

Was die „arme Witwe“ lehrt: Sozial- und motivgeschichtliche Beobachtungen zu Mk 12,41–4par.*

EVE-MARIE BECKER

Westfälische Wilhelms-Universität Münster, Universitätsstraße 13–17, 48143 Münster, Germany. Email: beckerev@uni-muenster.de

By means of a contextual analysis of Mark 12.41–4, a narrative analysis of ‘women’ in Mark and a social–historical analysis of the motif of the ‘poor widow’, this article argues that Mark 12.41–4 paves the way for Jesus’ eschatological speech (Mark 13): while the precise purpose of the widow’s deposit (ritual, donation or saving) remains an open question, Jesus strengthens her dignity. Mark thus alludes to the ancient motif of respecting *personae miserae* and shows who Jesus is in light of God’s pending judgement of Jerusalem. In its focus on the ‘widow’ motif, the analysis of Mark 12.41–4par. enriches previous studies on form- and redaction-criticism and *Realgeschichte* by revealing the Christological meaning of the Markan narrative.

Keywords: Gospel of Mark, (social and economic status of) widows and *personae miserae*, history of motifs, Jesus’ temple critique, Markan Christology, Lukan redaction

1. Fragen an den Text und seine Interpretation

Der vorliegende Beitrag führt in das Jerusalem der frühen dreißiger Jahre des ersten Jahrhunderts – freilich so, wie es sich Markus wohl kurz nach 70 n.Chr. vorstellt.¹ Nach Darstellung des Markus (par. Lukas: 21,1–4) hält Jesus sich im

* Den vorliegenden Beitrag habe ich im November 2017 als Probevortrag an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Münster gehalten.

1 Fragen der Datierung des Markusevangeliums werden in diesem Beitrag nicht eigens diskutiert – sie wurden und werden in vielen anderen Zusammenhängen ausgiebig dargelegt, vgl. etwa: E.-M. Becker, „Einführung: Der früheste Evangelist im Lichte der aktuellen Markuskforschung. Eine Standortbestimmung“, dies., *Der früheste Evangelist: Studien zum Markusevangelium* (WUNT 380; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017) 1–13. Überlegungen zur zeitgeschichtlichen Einordnung der Perikope – im Rahmen des markinischen Gesamtentwurfs – erfolgen unten.

Zentrum der pulsierenden Stadt, genauer: im herodianischen Tempelbereich auf.² Hier beobachtet er, wohl im Vorhof (s.u.) sitzend, das umhergehende „Volk“, das im Tempel Geld einlegt – dort sind Frauen *und* Männer unterwegs. Es herrscht, kurz vor den Pascha-Festlichkeiten (Mk 14,1), anscheinend reger Betrieb. Auch eine – aufgrund von Kleidung, Aussehen oder Auftreten – als „arm“ bezeichnete Witwe ist unter denen, die an Jesus vorbeigehen. Sie legt einen geringen Betrag ein, zwei kleine Kupfermünzen, und zieht damit die ganze Aufmerksamkeit Jesu auf sich. Jesus ruft seine offenbar auf dem Tempelareal verstreuten Jünger zusammen und nimmt seine Wahrnehmung der armen Witwe zum Anlass einer Jüngerbelehrung:

Amen, ich sage Euch: Diese arme Witwe hat mehr eingeworfen als alle ... Alle nämlich haben aus dem, was für sie Überfluss ist, eingeworfen, diese aber hat aus ihrer Bedürftigkeit heraus alles, was sie hatte, eingeworfen – ihren ganzen Lebensunterhalt. (Mk 12,43b-44)

Die Witwe, die selbst keine Jesus-Anhängerin ist, wird so in der Jüngerbelehrung zu einem Beispiel für diejenigen, die in der Nachfolge stehen. Was aber sollen oder können die Jesus-Jünger am Beispiel der Witwe lernen? Das ist die *Leitfrage* dieses Beitrags, der darauf zielen wird, das Motiv der Witwe vor dem Hintergrund der vorderorientalischen Sozialgeschichte näher zu beleuchten.³ Diese Deutungslinie baut gleichwohl auf einer breiteren exegetischen Betrachtung der markinischen Perikope und ihrer Auslegungsgeschichte auf.

So führt das Nachdenken über die „arme Witwe“, wie in der Markusinterpretation mehrfach herausgestellt wurde, zugleich in ein wichtiges Gebiet der Frauen-Forschung.⁴ Und doch wurde Mk 12,41-4, obwohl der Text sogar im mittelalterlichen Pilgerwesen eine nicht unerhebliche Rolle spielte,⁵

2 Zur Beschreibung des herodianischen Jerusalems und des Tempelbezirks darin (s.u.) und vgl. schon E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 BC-AD 135)*, Bd. II: *A New English Version Revised and Edited by G. Vermes et al.* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1979) 279ff.

3 Die Frage nach der Stellung von Witwen in der frühchristlichen Welt und/oder der konkreten Bedeutung der Witwe in Mk 12,41-4 wird in den neutestamentlichen Sozialgeschichten gemeinhin gerne übersehen – vgl. etwa: E. W. Stegemann/W. Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte: Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1997²) 116 – oder auf den Aspekt der Witwenfürsorge (Apg 6) beschränkt, vgl. D.-A. Koch, *Geschichte des Urchristentums: Ein Lehrbuch* (Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014²) 169ff.

4 Vgl. E. Struthers Malbon, „The Poor Widow in Mark and her Poor Rich Readers“, *CBQ* 53 (1991) 589-604.

5 Zu dem Pilger Johannes von Würzburg vgl. R. Ousterhout, „‘Sweetly Refreshed in Imagination’: Remembering Jerusalem in Words and Images“, *Gesta* 48. *Making Thoughts, Making Pictures, Making Memories: A Special Issue in Honor of Mary J. Carruthers* (2009) 153-68, hier 156-7.

auffallend selten näher interpretiert, wie noch Addison G. Wright beklagt.⁶ Das gilt bis auf die schon erwähnten Aspekte der Frauenforschung und numismatische Fragen zur Identifizierung der Kupfermünze (λεπτόν, κοδράντης; Mk 12,42) im syro-palästinischen Raum.⁷ Das Thema der „armen Witwe“ selbst dagegen wirkte oft entweder zu einfach oder zu sperrig: Denn einerseits scheint die kurze Erzählung – so Gerd Theißen – „unmittelbar verständlich zu sein“.⁸ Doch andererseits bleibt „vieles rätselhaft“, so Dieter Lührmann.⁹ Die Interpretation des Textes ist von Wright, der die jüngere Forschungsdiskussion 1982 angestoßen hatte, bis zuletzt Markus Lau (2016) mit vier Grundfragen befasst, die ich eingangs kurz benenne.¹⁰

Erstens: mit der Betrachtung des *literarischen Kontexts*. Die Platzierung der Perikope im textlichen Zusammenhang von Mk 12–13 bleibt für viele Exegeten ein Rätsel. Warum wählt Markus die Szene einer geldeinlegenden Witwe, um das öffentliche Wirken Jesu in Jerusalem (Mk 11–12) zum Abschluss zu bringen und zur Endzeitrede überzuleiten? Am Schluss einer Serie von Streitgesprächen und im direkten Übergang zu Mk 13 wirkt der kurze Textabschnitt über die „arme Witwe“ wie ein zufälliges Anhängsel zu Tempel-Szenen – die Erzählung scheint deplatziert. Wright und Struthers Malbon haben – zu Recht – in dieser Diskussion angeregt, den unmittelbaren Kontext, also den Mikrokontext (Mk 12,38–40; 13,1–2),¹¹ und die Gesamterzählung des Markusevangeliums¹² bei der Textinterpretation nicht nur zur Hilfe zu nehmen, sondern als vielseitigen Deutungshorizont zu nutzen. Demnach ist die Szene über die „arme Witwe“ nicht nur im Übergang von Jesu harscher Kritik an den Schriftgelehrten und

6 A. G. Wright, „The Widow’s Mites: Praise or Lament? – A Matter of Context“, *CBQ* 44 (1982) 256–65, hier 256.

7 Vgl. W. Weiser/H. M. Cotton, „„Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist ...“: Die Geldwährungen der Griechen, Juden, Nabatäer und Römer im syrisch-nabatäischen Raum unter besonderer Berücksichtigung des Kurses von Sela’/Melaina und Lepton nach der Annexion des Königreiches der Nabatäer durch Rom“, *ZPE* 114 (1996) 237–87, hier 237–41; D. Hendin, „Jesus and Numismatics: The Importance of Coins in Reconstructing Jesus and his World“, *Jesus Research: New Methodologies and Perceptions. The Second Princeton-Prague Symposium on Jesus Research, Princeton 2007* (hg. J. H. Charlesworth/B. Rhea; Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2014) 190–7, hier 195–6. – Zur Bedeutung des Münz- und Kreditwesens für die Geldwirtschaft in der frühen römischen Kaiserzeit vgl. W. V. Harris, „A Revisionist View of Roman Money“, *JRS* 96 (2006) 1–24; P. Kay, *Rome’s Economic Revolution* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

8 G. Theißen, „Die Witwe als Wohltäterin: Beobachtungen zum urchristlichen Sozialethos anhand von Mk 12,41–44“, *Randfiguren in der Mitte: FS Hermann-Josef Venetz* (hg. M. Küchler/P. Reinl; Luzern/Freiburg: Edition Exodus/Paulusverlag, 2003) 171–82, hier 171.

9 D. Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987) 211.

10 Vgl. M. Lau, „Die Witwe, das γαζοφυλάκιον und der Tempel: Beobachtungen zur mk Erzählung vom ‚Scherflein der Witwe‘ (Mk 12,41–44)“, *ZNW* 106 (2016) 186–205.

11 So etwa Wright, „The Widow’s Mites“, 259ff.

12 So Struthers Malbon, „The Poor Widow“, 595ff.

der folgenden Ankündigung der Tempelzerstörung wohl platziert, sondern erlaubt im Gesamtbauplan des Evangeliums vielerlei Verknüpfungen.

Zweitens: Im Sinne der redaktionsgeschichtlichen Verortung von Mk 11–13 im Rahmen der Evangelienchrift als ganzer wird der vorliegende Textabschnitt in der jüngsten Markusevangelienforschung verstärkt im Lichte der *zeitgeschichtlichen Umstände* um 70 n.Chr. gesehen.¹³ So bezeichnet Udo Schnelle die Evangelien-schreibung als Beitrag zur „innovative(n) Krisenbewältigung“.¹⁴ Die zeitgeschichtliche Perspektive auf Markus ist notwendig. Unklar aber bleibt, wie sich Schnelle die Krisenbewältigung vorstellt und was genau eine Perikope wie die über die „arme Witwe“ der dreißiger Jahre mit den Wirren des jüdisch-römischen Krieges und der Zerstörung des Tempels 70 n.Chr., auf die das Markusevangelium augenscheinlich zurückblickt, zu tun hat. Wir kommen darauf zurück.

Der *dritte* Fragenkomplex betrifft seit Bultmann die *form- und überlieferungsgeschichtliche* Analyse von Mk 12,41–4: Ist der Textabschnitt vormarkinisch? Kann die Szene sogar auf den historischen Jesus zurückgeführt werden? Lührmann, Adela Yarbro Collins und die Mehrzahl der Exegeten gehen davon aus, dass Markus die Perikope nicht „selbst geschaffen“, sondern der Tradition entnommen habe.¹⁵ Dafür spricht u.a. die formale Gestalt der Szene, die mit einem „Amen“-Wort Jesu schließt, wie wir es ja auch aus anderen emphatischen Sprechzusammenhängen im Markusevangelium kennen (Mk 3,28; 8,12; 9,1.41; 10,15.29; 11,23). Es handelt sich dabei um Sprechzusammenhänge, die entweder einen prophetischen Spruch oder ein Wort zur Jüngerunterweisung einleiten.¹⁶ Auch wenn die vormarkinische Form der Überlieferung nur „schwer zu bestimmen“ ist¹⁷ und – je nach exegetischer Perspektive – in den Formenbereich einer historisierten Anekdote,¹⁸ einer „ideale(n) Szene“¹⁹ oder Parabel gehört (vgl. auch Lk 18,9–14),²⁰ gilt doch das „Amen“-Wort Jesu in V. 43b–44 gemeinhin als ältester Kern der Tradition. Bei

13 Nach G. Gelardini, *Christus Militans: Studien zur politisch-militärischen Semantik im Markusevangelium vor dem Hintergrund des ersten jüdisch-römischen Krieges* (NT.S 165; Leiden/Boston: Brill, 2016) ist die Witwe „ein nachahmenswertes Beispiel der Selbsthingabe und damit auch Todesbereitschaft“ (371).

14 U. Schnelle, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 2917; Göttingen/Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016³) 361.

15 Lührmann, *Markusevangelium*, 211; vgl. auch J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus (Mk 8, 27–16,20)* (EKK II/2; Zürich/Düsseldorf: Benziger/Neukirchener, 1999⁵) 176.

16 A. Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2007) 590.

17 Theißen, „Die Witwe als Wohltäterin“, 172.

18 Yarbro Collins, *Mark*, 587.

19 Gnllka, *Evangelium*, 176; so auch R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 12; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995¹⁰) 32.

20 Vgl. J. Marcus, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 27A; New Haven/London: Yale University Press, 2009) 859.

dieser Beschreibung wirkt Bultmanns formgeschichtliche Analyse der Texteinheit als (biographisches) Apophthegma erkennbar nach.²¹

Die Tradition, die Mk 12,41–4 zugrunde liegt, war wohl in Jerusalem beheimatet. In ihrer weiteren Überlieferungsgeschichte mag sie die frühchristliche Motivid der Gabenbereitschaft, wie sie auch in 2 Kor 8 durchscheint (bes. Vv. 2–3.11ff.), aufgenommen haben.²² Es ist nicht auszuschließen, dass die Überlieferung in Mk 12,41–4 auf das Jerusalemer Wirken des *historischen Jesus* zurückgeführt werden kann: Sie könnte im Zusammenhang der Tempelkritik stehen, die Jesus in der sog. Tempelreinigungsszene (Mk 11,15–17) zum Ausdruck bringt.²³ Dort nimmt Jesus, wenn er die Tische der Geldwechsler umstößt, an der gerade vor den großen religiösen Festen boomenden Geldwirtschaft,²⁴ vielleicht auch an der Opferpraxis des Tempelbetriebs²⁵ Anstoß. Im Mikrokontext von Mk 12–13 ist diese Anbindung an Jerusalemer Tempelszenen noch erkennbar.

Eine sachlich benachbarte Grundfrage der Textinterpretation hängt *viertens* an der *realhistorischen* Bestimmung dessen, was die Witwe mit ihrem Geld tut, wenn sie es in ein γαζοφυλάκιον einlegt: Worum geht es in der Geschichte? Und in welcher Weise kann die arme Witwe der dreißiger Jahre mit ihrem Auftreten und/oder Handeln zu einem Lehrbeispiel werden, das Markus seinen Lesern noch vierzig Jahre später vor Augen führt? Gewöhnlich ging die Markusexegese davon aus, dass die Witwe eine „Gabe“ einlegt, also entweder Geld im Sinne von Almosen spendet oder aber, wie Hermann L. Strack und Paul Billerbeck meinen, ein religiöses Opfer für den Tempelbetrieb darbringt. Eine vergleichbare Szene wird im Midrasch Leviticus Rabba 3 [107^a] erzählt:

Einmal brachte eine Frau eine Handvoll Mehl (als Opfergabe). Der Priester verachtete es und sprach: Seht, was diese darbringen! Was davon soll man essen (bleibt den Priestern als Anteil), und was davon soll man opfern? Da sah der Priester im Traum: Verachte sie nicht; denn sie ist wie eine, die ihr Leben (נפשה sich selbst) dargebracht hat.²⁶

Die Witwe in Mk 12 wäre – als Spenderin von Almosen oder eines religiösen Opfers – eine außergewöhnliche Wohltäterin oder Fromme, die trotz oder

21 Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 32f.; Yarbrow Collins, *Mark*, 587. – Bultmann nahm eine Abhängigkeit von der buddhistischen Tradition an (Tripitaka), vgl. H. Haas, *Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1922).

22 Vgl. aber Theißen, „Die Witwe als Wohltäterin“; Marcus, *Mark*, 859–60.

23 Vgl. J. Ådna, „The Role of Jerusalem in the Mission of Jesus“, *The Identity of Jesus: Nordic Voices* (Hg. S. Byrskog et al.; WUNT 11/373; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014) 161–80, hier 173ff.; ders., *Jerusalemer Tempel und Tempelmarkt im 1. Jahrhundert n. Chr.* (ADPV 25; Wiesbaden: Harrassowitz, 1999), bes. 92–5.

24 So N. Q. Hamilton, „Temple Cleansing and Temple Bank“, *JBL* 83 (1964) 365–72.

25 So Ådna, „The Role of Jerusalem“, 176.

26 Nach Str-B, 46 = H. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd. II (München: Beck, 1924).

wegen ihrer bescheidenen Mittel in ihrer Spendenbereitschaft vorbildhaft ist. So würde dann auch dem späteren Leser – wie Theißen meint – im Kontext des antiken Gaben- und Spendendiskurses (vgl. Xenophon, *Mem* 1,2,3)²⁷ das urchristliche Ethos der Umwertung aller Werte exemplifiziert: Die geringe Gabe einer armen Witwe wiegt in den Augen Jesu *mehr* als die Almosen oder Opfer der Reichen und Angesehenen.

Eine solche Deutung ist jedoch in zweifacher Hinsicht problematisch. *Zum einen* kommt der „armen Witwe“ keinerlei exemplarische oder paradigmatische Rolle im Blick auf die Handlung der Geldgabe zu: „there is no invitation in the text to imitate the widow“.²⁸ Und *zum anderen* ist im Markustext von einer „Spende“ – sei es in Form einer Gabe oder eines religiösen Opfers – nichts zu lesen. Davon spricht erst Lukas in seiner Adaption des markinischen Textes, wenn er beschreibt, wie diejenigen, die Geld einlegen, „Gaben“ (δῶρα/δῶρον) in das γαζοφυλάκιον einlegen (Lk 21,1.4).²⁹ Markus- und Lukaskommentatoren übersehen diese Differenz zwischen beiden Texten übrigens gern!³⁰

Zuletzt hat Markus Lau die Diskussion darüber, was genau die „arme Witwe“ da tut, auf die Frage nach der Wortbedeutung von γαζοφυλάκιον zugespitzt. Er fragt zu Recht, ob es in Mk 12 überhaupt um *Spendenbereitschaft* gehe und nicht vielmehr um die *Spareinlage* eines, wenn auch sehr bescheidenen Vermögens in die Tempelbank. Lau geht von der (allgemein-griechischen) Wortbedeutung des γαζοφυλάκιον in der Septuaginta (s. bes. Neh 3,30; 10,37/8–9; 12,44; 13,4ff.; Esr 3,9), hier besonders in 2 Makk 3,6ff. (vgl. auch 4 Makk 4,3) und bei Josephus (*B.J.* 6,282; 5,200) aus, wenn er vorschlägt, den Begriff γαζοφυλάκιον als eine Art „Tempelbankdepot“ zu verstehen, zu dem man „seine Besitztümer zur sicheren Einlage bringen“ konnte.³¹ Und tatsächlich

27 Vgl. dazu Yarbro Collins, *Mark*, 587.

28 So etwa hält Wright, „The Widow’s Mites“, 259, fest.

29 Klingt in der lukanischen Version in 21,1–4 der Gabendiskurs aus 2 Kor 8 (s.o.) nach?

30 Vgl. etwa H. Klein, *Das Lukasevangelium* (KEK 1/3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006) 640: „Den Mk-Bericht hat Lk sprachlich bearbeitet, inhaltlich aber hat er ihn nicht verändert.“ Vgl. zu den Stellen ähnlich auch: Marcus, *Mark*; J. A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke* (x–xxiv) (AncB 28A; New York: Doubleday, 1985); Yarbro Collins, *Mark*; F. Bovon, *Luke 3: A Commentary on the Gospel of Luke 19:28–24:53* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2012). – Einen detaillierten synoptischen Vergleich von Mk 12,41–4 mit Lk 21,1–4 hat dagegen zuletzt: H. Kramer, *Lukas als Ordner des frühchristlichen Diskurses um „Armut und Reichtum“ und den „Umgang mit materiellen Gütern“: Eine überlieferungsgeschichtliche und diskurskritische Untersuchung zur Besitzethik des Lukasevangeliums unter besonderer Berücksichtigung des lukanischen Sonderguts* (NET 21; Tübingen/Basel: Francke, 2015) 230–1 vorgelegt.

31 Lau, „Die Witwe“, 196. Nach Josephus (*A.J.* 9,163–4) ließe sich, so Lau, der „Opferstock“ (θησαυρός) sogar eigens begrifflich vom Tempelbankdepot (γαζοφυλάκιον) unterscheiden („Die Witwe“, 191 und 198). – Vgl. nur knappe Hinweise in: D. R. Schwartz, 2 *Maccabees*

belegt 2 Makk 3,10, dass in der Tempelbank auch das Geld der Witwen und Waisen verwahrt war.

Diese Textdeutung ist nicht ganz neu,³² aber folgenschwer. Denn ihr zufolge erzählt die markinische Perikope nicht mehr ein „positives Exemplum“ über die vorbildhafte Spenden- oder Opferbereitschaft einer armen Witwe,³³ sondern entwickelt einen „negativen Zug“: Die Witwe, die in der Tempelbank ihr bescheidenes Vermögen einlegt, erscheint als Opfer „der Ausbeutungsstrategien des Tempels im Rahmen einer patriarchal organisierten Welt“.³⁴ Und tatsächlich hatte Jesus ja in den Versen (Mk 12,38–40), die dem Textabschnitt unmittelbar vorausgehen, eine ebensolche harsche Kritik an den Schriftgelehrten vorgebracht, weil diese die Witwen um ihr ganzes Vermögen brächten.

Doch Laus Interpretation ist schon deswegen nicht zwingend,³⁵ als sich laut Josephus (*B.J.* 5,200; 6,282; *A.J.* 19,294)³⁶ die Schatzkammern nahe den Säulenhallen im inneren Hof, der nicht allgemein zugänglich war, befanden. Im Frauenhof dagegen, in dem sich die Witwe ja nur aufgehalten haben kann, standen wohl die dreizehn Opferboxen (vgl. *mSheq* 6,1ff.), in die verschiedene Spenden – für religiöse Opfer, Almosen oder zum Erhalt des Tempelbetriebs – eingelegt werden konnten. Könnte die Witwe dort überhaupt eine Spareinlage abgegeben haben? Joel Marcus vermeidet eine realhistorische Deutung. Er geht schlicht davon aus, dass die Rahmenszene in Mk 12,41 „one of many unrealistic features in our narrative“ bietet.³⁷ Mir dagegen scheint, dass Markus im

(Commentaries on Early Jewish Literature; Berlin: de Gruyter, 2008) 191 und 194; R. Doran, 2 *Maccabees: A Critical Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress, 2012).

32 Marcus, *Mark*, 861.

33 Lau, „Die Witwe“, 188.

34 Lau, „Die Witwe“, 188.

35 Lau bietet keine überzeugende Erklärung dafür an, warum der markinische Jesus eine spareinlegende Frau zum Gegenstand seiner Jüngerbelehrung macht. Sollen die Jünger auch sparen oder aber die Sinnlosigkeit einer Spareinlage sehen? Zudem kann sich die Kritik Jesu an den Schriftgelehrten wohl eher nicht auf deren mögliche Veruntreuung von Spareinlagen beziehen, sondern darauf, dass sie die bescheidene Gabe einer armen Frau verachten – so wie es der Midraschbeleg (s.o.) nahelegt. Bei Laus Analyse des markinischen Textes bleiben weitere Fragen offen: Wenn die Verwendung des Begriffs *γὰρ οὐ φιλᾶκτιον* in der frühjüdischen Literatur so eindeutig ist, wie Lau behauptet – wie ist dann die Verunklärung zu erklären, die wir bei Lukas, dem Historiker, beobachten können, der ja das *γὰρ οὐ φιλᾶκτιον* eindeutig als Ort von Gaben oder Spenden (*δῶρον*) und eben nicht einer Spareinlage versteht?

36 Die drei Beschreibungen des Tempels, nach denen der Tempel rekonstruiert wird, finden sich bei Josephus in: *B.J.* 5,184–217; *A.J.* 15,380–425; *C. Ap.* 2,102–9. Die Beschreibung der verschiedenen Höfe findet sich in *A.J.* 15,417–20. – Die andere Quelle zur herodianischen Tempelbeschreibung ist der Mischnatraktat Middot. – Vgl. insgesamt auch: S. Safrai, „Temple. Ritual“, *Encyclopedia Judaica* 19 (2007²) 618–25.

37 Marcus, *Mark*, 858.

Unterschied zu Lukas und anders als es in Mk 7,11 der Fall ist, wo Markus κορβῶν explizit als δῶρον versteht, letztlich offenlässt, für welchen *Zweck* genau die Witwe Geld einlegt.³⁸ als Opfergabe, Almosen *oder* Spareinlage.³⁹ Anders als Lukas ist Markus offenbar am genauen Zweck der Geldeinlage der Witwe und folglich an deren *Handlung* als solcher – anders als es in Mk 14,9 der Fall ist – nicht primär interessiert. Die Frage also bleibt: Was ist an der „armen Witwe“ nach Mk 12 interessant, und was soll ihr Beispiel die Jünger lehren?

In meiner Analyse von Mk 12,41–4 werde ich einen Fokus wählen, der, wie der kurze Durchgang durch die Forschungsgeschichte erkennen lässt, bisher deutlich unterbelichtet war: nämlich die Betrachtung der „armen Witwe“ selbst. Meine These ist, dass die Analyse dieser Protagonistin in ihrem sozialgeschichtlichen Kontext und im Blick auf ihre narrative Funktion einige Fragen deutlicher klären kann, die die form-, redaktions- und realgeschichtliche Betrachtung bis hierher aufgeworfen hat.

2. Mk 12,41–4par. im literarischen, literatur- und sozialgeschichtlichen Kontext

Noch einmal zurück zum Text und zur Übersetzung von Mk 12,41–4:

⁴¹ Und als er [= Jesus] gegenüber dem γαζοφυλάκιον saß, sah er, wie das Volk Kleingeld in das γαζοφυλάκιον warf. Und viele Reiche warfen viel (Kleingeld hinein).

⁴² Und es kam eine arme Witwe und warf zwei kleine Kupfermünzen (hinein), was einem Quadrans entspricht.

⁴³ Und er [= Jesus] rief seine Jünger zusammen und sagte ihnen: „Amen, ich sage Euch: Diese arme Witwe hat mehr eingeworfen als alle die, die in das γαζοφυλάκιον eingeworfen haben.“

⁴⁴ Alle nämlich haben aus dem, was für sie Überfluss ist, eingeworfen, diese aber hat aus ihrer Bedürftigkeit heraus alles, was sie hatte, eingeworfen – ihr ganzes Leben/ihren ganzen Lebensunterhalt.“⁴⁰

38 Ähnlich Gelardini, *Christus*, 369.

39 Ob Markus die Handlung der Witwe aus historischer Unwissenheit oder aber mit Absicht nicht näher bestimmt, können wir kaum entscheiden. Was wir wissen können, ist, dass Lukas die Szene eindeutiger zu machen versucht.

40 Zur Übersetzung von Lk 21,1–4: ¹Als er (= Jesus) aber aufblickte, sah er, wie die Reichen ihre Gaben in das γαζοφυλάκιον warfen. ²Er sah aber auch, wie irgendeine arme Witwe zwei Kupfermünzen hineinwarf. ³Und er sprach: „Wahrlich, ich sage Euch: Diese arme Witwe hat mehr als sie alle eingelegt. ⁴Diese alle nämlich haben in die Gaben(box) aus dem, was für sie Überfluss ist, eingelegt, diese aber hat aus ihrer Armut alles, den ganzen Lebensunterhalt, den sie hatte, eingelegt.“

Das Syntagma der „armen Witwe“ (χήρα πτωχή) begegnet sowohl in der kurzen narrativen Einleitung der Szene (Mk 12,42) als auch im „Amen“-Wort Jesu (Mk 12,43). Es ist also für das Verstehen der Szene konstitutiv und fungiert nicht einfach als „catchword“ zum vorhergehenden Text in Mk 12,38–40.⁴¹ Die Frage, die sich bei der Interpretation stellt, ist daher: Wer ist diese *Frau*, und warum schließt Markus das öffentliche Wirken Jesu in Jerusalem mit der Beobachtung und Deutung einer „armen Witwe“? In einem ersten Schritt betrachte ich noch einmal den *Kontext*, in einem zweiten Schritt untersuche ich die *Erzählfunktion von Frauen* im Markusevangelium, bevor ich in einem dritten Schritt *Witwen sozial- und motivgeschichtlich* in den Blick nehme.

2.1 Kontextanalyse

Die Episode in Mk 12,41–4 spielt in Jerusalem, wo sich Jesus nach der Erzählung des Markus seit seinem triumphalen Einzug in die Stadt (Mk 11,1–11) aufhält. Trotz aller Hosanna-Akklamationen zeigt Jesus von Beginn seines Jerusalemer Wirkens an eine massive tempelkritische Haltung. Diese kommt in der sog. Tempelreinigungsszene am deutlichsten zum Ausdruck (Mk 11,15–18) und wird später in der Ankündigung der Tempelzerstörung (Mk 13,2) prophetisch-eschatologisch gesteigert. In Kapitel 11–13 erweist sich Markus auch in Details als sorgfältiger Erzähler: Nach seiner Darstellung wohnt Jesus während seines gesamten Aufenthaltes nicht direkt in, sondern vor der Stadt und betritt sie immer wieder neu – von Betphage und Betanien aus (Mk 11,1.11.12; 11,11.15.27). Die heftige Tempelkritik des markinischen Jesus geht also mit einer deutlichen Distanz Jesu zu Jerusalem einher: Die Verfluchung des Feigenbaums in Mk 11 wird dabei zum eindrücklichen Zeichen – zu einem „negativen Wunder“.

In einer Reihe von Streitgesprächen, die in Mk 11,27 einsetzen, gerät Jesus im Folgenden in permanente polemische Auseinandersetzungen mit den jüdischen Autoritäten und Schriftgelehrten.⁴² Zur Diskussion stehen dabei die Vollmacht Jesu (Mk 11,27–31), die Steuerfrage (Mk 12,13–17), die Auferstehung (Mk 12,18–27), das höchste Gebot (Mk 12,28–34) und die Davidssohnschaft (Mk 12,35–7). In diesen Gesprächen geht es nicht nur um Sachfragen und die rechte Auslegung der Schrift, sondern immer auch um die Autorität Jesu in Jerusalem. So wird das Gleichnis über die untreuen Arbeiter im Weinberg (Mk 12,1–11),

41 So Yarbrow Collins, *Mark*, 587; Fitzmyer, *Gospel*, 1319.

42 Zur Funktion der Polemik im Markusevangelium vgl. L. Scornaieni, „Jesus als Polemiker: Wie polemisch darf Jesus sein? Historische und normative Aspekte“, *Polemik in der frühchristlichen Literatur: Texte und Kontexte* (hg. O. Wischmeyer/L. Scornaieni; BZNW 170; Berlin/New York: de Gruyter, 2011) 381–413; B. Repschinski, „Die literarische Form der Streitgespräche“, a.a.O., 415–32; L. Scornaieni, „The Controversy Dialogues and the Polemic in Mark and Matthew“, *Mark and Matthew I: Comparative Readings. Understanding the Earliest Gospels in their First-Century Settings* (hg. E.-M. Becker/A. Runesson; WUNT 271; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011) 309–21.

das die Gesprächsszenen kurzfristig unterbricht, zur maximalen Provokation, weil die Gegner Jesu erkennen, dass sie selbst mit jenen bösen Pächtern des Weinbergs gemeint sind (Mk 12,12), die die Stadt veruntreuen und ausrauben. Anders, als Jesus es im Gleichnis beschreibt (Mk 12,8), können die „bösen Weingärtner“ dem Sohn Gottes jedoch nichts antun – denn noch ist das Volk auf seiner Seite (Mk 12,12.38). So halten die von den Gegnern Jesu initiierten Streitgespräche in unverminderter Schärfe an (Mk 12,13–37a), während das ganze Volk Jesus „gerne hört“ (Mk 12,37b).⁴³

In Mk 12,38–40 wandelt sich der öffentliche Redegestus Jesu: Wie im Gleichnis über die bösen Weingärtner zuvor spricht Jesus nunmehr auf eigene Initiative (vgl. Mk 12,1 und 12,38) – also *nicht* auf die Anfrage möglicher Gegner hin (noch Mk 12,35). Sprach Jesus im Gleichnis noch verschlüsselt, ἐν παραβολαῖς, so spricht er nun in unverschlüsselter Form, ἐν τῇ διδασχῇ. Entsprechend direkt kündigt Jesus seinen Gegnern nun ihr „Gericht“ (κρίμα) an. Dieses Gericht wird noch im Gleichnis in verschlüsselter Form als künftige Zerstörung (Mk 12,9: ἀπολέσει) der Stadt Jerusalem durch Gott als den Weinbergbesitzer vor Augen gestellt.⁴⁴

In Mk 12,41 – dem eigentlichen Untersuchungsgegenstand dieses Beitrages – wandelt sich Jesu Rolle ein weiteres Mal: Jesus spricht zunächst nicht, sondern verhält sich als *sitzender* Beobachter (so auch Mk 13,3). Obwohl Jesus sich noch im öffentlichen Raum befindet – im Tempelareal –, richtet sich seine Belehrung nun nicht mehr an die jüdischen Autoritäten oder das Volk, sondern nur noch an seine Jünger (Mk 12,43–4; ähnlich auch Lk 20,45).⁴⁵ In Kapitel 13 wird Jesus dann gänzlich den öffentlichen Raum verlassen und im Wort von der Tempelzerstörung (Mk 13,2) auf eine *einzelne* Jüngerfrage antworten. Die anschließende endzeitliche Rede (Mk 13,3ff.) engt den Kreis der Zuhörer ein weiteres Mal ein: sie schließt die Öffentlichkeit programmatisch aus (κατ' ἰδίον) und richtet sich in esoterischer Form nur noch an den *engsten* Jüngerkreis (Mk 13,3).

Im Aufriss der Kapitelfolge 11–13 hat die kleine Episode von der armen Witwe im Markusevangelium eine entscheidende narrative Funktion. Inmitten einer langen Erzählsequenz über die tempel- und jerusalemkritische Haltung Jesu bereitet unsere Perikope in ihrer eigenen literarischen Form Jesu graduellen Rückzug aus der Öffentlichkeit vor: Der öffentliche Lehrer richtet sich bei seiner Beobachtung einer „armen Witwe“ nunmehr nur noch an seine Jünger, bevor

43 Zur Übersicht und Funktion der markinischen Streitgespräche vgl. auch E.-M. Becker, „Die markinischen ‚Streitgespräche‘ im Plan des Evangeliums: Eine kritische *relecture* der formgeschichtlichen Methode“, *Polemik in der frühchristlichen Literatur*, 433–63; B. Repschinski, „Die literarische Form der Streitgespräche“, a.a.O., 415–32.

44 Vgl. J. S. Kloppenborg, „The Representation of Violence in Synoptic Parables“, *Mark and Matthew 1*, 323–51, hier 336: „This is the *only* point in Mark's narrative where the divine explicitly intervenes or is imagined to intervene with such deadly force to kill human opponents.“

45 Nach Gnlika, *Evangelium*, 176 ein redaktioneller Nachtrag.

er als Privatlehrer (Mk 13) spricht und dann – im Zuge der Passionsereignisse (Mk 14–15) – gänzlich schweigen (Mk 14,61; 15,5) und zum Schweigen gebracht werden wird (Mk 15,37).

2.2 „Frauen“ und ihre Erzählfunktion

Die Episode von der „armen Witwe“ ist auch makro-kontextuell wohl platziert. Markus fügt in seinem Evangelium immer wieder Erzählungen über Frauen an sogenannten narrativen Höhe- oder Wendepunkten ein: In Mk 5,21–43 begegnen Frauen als Erbittende und Empfängerinnen von Heilungen, in Mk 7,24–30 bewirkt die Syrophönizierin im Streit mit Jesus sogar dessen Umdenken; in Mk 14,3–9 agiert die namenlose Frau in Betanien, die Jesus salbt, als vorbildhaft Handelnde, ja nahezu als prophetische Gestalt; in Mk 16,1–8 ergeht die Botschaft vom leeren Grab an Jüngerinnen. Gerade im Verlauf der Passionsgeschichte beweisen die Frauen Treue und Durchhaltevermögen, während die männlichen Protagonisten – allen voran Judas und Petrus, ja sogar der Jüngling, der sein Gewand verliert und nackt flieht (Mk 14,51–2) – weitgehend versagen.⁴⁶ Wie kommt Markus dazu, Frauen zu positiven *exempla* zu machen? Und welche Rolle kommt der „armen Witwe“ in Mk 12 zu – wird sie zum Vorbild für die „Bereitschaft des Menschensohns zur Lebenshingabe“?⁴⁷

Mein Deutungsvorschlag geht in eine andere Richtung. Er setzt bei den übergreifenden sozial- und literaturgeschichtlichen Beobachtungen an, die Tal Ilan zur Erklärung des Status von Frauen im Rahmen der frühjüdischen Welt formuliert hat. Ilan spricht davon, wie sich die fragmentierte jüdische Gesellschaft in der sog. „Second Temple Period“ auf den Status von Frauen ausgewirkt hat: „Sects by their very nature are more egalitarian than established society and more readily welcome women’s participation.“⁴⁸ Dazu dürften sicher auch die Jesus-Bewegung und das frühe Christentum zählen. Ilan stellt heraus, wie in Israel – schon seit der persischen Zeit – gern und oft von Heldinnen erzählt wird. Bei diesen Erzählungen werden gattungsgeschichtliche Besonderheiten erkennbar: Während in der Weisheitsliteratur misogynen Haltungen, die das gesellschaftlich dominierende patriarchale Ethos spiegeln, tendenziell überwiegen, ermöglichen erzählende Texte – besonders Novellen als Formen fiktiver Literatur (z.B. Rut, Ester, Judit) – die Infragestellung eines gesellschaftlichen Konsenses. So werden in Erzählungen oder Erzählverläufen mit weiblichen

46 Vgl. zuletzt: J. W. Aernie, „Cruciform Discipleship: The Narrative Function of the Women in Mark 15–16“, *JBL* 135 (2016) 779–97.

47 So zuletzt G. Guttenberger, *Das Evangelium nach Markus* (ZBK.NT 2; Zürich: Theologischer Verlag, 2017) 289.

48 T. Ilan, „Women“, *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (2010) 1346–9, hier 1348–9; dies., „Women in Qumran and the Dead Sea Scrolls“, *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (Hg. T. H. Lim/J. J. Collins; Oxford: Oxford University Press, 2010) 123–47.

Protagonisten überraschende Wendepunkte möglich,⁴⁹ die durchaus auch ambivalent sein können: Die markinischen Erzählungen über die Tochter der Herodias, die ja letztlich die Enthauptung des Täufers verursacht (Mk 6,17–29), oder die drei Frauen am Ostermorgen, die die Botschaft vom leeren Grab aus Furcht verschweigen (Mk 16,8), gehören zu solchen ambivalenten weiblichen Protagonistinnen.

2.3 Die sozialgeschichtliche Stellung von Witwen in der vorderorientalischen Welt

Wir können bei der Interpretation des Witwen-Motivs in Mk 12 nicht allein von der narrativen Funktion weiblicher Erzählfiguren im Markusevangelium ausgehen, sondern müssen hier noch einen Schritt weitergehen und das soziale und kulturelle Profil der – zumeist namenlosen – Frauen bei Markus zu erheben suchen: Da begegnen neben der Schwiegermutter des Petrus (Mk 1,29–31), die im Zentrum der ersten Krankenheilung steht, namenlose und sozio-kulturell inferiore Gestalten in Mk 5–7: Die sog. blutflüssige Frau ist schon aus rituellen Gründen sozial ausgegrenzt (Mk 5,25–34); die Tochter des Jairus, die Jesus wiederbelebt, kann sich zwar auf die Fürsprache ihres Vaters, eines Synagogenvorstehers, verlassen (Mk 5,21ff.), gehört aber als Kind trotzdem zu den schwächsten Gliedern der Gesellschaft; die syrophönizische Frau (Mk 7,24ff.), die Jesus als Exorzisten aktiv anspricht und um die Heilung ihrer besessenen Tochter bittet, ist, wie Jesus selbst es ihr unzweideutig zu verstehen gibt, eine Outsiderin in der jüdischen Welt; die namenlose Frau in Betanien (Mk 14,3–9), die Jesus mit kostbarem Nardenöl salbt, wird letztlich wegen ihrer großzügigen Geste von ihren Zeitgenossen abgewiesen. Allen diesen Frauen spricht Jesus Anerkennung zu. Die Frau in Betanien macht er sogar zum *exemplum* für die zukünftige weltweite Verkündigung des Evangeliums (Mk 14,9).

Wie passt nun die „arme Witwe“ in das Bild, das Markus von Jesu Umgang mit Frauen zeichnet? Wie all die anderen Frauen in Mk 1–14 bleibt auch diese Frau namen- und gewissermaßen gesichtslos. Und doch können wir vor dem Hintergrund dessen, was wir über den sozialgeschichtlichen Status von Witwen in der vorderorientalischen Welt wissen, eine Art Phantombild zu erstellen versuchen. Pnina Galpaz-Feller, Annette Schellenberg und Marten Stol geben zuletzt vielfältige Einblicke in die Alltagswelt der Witwen im antiken Nahen und Mittleren Osten.⁵⁰ Was lässt sich auf dieser Grundlage über die „arme Witwe“ in Markus 12 in Erfahrung bringen?

49 Ilan, „Women“, 1346–7.

50 Vgl. P. Galpaz-Feller, „The Widow in the Bible and in Ancient Egypt“, *ZAW* 120 (2008) 231–53; A. Schellenberg, „Hilfe für Witwen und Waisen: Ein gemein-altorientalisches Motiv in wechselnden alttestamentlichen Diskussionszusammenhängen“, *ZAW* 124 (2012) 180–200; M. Stol, *Women in the Near East* (Übersetzt von H. Richardson/M. Richardson; Boston/Berlin: de Gruyter, 2016).

Wir wissen nichts Konkretes über das Alter oder Aussehen der Frau oder über ihre Familiengeschichte. Jesus hat sie aber offenbar als Witwe (χήρα) an ihrer Witwenkleidung (vgl. Gen 38,14.19; Jdt 8,5) identifiziert. Offensichtlich kann die Frau in einem gewissen Umfang für sich selbst sorgen, denn sie hat ja eigenes Geld, wenn auch nur in einer äußerst geringen Summe, zur Verfügung. Ihre Lebensumstände werden trotzdem prekär und leidvoll (Apk 18,7) sein. Schon in der babylonischen Gebetsprache begegnet das im Alten Orient verbreitete Motiv der „armen Witwe“.⁵¹ Nicht umsonst macht die in der antiken Welt allgemein gestellte Frage⁵² nach der möglichen Lebensform der Witwen und der für sie nötigen Fürsorge, die sowohl im frühen Judentum⁵³ als auch in der frühen römischen Kaiserzeit zur wachsenden Forderung der Wiederverheiratung führte,⁵⁴ einen Großteil des sozialen Engagements in den frühchristlichen Gemeinden aus (vgl. auch Eusebius, *Hist. eccl.* 6,43,11), und zwar in Jerusalem (Lk 2,37; 7,12; 18,3.5; Apg 6,1; 9,39) und weit darüber hinaus in den paulinischen (vgl. 1 Kor 7,8; 1 Tim 5)⁵⁵ und nichtpaulinischen (Jak 1,27) Gemeinden.

Auch wenn die Bibel „die wohlhabende und angesehene“ Witwe kennt (Jdt 8,4.7),⁵⁶ ist in alttestamentlicher Zeit die Rede von Witwen (und Waisen) in literarischen und archäologischen Quellen ein Metonym für die Bezeichnung Schwacher und Schutzbedürftiger. Als solches begegnet es auch auf einem 2008 gefundenen Ostrakon, das wohl aus dem 10. Jh. v. Chr. stammt und in *Khirbet Qeiyafa*, 30 km südwestlich von Jerusalem gefunden wurde.⁵⁷ In der Textrekonstruktion wird die Nennung von „Witwen“ (גַּלְמִי) dargelegt.⁵⁸ Als

51 Stol, *Women*, 278.

52 Vgl. P. Walcot, „On Widows and their Reputation in Antiquity“, *SO* 66 (1991) 5–26; L.-M. Günther, „Witwen in der Griechischen Antike: Zwischen Oikos und Polis“, *Historia* 42 (1993) 308–25.

53 T. Ilan, *Jewish Women in Greco-Roman Palestine: An Inquiry into Image and Status* (TSAJ 44; Tübingen: Mohr Siebeck, 1995) 151.

54 Vgl. J.-U. Krause, „Witwe“, *DNP* 12/2 (2002) 557–8.

55 Vgl. insgesamt zum Status der Frauen in den paulinischen Gemeinden im Kontext der römischen Welt: B. M. Winter, *Roman Wives, Roman Widows: The Appearance of New Women and the Pauline Communities* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2003).

56 B. Lang, „Witwe“, *NBL* 14/15 (2001) 1118–20, hier 1119.

57 Vgl. Hinweise dazu: N. Molnar-Hidvegi, „Witwe und Waise“ (AT), WiBiLex, www.bibelwissenschaft.de/wibilex/.

58 R. Achenbach, „The Protection of *personae miserae* in Ancient Israelite Law and Wisdom and in the Ostrakon from Khirbet Qeiyafa“, *Semitica* 54 (2012) 93–125. Achenbach (121) schlägt folgenden Text vor:

0 ... (a person)

1 do not incriminate and a slave do not ...

2 Uphold the right of (the slave) and the widow (גַּלְמִי); uphold the right of the fatherless and

3 the foreigner! Defend the cause of the infant, defend the cause of the deprived and

4 of the widow (גַּלְמִי)! Avenge is under the authority of the King,

5 shield the poor and the slave, protect the foreigner.

schwaches Glied der Gesellschaft verdienen Witwen Verteidigung und besondere Fürsorge. Ihnen diese Fürsorge zu gewähren und ihnen zu ihrem Recht zu verhelfen, ist als Ausübung von Gerechtigkeit⁵⁹ nicht nur Pflicht, sondern auch ein Privileg der Herrschenden und Mächtigen – es ist nicht zuletzt die Aufgabe Gottes (Spr 23,10–11; Ps 68,6; 146,9; Jer 49,11), eines Königs oder auch des weisen Mannes (Hiob 29,12–13).⁶⁰

Schellenberg weist darauf hin, dass die alttestamentliche Rede von Witwen (und Waisen) als *personae miserae*⁶¹ in verschiedenen literarischen Genres zu unterschiedlichen Gewichtungen und Akzentuierungen führt: Während in der Weisheitsliteratur „das Leiden von Witwen und Waisen ... mit der Abwesenheit Gottes in Zusammenhang gebracht“ werden kann (vgl. Ps 78,60–1.64; Hiob 24,3–21), hebt die prophetische Literatur hervor, dass die Könige und Volksführer die Verpflichtung zur Ausübung von Recht und Gerechtigkeit haben (Jes 1,23; 10,2; Ez 22,7), und klagt an, wenn ebendieses Recht der Armen und Schwachen nicht geachtet, sondern gebeugt wird (Jer 5,28; 22,3).⁶²

Die leidvolle Situation der Witwen kann zugleich eine Metapher für den elenden Zustand des Zion in Jerusalem als eines verlassenem Ortes (Klgl 5,2–3) sein.⁶³ Da in der Antike Städte oftmals als Frauen beschrieben wurden – eine Beschreibungsform, die sich auch in vielfältigen Stadtpersonifikationen niederschlägt –,⁶⁴ dient die „Witwen-Metapher“ häufig als Ausdruck der Gott-Verlassenheit (Klgl 1,1; Bar 4,12.16; Jer 47,8–9; 51,5) einer Stadt oder auch des besonderen Gottes-Erbarmens (Hos 14,4; Jer 54,4), das sie erfährt.⁶⁵

Im frühen Judentum wird daher das rechtschaffene Eintreten für die Belange der Witwen (und Waisen) vielfach thematisiert. Die Fürsorge für die Witwen wird in unterschiedlichen literarischen Kontexten unterschiedlich stark gewichtet (s. CD 6,16 [Jes 10,2]),⁶⁶ teils auch juristisch geregelt (vgl. Texte aus dem *Wadi Murabba'at*: Mur 20, 21, 30, 116).⁶⁷ Oft stehen Fragen des Sexualverhaltens im

59 Schellenberg, „Hilfe für Witwen und Waisen“, 200.

60 Schellenberg, „Hilfe für Witwen und Waisen“, 190.

61 In einigen der mit Mk 12 zeitverwandten frühchristlichen Texte (s.o.) werden – in Entsprechung zu den LXX-Traditionen – Witwen *und* Waisen zusammen genannt (z.B. Jak 1,27; Barn 20,2; IgnSmyr 6,2; Herm 103,2 [Sim IX,26]). In Mk 12,40 fügen dementsprechend D, W, f³ u.a. *καὶ ὀρφανῶν* ein. Umso bemerkenswerter ist der Umstand, dass sich Mk 12,41–4 lediglich mit dem Schicksal *einer* Witwe befasst und damit die frühchristliche Situation der Witwenfürsorge spiegelt.

62 Schellenberg, „Hilfe für Witwen und Waisen“, 192–3.

63 Vgl. Galpaz-Feller, „The Widow in the Bible“, 232.

64 Vgl. G. Stählin, „Das Bild der Witwe: Ein Beitrag zur Bildersprache der Bibel und zum Phänomen der Personifikation in der Antike“, *JAC* 17 (1974) 5–20, hier 10ff.

65 Schellenberg, „Hilfe für Witwen und Waisen“, 195.

66 Vgl. auch G. R. Kotzé, „Orphans in the Dead Sea Scrolls“, *HTS* 72/4 (2016) 1–9.

67 Vgl. H. M. Cotton, „Women: The Texts“, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Bd. II (Hg. L. H. Schiffman/J. C. VanderKam; Oxford: Oxford University Press, 2000) 984–7, hier 986. – Vgl.

Vordergrund der Diskussion (s. 4Q269, 270, 271).⁶⁸ Witwen sollten zumeist nicht lange unverheiratet bleiben (s. auch Mk 12,28–34parr.!).⁶⁹ Auffällig ist übrigens der Umstand, dass Matthäus nicht nur unsere Perikope auslässt, sondern an der Witwen-Thematik – ganz anders als Lukas in seinem Sondergut (vielfach in Allusion zu 1 Kg 17; vgl. Lk 2,36–8; 4,25–6; 7,11–17; 18,1–8; Apg 6,1–7; 9,36–43) – insgesamt *kein* Interesse zeigt (s. lediglich Mt 23,14 – die Erwähnung hier aber textkritisch sekundär!).⁷⁰ Lukas hingegen greift die Witwen-Thematik insgesamt nicht nur im Rahmen sozialer bzw. materieller Diskurse (so tendenziell Lk 4,25–6; vgl. auch 21,1–4) auf,⁷¹ sondern wertet die Witwenrolle als einen Stand. Er sieht darin zugleich eine Personifikation für das Schicksal Jerusalems im eschatologischen Horizont des Gottesgerichts (so tendenziell Lk 18,1–8).⁷²

Auch im Deuteronomium, wo die Witwen-und-Waisen-Thematik vergleichsweise am häufigsten begegnet, steht sie in Verbindung mit einer „Segen-und-Fluch-Theologie“: So wird der Israelit „verflucht“ und von Gott bestraft, wenn er seinen „Verpflichtungen den Fremden, Witwen und Waisen gegenüber nicht nachkommt“ (Dtn 15,9; 24,15; 27,19). Allerdings, so Schellenberg, trifft der Fluch Gottes „nicht automatisch (ein), sondern erst, wenn der Arme Gott als seinen Anwalt in Anspruch nimmt“ (Dtn 10,18).⁷³ Was ergibt dieser Durchgang durch die Traditionsgeschichte für die Interpretation von Mk 12?

In Mk 12,41–4 haben wir es weder mit prophetischer oder weisheitlicher Literatur zu tun, noch steht der Textabschnitt in einem erkennbaren Zusammenhang zum Deuteronomium. Auch werden in Mk 12,41–4 nicht Witwen *und* Waisen, sondern nur Witwen allein in den Blick genommen. Gleichwohl hilft der kurze motivgeschichtliche Exkurs dazu, die sozial- und literaturgeschichtliche Bedeutung des Witwen-Motivs in unserem Text schärfer in den Blick zu nehmen. Jesus, so wie Markus ihn darstellt, beobachtet das Handeln einer einzelnen Witwe als einer sozial Schwachen. Ähnlich wie schon Elija sich

auch: E. Schuller/C. Wassen, „Women. Daily Life“, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Bd. II, 981–4. Für einzelne Quellen- und Literaturhinweise danke ich Prof. em. Eileen Schuller (McMaster University, Hamilton/Ont., Kanada).

68 Vgl. auch J. J. Collins, „Family Life“, *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Bd. I (hg. L. H. Schiffman/J. C. VanderKam; Oxford: Oxford University Press, 2000) 287–90, hier 287.

69 Ilan, *Women*, 147–51.

70 Der Vers lässt sich als Parallele zu Mk 12,40/Lk 20,47 sehen – zur Textkritik von Mk 12,40: S.o. Anm. 61.

71 Vgl. dazu zuletzt Kramer, *Lukas als Ordner*, z.B. 85. – Zur sozialgeschichtlichen Konzeption des Lukas vgl. insgesamt auch: M. Öhler, „Die Jerusalemer Urgemeinde im Spiegel des antiken Vereinswesens“, *NTS* 51 (2005) 393–415, bes. 393–7.

72 Vgl. Stählin, „Das Bild der Witwe“, bes. 20.

73 Zitate aus Schellenberg, „Hilfe für Witwen und Waisen“, 199.

einer Witwe annahm (1 Kg 17), schenkt auch Jesus der „armen Witwe“ gesondert Aufmerksamkeit und Anerkennung.

Im Zusammenhang mit der scharfen Kritik, die Jesus am Tempel und den Schriftgelehrten insgesamt in Mk 11–12 übt, und im Übergang zur apokalyptischen Endzeitrede in Mk 13 tut sich daneben noch ein weiterer Deutungshorizont auf: In der Wahrnehmung Jesu ist der Tempel eine Räuberhöhle (Mk 11,17), und die Schriftgelehrten „fressen die Häuser der Witwen (und Waisen)“ (Mk 12,40). Die jüdischen Autoritäten Jerusalems verhelfen nicht den Schwachen zu ihrem Recht, sondern machen es vielmehr lächerlich und beugen es. So beschwören sie das Gericht Gottes herauf. Die Witwe also steht zunächst und eigentlich *pars pro toto* für die (sozial) Schwachen, die *personae miserae*, in Israel. Als mögliche Personifikation der Stadt Jerusalem repräsentiert die Witwe zugleich das Schicksal der Verlassenheit, das auf Jerusalem zukommen wird – ein Schicksal, das, wie Markus im Kontext der Kapitel 12 und 13 in verschlüsselter und unverschlüsselter Rede, die öffentlich und *privatim* erfolgt, zeigt, durch das Fehlverhalten der jüdischen Autoritäten (mit)veranlasst ist.

Vor diesem Hintergrund hat Jesu Anerkennung der „armen Witwe“ drei Funktionen – und so bleibt die markinische Erzählung nicht bei der Beschreibung der Witwe (und ihrer Handlung) stehen, sondern zielt auf die Deutung, die Jesus dem Auftreten der Witwe verleiht: Der markinische Jesus übt in Jerusalem, ganz im Sinne einer jüdischen Prophetengestalt, *erstens* Tempel- und Sozialkritik. Indem er der armen Witwe und nicht den vielen Reichen, die am Tempel Geld einlegen, Recht und Würde zuspricht, erweist Jesus sich *zweitens* als wahrer und gerechter Herrscher, Königs- oder Gottessohn (s. auch Mk 12,35–7): Er verhilft der Witwe zu ihrer Anerkennung. Eine Motivparallele dazu findet sich in einem Makarismus im slavischen Henochbuch (42,9), wo es heißt:

Selig ist, wer ein gerechtes Gericht für die Waise und die Witwe richtet und jedem Gekränkten hilft.⁷⁴

Die Episode über die „arme Witwe“ steht *schließlich* im Zusammenhang der Zeitdeutung seit der Verfluchung des Feigenbaumes in Mk 11 (Vv. 12–14, 20–1). Im Lichte eines zweiten Henochbelegs (50,6) ist auch in Mk 12,41–4 unausgesprochen vorausgesetzt, dass die Missachtung der Witwe die Strafe Gottes heraufbeschwört.

Die Waise und die Witwe und den Fremdling betrübt nicht, damit der Zorn Gottes nicht über euch komme. (50,6)⁷⁵

74 Nach C. Böttrich, *Das slavische Henochbuch* (JSHRZ v/7; Gütersloh: Gütersloher, 1996) 956.

75 Nach Böttrich, *Henochbuch*, 973 unter Hinweis auf „dtn. Formelgut“ (Dtn 14,29; 16,11.14; 24,17–22; 26,12–13; 27,19; schon Ex 22,20–1). Dieser Vers steht im Zusammenhang mit der

Vor diesem motivgeschichtlichen Hintergrund ist Mk 12,41-44 in erster Linie kein ethischer Text, der, wie Theissen meint, sozialetisch vorbildhaftes Handeln vor Augen führt⁷⁶ – eine solche ethische Dimension klingt höchstens im lukanischen Paralleltext (Lk 21,1-4) zaghaft an (s.o.).⁷⁷ Der markinische Text erschöpft sich aber auch nicht in einer reinen Sozial- oder Tempelkritik Jesu, die allein vor dem Hintergrund der Wirren des ersten jüdisch-römischen Krieges und der Tempelzerstörung plausibel würde. Vielmehr lehrt die Episode über die „arme Witwe“ zuerst, wer Jesus im Zeichen der anbrechenden Endzeit und des Gottesgerichts über Jerusalem ist: eine Gestalt mit prophetischer Deutungshoheit, der gerechte und Recht schaffende „Lehrer“ und „Davidssohn“, der dadurch seine Hoheit zeigt, dass er der Witwe als *persona misera* Anerkennung und Würde verschafft.

Im Gesamtzusammenhang der Evangelienschrift wird Mk 12,41-4 daher für die Leser schließlich auch zu einem „christologischen“ Text, der ein weiteres Mal die Identität Jesu diskutiert und Antwort auf die Frage ermöglicht, die Jesus selbst seinen Jüngern gestellt hatte: „Wer sagt ihr, dass ich sei“? (Mk 8,29). Konkrete (sozial-)ethische Implikationen und Folgen sind dabei nicht aus-, sondern eingeschlossen. Wer immer – und das geht aus Mk 12,41-4 im Zusammenhang der Kapitelfolge 11-12 hervor –, wer immer das Recht der Witwen beugt, tut Unrecht und bereitet dem Gericht Gottes den Weg. Die Witwe würde dann auch das Schicksal Jerusalems als einer gottverlassenen Stadt personifizieren. Wer hingegen – wie Jesus es gegenüber seinen Jüngern tut – der Witwe Würde zuerkennt, handelt gerecht. So erweist sich Jesus in Jerusalem noch einmal als derjenige, welcher seit der Taufszene berechtigterweise den Titel: „geliebter Sohn Gottes, an dem der Vater Wohlgefallen hat“ (Mk 1,11), trägt. Nach Mk 12,41-4 also lehrt die Witwe einmal mehr, die Zeit recht zu deuten (so auch Mk 11,14; 13,23.28ff.) und zu verstehen, *wer* Jesus ist.

German abstract: Der vorliegende Beitrag sucht mit Hilfe einer Kontextanalyse zu Mk 12,41-4, der Betrachtung der Erzählfunktion von Frauen im Markusevangelium und einer sozialgeschichtlich geleiteten Analyse des Motivs der „armen Witwe“ aufzudecken, welche Bedeutung der markinischen Erzähleinheit im Übergang zur eschatologischen Endzeitrede Jesu

Vorstellung von eschatologischen Schätzen (50,5) und verwendet dabei Semantik, die Mk 12,41-4 verwandt ist. – Die Rechtshilfe für Witwen und Waisen – eine allgemein-orientalische Forderung (Böttrich, *Henochbuch*, 973) – gehört hier „zu den Werken der Barmherzigkeit“ (G. Stählin, „Χήρα“, *ThWNT* 9 (1973), 428-54, hier 436 Anm. 70 mit Hinweis auf Str-B 4,559-610).

⁷⁶ So meint hingegen Theissen, „Die Witwe als Wohltäterin“.

⁷⁷ Doch auch hier bleibt der schon aus Markus bekannte Kontext der Tempelkritik und der Gerichtsankündigung erhalten (Lk 20,45ff.; 21,5ff.).

(Mk 13) zukommt: Jesus stärkt die Würde der Witwe – den genauen Zweck ihrer Geldeinlage (Opfer, Spende, Spareinlage) lässt Markus offen. Die markinische Erzählung ruft vielmehr das vorderorientalische Motiv der Achtung der *personae miserae* auf und lehrt, wer Jesus im Zeichen des Gottesgerichts über Jerusalem ist. So bereichert die Analyse von Mk 12,41–4 mit (Seitenblick auf den lukanischen Paralleltext und) ihrer Fokussierung auf das Witwen-Motiv die bisherigen form-, redaktions- und realgeschichtlich orientierten Textstudien um die Einsicht des christologischen Bedeutungsgehalts der markinischen Erzählung.