhöhe für die Kurzarbeiter ungewöhnlich ist, wird hinreichend deutlich. Man muß also aus dem Duktus der Erzählung selbst der Vermutung von J. Jeremias⁶ zustimmen, daß Weinbergbesitzer im Erntedruck so handeln, um die Ernte bis zum Abend zu beenden. Die Erzählung berichtet von fünf Gruppen von Tagelöhnern, allerdings spielen die zweite, dritte und vierte Gruppe nur eine Nebenrolle. In der Auseinandersetzung um den Lohn kommen sie nicht mehr vor. Dieser Zug hat eindeutig erzählerische Gründe. Das Wesentliche ist die Auseinandersetzung um den Lohn, die an den beiden extremen Gruppen demonstriert wird. Vom Schicksal der drei anderen Gruppen bei der Lohnauszahlung zu berichten, wäre eine erzählerisch überflüssige Vervollständigung. Bei der Anmietung müssen sie erwähnt werden, eben weil der Weinbergbesitzer nicht erst in der elften Stunde merkt, daß er noch weitere Arbeiter brauchen wird, sondern offensichtlich knapp zu kalkulieren versucht und in mehreren Etappen, so wie er abschätzen kann, daß die Arbeitskräfte nicht ausreichen werden, noch weitere Arbeiter holt. Die Lohnauszahlung am Abend wird ebenfalls für selbstverständlich gehalten und dürfte bei solchen Tagelöhnern auch die Regel sein, es

4 Die Vorstellung vom ortsüblichen Lohn, der bei fehlender Preisvereinbarung zu zahlen wäre, ist zudem recht dehnbar; s. bBm 87a.

5 S. G. Dalman, Arbeit und Sitte in Palästina, Gütersloh 1928ff, Bd. I/1, 44; IV, 336. Zur Dauer des Arbeitstages s. auch Ps 104,22f und bBM 83a.

6 J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1965 (7.Aufl.), 136.

sei denn, der Arbeitgeber versucht, die Tagelöhner um ihren Lohn zu betrügen (vgl. Lev 19,13; Dtn 24,15). Die Beziehung zwischen dem Weinbauern und den Tagelöhnern ist nämlich als sehr lose vorzustellen. Die Tagelöhner gehen nicht davon aus, daß derselbe Mann sie am nächsten Tag noch einmal brauchen kann.

Die Erzählung macht deutlich, daß die Lohnhöhe für die Kurzarbeit absolut ungewöhnlich ist, so ungewöhnlich, daß die Langarbeiter erwarten können, daß ein so gütiger Arbeitsherr auch gegen sie dieselbe Großzügigkeit zeigt und ihnen wesentlich mehr als vereinbart gibt. Daß sie das Fünf- oder Sechsfache entsprechend ihrer längeren Arbeitszeit bekommen wollen, wird nicht gesagt. Wenn ein Denar der übliche Tagelohn ist, dann wäre diese Summe unwahrscheinlich hoch, für die Ohren der Zuhörer nur noch grotesk. Außerdem setzten solche Überlegungen Arbeit nach Stundenlohn voraus, die aber für antike Verhältnisse nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann ... Daß der Weinbergbesitzer sein Eigentum verschenken kann, ist selbstverständlich. Ungewöhnlich ist, daß er es tut.

So weit kann man aus der Erzählung selbst, aus der Art wie die Vorgänge berichtet werden, die Realität und ihre Durchbrechung rekonstruieren. Es wird eine Geschichte erzählt, die in allen Einzelheiten so hätte passieren können, nur die Güte des Arbeitgebers ist ungewöhnlich. Die Auseinandersetzung darüber ist der Punkt, auf den das Gleichnis hinauswill.

1.2 Sozialhistorisches Material

Die meisten der bisher vorgetragenen Beobachtungen lassen sich durch sozialhistorisches Material bestätigen.

Daß Tagelöhner in Erntezeiten zusätzlich gemietet werden, ist nicht nur durch dieses Gleichnis bezeugt, obwohl man den Rang dieses Gleichnisses als sozialhistorische Quelle nicht unterschätzen darf. Tagelöhner bei der Ernte sind für die römische Landwirtschaft in so analoger Weise bezeugt, daß die Informationen sich gegenseitig stützen und man in dieser Frage jedenfalls römische Agrarschriftsteller zur Verdeutlichung der Situation in Palästina heranziehen kann. Im übrigen zeigt auch das Buch Rut ähnliche Verhältnisse. Die Schnitter, die auf dem Felde des Boas arbeiten und von einem Aufseher kontrolliert werden (Rut 2,3ff), sind vermutlich solche Erntearbeiter auf Tagelohn oder eine Erntekolonie, die für die Ernte gemietet wird, wie sie auch aus der römischen Landwirtschaft bekannt ist.⁷

Varro (116–27 v. Chr.) schrieb, als er achtzig Jahre alt war, die *res rusticae*. Er interessiert sich, was die Arbeitskräfte in der Landwirtschaft angeht, zwar vor allem für die Aufseher und gibt dem Besitzer Ratschläge, wie er im Interesse einer großen Rentabilität des Landbesitzes mit den Aufsehern verfahren soll. Mehr am Rande ist von den eigentlichen Landarbeitern die Rede: «Alle Felder werden durch Menschen bestellt, und zwar durch Sklaven oder durch Freie oder durch beide; durch Freie, wenn sie den Boden selbst bestellen, wie es viele arme Leute zusammen mit ihren Kindern machen, oder durch Tagelöhner (*mercennarii*), wenn man schwerere Arbeiten, wie z. B. die Weinlese und die Heuernte, durch das Mieten freier Arbeitskräfte ausführen läßt; und diejenigen, welche unsere Vor-

⁷ CIL 8, Suppl. 11824.

fahren *obaerarii* (die eine Schuld durch Arbeit tilgen) nannten und von denen es auch jetzt noch in Asien und Ägypten und in Illyricum viele gibt. Über das alles ist meine Meinung: Ungesunde Gebiete durch Tagelöhner bestellen zu lassen, ist zweckmäßiger als durch Sklaven; und selbst bei gesunden Gebieten ist es zweckmäßiger, so die schwereren Landarbeiten ausführen zu lassen, wie z. B. das Einbringen der Früchte der Weinlese oder der Ernte.»⁸ Auch Cato (234–149 v. Chr.) beschäftigte freie Tagelöhner (Agr. 1, 3) und empfahl: «[Der Grundbesitzer] soll denselben Arbeiter und Tagelöhner und Ackerknecht nicht länger als einen Tag einstellen.»⁹

D. h. er wird auf diese Art zu erreichen versuchen, daß die Tagelöhner sich in möglichst schwacher Position befinden, was Lohnforderungen angeht. Auch noch auf andere Weise wird versucht, den Lohn der Tagelöhner gering zu halten. Columella (ca. 1–70 n. Chr.) schreibt (3, 21, 9f), man solle unterschiedliche Rebsorten in jeweils abgegrenzten Gärten pflanzen. «Wer jeder Sorte ihren eigenen Garten gibt, kann diese Unterschiede mit allen Möglichkeiten, die das Gelände bietet, in Einklang bringen. Er hat auch den nicht geringen Vorteil, daß die Lese weniger Arbeit und Kosten macht, denn jede Sorte wird, wie sie zu reifen beginnt, rechtzeitig geerntet, und die Lese der noch unreifen Trauben läßt sich ohne Schaden hinausschieben. Demgegenüber führt das gleichzeitige Ernten von schon welken und gerade reifen Früchten zur Überstürzung der Lese und zwingt dazu, ohne Rücksicht auf die Kosten mehr Arbeiter zu dingen.»¹⁰ Mit Hilfe dieser Quellen, die sich noch ergänzen lassen,¹¹ läßt sich die soziale Situation der Tagelöhner weitgehend rekonstruieren. Das Bild deckt sich mit dem von Mt 20,1–15. In der Ernte, auch gerade in der Weinernte, werden auf größeren Bauernhöfen Tagelöhner eingestellt. Auf ihre Gesundheit wird noch weniger Rücksicht genommen als auf die von Sklaven. Ein kluger Bauer sieht zu, daß er nicht im Erntedruck zuviel Lohn an Tagelöhner zahlen muß. Man nimmt gelegentlich an, der Dienstvertrag mit Tagelöhnern sei in der römischen Kaiserzeit von geringer Bedeutung, weil primär Sklaven die Arbeit tun.¹² Zweifellos gibt es lokale Unterschiede in der Menge und der Lage der Tagelöhner. Columella setzt z. B. Knappheit solcher Arbeitskräfte in der Ernte voraus. Mt 20,1–15 setzt ein Überangebot voraus. Daß diese Gruppe von Menschen, die faktisch noch weniger geschützt sind als die Sklaven, keine große Aufmerksamkeit – im Recht z. B. – gefunden hat, darf nicht verwundern. Daraus ist aber noch nicht auf ihre geringe Zahl zu schließen. Ihre Zahl wird unmittelbar zusammenhängen mit der jeweiligen ökonomischen Situation der Landbevölkerung. Mit der Zunahme der Größe von Landgütern dürfte

8 Varro, *Res rusticae* I, 17,2–3; vgl. auch Columella I, 7,4.

9 Cato, *Agr.* 5,4. Übersetzung aus W. Krenkel, Zu den Tagelöhnern bei der Ernte in Rom, in: *Romanitas* 6/7, 1965, 141, dessen Argumenten gegen die Deutung von H. Gummerus, *Der römische Gutsbetrieb*, Leipzig 1903, 26f, zuzustimmen ist.

10 Übersetzung aus: Columella, *Über Landwirtschaft*, übers. v. K. Ahrens (Schriften zur Geschichte und Kultur der Antike 4), Berlin 1972.

11 Für weitere Informationen s. die in Anm. 7 genannte Literatur und P. A. Brunt, *Die Beziehungen zwischen dem Heer und dem Land*, in: *Zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der späten römischen Republik*, Darmstadt 1976, 124ff; bes. 133f.

12 So z. B. F. van der Ven, *Sozialgeschichte der Arbeit*, Bd. 1, München 1971, 98f; vorsichtiger M. Kaser, *Das römische Privatrecht*, Bd. 1, München 1971, 568.

die Zahl der Tagelöhner steigen. Daß das Sklavenelend besser bekannt ist als das noch größere der Tagelöhner, dürfte unmittelbar damit zusammenhängen, daß die Sklaven für die antiken Grundbesitzer Gegenstand von ökonomischem und rechtlichem Interesse sind. Die Erntearbeiter und ihr Elend spielen in ihrer Kalkulation eine Nebenrolle. Insofern ist die Vorstellung von der «Sklavenhaltergesellschaft» unvollständig. In ihr spiegelt sich das Bewußtsein gerade der herrschenden Klasse in der Antike. An der Rentabilität, d. h. der Arbeitskraft und Lebenserwartung von Sklaven hat der Besitzer ein Interesse. Sie sind sein Besitz, der sich amortisieren und dann noch Gewinn einbringen muß. Stirbt der Sklave zu früh oder ist er zu früh arbeitsunfähig, dann büßt der Besitzer sein Kapital ein. Der Tagelöhner ist dagegen eine Art Sklave auf eigenes Risiko.¹³ Die Angabe in Mt 20,1, daß die Tagelöhner einen Denar bekommen, ist für die Rekonstruktion des Lebensstandards einer Tagelöhnerfamilie schlecht auszuwerten.¹⁴

Auch jüdische und römische Rechtsquellen bestätigen das Bild der sozialen Situation der Tagelöhner. Im Alten Testament schreibt das Recht (Lev 19,13; Dtn 24,14f) vor, den Lohn des Tagelöhners noch am Abend auszuzahlen. D. h. es gibt Arbeitsherren, die dem Tagelöhner den Lohn vorzuenthalten versuchen, obwohl er ihn sofort braucht. Der Tagelöhner und seine Familie leben also von der Hand in den Mund. In der Mischna wird sehr detailliert geregelt, welche Rechte der Lohnarbeiter auf Beköstigung während der Arbeitszeit hat. Es soll z. B. verhindert werden, daß er zu hohe Qualität fordern kann bzw. zu viel von den Früchten isst, mit deren Ernte er beschäftigt ist.¹⁵ Auf der anderen Seite soll verhindert werden, daß der Arbeitgeber bei der Verköstigung versucht, unter dem zu bleiben, was ortsüblich ist. Daß der Lohn noch am Abend auszuzahlen ist, wird von der Mischna wie vom Alten Testament verlangt, allerdings in der Mischna mit der Einschränkung, daß der Arbeitgeber den Lohn zurückhalten kann, wenn der Arbeiter ihn nicht eingefordert hat (BM IX 12b). Damit wird die alttestamentliche Vorschrift empfindlich geändert, denn zum mindesten Tagelöhner, die hoffen können, noch öfter von demselben Arbeitgeber gemietet zu werden, werden es unter diesen Umständen nicht immer wagen, den Lohn einzufordern.¹⁶ Den rechtlichen Regelungen läßt sich also in vielfacher Hinsicht entnehmen, wie gefährdet die Lohnforderungen des Tagelöhners in der Realität sind und wie schlecht seine soziale Situation insgesamt ist.

Juristische Fragen selbst werden in Mt 20,1–15 eigentlich nicht aktuell. Der Arbeitsvertrag mit den Langarbeitern ist zwar als rechtlich korrekter mündlicher Vertrag dargestellt. Ob allerdings im Streitfall eine juristische Auseinandersetzung von solchen armseligen Tagelöhnern überhaupt erreicht werden könnte, ist zu fragen. Die Vereinbarung mit den Kurzarbeitern ohne die Nennung des Preises wäre wohl nach römischem Recht gar kein gültiger Vertrag,¹⁷ nach jüdischem Recht scheint der Arbeitsvertrag durch den Arbeitsbeginn als zustandegekommen

13 Zu diesen Fragen s. vor allem den in Anm. 7 genannten Aufsatz von W. Krenkel.

14 Vgl. hierzu weiter unten Teil II/2.

15 BM VII, 1–7.

16 Zur Notlage der Tagelöhner und ihrer Familien vgl. die Ausführungen in Teil II/ 2.

17 Corpus iuris civilis Dig. 19, 2,2; 19, 5,22.

zu gelten.¹⁸ In Mt 20,1–15 ist jedenfalls die schwache Position der Kurzarbeiter dem Arbeitgeber gegenüber im Blick, ob man sich nun vorstellen soll, daß dies auch im juristischen Sinne gilt, weil gar kein Vertrag zustande gekommen ist, oder nicht. Faktisch ist ihre Situation in jedem Falle so – und so wird sie auch beschrieben –, daß der Arbeitgeber einseitig bestimmen kann, wie viel oder wie wenig er ihnen geben wird. Man hat gelegentlich angenommen, die Kurzarbeiter hätten ein Recht auf den vollen Tagelohn, da es Stundenlohn weder in der jüdischen noch in der römischen Arbeitswelt gebe.¹⁹ Tagelohn dürfte für Lohnarbeiter in der Tat der Normalfall sein.²⁰ Wie sich gezeigt hat, war die Dingung des Tagelöhners für einen Tag, nicht für mehre Tage, in jeder Hinsicht für den Arbeitgeber günstig. Es gibt daneben aber auch die Dingung für die Teile des Tages, wie sich z. B. in der folgenden Formulierung des Ediktes Diokletians zeigt: «Ein Wasserträger, der den ganzen Tag arbeitet» (V111,31f). D. h. gantztägige Arbeitsverpflichtung ist nicht immer vorauszusetzen. Auch im jüdischen Recht finden sich Hinweise, daß u. U. nur für Teile des Tages ein Arbeitsverhältnis besteht (BM IX,11; bBM 76b). Stundenlohnvereinbarungen, wie wir sie kennen, wird es nicht gegeben haben. Das Bild deckt sich also mit dem Text Mt 20,1–15: Das Murren der Langarbeiter setzt voraus, daß sie selbstverständlich davon ausgehen, daß die Kurzarbeiter nur einen Teil des Tagelohnes bekommen. Daß die Kurzarbeiter Anspruch auf den vollen Tagelohn hatten, ist gerade nicht anzunehmen. Die Langarbeiter murren nicht dagegen, daß *normalerweise wie auch hier* Teilzeitarbeit mit vollem Tagelohn entlohnt wird, sondern sie murren, weil *dieser eine* Arbeitgeber gegen die übliche Praxis verstößt.

2. Aussageabsichten in Mt 20,1–15

Der Duktus der Erzählung Mt 20,1–15 wie auch die Beobachtungen zur Alltagswirklichkeit der Tagelöhner ergeben, wie wir sahen, ähnliche Bilder. Mt 20,1–15 stellt in allen Einzelheiten die Lebenswirklichkeit dar – bis auf einen Punkt: das Verhalten des Arbeitgebers bei der Löhnung. Dieses Verhalten steht in scharfem Kontrast zur Realität. Von normalen Arbeitgebern war zu befürchten, daß sie diese Kurzarbeiter schlecht behandelt hätten, ihnen nicht einmal proportional ihre faktische Arbeitszeit entgolten hätten. Normale Arbeitgeber nehmen gerade jede Gelegenheit wahr, den Lohn zu drücken. Das setzt das Gleichnis voraus, und davon reden das Alte Testament, Cato und Columella ...

Es muß jetzt versucht werden, die Aussageabsichten des Gleichnisses aus dem zunächst isolierten Text Mt 20,1–15 soweit wie möglich zu klären, nachdem das Verhältnis des erzählten Bildes zur Realität deutlich geworden ist. *Zwei inhaltli-*

18 bBM 76a; zu diesen Fragen s. auch M. Silberberg, Dienstvertrag und Werkvertrag im talmudischen Rechte, Diss. Frankfurt 1927, 19.

19 E. Wolf, Gottesrecht und Menschenrecht. Rechtstheologische Exegese des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1–16), in: Gott in Welt, Festschrift Karl Rahner, Bd. 2, Freiburg 1964, 640–662; J. B. Bauer, Gnadenlohn oder Tageslohn: Biblica 42 (1961) 224–228.

20 Auch das Edikt Diokletians (301 n. Chr.) geht davon aus, daß ein «ländlicher Arbeiter mit der Kost täglich» gemietet wird (VII, 1a). Weiteres Material zum Tagelohn als Normalfall s. bei Bauer, Krenkel 141; Th. Mayer-Maly, Locatio conductio, Wien 1956, 124.

che Schwerpunkte lassen sich beobachten. Das Gleichnis will von der *Güte Gottes* reden (s. besonders V. 15) und vom *Verhalten von Menschen untereinander*, das im Zusammenhang mit der Güte Gottes steht (s. den Neid und das Murren der Langarbeiter).

Mt 20,1–15 will ein Gleichnis für die Herrschaft Gottes sein (s. V. 1). Schon vom ersten Satz an kann ein jüdischer Zuhörer wissen, daß mit dem Hausherrn Gott ins Spiel gebracht wird. Schließlich ist die metaphorische Vorstellung von Gott als Arbeitgeber eine im Judentum durchaus gängige und dieses Gleichnis nicht das einzige jüdische Gleichnis, in dem am Verhalten des Arbeitgebers Gottes Handeln gegenüber Menschen erklärt wird.²¹ Das Bild ist transparent. Zwei Vorstellungsebenen sind gleichzeitig präsent: die Arbeitswelt des Alltags und die «Welt» Gottes. Das Verhältnis dieser zwei Ebenen zueinander zu klären, ist das Ziel von Gleichnistheorien. Radikallösungen in dieser Frage haben sich nicht bewährt. Weder ist dieses Gleichnis – wie viele andere synoptische Gleichnisse ebenfalls nicht – eine «Parabel» im Sinne der Gleichnistheorie von A. Jülicher oder R. Bultmann,²² noch ist es eine Allegorie. Die Erzählung bleibt nicht durchwegs auf der Bildebene, sie ist nicht nur über ein *tertium comparationis* (Jülicher), *einen* Gedanken, ein «Urteil» (Bultmann) mit der Sachebene verbunden, wie es einer «Parabel» im Sinne Jülichers oder Bultmanns entspräche. Ab V. 8 diktiert *Gottes* Handeln die Logik des Erzählten, vorher ist die Logik des Erzählten an der Alltagswirklichkeit orientiert. Die andere Radikallösung der Gleichnisinterpretation ist es, ein Gleichnis als Allegorie aufzufassen, d. h. nahezu jede Einzelheit des Bildes auf etwas anderes auszudeuten, der Welt des Glaubens zuzuordnen. Solche Interpretation versagt hier wie in vielen anderen Gleichnissen. Diese Einsicht Jülichers hat sich gegenüber synoptischen Gleichnissen vielfach bewährt. Der Marktplatz ist ein Marktplatz und nicht z. B. symbolisch die Welt, in der die Menschen leben. Methodisch kann man m. E. so vorgehen, daß man mit Hilfe der (sozial-) historischen Voraussetzungen, die im Bild eine Rolle spielen, von Satz zu Satz erklärt, welche Logik die Erzählung diktiert. Außerdem muß man sich klarmachen, daß im ursprünglichen historischen Kontext der Jesusgleichnisse jeder Hörer von Anfang an wußte, daß es sich um ein Gleichnis handelt, d. h. daß jetzt eine Geschichte erzählt wird, die in Wahrheit von Gott handelt. Angewendet auf Mt 20,1–15 heißt das: In V. 1–7 ist der Arbeitgeber ein Arbeitgeber, der Hörer weiß aber, daß die Geschichte ein Handeln Gottes erklären will. Ab V. 8 ist der Arbeitgeber ein «Arbeitgeber», jedenfalls bei der Löhnung. Daß er jedoch einen Aufseher hat, stammt aus der Alltagswelt. Der Arbeitgeber ist in bestimmten Hinsichten also ein «Arbeitgeber» = Gott.

Das Gleichnis stellt die *Güte Gottes* dar. Weil es die Güte Gottes im Gleichnis von einem Arbeitgeber darstellt, wird so klargemacht, daß Gott anders ist, daß seine Güte Erfahrungen mit sich bringt, die es normalerweise in der Härte des Lebens nicht gibt. Die Arbeitswelt ist der dunkle Hintergrund des leuchtenden Bildes Gottes. Auf diesen Hintergrund fällt durch den Kontrast auch wiederum

21 S. die Gleichnisse, Billerbeck IV, 1,492f.

22 A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Bd. 1, Tübingen 1910; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen (4.Aufl.) 1958, bes. 188, 214.

Licht. Auch die Alltagswelt wird durchschaubarer, man merkt deutlicher, was an ihr so schrecklich ist. Mt 20,1–15 will keine Sozialkritik sein, sondern von der Güte Gottes reden. Das verwendete Bild ist jedoch kein «neutraler Stoff» (Bultmann); offensichtlich wirft das Nachdenken über die Güte Gottes in einem Gleichnis aus der Arbeitswelt ein scharfes Licht auf die Wirklichkeit des Lebens, macht sie durchschaubarer.

Die Güte Gottes wird nicht beziehungslos dargestellt, sondern sofort auch in ihren *Konsequenzen für das Leben der Menschen miteinander*, wie die Szene mit den murrenden Langarbeitern zeigt. Sie haben in der Tat mehr geleistet als die Kurzarbeiter. Nicht ihr Wunsch nach Lohngerechtigkeit als solcher setzt sie ins Unrecht, sondern die Art, wie sie mit diesem Wunsch umgehen. Sie machen ihren Wunsch nach Lohngerechtigkeit zur Waffe gegen andere. Sie sind neidisch (V. 15). Sie gönnen den Kurzarbeitern den Denar nicht. Sie wären ruhig gewesen, wenn die Kurzarbeiter erkennbar weniger als sie selbst bekommen hätten. Hier werden nicht abstrakt Lohndenken oder Lohngerechtigkeitsforderungen kritisiert, sondern unbarmherziges, unsolidarisches Verhalten. Gott ist gütig und barmherzig, die Langarbeiter sind unsolidarisch und unbarmherzig.

Alles dieses sind Gedanken, die sich ohne Schwierigkeit dem Gleichnis entnehmen lassen. Was aber heißt das nun konkret? Um welche murrenden Menschen, um welche Güte Gottes, um welche Leistung geht es? Die Konkretion der Gedanken ist dem isolierten Gleichnis nicht zu entnehmen. Dazu braucht man einen Kontext: den Kontext von Texten und den Kontext des konkreten Lebens, d. h. hier die genaue historische Situation, auf die das Gleichnis bezogen ist.

Diese Konkretion versucht man meist zu erreichen, indem man – vermutlich zu Recht – das Gleichnis in den Kontext der Situation des historischen Jesus stellt. Ehe solche Konkretion auch hier überlegt werden kann, muß zunächst eine Kritik eines verbreiteten Auslegungstyps vorgenommen werden. Es läßt sich fast generell über die exegetische Tradition der Auslegung von Mt 20,1–15 sagen, daß trotz der Zustimmung zu zahlreichen Einzelbeobachtungen die theologischen Schwerpunkte, die meist gesetzt werden, zu kritisieren sind. Sie sind theologisch zu kritisieren, aber auch schon aus dem Duktus der Erzählung selbst. Das Gleichnis wird fast durchweg als Kritik am jüdischen «Lohndenken» bzw. als Durchstreichung des Lohndenkens grundsätzlich verstanden.²³ Vor allem der Kommentar zum Neuen Testament von P. Billerbeck mit seinem Bild von der «Lohnlehre der alten Synagoge» (IV, 1, S. 490ff, 495) und der «Lohnsucht im [sc. jüdischen] Volk» (S. 496ff) dürfte zahlreiche Deutungen in diese Richtung gedrängt haben. Daß in solchen Vorstellungen von jüdischer Religion völlig unzureichende Kategorien benutzt werden, die weder theologisch noch historisch der Sache gerecht werden, kann hier nur behauptet werden. Im Blick auf das Gleichnis Mt 20,1–15 kann jedoch dieser Deutungstyp im Detail kritisiert werden. Das Gleichnis verhandelt nicht das Lohndenken, was immer darunter konkret zu verstehen sein mag, son-

23 Eine (rein zufällige) Auswahl von Auslegungen, an denen sich diese Behauptung verifizieren läßt: G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Neukirchen-Vluyn 1971, bes. 99f; Jeremias, Gleichnisse, bes. 138; H. Braun, Die Auslegung Gottes durch Jesus, dargestellt an der Parabel vom gleichen Lohn für alle: Der Evangelische Erzieher 16 (1964) 346–356.

dern die Benutzung des Gerechtigkeitsempfindens, für das Lohn und Leistung sich entsprechen müssen, als Waffe gegen andere Menschen. Es geht also um eine konkrete Funktion von Lohndenden. Völlig in die Irre führen Vorstellungen wie die, daß hier Pharisäer angegriffen würden und daß hier christliche Gottesvorstellung gegen jüdische Gottesvorstellung gestellt werde. Der Duktus des Gleichnisses ist nämlich klar: Es will nicht auf Kritik an Menschen hinaus, die in den Langarbeitern verschlüsselt dargestellt werden. Es will vielmehr um Menschen werben,²⁴ Menschen anreden, deren Verhalten im Verhalten der Langarbeiter in einer übertriebenen Konsequenz dargestellt wird. Die Angeredeten sollen sich in dieser negativen Verfremdung gerade noch wiedererkennen können und, weil auch sie dieses Verhalten falsch finden, ihr eigenes Verhalten ändern. Das Gleichnis hat nicht ein negatives Ziel (Kritik), sondern ein positives Ziel: Es will Solidarität lehren. Differenz zwischen «Judentum» und «Christentum» – wie auch immer – in das Gleichnis hineinzulesen, geht ebenfalls am Gleichnis vorbei. Das Gleichnis setzt vielmehr gerade voraus, daß «Kurzarbeiter» und «Langarbeiter» in einer engen Lebensgemeinschaft leben, daß nichts sie trennt als das unsolidarische Verhalten einiger «Langarbeiter». Das Gleichnis ist ein jüdisches Gleichnis, von Juden an Juden erzählt. Es lebt nämlich von der Gottesvorstellung des Alten Testaments und des Judentums gerade in seiner Darstellung der Güte Gottes. «Barmherzig und gnädig ist der Herr, langmütig und reich an Güte» (Ps 103,8; 86,15; Ex 34,6). Die immer wieder durchgeführte Gegenüberstellung dieses Gleichnisses und des Gleichnisses vom Kurzarbeiter aus dem jerusalemischen Talmud (jBer 2,3c; s. Billerbeck IV, 493) führt in die Irre. Das rabbinische Gleichnis will zeigen, daß der früh verstorbene Rabbi nicht im Nachteil ist. Er bekommt den vollen Lohn von Gott, weil er in seinem kurzen Leben soviel geleistet hat wie andere in einem langen Leben. Daß Gott Leistung löhnt, setzt dieses Gleichnis in der Tat voraus, und eben dieses setzt auch das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg voraus. Die Aussageabsicht beider Gleichnisse ist so verschieden, daß ein Vergleich unsachgemäß ist. Im rabbinischen Gleichnis geht es um die Not angesichts des Todes eines jungen Menschen, in Mt 20,1–15 um Solidarität. Die Beobachtungen zur Aussageabsicht des Gleichnisses und zur Auslegungsgeschichte können folgendermaßen zusammengefaßt werden: Das Gleichnis hat zwei Schwerpunkte: Die Güte Gottes und – als deren Konsequenz – die Solidarität von Menschen. Die Güte Gottes wird nicht im Kontrast zu einer anderen Gottesvorstellung dargestellt, nach der Gott entsprechend der Leistung löhnt. Der implizite Kontrast zum gütigen Gott ist vielmehr der Arbeitgeber in der Alltagswelt, der den Lohn so niedrig wie möglich hält. Man sollte die theologische Aussage dieses Gleichnisses nicht als Auseinandersetzung mit einer anderen Theologie verstehen, sondern als Auseinandersetzung mit dem Leben von Menschen. Das Gleichnis wirbt um die Solidarität von Menschen, die die gemeinsame Gottesvorstellung vom barmherzigen Gott haben. Was nun konkret die Solidarität bedeutet, welche Leistung den Kurzarbeitern fehlt, alles dies kann nur geklärt werden, wenn man das Gleichnis in einen konkreten historischen Zusammenhang

²⁴ Dies betont z. B. Eichholz zu Recht.

stellt. Man muß z. B. die Realität suchen, die hinter dem Satz der Langarbeiter steckt: «Du hast sie uns gleichgemacht». Dies kann man einerseits im historischen Kontext der ältesten Jesustradition (bzw. des historischen Jesus) – der Unterschied braucht hier nicht problematisiert zu werden²⁵ – versuchen, andererseits auf der historischen Ebene des Matthäusevangeliums. Zunächst soll die Verwendung des Gleichnisses durch Matthäus im Gesamtkontext des Matthäusevangeliums und im Kontext der historischen Situation, die dort erkennbar wird, betrachtet werden. Dieser Schritt erleichtert die Suche nach dem konkreten Sinn in der Situation der ältesten Jesusbewegung, weil man sieht, daß man hinter die Konkretheit des Matthäus nicht zurückgehen kann, wenn man das Gleichnis verstehen will. Matthäus benutzt das Gleichnis nicht, um allgemeine – gar überzeitliche – theologische Gedanken zu klären, sondern um einen schmerzhaften und bösen Konflikt in seiner Gemeinde zu bewältigen.

3. Der Sinn des Gleichnisses von den Arbeitern in Weinberg im Kontext der ältesten Jesustradition

Ohne daß man *beweisen* kann, daß Mt 20,1–15 überhaupt älter ist als das Matthäusevangelium,²⁶ läßt sich doch immerhin mit einigem Grund vermuten, daß das Gleichnis aus der ältesten Jesustradition stammt. Das wichtigste Indiz dafür, daß Matthäus das Gleichnis schon übernommen hat, ist der abrupte Übergang von Mt 19,30 zu 20,1. Das «gar» – «denn» in 20,1 versucht einen Übergang herzustellen, den man aber erst im Gesamtzusammenhang von 20,1–28 begreift. Daß die Ersten die Letzten sein werden, gilt nämlich auch noch in einem anderen Sinn als dem von 19,30. Das «gar» in 20,1 verknüpft die eine Seite des Logions von den Ersten und den Letzten (gegen die Reichen 19,30) mit der anderen Seite seiner Bedeutung: die Warnung vor Rangansprüchen innerhalb der Gemeinde (20,16).

Mt 20,1–15 gibt im Kontext der ältesten Jesustradition Sinn. Gehen wir von den vormarkinischen Geschichten vom Ährenraufen am Sabbat (Mk 2,23–27), vom Zöllnergastmahl (Mk 2,13–17) und von dem Evangelium der Armen (Lk 6,20f; Mt 11,2–5) als zentralen Texten der ältesten Jesustradition aus.²⁷ Mt 20,1–15 könnte durchaus in die Dialogsituation zwischen Jesuanhängern und Pharisäern, wie sie sich in Mk 2,13ff; 2,23ff spiegelt, passen. Die Jesuanhänger sind Arme. Sie behaupten, daß ihre Not dem Sabbat vorgeht. Sie weigern sich, sich von Zöllnern und Kriminellen zu distanzieren. Sie bestreiten nicht, daß die Kriminellen Sünder sind, sie halten sie aber für von Jesus genauso Gerufene wie die Gerechten (Mk 2,17). Die Pharisäer sollen das als Konsequenz der Tora und als Konsequenz

25 S. dazu L. Schottroff, W. Stegemann, *Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen*, Stuttgart 1978, Kapitel 1.

26 Das alte formgeschichtliche Argument, Mt 20,16 sei gegenüber Mt 20,1–15 sekundär (und das Gleichnis also vormatthäische Tradition), weil die zeitliche Reihenfolge der Auszahlung im Gleichnis durch Matthäus fälschlich zur Pointe gemacht werde, trägt nicht mehr. Mt 20,16 ist, wie an anderer Stelle ausführlich gezeigt (man vgl. die Langfassung des hier abgedruckten Beitrags), im Kontext des Matthäus inhaltlich gefüllt und trifft den Sinn des Gleichnisses durchaus.

27 S. dazu Schottroff, Stegemann, *Jesus von Nazareth*, Kapitel 1.

der Barmherzigkeit Gottes akzeptieren, denn an beidem liegt ihnen soviel wie den Jesusleuten. Eine Differenzierung innerhalb der Lebensgemeinschaft des Volkes Israel zwischen Sündern und Nichtsündern sollte es nicht mehr geben. «Du hast sie uns gleichgemacht» – in dem Murren der Langarbeiter sollen Pharisäer durch die Überspitzung und Verfremdung einsehen, daß ihre berechnete Behauptung, mehr zu leisten, kein Argument gegen die Zöllner und Sünder sein darf. Wie auch sonst in der ältesten Jesustradition ist die Vision des jüdischen Volkes als einer vor Gott wiederherzustellenden Gemeinschaft, in der *alle* Menschen sind, Orientierung des theologischen Denkens. Als Bestandteil einer Diskussion zwischen Jesusanhängern und Pharisäern lange vor der Zerstörung Jerusalems ist Mt 20,1–15 *nicht* Kritik und Angriff auf die Pharisäer, sondern der Versuch, sie dazu zu bringen, auf die Seite der Jesunachfolger zu treten, solidarisch zu sein mit den Armen und den Zöllnern und Sündern. Sie werden bei ihrer Vorstellung vom barmherzigen Gott behaftet. Die Diskussion mit den Pharisäern ist von ganz anderer Art als die mit dem (späteren) Pharisäismus, die Matthäus führt. Es zeigt sich auch hier in Mt 20,1–15 die freundschaftliche Werbung um die Pharisäer, wie sie auch sonst für die älteste Jesustradition zu beobachten ist.

II. Die verlorene Drachme – der alltägliche Frauenkampf²⁸ um Geld und Brot (Lk 15,8–10)

1. Zum Text

Das Gleichnis von der verlorenen Drachme ist im Lukasevangelium als Frauengleichnis mit dem Männergleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,4–7) zu einem Gleichnispaar verbunden (V. 8 ist auf V. 4 bezogen; beide Gleichnisse sind gleichartig erzählt). Ein Vergleich beider Gleichnisse zeigt, daß sie inhaltlich jeweils durchaus eigene Akzente setzen. Der Hirt und die Frau – sie suchen beide intensiv nach Verlorenem. Das Suchen der Frau wird sprachlich jedoch noch stärker herausgearbeitet als das Suchen des Hirten. Sie zündet in dem fensterlosen Raum eine Lampe an, fegt das Zimmer oder einräumige Haus aus und sucht sorgfältig im Kehrdreck nach der Münze. Beide – die Frau und der Hirt – handeln unter Druck. Der Hirt kann es sich nicht erlauben, dem Herdenbesitzer den Verlust eines Schafes zu melden. Die Frau braucht das Geld dringend zum Leben. Beidemale sind es Alltagserfahrungen armer Leute, eines Hirten in abhängiger Stellung²⁹ und einer Frau, für die *eine* Drachme von zehn ein wesentlicher Teil des Lebensunterhalts bedeutet. Ein reicher Herdenbesitzer hätte wegen *eines* Schafes von hun-

28 Die positive Aufnahme des Wortes «Kampf» im feministischen Zusammenhang ist umstritten, doch ist das Wort brauchbar, «um erstens die Mühen von Frauen um Lebensmöglichkeiten ... zu benennen und zweitens zu betonen, daß feministische Theologie sich notwendig mit der Gewalt des Patriarchats konfrontieren muß», wie Ch. Schaumberger, «Es geht um jede Minute unseres Lebens!» Auf dem Weg zu einer kontextuellen feministischen Befreiungstheologie, in: R. Jost und U. Kubera (Hg.), *Befreiung hat viele Farben. Feministische Theologie als kontextuelle Befreiungstheologie*, Gütersloh 1991, 31f, zu Recht argumentiert.

29 Zur Arbeitssituation der Hirten s. L. Schottroff, *Das geschundene Volk und die Arbeiter in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium*, in: L. u. W. Schottroff, *Bibel und Arbeitswelt*, München 1983, 194f.

dert vermutlich weniger Aufwand getrieben als der Hirt. Und eine wohlhabende Frau hätte eine Drachme³⁰ leicht verschmerzt. Es sind keine romantischen Bilder.³¹

2. Sozialgeschichtliche Fragen

2.1 Eine Frau hat zehn Drachmen

Eine Drachme hat den selben Wert wie ein Silberdenar³², über den Mt 20,1–16 eine wichtige Information gibt: Er ist der Tagelohn eines männlichen Tagelöhners in der Landwirtschaft. Dieser Tagelöhner muß auch mit Tagen oder Monaten rechnen, in denen er arbeitslos bleibt, wie wir ebenfalls aus Mt 20,1–16 (und aus anderen Quellen³³) erfahren.

Ben-David rechnet mit einem durchschnittlichen Jahresverdienst von 200 Denaren für einen Tagelöhner in der Landwirtschaft. Für eine sechsköpfige Familie ergäbe dieser Jahreslohn pro Tag und Kopf 1400 Kalorien (Brot)³⁴: Diese Ernährung reicht aber nicht zur Arbeitsfähigkeit, wie Ben-David (S. 306) selbst im Blick auf die Bettelarmen notiert. Ben-David nimmt deshalb an, daß diese proletarischen Bauern noch eine kleine Hilfswirtschaft³⁵ betreiben, um den geringen Verdienst aufzubessern. Die wirtschaftliche Leistung von Frauen und Kindern hat Ben-David bei seiner Berechnung nicht berücksichtigt. Deshalb ist hier weiterzufragen: Wer betreibt die Hilfswirtschaft? Was wissen wir über die (Zusatz-) Verdienste von Frauen und Kindern? Ist ein Jahresverdienst (eines Mannes) von 200 Denaren tatsächlich ein *Familienmindesteinkommen*?

Die Tosefta sagt: «Der Arbeiter darf nicht in der Nacht für sich arbeiten und am Tage sich für fremde Arbeit vermieten, denn er beraubt dadurch seinen Arbeitgeber (durch geringe Leistungen) in der ihm übertragenen Arbeit»³⁶. Aus dieser rechtlichen Regelung ist zu entnehmen, daß Hilfswirtschaften neben Tagelohnarbeit von Männern betrieben werden und daß die Tagelöhner dabei unter den Druck der Arbeitgeber geraten und daß sie auch physisch überfordert werden. Wenn eine *Hilfswirtschaft* vorhanden ist, wird die Arbeitsleistung also nicht ausschließlich von den arbeitsfähigen Männern (nachts oder in Zeiten der Arbeitslosigkeit) erbracht werden können, sondern auch von Frauen, Kindern und Greisinnen und Greisen.³⁷ Daß den verarmenden Bauern zunächst noch ein kleiner

30 Zum Wert einer Drachme s. u.

31 Ab hier beginnen durch die Verkettung der beiden unabhängig voneinander entstandenen Beiträge bedingte Kürzungen, denen auch einige Fußnoten und die darin zitierte Literatur zum Opfer gefallen sind.

32 S. dazu S. Krauss, *Talmudische Archäologie*, Bd. 3, (1912) 1966, 22.

33 Sozialgeschichtliche Materialsammlung zu Mt 20,1–16, s. den ersten Teil dieses Aufsatzes. Meine Materialsammlung wurde übernommen und ergänzt in C. Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16*, Freiburg/Schweiz–Göttingen 1990, 50ff.

34 A. Ben-David, *Talmudische Ökonomie*, Bd. 1, Hildesheim, New York 1974, 301f.

35 Ebd. 293.

36 TBM 8,2; dazu D. Farbstein, *Das Recht der unfreien und der freien Arbeiter nach jüdisch-talmudischem Recht*, Frankfurt/M. 1986, 45,5.

37 Die Greisin auf dem Feld: «Hunger und Nöten zu wehren, ging Niko, die Alte, mit ihren Töchtern zusammen hinaus, Ähren zu lesen im Feld. Tödlich dort traf sie der Hitzschlag. Da häuften die helfen-

Acker für solche Hilfswirtschaft verbleibt, der aber unter Umständen auch noch verkauft werden muß, ist auch aus Apg 4,34.37; 5,1 vgl. 2,45 zu erkennen.

Es ist jedoch aus den Quellen weiterhin zu ersehen, daß das wirtschaftliche Überleben der Familien auch durch *zusätzliche Lohnarbeit der Frauen* gesichert wird. Hanna, Tobiths Frau, arbeitete, als ihr Mann erwerbsunfähig wurde, als Lohnarbeiterin (*eritheuein*) in den Frauengemächern und lieferte ihre Produkte den Eigentümern (*Kyrioi*) ab.³⁸ Sie bekam dafür Lohn und zusätzlich ein Ziegenböckchen. Ihr Mann hält das Ziegenböckchen für gestohlen und macht ihr eine böse Szene. Sie beteuert, daß sie das Ziegenböckchen zusätzlich zum Lohn als Geschenk erhalten hat. Es ist zu überlegen, ob dieses «Geschenk» nicht Teil des Lohnes ist wie die «Kost», die die Lohnarbeiterinnen nach dem Edikt Diokletians (s. u. bei Anm. 46) erhalten.

Die Mischna (Keth. V 5–9) unterscheidet zwischen Arbeit, die eine Frau für ihren Mann tun muß (mahlen, backen, waschen, kochen, Kind säugen, bettenmachen, in Wolle arbeiten V 5), und Handarbeit der Frau (V 9 zweimal; VI 1; VI 4 indirekt). Der Ertrag dieser Handarbeit der Frau gehört normalerweise dem Mann als Entgelt für ihren Unterhalt, obwohl sie mehr verdient als ihren Unterhalt (V 4 redet von diesem «Überschuß»). Diese wirtschaftliche Leistung der Ehefrau, die nach der Mischna als *Regelfall* in der armen Bevölkerungsmehrheit anzusehen ist, hat Ben-David in seinen Berechnungen nicht berücksichtigt. Sie erklärt, warum eine Familie leben kann, wenn der Mann 200 Denar Jahresverdienst erarbeitet. Es ist also nicht möglich zu sagen, 200 Denare seien das notwendige Mindestfamilieneinkommen. Es ist vielmehr der notwendige Lebensunterhalt für eine Person. Die Kethuba³⁹ einer Jungfrau beträgt deshalb ebenfalls 200 Denare⁴⁰, so daß sie den Lebensunterhalt der Frau für das erste Jahr nach Tod des Mannes oder Scheidung sichert. Für eine Witwe beträgt die Kethuba nur 100 Denare.⁴¹ Auch diese Kethubaregelungen setzen Lohnarbeit von Frauen zur Sicherung ihres Unterhalts nach einer Übergangsfrist voraus.

Kinderarbeit wird nach dem babylonischen Talmud ab dem 6. Lebensjahr als selbstverständlich angesehen.⁴² Ihr Verdienst gehört dem Vater: Für die Töchter spricht dies schon die Mischna aus.⁴³

Generell wird also davon auszugehen sein, daß die arme Bevölkerungsmehrheit in der Zeit, die hier zur Diskussion steht (1. und 2. nachchristliches Jahrhundert) ab dem 6. Lebensjahr für den eigenen Lebensunterhalt arbeiten muß. Die Bedingungen, unter denen diese Lohnarbeit stattfindet, sind aber für Mädchen und Frauen andere als für Männer: Sie haben kein Verfügungsrecht über

den Mädchen holzlos zu flammendem Stoß Halme und Ähren ihr auf ...» Anthologia graeca IX 89; Übersetzung H. Beckby.

38 Tobith 2,11–14.

39 Unter Kethuba, der Hochzeitsverschreibung, ist ein Betrag von Geld zu verstehen, der bei der Eheschließung der Frau vom Mann für den Fall der Beendigung der Ehe durch Tod oder Scheidung zugesichert wird.

40 Keth. I 2; s. dazu auch Ben-David, a.a.O. 293.

41 Keth. I 2.

42 Materialsammlung bei S. Krauss, Talmudische Archäologie, Bd. 2, (1911) 1966, 18f.

43 Keth IV 4; s. auch Krauss, a.a.O. 20f

das Geld und verdienen weniger als Männer – darauf ist zurückzukommen. Diese Verhältnisse werden aus jüdischen, aber auch aus hellenistisch-römischen Quellen deutlich⁴⁴, wie sich auch noch im folgenden zeigen wird.

Für die *Lohnhöhe der Frauenlöhne* wird in den Quellen durchweg deutlich, daß der Lohn den Frauen und Mädchen in der Regel keine unabhängige wirtschaftliche Existenz ermöglicht. Frauen arbeiten sowohl in der Landwirtschaft als auch besonders häufig in der Textilproduktion. Der Lohn entspricht dabei manchmal nur dem, was sie für ihre Ernährung brauchen:

Denkst du der Armut nicht mehr, o Weib? Sie drückt doch gewaltig dich mit Nöten und bringt stets dir den Stachel der Müh. Früher spannst du am Tag eine Mine an Wolle, dein älteres Töchterchen brachte sogar einundeindrittel zustand, und dein jüngeres spann eine halbe Mine. Nun wägt ihr nur eine Mine zu drei'n, daß es zur Mahlzeit euch reicht.⁴⁵

Dieses arithmetische Gedicht aus der *Anthologia Graeca* setzt Entlohnung von Spinnerinnen nach Gewicht der Wolle voraus. Zu den guten Zeiten hat die Frau mit zwei Töchtern zweieinhalb plus ein drittel Mine verdient, jetzt verspinnen dieselben Frauen zusammen eine Mine und das Geld «zur Mahlzeit». Das Interesse des Gedichtes ist auf die Rechenaufgabe gerichtet, nur nebenbei erfahren wir etwas über Entlohnung von Frauenarbeit.

Leider geht die von mir konsultierte Literatur zu Frauenarbeit in der Antike kaum auf die Frage der Löhne ein. In aller Vorläufigkeit kann ich für die Entlohnung einer Weberin auf das Edikt Diokletians⁴⁶ verweisen. Eine (Seiden-?) Weberin (*gerdia, texitrix*) verdient täglich mit Kost 12 Denare (20,12). Der Denar ist um diese Zeit (301 n. Chr.) wesentlich weniger wert als im ersten Jahrhundert n. Chr. Ein Tagelöhner in der Landwirtschaft verdient zur selben Zeit 25 Denare (7, 1), die in ihrem Wert dem einen Denar von Mt 20,1–16 entsprechen werden. Der Tagelöhner in der Landwirtschaft erhält ebenso wie die Weberin zusätzlich Kost. Die Weberin verdient also knapp die Hälfte des Lohnes eines Tagelöhners in der Landwirtschaft. Bei besonders edlen Stoffen beträgt ihr Lohn 16 Denare. Vergleiche mit entsprechender Männerarbeit sind schwierig, da die im Edikt Diokletians aufgelisteten Weberarbeiten nach Wollgewicht oder Stücklohn bezahlt werden.⁴⁷ Vielleicht läßt sich der in 20,9 genannte Seidenweber mit der Weberin (20,12) vergleichen: Er verdient mit Kost täglich 25 Denare wie der Tagelöhner in der Landwirtschaft. Diese Lohnrelationen erlauben nur den Schluß, daß die Entlohnung der männlichen Tagelöhner ihnen erlaubt, von ihrem Lohn zu leben,

44 Materialsammlung zur Landarbeit von Kindern bei W. Scheidel, Feldarbeit von Frauen in der antiken Landwirtschaft: *Gymnasium* 97 (1990) 422–424.

45 *Anthologia graeca* XIV 134; Übersetzung H. Beckby.

46 S. Lauffer, *Diokletians Preisedikt*, Berlin 1971.

47 «Bemerkenswert ist dabei, daß der Lohn der Weberin, auch wenn sie in Wolle arbeitet, Zeitlohn bleibt, obwohl der männliche Wollenweber auf Stücklohn gesetzt ist, daß sie weniger Lohnstufen hat und daß die Lohnunterschiede für feine und grobe Arbeit geringer sind als bei den männlichen Webern», zit. nach K. Bücher, *Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte*, Tübingen 1922, 217; s. dazu auch L. Schottruff, *Befreiungserfahrungen. Studien zur Sozialgeschichte des Neuen Testaments*, München 1990, 106.

solange sie Arbeit finden. Der Lohn der Weberin jedoch kann nicht für ein eigenständiges Leben reichen, da er nur die knappe Hälfte des Lohnes eines männlichen Tagelöhners umfaßt, dessen Armut unbestreitbar ist. Die Verköstigung im Hause des Arbeitgebers ist offensichtlich ein nennenswerter Teil des Lohnes.

Ich habe hier Material zur Lohnsituation einer Weberin zusammengetragen, weil dieser Beruf mir typisch zu sein scheint für Frauen, die versuchen müssen, durch Erwerbsarbeit zu überleben. Das Gleichnis von Mt 20,1–16, erscheint mir als das sachliche Pendant zu Lk 15,8–10: Männertagelöhner am Rande des Existenzminimums in dem einen Gleichnis, eine Frau auf der Suche nach der einen Drachme, die zu verdienen sie doppelt solange braucht wie die Männertagelöhner, in dem Frauengleichnis.

Daß der Lohn für Frauenerwerbsarbeit wenig mehr umfaßt als die Kosten für Essen und Kleidung für eine Person und dabei etwas weniger als die Hälfte eines Jahreslohnes von 200 Denaren erbringt, die ein Tagelöhner in der Landwirtschaft verdient, ergibt sich auch aus MKeth V (s. schon oben zur Frage, ob 200 Denare das Existenzminimum für eine Familie oder für eine Person sind). Als Mindestkosten für Nahrung und Taschengeld einer Frau ergeben sich aus MKeth V 8f, wie Ben-David errechnet hat (307 mit Tabelle 14), gut 31 Denare pro Jahr. Dazu sind mindestens die 50 Denare für Kleidung hinzuzurechnen, die MKeth V 8 ansetzt. Diese Ausgaben des Mannes werden aus dem gleichzeitigen Verdienst der Frau gedeckt, der dem Mann gehört, wobei ein «Überschuß» für ihn übrigbleibt. Dieser Überschuß wird ermöglichen, daß eine sechsköpfige Familie leben kann, wenn der Mann einen Jahresverdienst von 200 Denaren erarbeitet (s. schon oben). Eine Witwe, die eine Kethuba von 100 Denaren nach Tod des Mannes oder Scheidung erhält, muß also bereits wieder voll Erwerbsarbeit finden, um auf das Jahresexistenzminimum zu kommen. Der genannte Mischnatext – und das Neue Testament Lk 15,8–10 – setzen Frauenerwerbsarbeit für Geld und Naturalien voraus, die aber nur wenig mehr einbringen als Nahrung und Kleidung für eine Person und kaum ein unabhängiges Leben von Frauen ermöglichen. Vor allem der Mischnatext zeigt, wie wenig der patriarchale Mythos, nach dem die «normale» Frau im Hause ihres Mannes versorgt wird, mit der Realität der Frauen gemein hat. Eine archäologische Anschauung von Frauenarbeitsplätzen kann der *workshop* im Keller des *burnt house* in Jerusalem geben.⁴⁸

Die eine Drachme, nach der die Frau im Gleichnisbild sucht, stellt also 1/200 des Jahreslebensunterhaltes für eine Person an der Armutsgrenze dar, eine Summe, mit der Lebensmittel und sonstiger Lebensunterhalt für knapp zwei Tage zu bezahlen sind. (Ein 500 g Brot kostet 1/12 Denar.⁴⁹) Die eine Drachme hat wie der eine Denar in Mt 20,1–16 eine deutliche Aussagekraft: Es geht um das Geld für das tägliche Brot.

48 N. Avigad, *Discovering Jerusalem*, Israel Exploration Society 1980, 128, 137.

49 Ben-David, a.a.O. 300f.

2.2 Haushaltsgeld, Brautschatz oder Frauenlohn?

Das Gleichnisbild zeigt eine Frau, für die eine Drachme eine riesige Bedeutung hat. Die Selbstverständlichkeit, mit der die bisher besprochenen Quellen davon ausgehen, daß Mädchen und Frauen auch im Rahmen eines «intakten» patriarchalen Haushaltes für ihren eigenen Unterhalt zu sorgen haben, ist eine Erläuterung für die Selbstverständlichkeit, mit der das Gleichnis die Frau mit der Drachme in eine intensive Beziehung bringt. Angesichts dieses Materials verbietet sich die Idealisierung der Frauenexistenz als Hausfrau mit Haushaltsgeld in einem angenehmen bäuerlichen Ambiente. Wenn die Frau in Lk 15,8–10 als eine Hausfrau in einem bäuerlichen Haushalt hätte verstanden werden sollen, wäre ihre Suche nach einer Drachme kaum verständlich. Eine Hausfrau in einem bäuerlichen Haushalt, der selbst genügend Getreide und andere Lebensmittel produziert, ist von einer Drachme nicht so abhängig. Der Text setzt Verhältnisse wie Mt 20,1–16 voraus, Menschen, die kein eigenes Land mehr besitzen und Lebensmittel für den täglichen Bedarf kaufen müssen. Der Druck, dieses Geld zu beschaffen (oder auch wiederzufinden), ist alltäglich und groß. Genau dieses setzt das Gleichnis voraus, das ja erkennbar eine typische Situation, die den Beteiligten vertraut ist, erzählen will. Warum wird sie aber gerade mit einer Frau assoziiert? Warum wird gerade die Konzentration einer Frau auf eine verlorene Drachme als typische Situation angesehen? Sollte nicht der Tagelöhner (im Sinne von Mt 20,1–16) derjenige sein, der mit solcher Suche nach Geld assoziiert wird? Backt seine Frau nicht nur das Brot aus dem Getreide, für das er das Geld beschafft hat? Diese Vorstellung wird dem Gleichnis nicht gerecht. Es setzt voraus, daß Frauen selbst Geld beschaffen und ausgeben müssen.

Das Bild der Frauen, die selbst kein Geld beschaffen müssen und, wenn sie Geld ausgeben, das ihrer Männer ausgeben, hängt mit der patriarchalen Vorstellung von der «Frauenrolle» im Hause zusammen. Dieser patriarchale Mythos hat – wie das Gleichnis selbst voraussetzt – damals nicht mit der Wirklichkeit übereingestimmt (und stimmt auch heute nicht mit ihr überein). Deshalb wäre eine Deutung des Gleichnisses, nach der die Frau nach ihrem vom Mann verdienten Haushaltsgeld sucht, vom Text her nicht begründet und Ausdruck des patriarchalen Mythos.

Aber auch die seit J. Jeremias⁵⁰ verbreitete Deutung des Geldes in Lk 15,8–10 als Brautschatz, in dem Münzen als Kopfschmuck dienen, geht am Text vorbei. Ein Brautschatz in der Größenordnung von zehn Drachmen ist kein «Schatz», sondern allenfalls ein minimaler Notgroschen für das Überleben für einige Wochen.⁵¹ Diese Deutung als Brautschatz entsteht vielmehr durch die Bereitwilligkeit des patriarchalen Blickes, Frauen eher mit Schmuck als mit Überlebensgeld zu assoziieren, auch wenn die Deutung auf Schmuck gar nicht auf den Text paßt.

Die Alltäglichkeit des Umgangs von Frauen mit Überlebensgeld und der Druck, den dieser Alltag auf die Frauen ausübt, wird im Gleichnis ausgedrückt und läßt sich vielfältig sozialgeschichtlich verdeutlichen.

50 J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen (7. Aufl.) 1965, 134.

51 Daß die Summe als Brautschatz und Notgroschen eigentlich viel zu klein ist, sieht Jeremias selbst.

2.3 Einkaufen gehen

Auch von einer anderen Seite her läßt sich die Situation der Frau, die nach einer Drachme sucht, verdeutlichen: durch die Ware, die sie mit dem Geld kauft. Die Nahrungsmittel der armen Bevölkerung sind vor allem Getreideprodukte. Eine Hungersnot bedeutet, daß vorrangig Getreide teuer wird⁵²: «eine Tagesration Weizen für einen Denar und drei Tagesrationen Gerste für einen Denar – doch dem Öl und dem Wein füge keinen Schaden zu» (Apk 6,6) – d. h. sie werden nicht teurer. Brot – das Hauptnahrungsmittel – wird in dieser Zeit durch Frauen in Haushalten und durch gewerbliche Bäckereien gebacken. Das Nebeneinander von «Brot eines Hausherrn» (d.h. von einer Frau in einem Haushalt gebacken) und «Brot vom Bäcker» setzt die Mischna voraus (BM II 1.2) und ist auch im Neuen Testament erkennbar. Frauen drehen die Mühle (Mt 24,41 par) und backen Sauerteigbrot (Mt 13,33 par)⁵³, aber es gibt auch Eselmühlen (Lk 17,2; Mt 18,6 u. ö.), die größere Mengen Mehl mahlen und in den Zusammenhang von gewerblichen Bäckereien gehören.⁵⁴

Die Bedeutung, die die gewerbliche Bäckerei auch für die ländliche Bevölkerung in neutestamentlicher Zeit hat, ergibt sich aus den Speisungswundern. Mk 6,36 par setzen voraus, daß in Galiläa in kleineren und größeren Dörfern Lebensmittel gekauft werden können. Hier ist nicht damit zu rechnen, daß es sich um Einkaufsmöglichkeiten für Ausnahmefälle (Reisende) oder Einkauf in Privathäusern handelt. Es wird vom Text mit großer Selbstverständlichkeit die Einkaufsmöglichkeit vorausgesetzt, die so nicht auf ausnahmsweise gewährter Freundlichkeit beruhen kann. Auch für Samaria werden mit derselben Selbstverständlichkeit Einkaufsmöglichkeiten vorausgesetzt (Joh 4,8.31). Nur in der Wüste kann man nichts kaufen (Mk 8,3.4 par). Für die Großstädte ist es leichter zu erklären, warum die gewerbliche Bäckerei eine große Rolle spielt. Die Miethäuser in Rom bieten für privates Brotbacken keine Voraussetzungen.⁵⁵ Dio Chrysostomos⁵⁶ setzt für die arme Bevölkerung in Landstädten Kleinasiens die Notwendigkeit voraus, alles, was sie brauchen, kaufen zu müssen, vom Brennholz bis zu den Lebensmitteln. Da Brot teurer als Getreide ist⁵⁷, müssen also erschwerte Bedingungen für eigenes häusliches Brotbacken vorhanden sein, damit Frauen gezwungen werden, Brot zu kaufen statt selbst zu backen. Infrage kommt in Palästina eigentlich nur: mangelnde Arbeitszeit, weil die Frauen erwerbstätig sind. In jedem Fall zeigt das Vorhandensein von Bäckereien an, daß Teile der Bevölkerung landlos sind und nicht mehr selbst Lebensmittel produzieren. Der Verlust der Möglichkeit, aufgrund eigener landwirtschaftlicher Produkte sich und andere zu versorgen, dürf-

52 Lk 12,16–21 zeigt, daß der Getreidepreis auch in Zeiten reicherer Ernten künstlich hochgehalten wird.

53 S. dazu L. Schottroff, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994, 120–137.

54 Zum Nebeneinander von häuslicher und gewerblicher Bäckerei s. z. B. Krauss, a.a.O., Bd. I., 101f; H. Schneider, *Die antike Sklavenwirtschaft: das Imperium Romanum*, in: A. Eggebrecht u. a., *Geschichte der Arbeit*, Köln 1980, 111f, 117.

55 Schneider, a.a.O. 98; s. Anm. 27.

56 Dio Chrysostomos, Or. VII, 104.

57 Ben-David, a.a.O. 306.

te für Frauen einen massiven Verlust an Selbstbestimmung bedeuten. Wenn eine Frau nach einer Drachme sucht wie die Frau in Lk 15,8–10, dann hat sie keinen – auch noch so kleinen – Bauernhof im Hintergrund. Sie ist darauf angewiesen, durch eigene Erwerbsarbeit für sich – und ihre Kinder – zu sorgen oder durch ihren Verdienst den unzureichenden Verdienst des Mannes zu ergänzen.

2.4 Frauennachbarschaften

Als die Frau die Münze wiedergefunden hat, teilt sie ihre Freude mit ihren Freundinnen und Nachbarinnen. Frauennachbarschaften spielen im Alltag der Frauen damals eine große Rolle: Frauen bereiten gemeinsamen Teig, sie kochen gemeinsam, leihen sich Geräte aus⁵⁸ und – wie dieser Text zeigt – sie teilen Freuden und Sorgen miteinander. So kurz das Gleichnis auch ist, es ist eine wichtige Quelle für Frauengeschichte und es ist eine für Frauen parteiliche Quelle (s. unten bei II 4 zur theologischen Bedeutung des Bildes).

3. Feministische Beobachtungen zur Auslegungsgeschichte, besonders der Gegenwart

Die Frage, *welcher Art das Geld* ist, das die Frau hat, wird in der Auslegungstradition nur knapp, wenn überhaupt, besprochen. Am deutlichsten schält sich die Annahme heraus, sie sei eine arme Frau⁵⁹ und das Geld sei ihr Brautschatz (s. o.). Ebenso mager ist das Ergebnis der Antworten auf die Frage, *ob die Frau als Frau in der Beschreibung des Gleichnisbildes wahrgenommen wird*.⁶⁰ Die interessantesten Bemerkungen dazu fand ich bei Jülicher (1910)⁶¹:

Das *hen apolesa* (welche sie verlor) gegenüber *to apololos* (das verloren gegangene Lk 15,6) ... soll nach Plummer⁶² den bedeutsamen Unterschied dieser Parabel von der vorherigen markieren; das Weib sei an dem Verluste selber schuld, sie habe nicht Acht gegeben. J. T. Beck klagt sie noch viel härter an: «Fahrlässigkeit, Dieberei und List» – während das Schaf sich selbst entfernt hat.

Jülicher selbst verteidigt die Gleichnisfrau mit guten Argumenten. Es ist in Jülicher's Gleichnisbuch ohnehin öfters das Schmunzeln zu bemerken, mit dem er die Kommentare seiner Zeitgenossen oder älterer Zeiten liest.

In der *theologischen Deutung des Gleichnisses* spielt die Frau in der neueren Auslegung schon aufgrund der Gleichnistheorie keine Rolle. Weder notiert zu Recht für das Bild: «Wichtig ist, daß die Frau durchweg als handelndes *Subjekt*

58 S. dazu Krauss, Talmudische Archäologie, Bd. 3 (1912) 1966, 22.

59 So z. B. Grundmann, Das Evangelium nach Lukas (ThHK 3), Berlin o. J. [1969]; J. Kremer, Lukas-evangelium, (NEB NT 3), Würzburg 1988, z. St.

60 Die deutlichste Bemerkung dazu fand ich bei H. Weder, Die Gleichnisse Jesu als Metaphern (FRLANT 120) 1978, 250f.

61 A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen 1910, Bd. 2, 321.

62 Gemeint ist: A. Plummer, Gospel According to S. Luke (ICC), Edinburgh (4. Aufl.) 1908; mit J. T. Beck im folgenden ist Johann Tobias Beck (1804–1878) gemeint. Ich habe nicht recherchiert, auf welches Werk von Beck er sich bezieht.

auftritt». Er deutet das Bild dann aber im Rahmen seiner Gleichnistheorie unter Vermeidung einer Beziehung zwischen der Frau und Gott: «In diesem Gleichnis kommt Gott als der zur Sprache, der den Menschen sucht und sich überschwenglich freut, wenn er ihn findet.»⁶³ Die Frage, *ob dem Gleichnis ein Eigenwert als Frauengleichnis neben dem vom verlorenen Schaf beigemessen wird*, wird häufig gar nicht erst gestellt. Ich habe selbst unter dem Eindruck dieser Auslegungstradition lange Jahre das Gleichnis von der verlorenen Drachme für eine relativ bedeutungslose Analogiebildung zum Gleichnis vom verlorenen Schaf gehalten.⁶⁴ Das Gleichnis hat in der neueren Auslegungsgeschichte, wohl aus den genannten Gründen, nur eine marginale Rolle gespielt.

4. Feministische Perspektiven

Bei griechischen und lateinischen Schriftstellern dieser Zeit wird es als Sitte von Barbaren⁶⁵ beschrieben, daß Frauen harte Feldarbeit als Lohnarbeiterinnen leisten müssen und, um ihren Lohn nicht zu verlieren, sogar während der Feldarbeit Kinder gebären.

Poseidonius⁶⁶ aber berichtet, in Ligurien habe ihm sein Gastfreund Charmoleus, ein Mann aus Marseille, erzählt, daß er einst Männer und Frauen zusammen zum Graben gemietet habe. Eine der Frauen aber habe sich, von den Wehen überfallen, von der Arbeit ein wenig abseits begeben und sei, nachdem sie geboren hatte, sofort zur Arbeit zurückgekehrt, damit sie den Lohn nicht verliere. Charmoleus sah, wie sie unter Schmerzen arbeitete, wußte aber zunächst die Ursache nicht. Erst später erfuhr er sie und schickte die Frau weg und gab ihr ihren Lohn. Sie aber trug das Kind zu einer Quelle, wusch und wickelte es, womit sie gerade konnte, und brachte es gesund nach Hause.

Diodorus Siculus erzählt dieselbe Geschichte (IV 0,3). Er sagt, der Aufseher habe versucht, die Frau zum Aufhören zu bewegen, sie habe sich aber nicht wegschicken lassen, bis er Mitleid mit ihr hatte, ihr den Lohn gab und sie von der Arbeit entließ. Strabo erzählt die Geschichte als Beispiel exotischer Sitten, Diodorus Siculus als Verhalten, das durch den steinigten und unergiebigsten Boden Liguriens erzwungen wird. Hackbau in der Landwirtschaft ist in dieser Zeit neben der Bodenbearbeitung durch Pflügen durchaus noch anzutreffen. Daß Frauen schwere Feldarbeit tun, ist aber nicht nur im Bereich von Hackbau in fernen Ländern am Rande des römischen Weltreiches anzunehmen, sondern in allen seinen Bereichen.⁶⁷ Es ist nur die unrealistische patriarchale Perspektive, die die harte Feldarbeit von Frauen zur exotischen Ausnahme erklärt.

63 Weder, a.a.O. 250f

64 S. nur R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (FRLANT 29), 4. Aufl., Göttingen 1958, 184f, 211.

65 Material bei W. Scheidel, Feldarbeit von Frauen in der antiken Landwirtschaft: *Gymnasium* 97 (1990) 427.

66 Griechischer Philosoph, geboren um 135 v. Chr. Das Zitat stammt aus Strabo, Geogr. III 4,17; Übersetzung A. Forbiger.

67 Material bei Scheidel, a.a.O.

Beide Versionen⁶⁸ dieser Geschichte zeigen, daß die Frau ihren Tagelohn verlieren würde, wenn sie vorzeitig aufhören würde zu arbeiten. Der Aufseher läßt sich durch ihre Schmerzen erst spät erweichen, ihr den Lohn zu zahlen⁶⁹ bzw. erfährt erst spät die Ursache ihrer Schmerzen. Beidemale arbeitet sie trotz ihrer Schmerzen lange Zeit, nur um den Tagelohn nicht zu verlieren. Diese Geschichte in ihren zwei Versionen gibt sich als Sonderfallbericht, spiegelt aber durchaus Realität. Der Normalfall einer Geburt wird auch Tagelöhnerinnen gezwungen haben, für eine gewisse Zeit ihre Arbeit zu unterbrechen. Aber der Druck auf die Frauen, Geld zu verdienen, ist kein exotisches Phänomen, sondern Alltag der Bevölkerungsmehrheit. Lk 15,8–10 erzählt von der Alltäglichkeit der Abhängigkeit der Frauen vom Geld. Das Gleichnis erzählt davon mit einer solidarischen Perspektive.

Die Solidarität einer Frauennachbarschaftsgruppe wird zum Gleichnis der Freude der Engel.⁷⁰ Bild und Sache sind nicht als zwei getrennte Sachverhalte zu begreifen, vielmehr wird in solchen Gleichnissen die Lebenswirklichkeit für Gottes Handeln transparent gemacht. Die Solidarität der Frauennachbarschaft ist zwar nicht identisch mit der Freude der Engel, aber wenn es sie nicht gäbe, würden wir die Freude der Engel nicht erkennen können.

Dieses überraschende Dokument der Gerechtigkeit in einem androzentrischen und patriarchalen Zusammenhang verdient es, mehr als bisher wahrgenommen zu werden.

68 Weitere Parallelen nennt Scheidel, a.a.O. 428.

69 C. Heszer, Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20,1–16, Freiburg/Schweiz–Göttingen 1990, 85f, nennt die Version aus Diod. Sic. als Sachparallele zu Mt 20,1–16.

70 Völlig unangemessen ist die Deutung der Engel als «Hofstaat» Gottes. Einige Beispiele für diese Auslegungstradition, die gegen den Text eine himmlische Hierarchie annimmt: E. Klostermann, Das Lukasevangelium (HNT 5), Tübingen 1929, zu Lk 15,10; Wiefel, Das Evangelium nach Lukas, Berlin 1988, z. St. Lk 15,10, gibt keinen Anlaß, die Engel als Hofstaat zu deuten.