

Ehe • Familie • Haus • Sklaverei • Rechtswesen
Tora • Nomos • Königtum • Zeit • Arbeit • Wein
Wirtschaft • Essen • Handwerk • Handel • Brot
Naturerfahrung • Weltbild • Lehren • Tempel
Schriftkultur • Mensch • Körper • Gerechtigkeit
Staat • Gesellschaft • Krankheit • Krieg • Lernen
Gewalt • Waffen • Religionen • Glück • Humor
Blut • Friede • Fischerei • Segen • Traum • Fest
Licht • Markt • Geld • Heilung • Landwirtschaft
Mission • Fronarbeit • Reisen • Ironie • Armut



SOZIALGESCHICHTLICHES WÖRTERBUCH ZUR BIBEL

Herausgegeben von Frank Crüsemann, Kristian Hungar,
Claudia Janssen, Rainer Kessler und Luise Schottroff

GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



GÜTERSLOHER
VERLAGSHAUS



Gütersloher Verlagshaus. Dem Leben vertrauen

Frank Crüsemann, Kristian Hungar, Claudia Janssen,
Rainer Kessler und Luise Schottroff (Hg.)

Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Verlagsgruppe Random House FSC-DEU-0100

Das für dieses Buch verwendete FSC-zertifizierte Papier *Munken Premium* liefert Arctic Paper Munkedals AB, Schweden.

1. Auflage

Copyright © 2009 by Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh,
in der Verlagsgruppe Random House GmbH, München

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Umschlaggestaltung: Init GmbH, Bielefeld

Umschlagmotive: Tamburinschlägerin und Musikant mit Aulos, ca. 800 v. Chr., Israel Museum, Jerusalem, Foto: akg-images / Erich Lessing; Olivenerte, Bardo Museum, Tunis, Foto © Photo Scala, Florenz; Titusbogen: Triumphzug mit dem siebenarmigen Leuchter des Salomonischen Tempels, 81 n. Chr., Forum Romanum, Rom, Foto: akg-images / Erich Lessing

Satz: SatzWeise, Föhren

Druck und Einband: Těšinská Tiskárna, a.S., Český Těšín

Printed in Czech Republic

ISBN 978-3-579-08021-5

www.gtvh.de

| Inhalt

Vorwort	VII
Editorial	IX
Artikel	1
Die Autorinnen und Autoren	679
Abkürzungen	685
Stellenregister	693
1. Biblische Bücher mit alttestamentlichen Apokryphen	693
2. Außerkanonische Schriften und Apostolische Väter	758
3. Qumran	759
4. Rabbinisches Schrifttum	760
Sachregister	762
Bildnachweise	771

Vorwort

Mit dem Sozialgeschichtlichen Wörterbuch zur Bibel (SWB) wird der Öffentlichkeit ein Werk vorgelegt, das nur entstehen konnte, weil sich viele Menschen darauf eingelassen haben, Neuland zu betreten. Ihnen gehört der Dank der Herausgeberinnen und Herausgeber.

An erster Stelle sind die *Autorinnen und Autoren der Artikel des Wörterbuchs* zu nennen. Mehr als 70 Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler waren bereit, teilweise umfangreiche Artikelgruppen zu bearbeiten. Denn zwar sind die Artikel im Wörterbuch nach dem Alphabet angeordnet, aber sie wurden in sachlichen Gruppen mit einem Hauptartikel (z. B. Familie) sowie mehreren Stichworten (z. B. Mutter, Verwandtschaft, Fruchtbarkeit / Unfruchtbarkeit) und Kurzinformationen (z. B. Kinder, Vater, Waise, Witwe) vergeben und bearbeitet. Auch wenn die Verfasserinnen und Verfasser auf eigene Vorarbeiten zurückgreifen konnten, mussten sie doch aufgrund der umfangreichen Thematik, der Gattung eines Wörterbuchs und der Vorgaben der Herausgeberinnen und Herausgeber oft weit reichende Forschungen anstellen. Zudem wurden sie gebeten, in Paaren von Fachleuten für das Alte bzw. Neue Testament zusammenzuarbeiten, eine Arbeitsweise, die im deutschen akademischen Betrieb kaum praktiziert wird. Dafür, dass sie sich darauf eingelassen haben, sagen ihnen die Herausgeberinnen und Herausgeber Dank.

Es versteht sich, dass das, was sich Herausgeberinnen und Herausgeber vorstellen – es ist im folgenden Editorial niedergelegt –, mit dem, was Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler denken, nicht identisch sein muss. Niemand hat ein Monopol auf das, was Sozialgeschichte heißt, ebenso wenig auf die inhaltliche Füllung der im Editorial angesprochenen befreiungstheologischen, feministischen und christlich-jüdischen Diskurse. Die beteiligten Autorinnen und Autoren – von der auf ein Thema spezialisierten Doktorandin bis zu etablierten Vertretern und Vertreterinnen ihrer Fächer – haben sich auf die Vorstellungen der Herausgeberinnen und Herausgeber eingelassen, zum Teil in längeren dialogischen Prozessen während der Abfassung der Artikel. Sie haben aber ihren Eigen-Sinn behalten. Deshalb sind alle Artikel namentlich gezeichnet. Herausgeberinnen und Herausgeber hoffen, dass sich die Vielfalt der Perspektiven unter dem Oberthema der sozialgeschichtlichen Auslegung bereichernd für die Benutzerinnen und Benutzer des Wörterbuchs auswirkt.

Zu danken haben die Herausgeberinnen und Herausgeber auch dem *Gütersloher Verlagshaus*. Der Verlag hat das verlegerische Risiko für ein derartiges Projekt übernommen. Er hat seine Erfahrungen auf dem Gebiet von Wörterbüchern und Kompendien eingebracht und zugleich den inhaltlichen Vorstellungen der Herausgeberinnen und Herausgeber Raum gelassen. Herr Diedrich Steen und Frau Tanja Scheifele als Vertretung des Verlags haben das Projekt seit der ersten Besprechung im Dezember 2002 über die Erstellung des Nomenklators und die Vergabe der Artikel bis zur Schlussredaktion engagiert und kompetent begleitet.

Schließlich haben wir denjenigen zu danken, die mit *redaktionellen Arbeiten* befasst waren. Neben den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Verlags war das vor allem Frau stud. theol. Charlotte Voß aus Marburg. Sie hat das mühevollen Geschäft der Vereinheitlichung und redaktionellen Bearbeitung von über 200 Artikeln übernommen. Darüber hinaus war Frau Schönfeld, ebenfalls Marburg, am Korrekturlesen beteiligt. Die Schlussredaktion lag in den Händen von Frau Dr. theol. Katrin Keita, Dinslaken.

Zum Schluss sei noch ein kurzes Wort zur *Benutzung des Wörterbuchs* erlaubt. Die alphabetische Anordnung der Artikel wurde schon erwähnt. Innerhalb der Artikel finden sich die üblichen, mit einem Pfeil gekennzeichneten Verweise auf verwandte Artikel. Ein Sachregister soll zu Stellen führen,

die einen Sachverhalt unter einem Stichwort abhandeln, wo man es auf den ersten Blick vielleicht nicht erwarten würde. Schließlich erfasst ein umfangreiches Register alle erwähnten Bibelstellen (einschließlich außerkanonischer Schriften, Apostolischer Väter, Qumran und Rabbinischen Schrifttums), so dass auch von bestimmten Texten her Stichworte aufgefunden werden können.

Für die biblischen Sprachen wird eine einfache Umschrift verwendet, die lediglich den Nichtsprachkundigen eine ungefähre Aussprache, den Sprachkundigen eine Identifikation ermöglichen soll.

Die Herausgeberinnen und Herausgeber übergeben nun das Resultat von über sechsjähriger Arbeit den Benutzerinnen und Benutzern des Wörterbuchs und hoffen auf eine freundliche Aufnahme.

Bielefeld, Heidelberg, Kassel und Marburg
im Januar 2009

*Frank Crüsemann, Kristian Hungar,
Claudia Janssen, Rainer Kessler, Luise Schottroff*

Editorial

1

Dieses Wörterbuch soll Hebammendienste leisten: Es soll alle unterstützen, die Interesse an biblischen Geschichten haben oder diese einfach besser verstehen wollen. Die Artikel des Wörterbuches erklären die Lebensverhältnisse der Menschen zu der Zeit, als die biblischen Traditionen entstanden und über Generationen und in sehr unterschiedlichen Lebenswelten weitergereicht und weiterentwickelt wurden – von der Entstehung des Volkes Israel über die Bildung selbständiger Staaten, die Zeit der Exilierungen, die Vorherrschaft des persischen und der hellenistischen Reiche bis hin zur Epoche des Imperium Romanum. Die Beiträge wollen den Alltag der Frauen und Männer beleuchten, von denen und für die die biblischen Schriften verfasst wurden. Dabei bleiben sie aber nicht stehen. Sie erschließen auch die symbolischen Bedeutungen, die in der Sprache der Alltagserfahrungen gründen.

Während die großen, häufig so abstrakt und lebensfremd wirkenden Begriffe der traditionellen theologischen Sprache den Zugang oft erschweren, werden die biblischen Texte leichter verständlich, wenn der Weg über die Menschen mitten in ihrem Leben mit seinen Hoffnungen und Freuden, Widersprüchen und Problemen genommen wird. Werden dabei die Unterschiede in der Lebensweise zwischen heute und damals nicht überspielt, sondern bewusst in den Blick genommen, so kann ein Dialog entstehen, in dem die Bibel neu zu sprechen beginnt. Das geschieht vor allem, wenn biblische Texte in heutige Konfliktsituationen mitgenommen und dort auf ihre orientierende Kraft hin befragt werden. Das Wörterbuch kann sich in solchen Fällen als ein Fundbuch für geeignete Texte erweisen.

Diesen Transfer zwischen der Lebenswelt der Menschen heute und damals versucht die sozialgeschichtliche Bibelauslegung zu leisten und immer neu zu ermöglichen. Deren Ansätze und Ergebnisse für die biblische Lebenswelt sollen in diesem Wörterbuch zugänglich gemacht werden. Sie liegen aber vor allem seiner Anlage zugrunde.

Das Wörterbuch soll für alle, die die Bibel lesen, oder für die, die in der Praxis Bibeltexte auszulegen und zu erläutern haben, rasche und zuverlässige Informationen über die biblischen Lebenswelten liefern. In jedem Eintrag sollen sich deshalb zuerst Informationen über die materiellen Sachverhalte finden, dann über die sozialen (ökonomischen, politischen) bzw. institutionellen Zusammenhänge, und schließlich über die symbolischen und theologischen Bedeutungen. Mit diesem Ansatz verbindet sich die Hoffnung, dass die biblischen Texte besser verstanden werden und sich ein neuer Zugang zu aktuellen Fragestellungen eröffnet.

2

Die biblischen Texte sind vor zwei- bis dreitausend Jahren entstanden. Sie setzen antike Lebenswelten voraus, also Gesellschaftsformen, ökonomische Verhältnisse und Grundlagen des alltäglichen Zusammenlebens, die den Menschen, die die biblischen Texte verfasst haben, selbstverständlich waren. Sie sind uns heute jedoch vielfach nicht mehr bekannt: Wie sah die tägliche Versorgung mit Nahrungsmitteln aus? Welche Kleidung haben die Menschen getragen? Wer hat welche Arbeit verrichtet? Gab es eine Rente für ältere Menschen?

Es liegt nahe, solche Begriffe der Lebenswelt zunächst mit den eigenen, den heutigen Erfahrungen zu füllen. Das beginnt bei Gegenständen des Alltags. Wer sich beispielsweise unter dem Spiegel von 1 Kor 13,12 (»Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild«) einen Badezimmerspiegel vorstellt, wird die Aussage missverstehen oder sinnlos finden. Man muss sich schon einen antiken »Spiegel aus Bronze mit polierter Oberfläche« (so im Art. Körperpflege) vergegenwärtigen.

Die Rekonstruktion der biblischen Lebenswelt basiert naturgemäß auf der materiellen Kultur. Die wichtigsten Quellen dafür stellt heute die biblische Archäologie zur Verfügung. Wie die Gegenstände des Alltags aussahen – Werkzeuge, Geräte, Waffen, Schmuck und Häuser – all das ist im Detail außerordentlich gut bekannt und beschrieben. Allerdings will unser Wörterbuch kein archäologisches Lexikon sein. Nicht wie beispielsweise ein Pflug aussah allein, sondern wie mit ihm gearbeitet wurde, vor allem, wer mit ihm gearbeitet hat oder arbeiten musste, interessiert. Deshalb ist die Darstellung der Einzelheiten eingebettet in größere sachliche Zusammenhänge. Über den Pflug wird informiert im Artikel über landwirtschaftliche Geräte. Nur von den dort erläuterten sozialen Zusammenhängen und Konflikten aus erschließt sich dann auch der Symbolwert, der vielen Gegenständen und Begriffen aus der materiellen und der gesellschaftlich-politischen Sphäre in der biblischen Sprache zukommt.

Auf diese Fragen und Zusammenhänge hin ist das Lexikon angelegt. Wir glauben damit eine wichtige Lücke zu füllen. Für biblische Orts- und Personennamen etwa, bei denen die Fremdheit auf der Hand liegt, gibt es entsprechend viele gute Hilfsmittel. Auch die Fragen der Entstehung und des Wachstums der biblischen Bücher steht nicht, wie so oft in der Bibelwissenschaft, im Zentrum. Da die sozialen Zusammenhänge sich nur langsam ändern, ist weniger eine exakte Datierung der Texte (die trotz großer Bemühungen in der Regel nur hypothetisch erreichbar ist) als vielmehr ihre Einordnung in die grundlegenden Epochen von Bedeutung. Auch die sprachlichen Erläuterungen der jeweiligen hebräischen und griechischen Worte und Begriffe sollen sich auf das notwendige Maß beschränken.

3

Für die Darstellung sozialer Begriffe und Institutionen, die im Zentrum des Wörterbuches stehen, ist entscheidend, aus welcher Perspektive sie wahrgenommen werden. Es gibt keine objektive, voraussetzungsfreie Wissenschaft. Über Voraussetzungen und Perspektiven muss reflektiert werden. Das gebieten nicht nur grundsätzliche hermeneutische Einsichten, es legt sich auch von der Bibel selbst her nahe.

Den Herausgeberinnen und Herausgebern des Wörterbuchs sind drei hermeneutische Diskurse wichtig: der befreiungstheologische, der feministische und der christlich-jüdische Diskurs. Auf der Grundlage dieser drei Diskurse entwickelt sich ein neues Paradigma von Theologie. Das Erkennen und Benennen der eigenen Perspektive wird essentieller Teil der theologischen Arbeit. In diesem Rahmen sind alle heute in der exegetischen Wissenschaft praktizierten historischen und textanalytischen Methoden benutzbar und sinnvoll.

Die befreiungstheologische Hermeneutik bietet einen umfassenden theologischen Ansatz für die notwendige Kontextualisierung von Bibelauslegung. Diese Hermeneutik fragt nach politischen und ökonomischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen ebenso wie nach ihren Legitimationen. Das gilt für beide Kontexte, den gegenwärtigen der Interpretierenden und den historischen des biblischen Materials, wobei der Schwerpunkt der Artikel ganz überwiegend auf dem letzteren liegt. Von ihrem Konzept her ist die Einbeziehung feministischer Analysen und solcher, die sich aus dem jüdisch-christlichen Dialog ergeben, möglich und notwendig, auch wenn sie nicht in allen Formen von Befreiungstheologie vollzogen wird.

Mit den Befreiungstheologien ist das hier vertretene Konzept von sozialgeschichtlicher Bibelauslegung gerade auch durch die Orientierung an zentralen biblischen Inhalten verbunden: Der Gott, von dem die Bibel spricht, ist parteilich zugunsten der Marginalisierten. Der kritische biblische Umgang mit Staat und Macht, die durchgängig befreiende Perspektive für Arme, für Sklaven und Sklavinnen

soll erschlossen werden. Es sind nicht zuletzt die damit verbundenen Konflikte, in denen Menschen Gott damals erfuhren. Ähnliche Konflikte sind für den größeren Teil der Menschheit heute schmerzliche Gegenwart. Und dort, in den Heimatländern der Befreiungstheologie, liegen Zusammenhänge mit und Analogien zu den Verhältnissen in biblischer Zeit auch deutlicher auf der Hand als oftmals in den industrialisierten Gesellschaften der so genannten »Ersten Welt«. Ein Beispiel ist das Leitbild des bäuerlichen Familienbetriebs, das dem Leitbild des auf seinem Erbbesitz wirtschaftenden Haushalts des alten Israel nahekommt, wie es Tora und Propheten voraussetzen und gegen Übergriffe des Großgrundbesitzes verteidigen. Heute aber dient seine offizielle Propagierung in der Bundesrepublik und der Europäischen Union oft genug der Verschleierung der faktischen Förderung von industrialisierter Überschussproduktion und Massentierhaltung – seit der deutschen Vereinigung vor allem in den Beitrittsländern. Wie in einem solchen Konflikt die biblischen Texte zu lesen sind, kann das Lexikon selbst nicht zeigen, es kann aber vielleicht die Voraussetzungen dazu bereitstellen.

Feministische Theologien haben seit den 1980er Jahren Fragen des Geschlechterverhältnisses in das Zentrum der Exegese gerückt. Die erste Phase prägte vor allem die Begeisterung darüber, die »großen Frauengestalten« der Bibel wiederzuentdecken, Identifikationsmöglichkeiten mit den »starken Frauen«, den Gottesstreiterinnen, Prophetinnen, Jüngerinnen – den »Frauen um ...« – zu schaffen und den patriarchalen Charakter von Texten aufzudecken. Der biblische Alltag wurde vielfältiger: Nicht mehr nur Männer prägten das Bild, sondern die Gemeinschaft aus Frauen und Männern, Kindern, aus jungen und alten Menschen, Besitzenden, Abhängigen, Sklavinnen und Sklaven, Arbeitern und Arbeiterinnen. Beginnend mit der Entdeckung weiblicher Gottesbilder wurde die ganze Gottesfrage neu erschlossen.

Die Analyse der gegenwärtigen Macht- und Hierarchiemechanismen diene in der Folge weiter dazu, die biblischen Texte und deren Auslegungsgeschichte einer kritischen Re-Vision zu unterziehen: Themen wie Anthropologie, Arbeitsteilung, Gewalt in ihren vielfältigen, vor allem auch sexuellen Formen, das Verhältnis zu Körper, Gesundheit, Krankheit und Heilung prägen seitdem die theologische Debatte. Feministische Theologien haben deutlich gemacht, dass die Beschäftigung mit Fragen des Geschlechterverhältnisses keine »Frauenthemen« sind, sondern Exegese und Theologie zentral betreffen. Geschlechtsneutrale Aussagen gibt es weder in biblischen Texten noch in deren Auslegungen. Die jeweilige Perspektive gilt es offen zu legen.

Es gibt deshalb in diesem Wörterbuch keinen gesonderten Artikel »Frau in der Bibel«. Die Frage des Geschlechterverhältnisses wird durchgehend beachtet. Wir gehen davon aus, dass Frauen und Männer in nahezu allen Bereichen des alltäglichen Lebens, des Kultes und der gesellschaftlichen Organisation vertreten waren. Ihre unterschiedlichen Funktionen und Möglichkeiten der Einflussnahme sollen beleuchtet und theologische Begriffe hinsichtlich ihrer Bedeutung für das jeweilige Geschlecht kritisch befragt werden. Nur so kann die Vieldimensionalität des biblischen Alltages angemessen erfasst werden.

Die dritte Perspektive ergibt sich aus einem *veränderten Verhältnis von Christen und Juden*. Der Holocaust bzw. die Schoa, das beispiellose Menschheitsverbrechen, in das sich Christen und Kirchen auf vielfältige Weise verstrickt hatten, wird heute zunehmend und zu Recht als Kultur- und Zivilisationsbruch massiver Art beschrieben. Für die Theologie bedeutete dieser Bruch mit eigenen Traditionen schon im deutschen Kirchenkampf eine theologische Wiederentdeckung des Alten Testaments und führte seit den 1960er Jahren zu einer immer deutlicher werdenden positiven Sicht des Judentums durch die christlichen Kirchen. Damit ist eine Neuentdeckung biblischer Grundzüge mit weitreichenden Folgen aufs engste verbunden. All die verbreiteten Muster, das Neue Testament als Gegensatz zum

Alten und zum zeitgenössischen Judentum zu lesen oder als eine das Alte Testament überholende Weiterentwicklung haben sich als historisch falsch und theologisch fragwürdig herausgestellt.

Das Neue Testament erweist sich vielmehr als ein in praktisch jeder Hinsicht jüdisches Buch, das sich durchgängig positiv auf »die Schrift« bzw. »die Schriften« bezieht. So kann, um nur wenige Grundthemen zu nennen, die »Weltlichkeit« des Alten Testaments, wie sie zuerst vor allem Dietrich Bonhoeffer entdeckt hat, nicht einem eher spirituell-jenseitig interpretiertem Neuen Testament entgegengestellt werden, oder die Kollektivität des einen der Individualität des anderen. Vor allem das Zentrum des alttestamentlichen Kanons, die Tora, wird als »heilig, gerecht und gut« (Röm 7,12), als unbestrittene Formulierung des guten Willens Gottes vorausgesetzt, und bestimmt die neutestamentliche Ethik. Die innergemeindlichen Konflikte zwischen Juden und nichtjüdischen Menschen sind erst auf diesem Hintergrund verständlich.

Eine der Folgen dieser veränderten Sichtweise ist der Versuch, in den einzelnen Artikeln des Lexikons die Darstellung des Befundes in den beiden Teilen der christlichen Bibel soweit wie jeweils möglich ineinander zu verschränken, um die Kontinuitäten und die gemeinsamen theologischen Tiefenstrukturen sichtbar zu machen – trotz aller Differenzen im Blick auf historische Umstände, soziale Entwicklungen, kulturelle Milieus, sprachliche Grundlagen etc.

Allerdings zeigt sich dabei – wie auch bei anderen der angesprochenen Themen und Fragestellungen –, dass sich theologische Traditionen und wissenschaftliche Gepflogenheiten nur langsam ändern. Die Herausgeberinnen und Herausgeber sind sich dessen bewusst, dass das Sozialgeschichtliche Wörterbuch zur Bibel (SWB) nur ein Schritt auf einem Weg ist und einen Zwischenstand anzeigt. Sie haben aber die Hoffnung, dass es ein brauchbares Werkzeug in dem Bemühen um eine sozialgeschichtliche Auslegung der Bibel darstellt.

*Frank Crüsemann, Kristian Hungar,
Claudia Janssen, Rainer Kessler, Luise Schottroff*

Abgaben, religiöse

Im alten Israel wurden verschiedene religiöse Abgaben erhoben, die der Aufrechterhaltung des Opferkultes und anderen religiösen und sozialen sowie politischen Zwecken dienten. Von besonderer Bedeutung waren vor allem zwei Formen von Abgaben: »Erstlinge« und »Zehnter«. Darüber hinaus gab es auch verschiedene andere Steuern und Abgaben, von denen einige erst in der nachexilischen Zeit von Fremdherrschern eingeführt wurden. Zunächst widmen wir uns Erstlingsopfern und Zehntem, die beide eindeutig in der vorexilischen Zeit tief verwurzelt sind.

1. *Das Erstlingsopfer* bzw. die Erstlingsabgabe ist eine Institution, die in den verschiedensten Religionen und Kulturen weit verbreitet war (und oft noch ist) und sich auch in Israel und Juda etablierte. Sie ist das Resultat der Auseinandersetzung mit der besonderen Bedeutung des »Erstlings« in der menschlichen, animalischen und vegetativen Reproduktion. Die als besonderer Segen erfahrene Geburt des ersten Kindes und die in ähnlicher Weise als segenshaft erlebten Erstlingsgeburten von Nutztieren und Erstlingserträge von Ackerfrüchten lassen die jeweiligen »Erstlinge« als besonders kostbar erscheinen. Aus eben diesem Grunde werden solche »Erstlinge« in vielen Kulturen den üblichen Zusammenhängen entzogen und in je verschiedener Weise als exzeptionell deklariert, indem sie einer Weihe unterzogen oder als Opfer dargebracht werden; so wurden und werden z. B. erstgeborene Tiere geopfert, und dementsprechend wurden und werden oftmals Erstlingsfrüchte als vegetabilische Opfer dargebracht. Das Konzept des Erstlingsopfers erstreckt sich im Prinzip auch auf den menschlichen Bereich; es ist allerdings umstritten, ob jemals menschliche Erstlingsopfer dargebracht worden sind, da jene Kulturen, die solche Opfer für prinzipiell notwendig erachteten, zugleich Ersatzleistungen stipulierten, um die tatsächliche Durchführung solcher Opfer zu vermeiden.

Zu allen genannten Erstlingsopfern bzw. -ab-

gaben (*rēšit*) finden sich in der Hebräischen Bibel Beispiele. JHWH wurde in Israel, wie anderen Göttern in anderen Kulturen auch, das Anrecht auf die Erstlinge des menschlichen, animalischen und vegetabilischen Lebens zugesprochen. So ist der erstgeborene Sohn im Sozialsystem des alten Israel, wie auch in vielen anderen Gesellschaften, von herausragender Bedeutung und ist zugleich, gerade aufgrund seiner hervorgehobenen Stellung, dem Gott Israels geweiht und daher prinzipiell diesem Gott zu opfern. Diese Pflicht zum Opfer der männlichen Erstgeburt (vgl. Ex 13,1-2; 22,28) wird aber ausgesetzt, und der erstgeborene Sohn kann nun »ausgelöst« werden (vgl. z. B. Ex 13,11-13; 22,28), ohne dass JHWH daran Anstoß nehmen müsste.

Im Bundesbuch (Ex 20,22-23,19), dem wahrscheinlich frühesten umfassenden rechtlichen Dokument, das in der Hebräischen Bibel bewahrt ist, werden – nach der Erwähnung der männlichen Erstgeburt in einer Art Präambel – sowohl das animalische als auch das vegetabilische Erstlingsopfer gefordert (vgl. Ex 22,29; 23,19).

Aus Ex 34,11-26, wo im oft so genannten »kultischen Dekalog« ebenfalls von vegetabilischen und animalischen Erstlingsabgaben die Rede ist, lässt sich möglicherweise entnehmen, dass das Opfer der Erstlingsfrüchte (*bikkūrīm*) im Vergleich mit dem der animalischen Erstgeburt die historisch ältere Form des Erstlingsopfers ist (vgl. die Rekonstruktion einer Grundschrift von Ex 34,12.14-16.18.21-24.26*, in der u. a. die Verwendung der Erstlingsfrüchte geregelt wird, durch Crüsemann 147-162). Dieser Schluss ist allerdings nur möglich, wenn man den »kultischen Dekalog« als altes jahwistisches Dokument versteht und nicht, wie einige Forscher in jüngster Zeit, als exilszeitliches Dokument, das das Bundesbuch revidiert (so Blum).

Das Erstlingsopfer in seinen beiden Formen spiegelt den agrarischen Charakter der altisraelitischen Gesellschaft wider, der es entstammt. Mit dem Opfer der Erstlingsfrüchte (und später [?]) auch der Erstgeburten der Tiere) wird gegenüber JHWH, der als Spender der Fruchtbarkeit erfahren wird, der Dank für seine Gabe in Form der

Ergebnisse dieser Gabe zum Ausdruck gebracht. Die entsprechenden Opferhandlungen wurden im Laufe der vorexilischen Geschichte Israels und Judas im Kontext der drei Wallfahrtsfeste formalisiert.

Erstlingsfrüchte wurden als Abgaben an die Heiligtümer abgeführt, so z.B. anlässlich des Mazzotfestes (Lev 23,9f.), und werden in der Hebräischen Bibel vielfach erwähnt, so z.B. in Ex 23,16; 34,22; Num 13,20; 18,13; Nah 3,12; Spr 3,9.

Die Erstlinge von Nutztieren waren als Opfer darzubringen (Ex 13,12.15; 34,19; Num 8,16; Ez 20,26 und besonders die Ergänzung der Grundschicht in Ex 34, besonders die V. 19-20, laut Crüsemann 162-167).

Erstlinge von Nutztieren und Erstlingsfrüchte waren laut Dtn 26,1-11 nicht zuletzt auch für den Unterhalt des mit dem Jerusalemer Tempel verbundenen Kultpersonals bestimmt; für das im Zeichen der Kultzentralisierung eine solche Versorgung mit Nahrungsmitteln grundlegend, ja überlebenswichtig war. Aber auch schon in der Zeit vor der Kultzentralisierung müssen die Erstlingsabgaben einen wesentlichen Teil der Versorgung des Kultpersonals der zahlreichen israelitischen und jüdischen Heiligtümer ausgemacht haben; vgl. unten.

2. Auch der »Zehnte« (hebr. *maʿašēr*) war keine spezifisch israelitisch-jüdische Institution. Vielmehr gehörte er zu den »klassischen« religiösen Abgaben in den antiken Kulturen des Mittelmeerraumes und des Vorderen Orients (vgl. Jursa), und dementsprechend findet er sich auch in der Geschichte Israels und Judas. Solche Abgaben, in Naturalien zu leisten, wurden dem Unterhalt der Götter / des Gottes (und damit wiederum nicht zuletzt auch der Versorgung des jeweiligen kultischen Personals sowie ggf. der Armenpflege) gewidmet. Dtn 14,22-29 gibt einen guten Einblick in die Geschichte des Zehnten. Dieser Text ist das »Zehntgesetz, das sowohl den alljährlichen, für das Zentralheiligtum bestimmten Zehnten (V. 22-27), wie auch den jedes dritte Jahr zu erhebenden lokalen Armenzehnten (V. 28f.) regelt« und »zu den alten Zentralisati-

onsgesetzen« (Veijola 303) zählt. Der ursprüngliche Text ist folgendermaßen zu rekonstruieren (Veijola 302f.): »Wenn dir aber der Weg zu weit ist, so dass du ihn [scil. den Zehnten] nicht hintragen kannst, dann sollst du ihn in Silber umsetzen, das Silber in einen Beutel verschnüren und an die Stätte gehen, die Jahwe, dein Gott, erwählen wird. Dort sollst du für das Silber alles kaufen, nach dem dein Herz gelüftet, und du sollst dort vor Jahwe, deinem Gott, das Mahl halten und fröhlich sein, du und deine Familie.«

Der Zehnte ist allgemein als eine Abgabe von rund 10% der Ernte und des Viehs zu verstehen. Der hier geforderte Zehnte ist der »Zehnt vom gesamten Ertrag deiner Saat, der Ernte des Feldes« (Dtn 14,22); die Erwähnung der Erstlinge von Rindern und Kleinvieh in V. 23 ist wahrscheinlich ein deuteronomistischer Zusatz (Veijola 302). Im ältesten Bestand des Deuteronomiums, d.h. in spätvorexilischer Zeit, ist der Zehnt also fest verankert, aber im Vergleich zu früheren Zeiten (vgl. z.B. Am 4,4) findet sich eine interessante Modifikation: Hier, in Dtn 14,22-29, liegt ein Hinweis darauf vor, dass kultische Opferleistungen nun statt in Naturalien ersatzweise auch in *kæsaef* erstattet werden konnten. Die Grundbedeutung von *kæsaef* ist »Silber«. Auch wenn es hier nur um Hacksilber, also um die »Vorstufe« zu regulärem Münzgeld, gehen sollte, so ist das doch eine monetäre oder geldähnliche Ersatzleistung für den Zehnten. Dtn 14,22-29* ist der älteste Text des Alten Testaments, der eine solche Ersatzleistung erwähnt (vgl. Schaper 2006).

Der Zehnte diente ebenso wie die animalischen und vegetabilischen Erstlingsabgaben dem Unterhalt des Kultpersonals. Hier ist Num 18 insofern von besonderer Bedeutung, als dieses Kapitel die Versorgung des Kultpersonals mit Erstlingsabgaben und Zehntem grundlegend regelt (vgl. V. 8-19 und V. 21-24 sowie die Regelung zu dem von den Leviten an die Priester zu entrichtenden »Zehnten vom Zehnten« in V. 25-32). Begründet wird diese Form der Versorgung mit dem Entschluss JHWHs, etwas von den für ihn bestimmten Erstlingsabgaben den Priestern zu überlassen (Num 18,8) und »alle Zehnten« den

Leviten »für Ihren Dienst« zugute kommen zu lassen (Num 18,21).

3. Die Konturen des *Systems religiöser Abgaben* in Juda und Jerusalem werden in den perserzeitlichen Quellen genauer sichtbar und historisch besser greifbar. Die persische Zentralgewalt nutzte die fiskalischen Einnahmequellen und die ökonomischen Möglichkeiten, die sich in den eroberten Gebieten auftaten. Es ist von zentraler Bedeutung, wie das achämenidische Reich Tempelsteuern nutzte. Eine Art »Steuerkiste«, durch die die Tempelverwaltung regelmäßig einen Teil der Einnahmen des Tempels an den Herrscher abzuführen hatte, war das hier genutzte fiskalische Instrument. Diese »königliche Kasse« (*quppu ša šarri*) hatte in neubabylonischer Zeit unter der Aufsicht von Tempel-»Finanzbeamten« (*rēš šarri bēl piqitti*) gestanden. Die Existenz der »königlichen Kasse« auch im Jerusalemer Tempel des perserzeitlichen Juda lässt sich aus Esr 4,13,20; Neh 5,4; 9,37; 10,39 (vgl. dort auch die Erwähnungen des Zehnten) erschließen.

Ebenso waren auch am wiedererrichteten Jerusalemer Tempel, wie schon in der vorexilischen Zeit, Beamte tätig, deren Aufgabe es war, die zur Entrichtung der Steuern hinterlegten Silbergegenstände einzuschmelzen und zu Barren umzugießen, die dann zur Abwicklung von Zahlungen benutzt werden konnten (vgl. Sach 11,13 mit seiner Rede vom *jōšer* und Torrey 255-260).

Der oder die Tempel einer Provinz (aram. *medināh*) des Achämenidenreiches hatten einen zentralen Platz im Steuerwesen dieser Provinz. Die Bewohner der Provinz Jehud mussten verschiedene Arten von staatlichen Steuern abführen (vgl. Schaper 2000, 141-150): *mindāh* (Esr 4,13; 7,24) bzw. *middāh* (Esr 4,20; 6,8), die für das Königshaus bestimmt war; *belō* (Esr 4,13,20; 7,24), eine Art Kopfsteuer; und *halāk* (Esr 4,13,20; 7,24), eine Grundsteuer.

Doch sammelten die lokalen Tempel nicht nur staatliche Steuern und Abgaben, die sie dann an die achämenidische Verwaltung weitergaben. Wie sich bei einer Analyse von Neh 10,36-40 zeigt, wurden auch in der Perserzeit von der ju-

däischen Bevölkerung an den Jerusalemer Tempel Steuern entrichtet, die der Durchführung des Kultus und der Alimentierung der Priester und Leviten – und wohl auch des übrigen Kultpersonals, obwohl das nicht ganz deutlich ist – dienten. Beim Jerusalemer Zehnten handelte es sich um eine Steuer für das Kultpersonal und *nicht* für den achämenidischen Großkönig. Eine genauere Analyse zeigt, dass es in Neh 10,39 und überhaupt im Abschnitt Neh 10,36-40 nicht um die (staatliche, von den Achämeniden eingeforderte) *middāh* geht, sondern um den von den Jerusalemer Priestern erhobenen Zehnten (vgl. Schaper 2000, 141-143).

In den *lešākōt* des Tempels wurden Abgaben für die Priester, die Leviten und anderes Tempelpersonal gesammelt und eingelagert (Neh 13,4 f. 8 f. und 2 Chr 31,11 ff.; vgl. 1 Chr 9,26). Damit ist belegt, dass der Zehnte und andere Abgaben der Judäer an den Jerusalemer Tempel in dessen Schatz- und Vorratskammern (vgl. Neh 13,9; *lešākōt*) aufbewahrt wurden. Über die Sammlung und Lagerung von *middāh*, *belō* und *halāk* geben uns die biblischen Belege (Esr 4,13,20; 6,8; 7,24) keine Auskunft – wahrscheinlich eben, weil die Einnahmen aus diesen Steuern unter staatlicher Aufsicht standen.

In den Provinzen des Perserreiches existierten also zwei parallel zueinander arbeitende Steuersysteme: einerseits das staatliche bzw. königliche System (es gab unter der Herrschaft der Achämeniden keine Trennung zwischen königlicher Privatwirtschaft und staatlichem Bereich), das mit Schatz- und Vorratshäusern flächendeckend das ganze Reich umfasste, und andererseits das religiöse, an die jeweiligen lokalen Tempel und ihre Kultfunktionäre gebundene. Dieses duale Steuern- und Abgabensystem galt auch im perserzeitlichen Juda, während zugleich das althergebrachte Konzept des Zehnten überlebte, mit dessen Hilfe die Alimentierung des Tempelpersonals (und wahrscheinlich auch die Armenpflege) gewährleistet wurden.

4. Im Neuen Testament begegnen als mit römischer Billigung an den Jerusalemer Tempel zu

entrichtende Abgaben sowohl die Tempelsteuer (Schekelsteuer; Mt 17,24; vgl. 21,12; Mk 11,15; Joh 2,14f.) als auch die Zehntabgaben (Mt 17,24-27; 23,23; Lk 11,42; 18,18; 19,42).

Die für den Unterhalt des Tempels und die Aufrechterhaltung des Opferkults bestimmte Schekelsteuer als jährliche Kopfsteuer betrug zur Zeit Jesu aus Nazaret einen halben tyrischen Schekel, was einer silbernen Doppeldrachme bzw. zwei Denaren entspricht. Ihre Zahlung hatte religiösen wie nationalen Symbolcharakter und konnte aus diesem Grund als ein öffentlicher Bekenntnisakt interpretiert werden. Die Verweigerung der Tempelsteuer konnte deshalb auch als demonstrativer Abfall vom jüdischen Glauben verstanden werden (vgl. Mt 17,24-27). Nach der Tempelzerstörung des Jahres 70 n. Chr. wurden alle jüdischen Menschen zwischen 3 und 60 Jahren gezwungen, anstelle der Tempelsteuer für Jerusalem eine Steuer in derselben Höhe an den Tempel des capitolinischen Jupiter in Rom zu zahlen.

Der Erste Zehnt, d.h., der zehnte Teil aller zu menschlichen Genuss bestimmten Feldfrüchte des Landes Israel, und der vom verbliebenen Ertrag für eine Wallfahrt nach Jerusalem bestimmte oder für die Armenversorgung zu entrichtende Zweite Zehnt scheinen von der jüdischen Bevölkerung Palästinas im 1. Jh. n. Chr. (zunächst auch im Judentum) anstandslos und regelmäßig entrichtet worden zu sein. Die strikte Verzehrung über das in der Tora geforderte Maß hinaus (insb. Mt 23,23; Lk 18,18) ist charakteristisches Kennzeichen der Devianz pharisäischer Strömungen zu verstehen, das der demonstrativen Heiligung des Lebens und zugleich der Aufwertung des eigenen Status diene.

Blum, Erhard, Das sog. »Privilegrecht« in Exodus 34, 11-26.

Ein Fixpunkt der Komposition des Exodusbuches?, in: Marc Vervenne (Hg.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation*, BETL 126, Leuven 1996.

Crüsemann, Frank, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992.

Eissfeldt, Otto, *Erstlinge und Zehnten im Alten Testament. Ein Beitrag zur Geschichte des israelitisch-jüdischen Kultus*, BWAT 22, Leipzig 1917.

Jursa, Michael, *Der Tempelzehnt in Babylonien vom siebenten bis zum dritten Jahrhundert v. Chr.*, AOAT 254, Münster 1998.

Otto, Eckart, Art. *Erstlingsopfer*, LThK 3, ³1995, 835-836.

Schaper, Joachim, *Geld und Kult im Deuteronomium*, JBTh 21 (2006), 45-54.

Ders., *Priester und Leviten im achämenidischen Juda. Studien zur Kult- und Sozialgeschichte Israels in persischer Zeit*, FAT 31, Tübingen 2000.

Tilly, Michael, *So lebten Jesu Zeitgenossen*, Stuttgart ²2008, 62-67.

Torrey, Charles Cutler, *The Foundry of the Second Temple at Jerusalem*, JBL 55 (1936), 247-260.

Veijola, Timo, *Das fünfte Buch Mose: Deuteronomium. Kapitel 1,1-16,17* ATD 8,1, Göttingen 2004.

JOACHIM SCHAPER / MICHAEL TILLY

Abtreibung

In der Bibel finden wir zur Abtreibung kein Wort, weder ein Verbot noch einen Hinweis auf eine Abtreibungspraxis. Heutige Abtreibungsgegner zitieren häufig das 6. Gebot aus dem Dekalog: »Du sollst nicht töten« (Ex 20,13). Doch vorgeburtliches Leben wird in der Bibel nirgendwo geborenem Leben gleichgestellt. Textstellen wie »Du hast mich gewoben im Mutterschoß« (Ps 139,13) und »Noch ehe ich dich bildete im Mutterleib, habe ich dich erwählt« (Jer 1,5) zeigen, dass die Kraft Gottes im Körper der Mutter wirksam ist und dass die schöpferische Gegenwart Gottes alles umfasst und umgibt. Doch zum moralischen Status vorgeburtlichen Lebens lässt sich daraus nichts ableiten. Denn die Voraussetzung für das Menschsein ist der von Gott geschenkte Lebensatem (Gen 2,7; Ez 37,10; Joh 6,63), dazu gehört die Tatsache des ersten Atemzuges nach der Geburt. In verschiedenen Bibelstellen kommt zum Ausdruck, dass es besser sein kann, nicht geboren zu werden, als ein freudloses Leben in Leid und Unterdrückung zu leben (Koh 4,2-3; 6,3-5; Hi 10,18-19).

Im jüdischen Recht wird der Fötus erst als rechtliche Person anerkannt, wenn seine größte-

ren Teile aus dem Körper der Mutter getreten sind. Darum wird Abortion nicht generell abgelehnt oder bestraft, sie fällt nicht unter die biblische Gesetzgebung des Homizids, »Leben gegen Leben« (Ex 21,22-23). Nur wenn die Mutter selber durch äußere Gewalteinwirkung, die eine Fehlgeburt verursacht, sterben sollte, tritt die biblische Regelung in Kraft. »Wenn zwei Männer raufen und sie verletzen dabei eine Schwangere, so dass eine Fehlgeburt eintritt, aber kein weiterer Schaden entsteht, so soll es mit Geld gebüßt werden. Was der Ehemann dem Täter auferlegt, das soll dieser geben für die Fehlgeburt. Entsteht aber ein weiterer Schaden, so sollst du geben Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn« (Ex 21,22-25). Während der Verlust des Fötus als materieller Schaden vergütet wird, wird der Tod der (schwangeren) Frau mit der Todesstrafe geahndet. Die Mischna erlaubt das Töten eines Fötus, auch während der Geburt, um das Leben der Mutter zu retten (mOh 7,6). Die Tosefta (tjev 8,4) erlaubt einem Mann, der zwei Kinder hat und keine weiteren möchte, einen sterilisierenden Trank zu trinken, und, falls verwitwet, unverheiratet zu bleiben. In bJev 65a folgt aus dem Statement, dass Frauen nicht unter dem Gesetz der Fortpflanzung stehen, dass sie Verhütungsmittel oder Sterilisationsmittel nehmen können, wenn sie keine weiteren Kinder mehr haben möchten.

In der griechischen Philosophie wurde die künstliche Beendigung der Schwangerschaft befürwortet. Platon und Aristoteles bejahten Abortion aus nationalökonomischen Gründen, wobei Aristoteles einschränkt, dass man die Frucht abtreiben müsse, bevor sie Leben und Empfindung habe. In den Schriften der Ärzte finden sich viele Hinweise auf Abtreibungen. So empfiehlt Soran, Abortiva immer zu geben, wenn es um die Gesundheit der Frau geht. Wo aber Ehebruch oder Besorgnis um die Blüte der Jugend geht, lehnt er Abortiva ab. Unter *Abortiva* zählt er auf: »sich stark bewegen ... sich durchschütteln lassen, kräftig springen und übermäßig schwere Lasten heben, harntreibende Dekokte genießen und das Monatliche in Fluss bringen, scharfe Klistiere ge-

ben ...« (Soranus 1,XIX,60). Neben Bädern und Salbungen kennt Soran auch abortive Eingriffe mit Instrumenten. Doch im römischen Recht unter dem Einfluss strengerer Ehegesetzgebung wurde eine Frau, die eine Abtreibung machen ließ, verbannt (Digesten 48,8,8; Ulpian).

In der Didache (verfasst um 120 n. Chr.) findet sich ein explizites Abtreibungsverbot: »... du sollst nicht Gift mischen, du sollst nicht das Kind durch Abtreibung töten, noch das Neugeborene umbringen ...« (2,2), ebenso im Barnabasbrief (verfasst um 130 n. Chr., Kap. 19,5). Es kann diskutiert werden, ob die Warnung vor *pharmakeia* in der Offb 9,21; 18,23; 21,8; 22,15 und in Gal 5,19-21 als Warnung vor Giften, die eine Schwangerschaft abbrechen, zu lesen ist. Doch muss zuerst die Frage geklärt werden, wann Leben beginnt, bevor von Tötung gesprochen werden kann.

Feldman, David, Marital Relations, Birth Control, and Abortion in Jewish Law, New York 1974.

Lindemann, Andreas, Schwangerschaftsabbruch als ethisches Problem im antiken Judentum und frühen Christentum, WuD 26, Bielefeld 2001.

Sutter Rehmann, Luzia, Geh, frage die Gebälerin. Feministisch-befreiungstheologische Untersuchungen zum Gebärmotiv in der Apokalypstik, Gütersloh 1995.

FRIEDRICH FECHTER / LUZIA SUTTER REHMANN

Ackerbau

Sesshaftwerdung setzt die Möglichkeit von Ackerbau, Gartenkultur (↗Kulturpflanzen; ↗Saat und Ernte) und Viehwirtschaft voraus. Von der Besiedlung her ist dies seit vorgeschichtlicher Zeit im ganzen Vorderen Orient möglich. Für Palästina / Israel sind die regenreicheren Regionen dazu geeignet, in den Ebenen, an der Küste, in Galiläa und bis weit in den Süden an den Rand der wüstenhaften Gebiete. Soweit in den Ebenen Ackerbau betrieben wurde, war es vielfach notwendig, die Felder von Steinen zu räumen. An den Abhängen boten und bieten Terras-



Worfeln von Getreide: Das Korn fällt zu Boden, die Spreu wird verweht. Ägyptische Grabmalerei, Grab des Nacht in Schech abd el Qurna, 18. Dynastie (1570-1345)

sen die Möglichkeit, umfangreichere Erosionen zu verhindern und zugleich den Wasserhaushalt zu regulieren. Dies war vor allem für die einwandernden israelitischen Gruppen bedeutungsvoll, da diese in jedem Fall ins Gebirge hatten ausweichen müssen, um sich neue landwirtschaftliche Flächen durch Rodungen (exemplarisch Jos 17,14-18) zu erschließen und eben durch Terrassierungen der verschiedenen Hänge, in Galiläa, auf der Westseite des samaritanischen und judäischen Gebirges und im regenreichen Hügelland (Schefela), bewirtschaftbar zu machen. Sowohl in Galiläa wie auch in der Umgebung von Jerusalem sind solche Terrassen auch archäologisch nachgewiesen. Terrassenackerbau ist bis heute gängige Praxis in Palästina.

Für die steppen- und wüstenhaften Regionen im Süden legte sich ein bewässerungsintensiver Ackerbau nahe mit lang gezogenen Erdwällen den Hügeln entlang, schmalen Kanälen und Zisternen, die die Niederschläge einer größeren Region sammeln und dabei auch die durch Erosion frei gewordene fruchtbare Erde auffangen konnten. Dadurch ist auch im Süden Ackerbau möglich geworden. Nachgewiesen ist dies für den Negev in verschiedenen Phasen der Bronzezeit und mehrmals in der Eisenzeit (mit entsprechender Hinterlassenschaft von Siedlungen), gegen Ende der israelitischen Königszeit entsprechend auch in der Region von Qumran. Eine letzte Blütezeit der Bewässerungslandwirtschaft ist aus römisch-byzantinischer Zeit gut belegt und untersucht. Bedeutungsvoll war diese Art Ackerbau aus öko-

nomischen wie auch aus politischen Gründen (Sicherung von Grenzen und von Handelswegen).

Ursprünglich wurde die Ackererde mit Grabhölzern gelockert, die vom wenig dauerhaften hölzernen Pflug abgelöst wurden (↗Landwirtschaftliche Geräte). Seit der Mittel-Bronze-IIA-Zeit (ca. 2000 v.Chr.) konnte man Bronze für Pflugscharen verwenden (Funde aus Beth Schean und Tell bet Mirsim). Relativ früh und rasch wurden die bronzenen Pflugscharen durch eiserne ersetzt (Funde aus Eisen-I und Eisen-IIA u. a. aus Tell el-Ful und Beth-Zur, ab ca. 1200 v.Chr.). Der übrige Pflug bestand aus Holz. Er wurde in der Regel von zwei Tieren gezogen (meist Rinder, gelegentlich Esel). Bemerkenswert ist, dass die antiken Pflüge die Erde nur oberflächlich aufgerissen haben. Die Bereiche von Viehwirtschaft und Ackerbau haben sich vielfach überschritten, indem oft Tierherden über die abgeernteten Felder getrieben worden sind (Weideersatz und Düngung). Ackerbau ist sowohl von der dörflichen als auch von der städtischen Bevölkerung (Mk 15,21) betrieben worden.

Angebaut wurden die verschiedenen ↗Kulturpflanzen, oft auch Obstbäume, in der teilweise vulkanischen Erde östlich des Jordan ganz besonders Getreide. Die Brache in jedem siebenten Jahr war wohl ursprünglich kultisch bestimmt und hat im so genannten Sabbat- und Halljahr eine ausgesprochen theologische Bedeutung bekommen (Ex 23,11; Dtn 15,1-11; Lev 25).

Landwirtschaftliche Bearbeitung der Felder (Mk 4 par; Mt 22,5 par; Lk 15,15) und selbst der kleinsten Anbauflächen sorgte für die Lebensgrundlage der Menschen. Freilich drohte durch Dürren, Schädlingsbefall, Kriege, Pacht- und Tributverpflichtungen ständig Mangel. Überschüsse (wenn überhaupt vorhanden) wurden eingelagert oder gingen in den Export. Die Besitzverhältnisse waren durch das Latifundien-System geprägt, d. h. die Landwirtschaft wurde vielfach getragen von Lohnarbeitern, Tagelöhnern oder Pächtern. Hinter den Texten steht also »die Tatsache ausgeprägter gesellschaftlicher Ungleichheit« (G. Lenski), eine Situation, die ständig Anlass zu sozialer Unruhe und Konflikten gab. In neutesta-

mentlicher Zeit wächst die Tendenz zur übertragenen Verwendung der agrarischen Bilderwelt (Mt 13, 38.44; 1 Kor 3, 9; 1 Kor 15, 35 ff.). Ihre kommunikative Kraft resultiert aus Verbreitung wie Plausibilität.

Applebaum, Shimon, Economic Life in Palestine, in: Shmuel Safrai / M. Stern (Hg.), *The Jewish People in the First Century II*, Assen 1976, 631-700.

Borowski, Oded, Agriculture in Iron Age Israel, Winnesota Lake / Indiana 1987.

Cornfeld, Gaalyahu / Botterweck, G. Johannes (Hg.), *Die Bibel und ihre Umwelt. Eine Enzyklopädie 1*, Bergisch-Gladbach 1988.

Deimel A. / Meissner, Bruno, Art. Ackerbau und Ackerwirtschaft usw., in: Erich Ebeling / Bruno Meissner (Hg.), *Reallexikon der Assyriologie*, Bd. 1, Berlin / Leipzig 1928, 16-21.

Krauss, Samuel, *Talmudische Archäologie II* (Leipzig 1910), Hildesheim 1966.

Lenski, Gerhard, *Macht und Privileg. Eine Theorie der sozialen Schichtung*, stw 183, Frankfurt am Main 1977.

Meissner, Bruno, *Babylonien und Assyrien 1*, Heidelberg 1920, 184-227.

Stärk, Lothar, Art. Ackerbau, in: Wolfgang Helck / Eberhard Otto (Hg.), *LÄ 1*, 1975, Sp. 58-62.

Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt*, Stuttgart u.a. 1995.

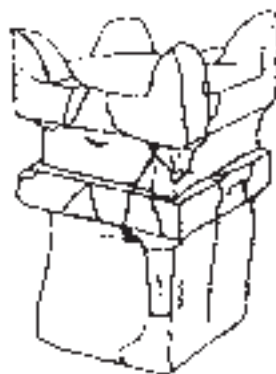
Zohary, Michael, *Pflanzen der Bibel*, Stuttgart ²1986 (engl. 1982).

ULRICH SCHOENBORN / PETER WELTEN

Altar

1. Der kultische Altar

Das hebräische Wort für »Altar«, *mizbēah*, zeigt durch seine Abkunft vom Verb *zblh* »schlachten« (vgl. *zəbah* als Begriff für das Mahlopfers), welche Art von Opfer als zentraler kultischer Akt verstanden wurde: Der Altar diente vor allem – aber nicht ausschließlich: auch Libationen und vegetabilische Opfer wurden dargebracht – als Ort des blutigen Opfers (Brandopfer und Mahlopfers), an dem Israel in ganz besonderer Weise die Gegenwart seines Gottes erfuhr (↑ Opfer). In-



Räucheraltar aus Megiddo (Höhe: 55 cm). Israelitische Königszeit

sofern waren Altäre, und ganz besonders der (Brandopfer-)Altar des Jerusalemer Heiligtums, bedeutende Orte der Gottesbegegnung und der Teilhabe am göttlichen Segen und damit Israels primäre sakrale Orte. Der mittels der Altäre vollzogene Kult wurde als konstitutiv für die Gottesbeziehung des opfernden Individuums bzw. der Opfergemeinschaft und für die sozialen Beziehungen in der israelitisch-judäischen Gesellschaft insgesamt empfunden.

Als »typische Funktion des Altars« kann in Israel (wie übrigens auch in Griechenland und Rom) das »Verbrennen der Opfermaterie« im Brandopfer gelten (Seiwert 434).

Das »Altargesetz« in Ex 20,24-26 kennt nur zwei Arten von Altären: Es differenziert zwischen dem Altar aus (unbehauenen) Steinen und dem Altar aus Erde. Allerdings wurden in Israel sowohl behauene monolithische als auch (aus behauenen oder unbehauenen Steinen) gebaute Altäre benutzt, erstere sowohl im offiziellen als auch im privaten Kult und wohl nur für Räucheropfer, letztere ausschließlich im offiziellen Kult. So fand sich z.B. in Tel Sheva ein aus behauenen Steinen gebauter und damit z.B. gegen Jos 8,31 verstoßender (Brandopfer-)Altar (vgl. King / Stager 340). Ein Beispiel für den Typus des (mit vier Hörnern versehenen) monolithischen (Brandopfer-)Altars ist der in Tel Dan gefundene, der zum Vergleich mit dem in Ez 43 beschriebenen einlädt (King / Stager 328).

Bedeutung und Funktion des steinernen Brandopferaltars (*thysiasterion*) im Priesterhof des Jerusalemer Tempels spiegeln sich im Neuen Testament in Mt 23,18-20; Lk 11,51 par; Röm 11,3; 1 Kor 9,13; Hebr 7,13 wider; der Räucheropferaltar im Tempelheiligtum begegnet allein in Lk 1,11. Als Bestandteil einer zeitlich und räumlich gefassten transzendenten Wirklichkeit durch den Seher Johannes findet der himmlische Altar Erwähnung in Offb 6,9; 7,14; 8,3-5; 9,13; 14,18; 16,7. Mt 5,23 f. setzt die Opferpraxis im Judentum (⚭ Opfer) voraus, kann aber später vielleicht auf die frühchristliche Sitte liturgischer Spenden für die Armen in den Gemeinden auf einem Altar bezogen worden sein (vgl. Didasc 8,31 f.).

2. Der Abendmahlstisch

Die christliche Bedeutung des Begriffs *trapeza kyriou* »Tisch des Herrn« ist geprägt von einer Metaphorisierung und Spiritualisierung des Opferbegriffs (vgl. Joh 2,21). An die Stelle des Altars als Opferstätte, auf der materielle Gaben für Gott niedergelegt werden, tritt der Tisch der Eucharistiefeier als zeichenhafter Repräsentation der Gemeinschaft mit dem erhöhten Herrn (vgl. 1 Kor 3,16). Da christliche ⚭ Gottesdienste zunächst nicht in sakralen Räumen, sondern in Privathäusern stattfanden, wurde bei den Gemeindeversammlungen (⚭ Ekklesia) ein (frei inmitten der Gemeinde stehender) Tisch benutzt, der dem profanen Gebrauch nicht entzogen war.

In 1 Kor 10,21 führt die paulinische Bewertung des Herrenmahls als Opfer zur Auffassung der christlichen Mahlgemeinschaft am »Tisch des Herrn« (vgl. Mal 1,7.12) als alleinig legitimer und exklusiver Kultveranstaltung gegenüber den dämonisierten Kultmählern und Vereinsmahlzeiten der hellenistisch-paganen Umwelt der Gemeinde. Das Verständnis des geschichtlich einmaligen Heilswerks Jesu im Kreuzestod als des wahren Opferaltars in Hebr 13,10 akzentuiert die exklusive Heilsbedeutung der christlichen Altargemeinschaft (zu *thysiasterion* als Abendmahlstisch vgl. IgnEph 5; IgnMagn 7; IgnPhld 4).

Begünstigt durch die Trennung von Eucharistie- und Agapemahl im 2. Jh. wurde der vom

Tisch der Eucharistiefeier abgeleitete und zunehmend sakralisierte Altar seit konstantinischer Zeit zur festen Grundausrüstung des kirchlichen liturgischen Raums.

- King, Philip J. J. / Stager, Lawrence E., *Life in Biblical Israel*, Library of Ancient Israel Louisville, KY / London 2001.
- Kirsch, Johann P. / Klauser, Theodor, Art. Altar III (christlich), RAC 1, 1950, 334-354.
- Klinghardt, Matthias, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, TANZ 13, Tübingen / Basel 1996.
- Lona, Horacio E., *Der Tisch des Herrn*, in: Josef Schreiner (Hg.), *Freude am Gottesdienst*, FS Josef G. Plöger, Stuttgart 1983, 307-317.
- Mazar, Amihai, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000-586 B.C.E.*, Anchor Bible Reference Library, New York 1992, 492-502.
- Ratschow, Carl Heinz, Art. »Altar: I. Religionsgeschichte«, TRE 2, 1978, 305-308.
- Seiwert, H., Art. »Altar«, HRWG I, 1988, 433-437.
- Stuiber, Alfred, Art. Altar II. Alte Kirche, TRE 2, 1978, 308-318.
- Weckwerth, Alfred, *Tisch und Altar*, ZRGG 15, 1963, 209-244.

JOACHIM SCHAPER / MICHAEL TILLY

Alter

Der Begriff »Alter / Alte« muss in der biblischen Welt in gegensätzlichen Zusammenhängen gesehen werden. Einmal ist es ein Ehrenname. Dabei wird das Alter angesichts des Vorsprungs an Erfahrung und Weisheit geschätzt und in Anbetracht der tatsächlichen Vorrangstellung der »Ältesten« in der Gesellschaft gewürdigt. Altwerden wurde wegen der zunehmenden Gebrechlichkeit und Abnahme der Leistungsfähigkeit allerdings auch negativ bewertet. Der Gegenwert für ein Gelübde alter Menschen jenseits der 60 liegt nach Lev 27,1-8 deutlich unter dem der leistungsfähigeren Altersgruppe, wobei auch hier der »Wert« der Frauen geringer geachtet wird.

a) *Zāqēn* bezeichnet im Alten Testament den in die Jahre gekommenen Menschen (Lev 19,32 u. ö.), *zōqān* das Greisenalter (Gen 48,10), und das Derivat *zāqān* bedeutet Bart (Lev 13,29 f.; 14,9

u. ö.). Das Alter ist zunächst positiv besetzt, denn der Stand der Ältesten (*zāqān*) ist durch alle Zeiten eine selbstverständliche und geachtete Größe in verschiedenen soziologischen Ebenen der Gesellschaft (Stadt: Dtn 19, 12; 21, 3 u. ö.; Stamm: Dtn 31, 28; Gemeinde: Lev 4, 15; Ri 21, 16; Volk: Ex 3, 16 u. a.). Die Macht der Ältesten gründete auf der Würde und der Weisheit des Alters (Spr 16, 31; Sir 6, 34; 32, 9) sowie auf der Macht des *Pater familias* in den Großfamilien. In den Stämmen führten die Ältesten der größten / bedeutendsten Familien das Wort. Sie waren u. a. für die Rechtsprechung zuständig, bildeten eine Art Adel (Hi 29, 7 ff.) und spielten (gelegentlich) bei der Königswahl eine Rolle (2 Sam 5, 3; 1 Kön 12 u. ö.). Alte Frauen (*zēqenōt*) begegnen im Alten Testament einerseits als Spätgebäuerinnen und bringen so Gottes übergroße Wirkmächtigkeit zum Ausdruck (vgl. Gen 18, 13; 24, 36; Rut 1, 12). Andererseits gelten sie als gesellschaftlich institutionalisierte Respektpersonen, deren Lebensweisheit sprichwörtlich ist (vgl. Sach 8, 4; Spr 23, 22).

Ein hohes Alter zu erreichen war keine Selbstverständlichkeit. In gesellschaftspolitisch gesunden eisenzeitlichen Gesellschaften – so auch in Israel und Juda – stammen in Friedhöfen etwa die Hälfte aller Belegungen von Säuglingen, Kindern und Jugendlichen. Bei den für diese Gesellschaften üblich hohen Geburtenraten ist also mit einer nennenswerten Säuglings- und Kindersterblichkeit (Geburt, Erkrankungen im Kindes- und Jugendalter sowie Seuchen) zu rechnen. Auch waren Nomaden in nichtsesshafter Lebensweise im besonderen Maße der Gefahr ausgesetzt, zu erkranken oder dauerhaften Schädigungen – wie z. B. der Gicht – zu verfallen. Seuchen und Hungersnöte, Naturkatastrophen und Kriege (↑Friede / Krieg) waren eine ständige Gefahr. Deshalb wird man Ps 90, 10 auch nur aus der Sicht der sesshaften (urbanen) Gesellschaft, der ja auch die Schreiber des Alten Testaments angehörten, verstehen können.

Ein langes Leben wird als gnädiges Geschenk und gute Gabe Gottes angesehen (Dtn 4, 40; 6, 2). Gen 5 und 11, 10–26 heben die mythisch-symbolische Bedeutung des hohen Alters hervor. Und

unter dem neuen Himmel und auf der neuen Erde wird jede/r mit beträchtlichem Alter gesegnet werden (Jes 65, 20). In alttestamentlichen Texten spielen neben dem psychischen und physischen Verfall auch die Frage der Ernährung der nicht mehr sich selbst versorgenden Greise und das Leben mit dem nahenden Tod eine wichtige Rolle. In der israelitischen Gesellschaft gab es keine kommunale oder staatliche Fürsorge für Alte. Für deren Ernährung und Pflege war die Familie zuständig. Nicht umsonst wird die offensichtlich nicht immer geliebte Pflicht im Dekalog ausdrücklich dem *Pater familias* aufgetragen und sogar – im Sinne eines auf Gottesfurcht und Ehre basierenden Generationenvertrages – mit der Verheißung eines langen eigenen Lebens versehen (Ex 20, 12 und Dtn 5, 16; vgl. Ex 21, 15, 17 und Dtn 21, 18–21). Dieser Grundsatz wird auch in zwischentestamentarischer Zeit nachdrücklich wiederholt (Sir 3, 14–16; vgl. Spr 30, 17; Weish 2, 10).

Über altersbedingte Schwächen betagter Menschen berichten viele Texte wie z. B. Gen 27, 1 ff. und 1 Sam 3, 2; 4, 15 (Verlust der Sehkraft), 1 Kön 15, 23 (Gicht?); 1 Kön 1, 4 (fehlende Potenz) und Koh 11, 9–12, 7. Um Gottes Unterstützung in diesen schweren Jahren bittet Ps 71.

b) *Literatur und bildende Kunst* der hellenistisch-römischen Welt zeigen, dass Altern, seine Bewertung und der Generationenausgleich ein wichtiges Thema waren. In medizinischer Literatur wurde die dem Alter angemessene Lebensweise beschrieben. In der Lyrik klagte man häufig über das Alter, in Komödien hingegen wurden angeblich typische Schwächen von Alten ausgestellt. In Schriften zum Topos »Über das hohe Alter« (*peri geros*) wurde der Wert alter Menschen im Unterschied zu jungen verteidigt. Als alt galt man jenseits von 60 Jahren. Dann war man von Pflichten wie dem Kriegsdienst befreit.

Im Neuen Testament werden die Lebenssituation von Alten, die Frage ihrer Würdigung oder deren Verhalten kaum angesprochen. Erst in den Schriften, die Familien von mehreren christlichen Generationen voraussetzen, wird die Ehrfurcht vor den Alten ausdrücklich gefordert

(1 Tim 5,1f.; 1 Petr 5,5) und vor angeblich typischen, nach Geschlecht unterschiedenen Alterslastern gewarnt (Tit 2,2-4). Frauen sollten sich erst ab 60 Jahren auf den Witwenstatus (7 Witwe) zurückziehen dürfen (1 Tim 5,9.14). Die dem Alter unterstellte Würde zeigt sich in der Weiterführung der Institution des Ältestenrats (*presbyterium*) in frühchristlichen Gemeinden (vgl. Apg 14,23; 15,23; Jak 4,15). In der Geburtsgeschichte Lk 1f. spielen vier Alte eine hervorgehobene Rolle, unter ihnen zwei Frauen. Dies ist bemerkenswert, insofern in der griechischen Kunst und der nichtbiblischen Literatur alte Frauen oft negativ dargestellt werden. Bei ihnen lag das Augenmerk nicht auf dem Zuwachs an Weisheit, sondern auf dem körperlichen Verfall (vgl. Pfisterer-Haas). Die unfruchtbare Elisabeth wird als Frau nach der Menopause schwanger. Sie und Hanna prophezeien in der Tradition weiser alter Frauen des Alten Testaments (Joel 3,1-5; Sach 8,4; s. Janssen).

Janssen, Claudia, Elisabeth und Hanna – zwei widerständige alte Frauen in neutestamentlicher Zeit, Mainz 1998.
 Gnllka, Christian, Art. Greisenalter, RAC 12, 1983, 995-1094.
 Pfisterer-Haas, Susanne, Darstellungen alter Frauen in der griechischen Kunst, Frankfurt/M. u. a. 1989.

CHRISTINE GERBER / DIETER VIEWEGER

Älteste

1. Auf der Ebene der biblischen Erzählung gibt es Älteste als politische Repräsentanten der Gemeinschaft von der Entstehung des Volkes Israel an (Ex 3,18) durch alle Perioden bis zu den urchristlichen Gemeinden, aber sie stehen auch vor dem himmlischen Thron Gottes (Offb 4,4 u. ö.). Dabei haben sie sicher sehr verschiedene Funktionen und Bedeutungen gehabt. Wie bereits in alten Texten des Zweistromlandes (etwa Gilgamesch-Epos) sind sie zunächst vor allem Repräsentanten von und in Städten. Schon deshalb

sind sie nicht einfach Ausdruck einer Sippenstruktur, weshalb das tatsächliche Alter wohl keine entscheidende Rolle spielt. Da es sich vielmehr um eine Funktions-, Macht- bzw. Ehrenbezeichnung handelt, können prinzipiell auch Frauen dazugehört haben (obwohl der hebr. Begriff *zāqēn* mit *zāqān* / Bart zusammenhängt); nachweisbar ist dies vor allem durch inschriftliche Belege ab dem 2. Jh.

2. Nach den Erzählungen des Richterbuchs sind die Stadtältesten neben den Männern der 7 Stadt die entscheidende Führungsgruppe in den Städten dieser Periode (Ri 8,14.16; 11,5 u. ö.). In der israelitischen Königszeit sind die Ältesten ein zentraler Teil der staatstragenden Oberschicht (Jes 3,2). Vor allem ist ihnen neben Berufsrichtern eine wichtige Funktion im – staatlichen! – Gerichtswesen zugewachsen (bes. 1 Kön 21,8). Die prophetische Kritik sieht sie an der Ausbeutung der Ärmern beteiligt (Jes 3,14). Aber auch im Reformprojekt des deuteronomischen Verfassungsentwurfs spielen die Ältesten die entscheidende Rolle im Recht (Dtn 19,12; 21,2 ff. 19f.; 22,15 ff.; 25,7 ff.).

Im Exil sind Älteste die wichtigsten Repräsentanten der exilierten Gruppen (Ez 8,1; 14,1; 20,13; Jer 29,1). Auch bei entscheidenden Vorgängen der nachexilischen Neuformation sind Älteste beteiligt, so nach dem aramäischen Bericht am Tempelbau (Esr 5,5.9; 6,7 f. 14) oder beim Wirken Esras (Esr 10,8.14). Spätestens ab der hellenistischen Periode wird die Selbstverwaltung Judas außer durch die Priesterschaft durch die Gerousia, einen Ältestenrat, wahrgenommen. Daraus wird dann das Synhedrion, in dem Priester und Laien = Älteste gemeinsam vertreten sind. Die Erzählung über die Übertragung des Geistes des Mose auf 70 Älteste in Num 11 wird im Judentum als die Gründungsurkunde dieses Synhedrions verstanden.

3. Im Neuen Testament sind Älteste (Presbyter) zum einen als Teil der jüdischen Führung häufig erwähnt (Synoptiker, Apg), zum anderen als innergemeindliche Funktionäre (Apg, nachpln.

Briefe). Die Funktion der Ältesten, die Teil eines Kollegiums sind (Sg. nur in 1 Tim 5,19), ist wohl alttestamentlich-jüdisches Erbe: Sowohl in Jerusalem als auch in der Diaspora sind sie belegt als Teil der Gemeindeorganisation, die damit alttestamentliche Traditionen weiterführt. Die aus dem 1. Jh. n. Chr. stammende Jerusalemer Theodosinschrift (CIJ II No. 1404) erwähnt ausdrücklich Älteste, die bei der Gründung der Synagoge mitwirkten (vgl. auch Arist 310). Aber auch der Einfluss paganer Ältestengruppen der antiken Polis (»Gerusien«), die bei religiösen Verpflichtungen mitwirkten, ist zu bedenken.

Nach lukanischer Sicht findet sich ein Kollegium von Ältesten zunächst in Jerusalem (Apg 11,30; 15,2 ff.; 16,4; 21,18) und erst danach auch in den paulinischen Gemeinden (14,23; 20,17). Tatsächlich kennt Paulus diese Funktion nicht, sie findet sich v. a. in den Pastoralbriefen. Älteste sind dort gemeindeleitende Organe (vgl. auch 1 Petr 5,1), die eingesetzt werden (Tit 1,5; vgl. Apg 14,23), aber auch selbst die Hände auflegen (1 Tim 4,14). Ihnen gelten besondere Bestimmungen zum Schutz (1 Tim 5,19) oder zur Belohnung (1 Tim 5,17). Das Verhältnis zu Bischöfen ist nicht eindeutig zu bestimmen und wird gemeindespezifisch unterschiedlich gewesen sein. Frauen waren mit einiger Sicherheit ebenfalls Älteste (noch bis ins 6. Jh.; Eisen 112-137). Laut Jak 5,14 übernehmen Älteste Krankengebet und -salbung. Die deutsche Bezeichnung »Priester« stammt etymologisch von »Presbyter«.

4. Auch in der Beziehung zu Gott können Älteste das Gottesvolk repräsentieren. So stehen nach Ex 24,9-11 mit Mose, Aaron, Nadab und Abihu auch 70 Älteste vor Gott und nehmen stellvertretend für das Volk an Gottesschau und Mahlzeit teil. Wenn aber dann in Jes 24,23 (vgl. Ps 105,22) von »Gottes Ältesten« die Rede ist, spricht genau wie bei den 24 Ältesten im himmlischen Hofstaat Gottes nach der Offenbarung (4,4-10; 5,5-14; 7,11-13; 11,16; 14,3; 19,4) viel dafür, dass es sich nicht um (erhöhte) Menschen, sondern um himmlische Wesen handelt (Willis). Doch da Älteste immer eine repräsentativ-stellvertretende

Funktion haben, fragt sich: Wen repräsentieren sie und warum?

- Eisen, Ute E., Amtsträgerinnen im frühen Christentum, FKDG 61, Göttingen 1996.
 Gertz, Jan Christian, Die Gerichtsorganisation Israels im deuteronomischen Gesetz, FRLANT 165, Göttingen 1994.
 Karrer, Martin, Das urchristliche Ältestenamt, NT 32 (1990), 152-188.
 Merkle, Benjamin L., The Elder and Overseer, Studies in Biblical Literature 57, New York u. a. 2003.
 Wagner, Volker, Beobachtungen am Amt der Ältesten im alttestamentlichen Israel, ZAW 114 (2002), 391-411.560-576.
 Willis, T. M., Yahweh's Elders (Isa 24,23): Senior Officials of the Divine Court, ZAW 103 (1991), 375-385.

FRANK CRÜSEMANN / MARKUS ÖHLER

Amt / Diakonie

Die Bezeichnung von Personen als *diakonos* (mask. u. fem.; später fem. auch *diakonissa*) ist in der profan-griechischen Literatur nicht sehr häufig, ebenso wenig das Nomen *diakonia* und das Verbum *diakonein*. Die damit verbundenen Tätigkeiten sowie ihre soziale Wertung sind ausgesprochen unterschiedlich ausgeprägt. Während in älterer Literatur die Übersetzung mit »Diener / Dienerin« mit Betonung auf der Niedrigkeit bevorzugt wurde (Beyer 81-93), ist zuletzt wiederholt auf Belege hingewiesen worden, die eine neutrale Wiedergabe im Sinn von »Beauftragung« nahe legen (Hentschel [mit Lit.]).

Die soziale Konstruktion, die hinter der Verwendung von *diakonos* und den verwandten Ausdrücken steht, ist die eines Beauftragten, der gegenüber seinem Auftraggeber untergeordnet bzw. gehorsamspflichtig ist. Die konkrete Tätigkeit ist häufig der Tischdienst (Ar. Ach. 1015-1017; Dion Chrys. 7,65-67; Philo cont. 50), was sich ja auch im Neuen Testament findet (vgl. Lk 10,40; 12,37; 17,8; 22,27 u. ö.). Dieser und andere niedrige Tätigkeiten werden vor allem von Sklaven, Sklavinnen und freien Frauen ausgeführt, so dass

die jesuanische Umkehrung – der Herr, der Erste oder Größte soll als *diakonos* wirken (Mk 10, 43–45 par; Lk 12, 37) – herkömmliche Statusverteilung in Frage stellt. Dies hat auch Folgen für die Gestaltung des Gemeindelebens: *Diakonia* wird als Tätigkeit höher gewertet, so dass auch Männer den Zugang dazu suchen.

Die Bedeutung von *diakonia* lässt sich aber auch nicht auf niedrige Dienste eingrenzen. So finden sich auch Belege für Hofbeamte (Est 1, 10; 2, 2; 6, 3.5), Verwalter (Flav. Jos. Ant. 18, 193 f.) oder Boten und Botinnen (Epict. diss. 3, 22, 69; Philo post. 165; Flav. Jos. Ant. 1, 298). Auch die Verteilung von Almosen kann als Diakonie verstanden werden (TestHiob 11, 1–2; Philo Jos. 241). Wie zumeist, so ist auch hier nach dem jeweiligen Kontext zu fragen, in dem der Begriff *diakonos* verwendet wird, was auch für das Neue Testament gilt.

Die neutestamentlichen Belege, in denen Paulus seine apostolische Wirksamkeit als *diakonia* bzw. sich selbst als *diakonos* bezeichnet (1 Kor 3, 5; 2 Kor 3, 3–9; 4, 1; 5, 18; 6, 3 f.; 11, 8.23; Röm 11, 13; vgl. Kol 1, 23.25; Eph 3, 7; 1 Tim 1, 12) sind Hinweise darauf, dass es nicht um die Niedrigkeit geht, wenn Paulus diese Vokabel verwendet, sondern um die Erfüllung des Auftrages, dem er sich verpflichtet fühlt.

Die Kollekte wird als *diakonia* bezeichnet, die Paulus in den heidenchristlichen Gemeinden für Jerusalem einsammelt (2 Kor 8, 4.19 f.; 9, 1.12 f.; Röm 15, 25.31).

Hilfeleistung, die Paulus von einzelnen Personen geleistet wird, gilt ebenfalls als Dienst: Die Bitte des Apostels an Philemon, ihm den Onesimus zu überlassen, verweist darauf, dass Paulus durchaus die Hilfe eines Untergebenen in Anspruch nehmen wollte (Phlm 13 – im Gefängnis). In der Apostelgeschichte wird der persönliche Dienst für Paulus ebenfalls genannt (19, 22; vgl. 13, 5), ebenso in 2 Tim 4, 11.

Diakonia durch einen *diakonos* kann eine Leistung für eine Gemeinde bezeichnen: Stephanas widmete sich laut 1 Kor 16, 15 dem Dienst für die *ekklesia* von Korinth, wohl indem er sein Haus für Versammlungen zur Verfügung stellte. Aus Röm

16, 1f. ist Phöbe bekannt, die eine Dienerin der Gemeinde in Kenchreä, dem Hafen Korinths, war. Ihre Funktion wird konkret als die einer Patronin (*prostatis*) bezeichnet, die Paulus und andere unterstützte (wie Stephanas), so dass *diakonos* hier wohl nicht als Amtsbezeichnung zu verstehen ist. Die Bezeichnung *diakonos* für Einzelpersonen findet sich auch im paulinischen (?) Kolosserbrief, wo Epaphras als Diener Christi für die Gemeinde bezeichnet wird (1, 7; vgl. 1 Tim 4, 6), Tychikus als »treuer Diener« (4, 7; vgl. Eph 6, 21) sowie Archipus als vom Herrn für den Dienst beauftragt (4, 17). Auch hier handelt es sich kaum um ein definiertes Amt (vgl. auch 2 Tim 1, 18).

Tatsächlich um Ämter handelt es sich im Präskript des Philipperbriefes: »Paulus und Timotheus, Knechte Christi Jesu, allen Heiligen in Christus Jesus, die in Philippi sind, samt den Aufsehern und Dienern (*episkopoi kai diakonoi*).« Die Bezeichnung schließt Männer und Frauen in diesen Funktionen ein, doch erfahren wir leider nichts über ihre konkrete Tätigkeit. Paulus erwähnt nämlich nur für Philippi *diakonoi*, die offenbar dort ein Amt innehatten. Ihr Verhältnis zu den Aufsehern scheint das einer Nachordnung gewesen zu sein. Tatsächlich sind *diakonoi* (wie *episkopoi*) aus hellenistischen Kulte und Vereinen bekannt (Klauser 905 f.). Sie waren dort häufig für Mähler verantwortlich, was vielleicht auch für Philippi gelten könnte. Eine Zuordnung auf niedrige Dienste ist mit der Bezeichnung als *diakonos* allerdings nicht gegeben. Möglich ist auch, dass Paulus in den Diakonen jene sah, die den Dienst der Verkündigung im lokalen Zusammenhang erfüllten, da er sich selbst ja auch als *diakonos* bezeichnete (Hentschel 175–178).

Gegen Ende des 1. Jh. verfestigten sich die Sozialstrukturen der Gemeinden, so dass auch die Ämter genauer definiert wurden. Im Blick auf *diakonoi* ist hier v. a. 1 Tim 3, 8–13 zu nennen, wo das Anforderungsprofil für Diakone festgehalten wird. Der Vergleich zu den unmittelbar zuvor geforderten Eigenschaften der *episkopoi* zeigt, dass für die (auch hier wie Phil 1, 1 nachgeordneten) Diakone kaum anderes gefordert wird. Neben einer grundsätzlichen Anständigkeit ist aber auf-

fällig, dass ihr Glaube angesprochen wird, der Hinweis auf Lehrtätigkeit hingegen fehlt. Man wird daraus allerdings keine Einschränkung auf karitative Tätigkeit lesen können, zumal Timotheus selbst ja auch ein *diakonos* ist (1 Tim 4,6). Der Diakonat schließt auch in den Pastoralbriefen die Verkündigung mit ein. Die Nennung von Frauen in 3,11 zeigt zudem, dass es trotz der grundsätzlichen Skepsis des Verfassers (2,11f.) auch weibliche Diakone gab. Der Abschluss (3,13) verweist darauf, dass bei einer korrekten Erfüllung des Amtes höheres Ansehen in der Gemeinde winkt.

Eine besondere Rolle in der Frage nach der Entstehung des Diakonenamtes spielt Apg 6,1-6. Lukas berichtet dort, dass es zu Problemen beim »täglichen Dienst«, d. h. der Versorgung bedürftiger Gemeindeglieder mit Lebensmitteln, gekommen war: Witwen des hellenistischen Teils der Gemeinde waren übersehen worden. Daher wurden sieben Männer (unter ihnen Stephanus und Philippus) ausgewählt, um von den Aposteln den Tischdienst zu übernehmen. In der altkirchlichen Tradition wurde darin das Diakonenamt begründet gesehen (Klauser 890), doch nennt Lukas weder das Amt selbst – *diakonos* kommt bei ihm nicht vor – noch agieren die Männer als Tischdiener: Sie verkündigen vielmehr wie die Apostel das Evangelium. Deutlich wird daraus zumindest, dass Lukas die Beauftragung zum Tischdienst wichtig fand und sie mit entsprechenden Termini bezeichnete. Dass er aber das Amt des Diakons (wie das des Aufsehers) aus seiner Gemeinde nicht kannte, ist wahrscheinlich (vgl. im Gegensatz die Einsetzung von Ältesten Apg 14,23). Auch Lk 8,1-3, der Dienst der Jesus nachfolgenden Frauen, kann nicht als Hinweis auf ein Diakonat gedeutet werden.

Die spätere Entwicklung des Amtes des Diakons, die sich im Anschluss an die Pastoralbriefe vollzog, versuchte die verschiedenen Ämter genauer zu ordnen. In der Didache (um 90) wird die Wahl von Episkopen und Diakonen erwähnt (15,1f.), die wie wandernde Propheten und Prophetinnen bzw. Lehrer und Lehrerinnen ihren Dienst in der Gemeinde erfüllen und dafür ge-

eehrt werden sollen. Auch der 1. Clemensbrief (96/97) nennt Episkopen und Diakone, die von den Aposteln eingesetzt wurden (42,4). Über die Funktion der Diakone oder eine Beschränkung auf ein Geschlecht sagt er nichts. In den Ignatiusbriefen (um 110) finden sich die Diakone als drittes Glied eingereiht nach dem einen Bischof und den Presbytern. Während der Bischof an der Stelle Gottes stünde und die Presbyter die Apostel repräsentierten, wären die Diakone »mit dem Dienst Jesu Christi betraut« (IgnMagn 6,1; vgl. IgnTrall 3,1; IgnPol 5,2). Hier wird aber nun ausdrücklich der Tischdienst den Diakonen zugeordnet (IgnTrall 2,3), wenngleich er sich darin nicht erschöpft: Der Dienst an der Gemeinde Gottes ist die eigentliche Aufgabe (vgl. auch IgnPol 5,3). Dazu gehört u. a. die Tätigkeit als Bote (IgnPhld 10,1; IgnSmyr 10,1), aber auch am Wort Gottes (IgnPhld 10,2; 11,1). Im Hirten des Hermas (um 130) schließlich sind Diakone ausdrücklich für die Armenkasse verantwortlich (Herm sim 9,26,2), bei Justin wird die Verteilung von Gaben im Rahmen der Eucharistie genannt (Iust. apol. I 67,5). Im Bericht über Christen des Statthalters Plinius d.J. (ca. 112) werden zwei Sklavinnen erwähnt, »die Dienerinnen genannt werden« (*quae ministrae dicebantur*; Plin. epist. 10,96,8). Auch für diese Zeit ist also mit Frauen in diesem Amt zu rechnen, allerdings ist dies später auf Witwen bzw. Jungfrauen beschränkt worden (Kalsbach 917-919). Hier werden in Bezug auf die Pastoralbriefe die Aufgaben der Diakonissen (1 Tim 3,8-13) mit denen der Witwen (1 Tim 5,8-10) verknüpft.

- Aubert, Marie-Josèphe, Des femmes diacones. Un nouveau chemin pour l'Église, Le point théologique 47, Paris 1987.
 Beyer, Hermann Wolfgang, Art. *diakoneo ktl.*, ThWNT II, 81-93.
 Eisen, Ute E., Amtsträgerinnen im frühen Christentum, FKDG 61, Göttingen 1996.
 Hentschel, Anni, Diakonia im Neuen Testament. Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen, WUNT 2. Reihe 226, Tübingen 2007.
 Kalsbach, Adolf, Art. Diakonisse, RAC III, 917-928.
 Klauser, Theodor, Art. Diakon, RAC III, 888-909.
 Martimort, Aimé Georges, Les diaconesses. Essai historique, Rom 1982 (engl. 21986).

Schottroff, Luise, Dienerinnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament, in: Gerhard K. Schäfer / Theodor Storm (Hg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag*, VDWI 2, Heidelberg 1990, 222-242.

Schüssler Fiorenza, Elisabeth, »Der Dienst an den Tischen«. Eine kritische feministisch-theologische Überlegung zum Thema Diakonie, *Conc (D)* 24 (1988), 306-313.

MARKUS ÖHLER

Apokalyptik / Eschatologie

Das Wort Eschatologie begegnet im 17. Jh. zuerst bei Ph. H. Friedlieb (1644) und A. Calov (1677) und wurde im 19. Jh. durch Schleiermacher üblich. Die Bezeichnung Apokalyptik findet sich im 19. Jh. zuerst bei F. Lücke (1832), um Schriften nach Art der Offenbarung des Johannes, deren erstes Wort Apokalypsis ist, zu benennen.

Während Eschatologie (gr. Lehre von den letzten Dingen) ein dogmatisch theologischer Begriff ist, der Themenbereiche wie Zeit und Welt, Gericht Gottes, Auferstehung der Toten und ewiges Leben umfasst, bezeichnet Apokalyptik (gr. Enthüllung / Offenbarung) in der jüdischen und christlichen Theologie überwiegend eine literarische Gattung (Ebach 260). Möglich ist es, Apokalyptik wie folgt zu präzisieren (Wolter 181 im Anschluss an Adela Yarbro Collins): »... Apokalyptik – nennen wir eine Redeform, die wir in solchen Texten vorfinden, deren Autoren die Leser zu Beginn darüber informieren (und zwar in der 1. Person Singular), dass er ihnen etwas mitteilt, was menschlicher Erkenntnisfähigkeit bisher prinzipiell verschlossen war, weil es nur im Wege einer kognitiven Grenzüberschreitung zugänglich ist. Der vorliegende Text erhebt dabei den Anspruch, diesen Inhalt *erst-mals* in den Bereich der menschlichen Erkenntnis zu überführen und ihn damit bekannt zu machen.« Ebach (260) gibt dem Gebrauch der Begriffe Vorrang und nimmt dabei Unschärfen in Kauf. In einem soziologischen Verständnis von Apokalyptik wird versucht, jedes apokalyptische

Phänomen auf seinen Hintergrund zu befragen (Sitz im Leben) und Apokalyptik als Krisenphänomen sowohl als Ausdruck und möglichen Lösungsansatz soziologisch relevanter Identitätskrisen aufzufassen.

Eschatologie und Apokalyptik kommen in vielen Religionen, wie z. B. der griechisch-römischen, mesopotamischen, hetitischen, ägyptischen, persischen, islamischen sowie der Maja-Religion vor (Hellholm 560).

Nach der eng gefassten Definition von Apokalyptik von Wolter haben im Neuen Testament die meisten Texte einen eschatologischen Inhalt, nur sehr wenige können allerdings als apokalyptisch gelten (Röm 11,25-26a, 1 Kor 15,15-28 und 1 Thess 4,13-18 sowie die Johannesapokalypse). Dies steht im Gegensatz zu der seit Käsemann von den meisten neutestamentlichen ForscherInnen angenommenen Auffassung, dass die meisten neutestamentlichen Texte von Apokalyptik durchdrungen sind.

Eschatologisches Gedankengut und apokalyptische Vorstellungen waren in der Theologiegeschichte häufig in Krisen oder Aufbruchssituationen von besonderer Bedeutung, wurden aber immer wieder an den Rand gedrängt. Angesichts der grundlegenden Krise, in die der erste Weltkrieg mit dem tradierten Orientierungssystem auch die Theologie führte, entwickelte die dialektische Theologie eine Eschatologie als gegenwärtige Krisis des Ewigen über das Zeitliche. Die existenzdialektische Theologie Bultmanns konnte ebenfalls wenig mit den apokalyptischen Traditionen der Bibel anfangen. Eschatologie und Apokalyptik wurden als Gegensätze aufgefasst. Seit den 60er Jahren führte die veränderte Situation in den Industrieländern und die drängender werdenden Fragen nach Entwicklung und Revolution, einer gerechten Weltordnung für Frauen und Männer unterschiedlicher Ethnien und Klassen, Globalisierung und Bedrohung der Umwelt dazu, dass die Frage nach der Zukunft und damit auch apokalyptische und eschatologische Gedanken wieder in der Theologie interessant wurden. Der Pannenbergkreis knüpfte unter dem Stichwort »Offenbarung als Geschichte« an die idea-

listische Geschichtsphilosophie an. Moltmann nimmt in der »Theologie der Hoffnung« die Erwartungen des linken Flügels der Reformation und die apokalyptischen Vorstellungen aus der Philosophie Ernst Blochs auf. Bei Metz, in der lateinamerikanischen Befreiungstheologie (Gutierrez, Gebara), in jüdischen Auffassungen und Feministischen Theologien werden eschatologische und apokalyptische Gedanken positiv aufgegriffen, um Visionen und Utopien umfassender Befreiung zu entwickeln, die zum Einsatz für eine gerechtere Welt motivieren.

Eschatologie findet sich in der Bibel insofern, als »*eschaton*«, »*eschata*« in der Septuaginta und im Neuen Testament erwähnt werden. Dabei kommt es in Jes 2,4 und Mi 4,1 bei der Wiedergabe des hebräischen *ʾaḥarīt hajjāmīm* (den hinteren Tagen) durch griechisch *en tais eschatais hemerais* (den letzten Tagen) zu einer Umdeutung mit Folgen: Aus (näherer oder fernere) Zukunft wird durch den Superlativ Endzeit. Für das Erste Testament hat trotz aller Schwierigkeiten in Datierungsfragen die Aufgliederung des eschatologischen Redens in vier Perioden Anklang gefunden: eine präeschatologische (vor der klassischen Prophetie), protoeschatologische (Jesaja und seine Zeitgenossen), aktualisierend-eschatologische (Deuteriojesaja und seine Zeitgenossen) und eine transzendentalisierend-eschatologische (dualistische) apokalyptische Periode (Vriezen / Haag 867). Für die Entstehung ist im Unterschied zu einer rein kultischen (Mowinckel) oder einer rein mythischen Ableitung (Gunkel) die Erklärung Müllers (1546) in modifizierter Form einleuchtend. Im Augenblick der erwarteten Erfüllung, wie sie z.B. beim Singen des Deboraliedes Ri 5 aufscheint, wächst die Überzeugung, dass diese eine Gottheit die allein wahre ist und alle anderen Götter verdrängt. Gottes immanente Ankunft geschieht als Rettung aus dem Krieg mit einer überlegenen Großmacht. Besungen werden von einer Frau (vgl. 1 Sam 2; Lk 2) die gerechten Taten Gottes, die Geschlechtergerechtigkeit einschließen (Jost). Die Hoffnung auf Rettung findet sich in allen wichtigen Traditionsbeständen des Ersten Testaments. Die zuneh-

mende Verschlechterung der sozialen und politischen Situation der Bevölkerung, verbunden mit einer geringer werdenden Hoffnung auf Veränderung aufgrund von Enttäuschungen im neoassyrischen und neobabylonischen Reich, spitzen sich in der Perserzeit, in der die großen Heilserwartungen nicht erfüllt werden, zu und enden in farbenreichen Endzeitbildern (Sach 9-11.12-14). Als apokalyptische Texte im Ersten Testament gelten Jes 24-27; Dan 2,7-12, als frühjüdische apokalyptische Haupttexte werden 1 Hen 1-36, Dan, 4 Esra, 2 Bar und Texte aus Qumran angesehen.

Obwohl sich Grad der Unterdrückung und historischer Hintergrund unterscheiden, reflektieren Eschatologie und Apokalypse Situationen der Krise und Hoffnung auf Rettung derer, die von den Machtstrukturen dieser Welt entmachtet sind und darunter leiden. Eschatologische und apokalyptische Vorstellungen können zu Weltveränderung, aber auch zu Weltflucht anleiten. Ihnen geht es um Gerechtigkeit, wenn auch die Visionen von Gerechtigkeit unterschiedlich sind. Ziel ist es, die transzendente Gottesgerechtigkeit in der Immanenz zu verankern und damit zu einem gerechten Handeln in der Praxis aufzufordern.

Bloch, Ernst, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1974.

Collins, A. Yarbro, Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism, Leiden 1996.

Ebach, Jürgen, Art. Eschatologie / Apokalyptik, Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe, München 2005, 260-272.

Gebara, Ivone, Longing for Running Water. Ecofeminism and Liberation, Minneapolis 2001.

Gutierrez, Gustavo, Theologie der Befreiung, München 1973.

Haag, Ernst, Art. Eschatologie, Biblisch, Altes Testament, LThK III, 1995, 866-868.

Hellholm, David (Hg.), Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East, Tübingen 1983.

Jost, Renate, Gender, Sexualität und Macht in der Anthropologie des Richterbuches, BWANT 164, Stuttgart 2006.

Metz, Johann B., Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, München ³1981.

Moltmann, Jürgen, Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München 1965.

Müller, Hans-Peter, Art. Eschatologie II, Altes Testament, RGG⁴ II, 1999, 1545-1553.

Pannenberg, Wolfhart, Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1979.

Vriezen, Th. C., Prophetie und Eschatologie (1953), in: Hans-Dieter Preuß (Hg.), Eschatologie im Alten Testament, WdF CDLXXX, Darmstadt 1978, 88-128.

Wolter, Michael, Apokalyptik als Redeform im Neuen Testament, NT.S 51 (2005), 171-191.

RENATE JOST

Apostolat ↗ Botenwesen / Apostolat

Arbeit / Lohnarbeit

Arbeiten und Arbeit ist konstitutiv für Anthropologie und Theologie der Bibel. Bereits in den Schöpfungserzählungen ist von der Arbeit Gottes und des Menschen die Rede. Die Erde ist abhängig von der Arbeit des Menschen: Solange kein Mensch existiert, um den Ackerboden zu bearbeiten (*la'abōd 'et-hā'ādāmāh* Gen 2,5), kann die Erde nichts produzieren. Ackerbau gehört damit zu den grundlegenden Arbeiten des Menschen nach dem Verständnis des Alten Testaments. Aufgabe des geschaffenen Menschen ist, den Ackerboden zu »bearbeiten« und zu »behüten« (Gen 2,15; 3,23); landwirtschaftliche Arbeit ist Schöpfungsauftrag. In den Schöpfungserzählungen wird zugleich die Ambivalenz von Arbeit reflektiert: sie ist nicht nur Arbeit am Ackerboden, damit dieser Ertrag bringen kann, sie ist auch lebenslange schweißtreibende Mühsal (Gen 3,17-18). Hier spiegelt sich die Erfahrung mediterraner Agrikultur wider, die im Altertum vorrangig die menschliche Arbeit ausmachte und somit auch bestimmend ist für das Selbstverständnis der Menschen der Bibel. Daneben treten die Bereiche der Haus- und Viehwirtschaft, des Handwerks und des Handels. Weitere Arbeitsbereiche waren Dienstleistung, Rechts- und Bankwesen, Verwaltung, Militär und Polizei sowie der kultisch-religiöse Bereich.

1. Begriffsbestimmungen

a) Die nominale Form des Begriffs *ōbēd 'adāmāh* (Gen 4,2) bezeichnet den Landarbeiter im Unter-

schied zum Kleinviehhirten. Da die Landarbeit körperlich schwer war, wurde der Begriff *ābad* auch für Sklavenarbeit verwendet (Ex 1,14; 6,9) und das Nomen *ʿēbād* bezeichnet den Sklaven. Der Begriff *ʿabōdāh* dagegen ist allgemeiner, er bezeichnet Feldarbeit, die Arbeit mit Ton und Ziegeln und die mit Gewalt erzwungene Arbeit, den Frondienst (Ex 1,14), Tragedienste (Num 4,47), die Lohnarbeit (Gen 29,27; 30,26), den Soldatendienst bei der Belagerung einer Stadt (Ez 29,18), die Arbeit eines Tagelöhners (Lev 25,40) und den Sklavendienst (Lev 25,39). Schließlich werden alle Arten kultischer Tätigkeiten als *ʿabōdāh* bezeichnet (Num 4,33.35.39.43; 8,24; 18,4) oder als Arbeit im »Haus Gottes« (Neh 10,33; 1 Chr 23,28.32; 25,6). *ʿabōdāh* kann allgemein jede tägliche Verrichtung eines Menschen bezeichnen (Ps 104,23); hier steht er parallel zum Verb *pōal*. Liegt der Akzent beim Begriff *ʿabōdāh* aber eher auf schwerer körperlicher Arbeit, so bezeichnen die Begriffe *pōal* und *āsāh* generell menschliche Arbeit (z.B. die Arbeit in einem Handwerk Jes 44,17). Priesterliche Texte verwenden den Begriff Arbeit vor allem in kultischen Kontexten; mit ihm wird jede Art niederer und höherer Dienste im Rahmen der Opferzurichtung und -darbringung, aber auch allgemeine Dienste im und am Tempel bezeichnet. Der Begriff »Arbeit für Gott« wird zu einem Gegenbegriff zur Arbeit für die Herrschenden (Ex 9,1). Die Arbeit für den Pharao ist lebensmindernd und extrem schwer, die Arbeit für Gott ist lebensfördernd und hat Festcharakter. Alle, die an der Errichtung des Heiligtums mitarbeiten, arbeiten freiwillig; jeder arbeitet gemäß seinen Begabungen und Fähigkeiten, wobei ausdrücklich auch die Arbeit von Frauen einbezogen und gewürdigt wird (vgl. Ex 35,26; 36,4). Der deuteronomische Begriff »Gott dienen« (*abōd 'et jhwh*) wird zu einem theologischen Begriff, der in umfassender Weise alle Arten von Tätigkeiten beschreibt, die gemäß der Tora dem Willen Gottes entsprechen (Dtn 6,13; 10,8).

b) Im Neuen Testament begegnen die Lexeme *kopos*, *kopian*, *mochthos* und *ponos*, die im Griechischen die schwere, mühevollen Arbeit bezeichnen. In der Septuaginta steht *kopian* für *jāga'* und

bezeichnet das Sichabmühen, z.B. in der Feldarbeit (Jos 24,13), in der Arbeit um Reichtum (Hi 20,18; Sir 31,3) oder die mühevollen Arbeit des Gottesknechts (Jes 49,4). Das Substantiv *kopos* ist in der Septuaginta meist Wiedergabe von *ʿāmāl* (Mühsal) und steht so neben *ponos* (Jer 20,18; Hab 1,3). Paulus gebraucht *kopos* und *mochthos* sowohl für seine handwerkliche Arbeit als auch für seine Verkündigungstätigkeit (1 Thess 2,9; 2 Kor 6,5; 11,23.27; 2 Thess 3,8). *Kopos* / *kopian* ist in den paulinischen Briefen terminus technicus für die Verkündigungstätigkeit von Männern und Frauen (Röm 16,6.12; 1 Kor 3,8; 15,10; 16,16; 2 Kor 10,14 f.; Gal 4,11; 1 Thess 3,5 u. ö.), der Gemeinde schlechthin (1 Kor 15,58; 1 Thess 1,3), so auch in Joh 4,38. In Kol 4,13 wird diese als *ponos* bezeichnet und damit ebenfalls als mühevollen Arbeit charakterisiert. Auch die Lexeme *ergazesthai* und *ergates* bedeuten sowohl das Arbeiten zum Erwerb des Lebensunterhalts als auch die Verkündigungstätigkeit. Paulus betont mit diesem Verb seine Arbeit mit den Händen (1 Kor 4,12; 1 Thess 4,11 als Ermahnung für die Gemeinde, dies ebenfalls zu tun) und somit das Arbeiten, welches den Lebensunterhalt sichert (1 Kor 9,6; 1 Thess 2,9; 2 Thess 3,8). Das Substantiv *ergates* bezeichnet im Profangriechischen die für Lohn Arbeitenden, in der Landarbeit (Philo agr. 5; Mt 9,37 f. par Lk 10,2) oder im Weinberg (Mt 20,1 f. 8), aber auch in der Sklaverei (Flav. Jos. Ant. XII,194). Übertragen wird *ergates* auch für die Arbeiterinnen und Arbeiter in der »Ernte Gottes« (Mt 9,37 f. par Lk 10,2; Mt 10,10 par Lk 10,7) sowie für Apostelinnen und Lehrende (2 Kor 11,13; Phil 3,2), d.h. für die Verkündigungsarbeit verwendet. Schon in der Jesusbewegung gilt das Unterhaltsrecht für die Reich-Gottes-Verkündigung (Mt 10,10 par Lk 10,7). Gemäß Paulus haben die Apostel und Apostelinnen das Recht auf Unterhalt durch die Gemeinden für ihre Verkündigungsarbeit (1 Kor 9,6-14), von dem Paulus ausdrücklich keinen Gebrauch macht (1 Kor 9,15). Er betont für sich das Ineinander von Verkündigungsarbeit und Handarbeit (1 Kor 4,12 f.; 9,15). Zu Beginn des 2. Jh. n. Chr. wird die Versorgungsregel ausdrücklich für Apostelinnen, Apostel,

Prophetinnen und Propheten auf maximal zwei Tage eingeschränkt (Did 11,3-6), sicher um den Missbrauch dieser Regel einzudämmen. In 1 Tim 5,17 ist im Zusammenhang mit der Arbeit in Wort und Lehre von »Preis, Wert, Ehre« (*time*) die Rede. Es kann nicht mehr mit Sicherheit geklärt werden, ob *time* hier Entlohnung meint oder nicht vielmehr gesellschaftliche Anerkennung.

2. Arbeitsethos und Arbeitsteilung

Gearbeitet haben im Altertum alle, deren Lebenssituation sie dazu nötigte und die fähig dazu waren: Männer, Frauen, Kinder und Tiere. Eine Freistellung von Männern, Frauen und Kindern von der (körperlichen) Arbeit konnte sich nur die schmale Oberschicht und diejenigen leisten, die es zu Reichtum gebracht hatten. Die überwältigende Mehrheit der antiken Gesellschaft musste selbst für ihr Auskommen sorgen, ohne auf die Arbeit von Lohnarbeitenden oder Sklavinnen und Sklaven zurückgreifen zu können. Insbesondere die Arbeit von Frauen und Kindern ist in den Quellen und in der Forschung vielfach unsichtbar. In der griechischen und römischen politischen Theorie ist die Verachtung von Lohnarbeitenden und Handwerkenden anzutreffen, diese sollten sogar vom Bürgerrecht ausgeschlossen werden (Plato rep. 421d; 496d; Arist. pol. 3,5,1278a; Cic. off. 1,150 f.). Politische Theorie wollte die Frauen auf den Bereich des Hauses beschränken (Arist. pol. 3,4,1277b; Xen. oic. 7), etwa auf das Spinnen, das Weben (Xen. oic. 7,5 ff.; Suet. Aug. 64), auf die Zubereitung von Nahrung und Kindererziehung (Xen. oic. 7,10-13) oder die Überwachung der Finanzen, der Besitztümer und des Einkaufs (Xen. oic. 8,22). Die gesellschaftliche Realität und das Selbstverständnis der Mehrheit der Bevölkerung der Antike entsprachen dem nicht. Zahllose Weihreliefs, Vasenbilder, römische Grabreliefs und -inschriften dokumentieren den Stolz derer, die für Lohn arbeiteten und derer, die ein Handwerk ausübten. Die genannten Quellen belegen auch, dass Frauen im Imperium Romanum in nahezu allen Berufssparten beschäftigt waren (vgl. Bradley; Eichenauer; Kampen; Scheidel). Geschlechtsspezifische Ar-

beitsteilung war vor allem ein Phänomen der patriarchalischen politischen Theorie der Eliten. Männer der Unterschicht arbeiteten in Berufen, in denen sie auch heute kaum vermutet werden, wie etwa als (Milch-) Ammen (Bradley). Sklavinnen und Sklaven wurden ohnehin zu allen Arbeiten herangezogen, die ihren Besitzern zugute kamen. Selbst nach einer Freilassung konnten sich diese weiterhin durch vertragliche Einigung die Arbeitsleistungen der Freigelassenen sichern (Herz). Auch Kinder der Unterschicht wurden schon frühzeitig, je nach den finanziellen Möglichkeiten ihrer Familien und deren Erwerbszweig, in die Arbeit einbezogen. Römische Grabinschriften belegen, dass die Ausbildung in Handwerksberufen im Alter von 10-12 Jahren oder auch schon früher begann. Im landwirtschaftlichen Bereich wurden Kinder, Jungen und Mädchen, selbstverständlich zu Arbeiten im Feld sowie im Wein- und Olivenbau (Hes. erg. 469-71; Var. rust. 2,10,1; Mt 21,28-32) oder als Hirten und Hirtinnen (Var. rust. 2,10,1; 3,17,6) eingesetzt. Andere Beschäftigungen von Jungen und Mädchen waren der Verkauf bzw. die Geschäftsleitung (Dig. 14,3,8), um nur einige wenige Beispiele zu nennen. Das Arbeitsleben von Sklavenkindern konnte schon ab dem 6. Lebensjahr beginnen (Dig. 7,7,6,1), was auch Grabinschriften bezeugen.

Im Neuen Testament dient die Arbeit der Sicherung des Lebensunterhalts (1 Thess 4,11; 1 Kor 4,12; Apg 20,33 f.; 1 Tim 6,6.8 f.) und der Armenfürsorge (Apg 20,35; Eph 4,28). Eng damit hängt die Ablehnung von Habgier (Kol 3,5 u. ö.) und Sorge zusammen (Mt 6,25-34 par; Mk 4,19 par; vgl. 1 Kor 7,29-32a). Darüber hinaus gilt Verkündigungstätigkeit als Arbeit, die der Nahrung wert ist (Mt 10,10 u. ö.).

3. Arbeitswelt in der Bibel

a) Um ein Bild von *Arbeitsgebieten*, *Arbeitsformen* und *Arbeitsorganisation* im Alten Testament zu gewinnen, bedarf es der Hilfe der archäologischen Forschung. Dabei erlauben Bauten und Grabbeigaben Rückschlüsse auf Arbeitsprozesse und Arbeitsspezialisierung. Im Land Israel finden sich in der kanaanäischen Spätbronzezeit nicht

nur Wohnhäuser und Handwerksstätten, in denen Töpferarbeiten verrichtet wurden, sondern auch Paläste, Verwaltungsgebäude sowie Festungs- und Langhaustempel. Die urbane Kultur setzte voraus, dass Arbeiten in Steinbrüchen, in der Steinbearbeitung, im Steintransport, in Lehmziegelmanufakturen, beim Fällen von Bäumen, in der Holzverarbeitung, in der Bronzeherstellung, um nur einiges zu nennen, organisiert und durchgeführt werden mussten. Waffenherstellung, Bronzeguss, Elfenbeinschnitzereien und Keramikproduktion sind in der Spätbronzezeit im Gebiet des späteren Israel nachweisbar.

In der Eisen-I-Zeit (ca. 1250-1000 v. Chr.) ist die archäologisch erkennbare Dorfkultur bestimmt durch einen Haustyp mit aus Steinen aufgeschichteten Pfeilern, die ein hohes Maß an Arbeitsleistung bei der Steinbearbeitung, dem Transport und der Errichtung erforderten. Außerdem finden sich in dieser Epoche besonders ausgeprägte Vorratskrüge, in denen Getreide, Öl und Wein lagerte. Zu den dafür notwendigen Arbeiten gehören die Stein- und Holzbearbeitung, die Feldarbeit zum Anbau von Getreide, das Dreschen, das Pressen bzw. Mahlen von Öl und das Anlegen von Weinbergen, das Beschneiden der Reben, das Ernten und Keltern von Trauben und die Töpferarbeiten zur Herstellung der Vorratskrüge.

In der Eisen-II-Zeit (ca. 1000-850 v. Chr.) beginnt eine intensive Bautätigkeit, die eine hoch differenzierte Arbeitsteilung voraussetzt. Offensichtlich haben die Israeliten die für die umfangreichen Baumaßnahmen notwendige Berufsdifferenzierung bereits in den kanaanäischen Stadtstaatengesellschaften vorgefunden. Der gesamte Baubericht über den Tempelausbau in 1 Kön 7 zeigt angesichts der Vielfalt von innenarchitektonischer Ornamentik und kunsthandwerklicher Gestaltung der Kultgeräte ein hohes Maß von Spezialisierung künstlerisch begabten Handwerks.

Das Alte Testament liefert im Übrigen nur indirekt Informationen über Arbeitsorganisationsformen. Einen hohen Grad der Arbeitsteilung und -differenzierung belegen vor allem die viel-

fältigen Begriffe, mit denen Handwerker (Handwerk) bezeichnet werden. Für einige Berufe scheint es eine Art von Zünften gegeben zu haben; zumindest tragen Gassen in Jerusalem Zunftnamen. In dem königtumskritischen Text 1 Sam 8 werden Arbeiten aufgezählt, die einst freie Bauern für einen König zu erbringen hatten: Die jungen Männer werden zum Heeresdienst bzw. als Leibwächter eingezogen, sie müssen die königlichen Ländereien unter Aufsicht pflügen und die Ernte einbringen; sie müssen die Waffen für das Heer und die Ausrüstung für die Pferde herstellen. Die jungen Frauen werden für die Herstellung von Salben, vor allem aber für Küchendienste wie Kochen und Backen verpflichtet. Über eine Entlohnung wird jedoch nichts gesagt. Es steht zu vermuten, dass der Lohn eines Sklaven und einer Sklavin in der täglichen Mahlzeit bestand (Ex 21,2). Ein Tagelöhner (*šākīr*) wurde für jeden Arbeitstag entlohnt (Dtn 24,15), mutmaßlich in der Höhe des Überlebensnotwendigen. Lohnarbeiter (Gen 29,27) verpflichteten sich offenbar für eine längere Zeit und einen vorher abgesprochenen Lohn. Da Frondienste wie Sklavendienste verstanden wurden, wird die Entlohnung entsprechend zu denken sein.

Archäologische Untersuchungen von eisenzeitlichen Städten wie Hazor, Geser, Megiddo u. a. zeigen eine weiterentwickelte Form der Steinbearbeitung, so dass mit einer intensiven Ausbildung von Steinmetzen gerechnet werden muss. Die Innenausstattung des Tempels ebenso wie das in 1 Kön 7 erwähnte Libanonwaldhaus setzen hoch entwickelte Fähigkeiten in der Bronze- und Holzbearbeitung, aber auch in der Textilherstellung voraus. Hiskijas Tunnel von der Gihon-Quelle bis zum Teich von Siloah (2 Kön 20,20) zeigt, dass die Kenntnisse im Tunnelbau, die schon in den spätbronzezeitlichen Tunnelsystemen von Hazor und Megiddo entwickelt worden waren, weiter tradiert worden sind. Tunnelbau setzt ein hohes Maß an logistischer Arbeitsorganisation voraus.

Für die frühhellenistische Zeit ist Hi 28 eine wichtige Quelle. Der Text spiegelt umfassende technologische Kenntnisse wider: über den unter-

irdischen Verlauf von Silberminen und deren Abbau, über die Goldverarbeitung, den Abbau von Eisen und die Kupfergewinnung durch Schmelzprozesse, über den Tunnel- und Schachtbau, über die Edelstein- und Goldstaubgewinnung. Das setzt neben schwerem körperlichem Einsatz bei der Bearbeitung des Felsens auch Abseiltechnik (V. 4), geologische Kenntnisse und eine ausgefeilte Arbeitsorganisation voraus. Ebenfalls in hellenistische Zeit gehört Spr 31. Der Text beschreibt die Arbeit einer selbständigen, grundbesitzenden Frau. Zu ihren Arbeiten gehören Woll- und Flachsverarbeitung (V. 13), Spinn- und Webarbeiten (V. 19), Hauswirtschaft (V. 15), der Erwerb von Ackerland und das Bepflanzen eines Weinbergs (V. 16), das Nähen von Kleidern und die Verarbeitung von Stoffen (V. 22), ferner der Handel mit den hergestellten Waren.

b) Im *Neuen Testament* ist die vorherrschende Arbeitswelt durch Sklavinnen und Sklaven, aber auch von Handwerkerinnen und Handwerkern sowie durch die Landwirtschaft geprägt. Jesus selbst war (Sohn eines) Zimmermann(s) (Mk 6,3; Mt 13,55) und einige seiner Jünger Fischer und Zöllner (Mk 1,16; 2,14). In den Gleichnissen, die er erzählte, begegnet vornehmlich die Arbeitswelt der Landarbeit, der Haus- und Viehwirtschaft und des Handwerks: Säen und Ernten (Mk 4,1-9.26-32 par Mt 13,1-32 / Lk 8,4-8; 13,18 f.), Brotbacken (Mt 13,33), Fischerei (Mt 13,47-50), Hüten von Vieh (Lk 15,15), Arbeit im Weinberg (Mt 20,1-16; 21,28-32), Vermögens- (Lk 19,11-27 par Mt 25,14-30; evtl. Lk 16,1-9; Mt 18,23-35) und Gutsverwaltung (Mt 24,45-51). Die Reichgottesverkündigung galt ebenfalls als Arbeit, die der Nahrung(versorgung) (*trophe*) wert ist (Mt 10,10 u. ö.). Daraus resultierte die Gleichstellung von Arbeit für den Lebensunterhalt und Verkündigungsarbeit. Beides musste sich aber nicht ausschließen, wie es Paulus vorlebt (1 Kor 4,12; 1 Thess 2,9). Er war Zeltmacher und arbeitete mit Prisca und Aquila in diesem Gewerbe zusammen (Apg 18,3). Auch von der Schneiderin Tabita wissen wir, dass sie als Jüngerin ihrer handwerklichen Arbeit nachgegangen ist (Apg 9,39). Dass

die Purpurhändlerin Lydia nach ihrer Bekehrung in ihrem Gewerbe weitergearbeitet hat, ist anzunehmen (Apg 16,14f.40). Berufsvereine (7 Verein) waren in Griechenland und Rom verbreitet, sie finden aber keine Erwähnung im Neuen Testament (vielleicht Apg 19,24). Die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung (mindestens 80%) im Imperium Romanum war in der Landwirtschaft tätig, vornehmlich organisiert in kleinbäuerlichen Familien. Die Tätigkeiten waren vielfältig und reichten von der eigentlichen Landarbeit zur Produktion von Nahrungsmitteln bis zur Herstellung der Arbeitsgeräte, der Textilien und der Keramik im Haushalt. Die Landwirtschaft war jedoch durch schlechte Ernten und hohe Steuerverpflichtungen vielfach gefährdet und konnte Familien in die Sklaverei führen (Mt 18,24-30). Grundbesitz der politischen und sozialen Eliten wurde in Form von Sklavenarbeit, durch die Arbeit für Tagelohn (Mt 20,1-20) oder durch (Klein)pacht (*colonatus*, *colonus*), vielfach gegen Bezahlung in Naturalien, bewirtschaftet (Mk 12,1-9 parr Mt 21,33-41, Lk 20,9-16). Menschen, die für einen Tagelohn arbeiteten, standen an der untersten Stelle der Hierarchie der arbeitenden Bevölkerung, da sie vielfach nicht für einen Beruf ausgebildet waren und auch keinen Besitz hatten, der sie absicherte.

4. Sklaven- und Fronarbeit

Die Vielfalt der Bautätigkeiten im antiken Israel machte eine hochdifferenzierte Arbeitsorganisation und -verwaltung erforderlich. Zu ihrer Durchführung wurde ein Fronarbeitssystem eingerichtet (1 Kön 9,20-22). Über die Größenverhältnisse der Organisation der Fronarbeit liefert das Alte Testament jedoch keine eindeutigen Informationen. Nach 1 Kön 9,23 hatte Salomo 550 Aufseher, die über die Arbeit (*melākāh*) des Volkes »herrschten«. Das hier verwendete Verb *rādāh* hat die Grundbedeutung »niedertreten«. In Lev 25,43.46 wird dieser Begriff im Zusammenhang mit der Sklavenhaltung verwendet. Das Verhältnis von Sklavenbesitzer und Sklave wird mit demselben Begriff charakterisiert, mit dem das Verhältnis der Fronarbeitsaufseher zu den Arbei-

tenden beschrieben wird. Frondienst und Sklavendienst sind aus der Perspektive der Arbeitenden ununterscheidbar.

Die Zahl der Fronarbeiter wird in 1 Kön 9,15 ff. mit 30.000 angegeben. Anzeichen dafür, dass diese Zahl übertrieben ist, sind nicht erkennbar. Sieht man die Liste der Baumaßnahmen an, die in 1 Kön 9 enthalten ist, so scheint die Zahl durchaus realistisch, denn es handelt sich um nicht weniger als 10 Großbaustellen, wobei die Vorratsstädte und Streitwagenfestungen noch gar nicht berücksichtigt sind, da deren Zahl unbekannt ist. Weitere Zahlenangaben in 1 Kön 5,29 liefern das Bild einer straff organisierten Arbeit: Genannt werden 70.000 Lastträger, also Arbeiter, die Baumaterialien und vielleicht auch Versorgungsgüter zu transportieren hatten, 80.000 Steinbrecher, die in Steinbrüchen die Steine für die Baumaßnahmen zu brechen hatten. Schließlich wird noch die Zahl der Aufseher über die Fronarbeiter genannt: 3.300. Das entspräche einem Verhältnis von 9,09 Arbeitern pro Aufseher, also einem Verhältnis von 9:1. Das scheint ein realistisches Verhältnis zu sein, weil es praktikabel ist. Addiert man alle biblischen Angaben in 1 Kön 7-12, kommt man auf insgesamt 183 850 in die Fronarbeitsorganisation eingebundene Menschen. Der biblische Text erlaubt eine Rekonstruktion der Fronarbeitsorganisation. Während die Überlieferung in 1 Kön die Perspektive der Herrschenden spiegelt, eröffnet die Exodusüberlieferung (vor allem Ex 1-5) die Perspektive von Fronarbeitenden, indem sie von ihrem schweren Alltag, den steigenden Forderungen nach Produktionserhöhung und von Repressionen, denen sie durch Aufseher ausgesetzt sind, erzählt. In der Perspektive der Fronarbeitenden ist ihr Dienst dem Sklavendienst gleich (NBL I, Sp. 152). Sklaven und Sklavinnen wurden in der Antike zu nahezu jeder Arbeit herangezogen. Ihre Arbeit machte aber zu keiner Zeit die Mehrheit der arbeitenden Bevölkerung aus. Menschen gerieten durch Kriegsgefangenschaft, durch Menschenraub, durch Verschuldung oder als Findelkinder in die Sklaverei oder sie wurden als Kinder von Sklavinnen geboren, was vielfach

eine enge Bindung zum Haus des Besitzers oder der Besitzerin (*despotes* / *patronus/a*) implizierte. Sklaven und Sklavinnen und ihre Kinder bekamen teilweise Ausbildungen und waren darin Freigeborenen ggf. im Vorteil. Durch ihre Angehörigkeit zu einem Haus (*oikos*), in dem sie gewisse Rechte, Schutz und Versorgung genossen, hatten sie ggf. eine größere soziale Absicherung als Menschen, die sich gegen Tagelohn verdingten und die noch ihre Unterkunft finanzieren mussten. So waren die Arbeitskosten für Sklaven und Sklavinnen wahrscheinlich höher als die Arbeitskosten für einen Menschen, der für einen Tagelohn arbeitete und nicht im *oikos* wohnte und mitversorgt werden musste. Der Lohn für Sklavenarbeit unterschied sich nicht von den Löhnen für Freigelassene und Freigeborene. Insbesondere in den Städten konnten es Sklaven und Sklavinnen zu Vermögen bringen und sich freikaufen oder freigekauft werden. Oder sie konnten zum Freikauf einen Kredit aufnehmen, den sie mit den eigenen Arbeitsleistungen ablösten. Besitzer und Besitzerinnen von Sklavinnen und Sklaven konnten sich noch die Arbeitsleistungen ihrer Freigelassenen (*libertus/a*) durch vertragliche Vereinbarung sichern (Herz). Es kann damit gerechnet werden, dass es zu einer Arbeitskonkurrenz zwischen Sklaven, Freigelassenen und Freien gekommen ist (Prell 169). Im Neuen Testament wird Sklavenarbeit greifbar als Feldarbeit (Lk 17,7-10; Mt 13,24-30), Arbeit im Haus / in der Küche (Lk 15,22.26; 17,7-10), ggf. als Türhüterin (Mk 13,33-37), in der Vermögens- (Lk 19,11-27 par Mt 25,14-30; evtl. Lk 16,1-9; Mt 18,23-35) und Hausverwaltung (Lk 12,35-38.41-48 par).

Schuldsklaverei drohte in antiken Gesellschaften, wenn Schulden nicht bezahlt werden konnten oder Diebstahl begangen wurde, der nicht ersetzt werden konnte (Ex 22,1f.; Flav. Jos. Ant. III, 282 u.ö.). Sie bedeutete den Selbstverkauf oder den Verkauf der eigenen Kinder in die Sklaverei (Gen 47,18f.; Lev 25,39; Neh 5,1-5; Ex 21,1-6.7-11; Mt 18,24f.). Für Israel galt aber die Regel der Freilassung nach 6 Jahren. Dies gilt jedoch nicht für Frauen, wenn sie unfreie Nebenfrauen oder Frauen von Sklaven waren (vgl. Jepsen).

5. Arbeitskampfmaßnahmen

In der Exodusüberlieferung (vor allem Ex 5) und in der ihr korrespondierenden Erzählung von der Reichsspaltung (1 Kön 12) werden verschiedene Elemente eines Arbeitskampfes sichtbar. In der Exoduserzählung richtet Mose eine Petition an den Pharao mit dem Ziel, eine Erlaubnis für eine Freistellung von der Fron zur Abhaltung eines religiösen Festes zu erhalten. Eine Verschärfung der Arbeitsbedingungen und eine Vergrößerung des Drucks auf die für die Produktionsmengen Verantwortlichen ist die Reaktion auf die Petition. Auch eine erneute Petition bleibt erfolglos, sie bewirkt eine noch weitere Verschärfung des Arbeitsdrucks. Nach dem Tod Salomos versammeln sich die Vertreter der Fronarbeitenden in Sichem und richten an Rehabeam die Petition, die schwere Arbeit (1 Kön 12,4) zu erleichtern. Da der König – ähnlich wie der Pharao – darauf mit einer Verschärfung der Fron reagiert, verweigern die Fronarbeitenden die weitere Arbeit und verlassen die Arbeitsstellen (V. 16). Es ist dies eine Form des passiven Widerstands, des zivilen Ungehorsams, der totalen Verweigerung. Die beiden Erzählungen zeigen die Pole, zwischen denen Arbeitskampfmaßnahmen stehen: der Gefahr einer Arbeitsverschärfung und der Möglichkeit der Arbeitsweigerung.

6. Arbeitsruhe

Von herausragender Bedeutung sind die alttestamentlichen Bestimmungen zur Arbeitsruhe am 7. Sabbat (Ex 20,10; 23,12; 31,15; 34,21; 35,2 u.ö.). Der siebente Tag ist der Tag der Arbeitsruhe. Das heißt, Arbeit und Arbeitsleistung von Menschen und Tieren sind nicht pausenlos und täglich zu erbringen, es bedarf eines Ruhetags, an dem unterschiedslos alle Arbeitenden keine Arbeit verrichten müssen. Ausdrücklich werden auch Sklaven und Sklavinnen sowie die Nutztiere, die Arbeitsleistungen für den Menschen erbringen, in diese Arbeitsruhe einbezogen (Dtn 5,14). Die Begründung für die Arbeitsruhe variiert in priesterlichen und deuteronomischen Texten; während erstere auf die Schöpfungsrufe Gottes verweisen, erinnern letztere an die kollektiven

Erfahrungen von Fron- und Sklavendienst in der Geschichte. Damit wird der Absolutheitsanspruch einer ausbeuterischen Arbeitsmoral begrenzt; Arbeit und Arbeitsruhe in (geordneter) Relation zueinander entsprechen dem Schöpfungsauftrag des Menschen. Auch die Jesusüberlieferung schließt sich dem Gebot der Arbeitsruhe an, wobei diese nicht zu eng gefasst wird. Das Logion: »Der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat« (Mk 2,27) sowie die Erzählung vom Ährenraufen am Sabbat (Mk 2,23-28 par Mt 12,1-8, Lk 6,1-5) und einer Heilung am Sabbat durch Jesus (Mk 3,1-5 par Mt 12,9-13, Lk 6,6-10) zeigen Grenzen der Arbeitsruhe auf.

- Bradley, Keith, *Discovering the Roman Family. Studies in Roman Social History*, Oxford 1991.
- Eichenauer, Monika, *Untersuchungen zur Arbeitswelt der Frau in der römischen Antike*, EHS III/360, Frankfurt a. M. u. a. 1988.
- Herz, Peter, *Die Arbeitswelt. Erwerbsmöglichkeiten*, in: Kurt Erlemann u. a. (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur*, Bd. 2, Neukirchen-Vluyn 2005, 186-198.
- Jepsen, A., *AMA^H und SCHIPCHA^H*, VT 8 (1958), 293-297.
- Kampen, Natalie, *Image and Status. Roman working Women in Ostia*, Berlin 1981.
- Prell, Marcus, *Armut im antiken Rom, Beiträge zur Wirtschafts- und Sozialgeschichte* 77, Stuttgart 1997.
- Reden, Sitta von, *Art. Arbeit*, in: DNP 1 (1996), 963-969.
- Ringgren, Gelmer, *Art. עֲבָדָא*, THAT V, 1986, Sp. 1010-1012.
- Scheidel, Walter, *Grundpacht und Lohnarbeit in der Landwirtschaft des römischen Italien*, EHS III/624, Frankfurt a. M. 1994.
- Ders., *Feldarbeit von Frauen in der antiken Landwirtschaft*, *Gymnasium* 97 (1990), 405-431.
- Schottroff, Luise, *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums*, Gütersloh 1994.
- Weippert, Helga, *Palästina in vorhellenistischer Zeit, Handbuch der Archäologie Vorderasien II, Band 1*, München 1988.

JÜRGEN KEGLER / UTE E. EISEN

Architektur ↗ Bauwesen / Architektur

Armut

1. Hebräische Terminologie

Armut tritt in Israel wie in den anderen Ländern des alten Orients in mannigfacher Gestalt auf und spielt in vielen alttestamentlichen Texten eine Rolle. Charakteristisch für die alttestamentliche Überlieferung ist der Sachverhalt, dass »Armut« fast ausschließlich in relational konnotierten Begriffen thematisiert wird. Mit dem Begriff *rēš* liegt zwar ein Äquivalent für das Abstraktum »Armut« vor, aber es ist nur in den Sprüchen belegt (Spr 6,11; 10,15; 13,18; 24,34; 28,19; 30,8; 31,7). Die hebräische Sprache spiegelt hier wahrscheinlich eine religiös-ethische Grundeinstellung wider: Armut als Dauerzustand ist nicht akzeptabel. Armut tritt immer in der Person des Armen auf, und diese Person geht jeden an.

Im allgemeinen Sinne arme Personen sind die *rāš* bzw. *miskēn* genannten. In der Regel gehörten die nicht rechtsfähigen Gruppen der Fremden, Witwen und Waisen zu den Armen. Von diesen Gruppen unterschieden, aber gleichfalls zur bedürftigen Unterschicht gerechnet, wurden die aus ökonomischen Ursachen verarmten Personen. Gemeinsam ist diesen Personen, dass sie noch rechtsfähig sind. Die unterschiedlichen Termini für diese »Armen« sind Relationsbegriffe und weisen auf deren jeweils gesellschaftliche wie wirtschaftliche Situation hin. Der *ʾēbjōn* genannte Arme ist ein grundbesitzloser Landarbeiter oder städtischer Tagelöhner, dem es am Notwendigsten mangelt (Ex 23,11), der aber noch rechtlich selbständig ist (Ex 23,6; Am 5,12). Das gilt auch von der als *dal* bezeichneten Person (Ex 23,3), die sozial schwach ist, aber nicht sitzlos (Ex 30,15; Lev 14,21); verarmte Kleinbauern am Rande des Existenzminimums dürften zu dieser Gruppe gehört haben. Sozialrechtlich gehört noch der als *ʾanī* »unterdrückt / gebeugt« bezeichnete Arme in die Kategorie der schutzwürdigen Personen (Ex 22,24; Dtn 24,12).

2. Geschichtliche Entwicklung

Die Einführung der Monarchie im 10. Jh. v. Chr. und die im Verlauf des 9. Jh. v. Chr. sich ändern-

den weltgeschichtlichen Rahmenbedingungen führten dazu, dass eine auf Selbstversorgung ausgerichtete Landwirtschaft umstrukturiert wurde. Die sich ändernden politischen und wirtschaftlichen Rahmenbedingungen zerstörten das verwandtschaftliche Sozialsicherungssystem. Eine zunehmende Verarmung breiter Schichten setzte ein. Die Überschuldung vieler Kleinbauern ($\nearrow$ Schulden) ließ sie zu abhängigen Pächtern und landlosen Lohnarbeitern werden. In den Städten bildete sich ein Proletariat. Zu Beginn der babylonischen Besatzung (587/86 v. Chr.) gehörte wahrscheinlich bereits die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung in die Kategorie der *dallīm* (2 Kön 25,12; Jer 39,10; 52,16). Die wirtschaftlichen und sozialen Gegensätze verschärften sich in der nachexilischen Zeit (Sach 7,10; Mal 3,5; Neh 5,1-7), so dass ein obdachloses Lumpenproletariat entstand, das von der Hand in den Mund lebte und der Willkür der Arbeitgeber ausgeliefert war (Hi 24,4-12).

3. Bewertung im alttestamentlichen Schrifttum
Die alttestamentlichen Schriften spiegeln in unterschiedlicher Weise den Prozess der wachsenden Verarmung des Volkes wider. Die Erfahrung von Armut wird in den Weisheitsschriften reflektiert. Armut wie Reichtum kommen von Gott (Spr 22,2; 29,13; Hi 34,19; Sir 11,14). Sie ist eine Grundgegebenheit, Arme wird es immer geben (Dtn 15,11). Armut gilt als sozial diskriminierend (Spr 14,20; 18,23; 19,4,7; Koh 9,13-16). »Armut« (*rēš*) wird – auf dem Hintergrund einer landwirtschaftlich bestimmten Wirklichkeit – als Folge von Faulheit und falschem Lebenswandel hingestellt (Spr 6,11; 13,18; 24,34; 28,19). Doch gilt es als ethisch geboten, sich des einzelnen Armen anzunehmen (Spr 14,31; 31,20; Hi 31,16; Sir 7,36), und gottlos ist, wer die Armen bedrückt (Spr 28,3,15), denn Gott wird für die Armen eintreten (Spr 22,22 f.; Hi 34,28).

Erst die Propheten des 8. Jh. v. Chr. sehen, dass Armut kein individuell zu verantwortendes Schicksal ist, sondern seine Ursachen in ungerechten sozioökonomischen Strukturen hat (vgl. Lang). Sie decken auf, dass Rechtsmissbrauch,

Rechtsverweigerung und Korruption sowie die rücksichtslose wirtschaftliche Ausbeutung unter dem Anschein des Rechts und die Durchsetzung der Profitinteressen mit Gewalt, die Hauptursachen der Verarmung großer Teile des Volkes sind (Am 3,10; 4,1; Jes 1,15-17.21-23; Mi 2,1-2; 6,10-12). Die angewandten Mittel beschränken sich nicht auf das Durchsetzen des rigiden Schuldrechts (Am 2,6b.8; 8,6a; Jes 5,8.18) und die Verkürzung der Rechte der Armen und sozial einflusslosen »Schwachen« (Jes 1,17.21-23; 5,1-7.23; 10,1 f.; Am 5,7.10.12; Mi 3,9-11; 7,3; Zef 3,3). Zum Wirtschaftsverhalten der Mächtigen gehören Missbrauch ihrer Verwaltungsmacht (Hos 5,10), Betrug beim Getreidehandel (Am 8,4-6), bei der Darlehensvergabe (Mi 6,11) und der Pfandnutzung (Am 2,8; Hab 2,6; Hi 22,6) sowie unverhüllte Gewalt (Am 2,7; 4,1; 8,4; Mi 2,8 f.; Ez 22,6 f.12.25; Mal 3,5).

Im Alten Orient stand das Recht der Armen unter dem Schutz der Götter. Die Verwirklichung dieses Schutzes oblag den Königen. In Israel wacht JHWH über die Rechte der Armen (Ps 9,19 f.; 12,6; 68,6 f.; 82 u.a.), erhört ihre Klage (Ex 22,26) und errettet sie (Ps 35,10; 69,34). Zahlreiche Psalmen haben die Gebetsrufe der Armen und für die Armen bewahrt (Ps 10; 70,6; 94,3-6). Die besondere Nähe der Armen zu Gott steht wahrscheinlich im Hintergrund der Selbstbezeichnung vieler Psalmenbeter als »elend und arm« (Ps 40,18; 70,6; 86,1; 109,22). »Recht schaffen für die Schwachen und Unterdrückten« zählt zu den vornehmsten Pflichten des israelitischen Königs (Jes 11,4-5; Ps 72,1-4). Das Versagen der Könige ließ die Hoffnung auf einen idealen König aufkommen, der die Rechte der Armen erfüllen würde (Jes 11,1-5; Jer 23,5 f.; 33,14 f.).

Im Unterschied zur altorientalischen Rechtsüberlieferung hat das Alte Testament die Rechte der Armen zusätzlich dadurch gesichert, dass alle israelitischen Vollbürger für die Einhaltung der entsprechenden Schutzvorschriften und Gesetze verantwortlich gemacht werden. Diskursive Formulierungen zeichnen das Armenrecht im Bundesbuch als Gottesrede aus (Ex 21,1; 22,20-26; 23,3.6-12) und legen auf diese Weise fest, dass

die Verwirklichung von »Recht und Gerechtigkeit« Pflicht eines jeden ist. Die Mahnung, Witwen, Waisen und Fremde nicht zu bedrücken, durchzieht als Motiv alle alttestamentlichen Rechtssammlungen (Ex 22,20 f.; Lev 19,33; Dtn 24,17). Das Recht der Armen erlangt in konkreten Gesetzen allgemeine Verbindlichkeit ($\nearrow$ Wirtschaftsrecht; Pfandrecht: Ex 22,25; Dtn 24,6.10-13,17; Zinsverbot: Ex 22,24; Lev 25,35-38; Dtn 23,20 f.; Begrenzung der Arbeitsleistung bei Personalhaftung auf sechs Jahre: Ex 21,2-6; Dtn 15,12; allgemeiner Schuldenerlass [*šemittāh*]: Dtn 15,1-3; $\nearrow$ Jobeljahr: Lev 25). Die Durchführung von Schuldenerlassen ist nur für wenige Situationen historisch verbürgt (Jer 34,8-22; Neh 5) und weitgehend theologisches Programm geblieben (Jes 61,1-3).

Die Sozialgesetze zielen darauf ab, den Armen ein Minimaleinkommen zu garantieren. Die Erträge der jedes siebte Jahr brach liegenden Felder werden den Armen zugesprochen (Ex 23,10 f.), die allgemeine Nachlese steht den Armen ebenso zu (Dtn 24,19-22) wie der Zehnte jedes dritten Jahres (Dtn 14,28-29). Der so genannte Mundraub im Weinberg und auf dem Feld wird dem Bedürftigen zugestanden (Dtn 23,25 f.). Der Lohn ist einem Tagelöhner vor Sonnenuntergang auszuzahlen (Dtn 24,14 f.). Die Versorgung der Armen mit Nahrung und Kleidung zeichnet den Gerechten aus (Ez 18,7,16; Hi 31,16-20; Ps 112,9). Das den Armen zugewandte Gut wird als Leihgabe an Gott verstanden (Ps 41,2; Spr 14,31; 19,17). Soziale Fürsorge ist von Gott geboten (Jes 58,6 f.9 f.; Sir 4,1-10). Die religiöse Begründung der Versorgung der Armen führt in der nachexilischen Zeit zur Entwicklung eines privaten Wohltätigkeitswesens. In den Mahnungen Ben Siras (4,1-10) wird die ursprünglich königliche Aufgabe, Witwen, Waisen und Armen zu Recht und Auskommen zu verhelfen, als Auftrag an jeden Leser und jede Leserin seiner Schrift formuliert.

4. Die Lage im Römischen Reich

Die Mehrheit (96-99%) der Bevölkerung des Römischen Reiches gehörte zur Unterschicht – auf

dem Land ebenso wie in den Städten. Eine Mittelschicht gab es nicht. Die Armut hatte unterschiedliche Gestalten, die sich auch in der Terminologie ausdrückten. Die Bettelarmen (*ptochoi*, *tapeinoi*) lebten unterhalb des Existenzminimums: BettlerInnen, aber auch Kranke, Behinderte, Witwen, Waisen, Alte, sofern sie nicht einem patriarchalen Haushalt angehörten, der sie versorgte. Viele bäuerliche Familien, die ihr Land durch Verschuldung verloren, ungelernete ArbeiterInnen, nicht mehr arbeitsfähige SklavInnen waren von Bettelarmut bedroht oder auch betroffen. Viele Frauen und Kinder arbeiteten für ihr Überleben, doch ihr Verdienst deckte oft nicht die eigene Ernährung ab. Daneben gibt es Arme / *penetes*, die stabil am Existenzminimum oder darüber leben. Sie arbeiten im Handel, in festen Lohnverhältnissen, als SklavInnen oder in Schuldknechtschaft, in Handwerksbetrieben, auf Bauernhöfen.

SklavInnen gehörten in ihrer Mehrheit zu den Armen. Im Finanzwesen gibt es Ausnahmen. Sklaven können hier hohe Positionen erreichen. Für solche Positionen werden deshalb Sklaven verwendet, weil sie anders als Freigeborene gefoltert werden können (Mt 18,34; 25,30). Deshalb hebt ihre hohe Position, die jederzeit gefährdet ist, ihre Abhängigkeit nicht auf, sondern setzt sie voraus. Die Elite vor allem in den Städten des Römischen Reiches genießt – verglichen mit den Armen – ein luxuriöses Leben. In literarischen Texten wie auch in der Bibel, vor allem dem Neuen Testament, begegnet das Gegensatzpaar Armut – Reichtum und bezeichnet die große Differenz der Lebensgrundlagen (s. etwa Sir; Lk). Reiche legen Wert darauf, in Kleidung, Wohnung und Nahrung ihren Reichtum zu demonstrieren. Sie verachten alle, die mit der Hand arbeiten müssen (s. z. B. Cic. off. 1,42) und halten sie für politisch unmündig. Die Hierarchie in den Lebensgrundlagen und in der Arbeitswelt wird von Seiten der Reichen durch patriarchales Denken legitimiert: Ihnen komme von Natur her die Herrschaft über andere zu. Da diese Herrschaft gerecht und milde ausgeübt werde, sei sie dauerhaft und zukunftsfähig (z. B. Cic. off. passim).

In der Bibelwissenschaft spiegelt sich diese antike Legitimation von Herrschaft über die Armen im Denkmodell des frühchristlichen »Liebespatriarchalismus«. Es wird von den am so genannten »neuen Konsens« Beteiligten angenommen (Theißen; Meeks). Nach diesem Konzept werden die Armutsverhältnisse zwar durchaus ähnlich gesehen wie oben beschrieben, aber es wird eine völlig andere Bewertung der Rolle der Reichen oder der Elite in den frühchristlichen Gemeinden angenommen: Ohne sie und ihren Liebespatriarchalismus hätten die Gemeinden nicht existieren und hätte das Christentum sich nicht dauerhaft etablieren können. Eine Führungsrolle der Elite ist jedoch bis weit ins 2. Jh. hinein in frühchristlichen Gemeinden nicht zu belegen (Schottroff 1990; Meggitt; Friesen u. a.), auch Paulus selbst gehörte zu den Armen.

Das Bild, das insbesondere die synoptischen Evangelien vom Leben der Armen zeichnen, lässt sich durch außerbiblische Quellen reichlich bestätigen (Stegemann / Stegemann): Die Armen leiden Hunger und sind »nackt«, d. h. haben kein Obergewand, sie sind krank, ungebildet und politisch machtlos (Mt 25, 31-46; Lk 16, 19-31; 1, 46-55; vgl. 1 Kor 1, 26-28). Mehrheitlich waren die Menschen in den frühchristlichen Gemeinden Arme, sowohl *ptochoi* als auch *penetes*. Auch die »Reichen« in den Gemeinden dürften oft aus der Perspektive der reichen Elite Arme gewesen sein (Friesen) und ihr Wohlstand ist mit dem des Bauern in Lk 15, 11-32 zu vergleichen, dessen Sohn selbst auf dem Feld arbeitet.

5. Theologische Schwerpunkte

In Anknüpfung an alttestamentliche Texte (1 Sam 2, 1-10; Jes 61, 1, 2; 35, 5, 6 u. a.) spricht das Neue Testament vom Evangelium der Armen: »Den Armen wird die frohe Botschaft verkündet« (Lk 4, 18; Jes 61, 1) und »die Armen verkünden die frohe Botschaft« (Mt 11, 5 par). Das Verb *euaggelizesthai* sollte hier mit aktivischem Sinn gelesen werden wie Lk 4, 18 und der Nominativ *ptochoi* als Bezeichnung der Subjekte des Handelns wie im gesamten Vers Mt 11, 5 par. Durch die Verkündigung der Nähe Gottes werden aus

empfangenden Armen Gebende. Mit dem Evangelium der Armen ist eine eschatologische Umkehrung gemeint: Die Letzten werden die Ersten sein (Mt 20, 16 u. ö.). Diese Hoffnung hat Konsequenzen für die Gegenwart. Diese Hoffnung auf eschatologische Umkehrung zielt nicht auf Rache an den Reichen, sondern auf deren tätige Umkehr, die neue Verhältnisse für alle schafft. Sie sollen auf Mose und die Prophetie hören (Lk 16, 31).

Auch Mt 5, 3 verheißt solche eschatologische Umkehrung. Die Formulierung »Arme im Geiste« in dieser Seligpreisung beschreibt Armut als umfassende Not. Sie umfasst die ökonomische, körperliche, soziale und seelische Dimension. Armut zerstört auch die Gottesbeziehung. Arme können Gott nicht loben. Die Formulierung knüpft an die Sprache der Psalmen an (Schottroff 1983, 164). Durch Gottes Zuwendung wird die Not gewendet, Arme erfahren Solidarität und werden wieder fähig, Gott zu loben.

Gegen diese Deutung von Mt 5, 3 steht eine bibelwissenschaftliche Tradition, die zwischen einem ökonomischen Gebrauch des Wortes »arm« (Lk 6, 20) und einem metaphorischen (geistlich arm, arm vor Gott Mt 5, 3) trennt. Diese Deutungstradition gehört mit anderen zusammen, die das Evangelium der Armen mit den Interessen der Reichen kompatibel machen wollen: Es gehe für die Reichen um Almosen geben, nicht um Verzicht auf Privilegien und Besitz, also tätige Umkehr. Besitzverzicht (z. B. Mk 10, 17-21 par) sei allenfalls von wenigen Menschen, die Jesus in besonderer Weise wie die Jünger nachfolgen, gefordert oder bezeichne nur die innere Einstellung zum Besitz.

Die Bevorzugung des Begriffes *ptochoi* für Arme in den Evangelien (*penetes* fehlt hier ganz) hat ihren Grund in der zentralen Bedeutung des Armenevangeliums im Sinne von Jes 61, 1 für die gesamte Jesustradition, *ptochos* ist hier nicht ein rein soziologischer Begriff, sondern ein umfassender theologischer Begriff, der auch ökonomische Not umfasst.

Auch für Paulus ist das Evangelium der Armen Grundlage seiner Theologie. In 1 Kor 1, 26-31 deu-

tet er die soziale Realität der korinthischen Gemeinde, die mehrheitlich aus Armen besteht, als Zeichen der Erwählung Gottes. In der Abendmahlspraxis der Gemeinde kritisiert er eine Form gemeinsamen Essens, die die Armen beschämt (1 Kor 11,22) und hält es für notwendig, dass die Reichen am Gemeinschaftsmahl unter solchen Voraussetzungen nicht teilnehmen können.

Die frühchristlichen Gemeinden haben auf der Grundlage der Armensolidarität der jüdischen Gemeinden (Bill. IV 536-610) verschiedene Formen solidarischer Verantwortung praktiziert. Die Kollekte des Paulus in griechischen Gemeinden zu Gunsten der Armen in Jerusalem war als Erwidierung der Gaben gedacht, die die Diasporagemeinden in geistlicher Hinsicht erhalten hatten (2 Kor 8,13-15; vgl. Gal 2,10; Röm 15,26), und orientierte sich an der Gerechtigkeitsvorstellung der Gabe des Manna bei Israels Wüstenwanderung (Ex 16,18). Niemand sollte sich bereichern, alle sollten nach ihrem Bedürfnis leben können. Die Texte der Apostelgeschichte, die von der »Gütergemeinschaft« der Urgemeinde in Jerusalem reden, beschreiben eine Armensolidarität auf der Grundlage einer Gemeinschaftskasse der Gemeinde, deren Inhalt Gotteseigentum ist. Gemeindeglieder, die noch Grundbesitz haben, erklären sich – vielleicht bei der Taufe – bereit, bei Bedarf Land zu verkaufen und das Recht auf Privateigentum zugunsten der Gemeinde aufzugeben (Apg 2,42-45; 4,35-5,11; Richter Reimer). Ähnliche Rechtsvorstellungen setzt die korinthische Abendmahlspraxis voraus (1 Kor 11,17-34). Selbst wenn die Texte der Apostelgeschichte über die Gütergemeinschaft Idealbilder zeichnen sollten, haben sie im Sinne des Textes verpflichtenden Vorbildcharakter. Durch die eschatologische Orientierung des Armenevangeliums stellen die Gemeinden mit ihrer Botschaft und Praxis eine gesamtgesellschaftliche Perspektive von Gerechtigkeit dar.

Brunner, Hellmut, Die religiöse Wertung der Armut im Alten Ägypten, Saec 121 (1961), 319-344.

Crüsemann, Frank, Armut und Reichtum. Ein Kapitel biblischer Theologie, in: ders., Maßstab: Tora. Israels Weisung für christliche Ethik, Gütersloh 2003, 208-221.

Fensham, Frank Charles, Widow, Orphan and the Poor in Ancient Near Eastern Legal and Wisdom Literature, JNES 21 (1962), 129-139.

Friesen, Steven J., Poverty in Pauline Studies: Beyond the so-called New Consensus, JSNT 26,3 (2004), 323-361.

Lang, Bernhard, The Social Organization of Peasant Poverty in Biblical Israel, JSOT 24 (1982), 47-63.

Lohfink, Norbert, Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel, in: Norbert Lohfink, Studien zur biblischen Theologie, SBAB 16, Stuttgart 1991/1993, 239-259.

Meeks, Wayne A., Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden, Gütersloh 1993.

Meggitt, Justin, J., Paul, Poverty and Survival, Edinburgh 1998.

Richter Reimer, Ivoni, Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas: Eine feministisch-theologische Exegese, Gütersloh 1992.

Sager, Dirk, Die Armen in den Psalmen, Zeitschrift für Theologie und Gemeinde 8 (2003), 41-64.

Schottroff, Luise, Das geschundene Volk und die Arbeiter in der Ernte Gottes nach dem Matthäusevangelium, in: Luise und Willy Schottroff (Hg.), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München 1983, 162-166.

Schottroff, Luise, »Nicht viele Mächtige«. Annäherungen an eine Soziologie des Urchristentums, in: dies., Befreiungserfahrungen, München 1990, 247-256.

Schottroff, Willy, Die Armut der Witwen, in: Marlene Crüsemann / Willy Schottroff (Hg.), Schuld und Schulden. Biblische Traditionen in gegenwärtigen Konflikten, KT 121, München 1992, 54-89.

Stegemann, Ekkehard W. / Stegemann, Wolfgang, Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt, Stuttgart u. a. 1995.

Theißen, Gerd, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979.

CHRISTA SCHÄFER-LICHTENBERGER /
LUISE SCHOTTROFF

Astrologie / Astronomie

Grundlage der (bis in die frühe Neuzeit nicht getrennten) Astrologie und Astronomie ist die Beobachtung des Einflusses der Gestirne auf das Leben. Von der Sonne hängen der Wechsel von Tag und Nacht und das Wachstum der Pflanzen ab,

Menschen und Tiere sind in Rhythmen und Stimmungen von den Mondphasen abhängig. Die Gestirne erlauben Ordnung der Zeit (7Kalender) und Orientierung im 7Raum. So führt bereits frühe Empirie auf eine Relation von Gestirnen und lebensweltlichen Ereignissen. Diese Erfahrung wird im Alten Orient zu einer Makro-Mikrokosmos-Theorie ausgebaut: Einer Gestirnskonstellation korrespondiert ein entsprechendes Ereignis auf der Erde. So zeigt bereits in sumerischer Zeit z.B. eine Mondfinsternis den Tod des Königs an und führt zur Installierung eines »Ersatzkönigs«, der an dessen Stelle sterben muss. So führt die Erforschung des Himmels auf eine Gewissheit des Kommenden und eine kosmische Teilnahme an menschlichen Schicksalen.

In altorientalischen Religionen nehmen Gestirnsgottheiten einen hohen Rang ein, u.a. in Ägypten die Sonnengötter Re und Aton, in Sumern der Mondgott Nannar und der Sonnengott Utu, in Babylonien entsprechend Sin und Schamasch, dazu die im Venusstern verkörperte Ishtar bzw. Astarte. Dabei variiert das Geschlecht der Gestirnsgottheiten (z.B. babylonisch männlicher Schamasch gegenüber kanaanäisch weiblicher Schapasch als Sonnengottheit) bzw. wechselt in sich (die Venus ist als Morgenstern der Gott Astar, als Abendstern die Göttin Astarte). Die Bedeutung von Astralkulten im alten Israel zeigt sich sowohl in archäologischen Zeugnissen (u.a. Stempelsiegel, s. Abb.) als auch im Spiegel der Kritik in alttestamentlichen Texten. In die Vorstellung von Israels Gott gingen v.a. im 8. und 7. Jh. v.Chr. solare Züge ein (etwa Ps 72; 84,12; 7Licht). Die im Zuge der joschijanischen Reform beseitigten Kultformen (2 Kön 21,3-6; 23,4 ff.) enthielten Astralmotive. Zu nennen ist hier ebenfalls die gerade auch von Frauen verehrte »Himmelskönigin« (Jer 7,18; 44,17, dazu Jost). Einen Höhepunkt erfuhr die Verehrung einer Gestirnsgottheit durch die von dem seleukidischen Herrscher Antiochus IV. Epiphanes (175-164) vollzogene Gleichsetzung JHWHs mit Zeus Olympios. Auf dem Brandopferaltar des Jerusalemer Tempels wurde ein Aufsatz mit astralen Motiven angebracht. In diesem »Greuel der Verwüs-



Die Göttin Ishtar im Sternennimbus. Eisenzeitliches Stempelsiegel aus Aschdod

tung« (Dan 9,27, vgl. 1 Makk 1,54) verkörperte sich der Verrat an Israels Glaube und Identität, Grund für den Widerstand der Makkabäer. Ein anderer Umgang mit der Thematik zeigt sich in großen astronomisch-astrologischen Entwürfen im äthiopischen Henochbuch (1 Hen 72-82). Doch haben hier die Gestirne letztlich keine eigene Macht, sondern werden von Gottes Geistkraft (*rūah*) gelenkt.

Reflektierende Texte des Alten Testaments entwerfen eine ambivalente Sicht auf die Gestirne. In Gen 1,14-19 sind sie auf ihre reine Funktion reduziert und jeder Göttlichkeit entkleidet. Nicht einmal die Namen »Sonne« und »Mond« werden genannt (das hebräische Wort für »Sonne«, *šəməš*, käme dem Namen des babylonischen Sonnen- und Rechtsgott Schamasch nahe). Doch die religiöse Depotenzen führt auf eine funktionale Potenz: Jene großen und kleinen »Lichter« sollen über Tag und Nacht herrschen und Zeiten und Feste anzeigen. In Dtn 4 ist die Besonderheit von Israel und Israels Gott grundlegend bezeichnet. Danach sind die Gestirne für die anderen Völker prägend, aber nicht für Israel. Diese Linie setzt sich in der rabbinischen Auffassung der Astrologie fort. Die Beachtung der 7Tora befreit von der Macht der Gestirne, die jedoch für alle anderen Menschen anerkannt bleibt (bShab 156). Vergleichbar urteilt Paulus; die in Gal 4,1-11 verhandelten *stoicheia* (Elemente) sind (mindestens auch) astrale Kräfte. Wer Christus folgt, muss sich von diesen Mächten nicht beherrschen lassen. Im Dienste der Christusbot-