

Zur Exegese der Perikope vom „Scherflein der Witwe“

(Markus 12, 41—44)

Die Historizität der Geschichte von der Witwe, die ihren gesamten Lebensunterhalt in den „Gotteskasten“ (Luther) warf, ist seit vielen Jahrzehnten bis in die neueste Zeit umstritten. Schon H. H. Wendt¹⁾ sah in ihr eine eigentümlich verändernde Erweiterung der Überlieferung. Ursprünglich sei die Geschichte eine Parabel gewesen, „welches Marcus aber, weil sie nicht ausdrücklich als Parabel bezeichnet war, als wirklichen geschichtlichen Vorgang deutete und darstellte“. Mit neuen Gründen versuchte Emil Wendling²⁾ diese Position zu verteidigen, der fand, daß deutlich genug die ursprüngliche Form durchschimmere, „in der das Geschichtchen nicht vom Biographen als Erlebnis Jesu, sondern von Jesus selber als Lehrstück erzählt war“. Ganz unbekümmert wurde in dieser Zeit auch von einer „Anekdote“ gesprochen³⁾. Ein neuer Angriff erfolgte von der religionsvergleichenden Forschung⁴⁾. Eine ähnliche buddhistische Erzählung wurde als Vorlage für die evangelische betrachtet und diese als sekundäre Dichtung abgewertet, welcher Meinung auch Bultmann⁵⁾ beipflichtet. Dieser urteilt im übrigen: „Eine einheitliche Komposition, und zwar deutlich eine ideale Szene, in der ein Grundsatz bildhaft dargestellt wird, für den es rabbinische wie antike Parallelen gibt, und der auch in der rabbinischen Literatur schon in das Gewand einer idealen Szene gekleidet war“, der Grundsatz nämlich, „daß der Gottheit das geringe Opfer des Armen besser gefällt als das üppige des Reichen.“ Den neuesten, radikalsten Angriff auf die Historizität unternahm Ernst Lohmeyer⁶⁾: „Gerade die Pharisäer haben gelehrt, die geringfügigen Gaben eines Armen höher zu achten, als tausend königliche Opfer. Aus alledem folgt, daß es sich hier bei dieser Erzählung nicht um einen Vorgang aus der Geschichte

1) „Die Lehre Jesu“, Bd. I, 1886, S. 41.

2) „Die Entstehung des Marcusevangeliums. Philologische Untersuchungen“, 1908, S. 153 f.

3) Carl Weizäcker, „Untersuchungen über die evangelische Geschichte“, 2. Aufl., 1901, S. 346.

4) H. Haas, „Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Triptika“, 1922, u. a.; dagegen schon C. Clemen, „Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments“, 2. Aufl., 1924, S. 251 ff.; u. a.

5) „Die Geschichte der synoptischen Tradition“, 2. Aufl., 1931, S. 32 f.

6) „Das Evangelium des Markus übersetzt und erklärt“. Krit.-exeg. Komm. über das N. T., begr. von H. A. W. Meyer, 1. Abt., 2. Bd., 11. Aufl., 1951, S. 265 f.

Jesu handeln kann. Sie ist eine freie, zu bestimmtem Zweck gebildete Beispielerzählung, herausgewachsen aus bekannten Lehren jüdischer Überlieferung.“ (S. 266.)

Auf der anderen Seite stehen nun Urteile, wie der viel zitierte Satz Wellhausens⁷⁾: „Diese kleine Geschichte geht mehr zu Herzen als alle Wunderberichte, von denen die erste Hälfte des Mc. voll ist.“ Karl Ludwig Schmidt⁸⁾ nahm scharf gegen Wendling Stellung, der zu viel des Scharfsinnigen geboten habe. Vielfach sind die Forscher der Frage, ob echt oder nicht, gegenüber gleichgültig. So schreibt z. B. Leonhard Fendt⁹⁾: „Es ist nebensächlich, ob die Szene ein Geschehnis oder eine Dichtung ist oder ob ein umlaufendes Diktum neu gesagt wurde — Jesu Ansicht vom Opfer wird uns enthüllt.“ Klostermann¹⁰⁾ räumt ein: „Die Erzählung mag als treue Überlieferung angesehen werden.“ (S. 130.) Er selbst neigt jedoch mehr zu der Bultmannschen Meinung.

Mit Recht sind die Autoren, die die Echtheit der Geschichte für möglich halten, in ihrem Urteil zurückhaltend. Ein — in strengem Sinne — schlagender Beweis für die Historizität wird nie zu erbringen sein. Wissenschaftlich wird nur die Möglichkeit der Echtheit erwiesen werden können. Andererseits dürfte auch das Gegenteil nur schwer wirklich beweisbar sein. Jedenfalls erscheinen mir die Angriffe auf die Echtheit zu radikal und selbstsicher. Zu berücksichtigen wäre in einer Exegese einmal bisher in diesem Zusammenhang noch nicht beachtetes rabbinisches Vergleichsmaterial. Zum anderen müßte die Eigenart der evangelischen Geschichte insgesamt im Gegensatz zu den außerchristlichen Parallelerzählungen stärker hervorgehoben werden. Das alles hängt sehr eng mit der entscheidenden Frage nach dem Sinn dieser Geschichte hier im Evangelium zusammen, die alsdann noch einmal sehr ernsthaft überdacht werden muß. Soll hier wirklich nur ein auch sonst bekannter Grundsatz bildhaft dargestellt werden oder zugleich mehr¹¹⁾?

7) J. Wellhausen, „Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt“, 1903, S. 105.

8) „Der Rahmen der Geschichte Jesu“, 1919, S. 291, Anm. 2.

9) „Die neuen Perikopen (der Eisenacher Kirchenkonferenz von 1896) für die theologische Praxis erläutert“, Hdb. z. N. T. herausgeg. v. Hans Lietzmann, Bd. 23, 1941, S. 202; vgl. auch Gustav Wohlenberg, „Das Evangelium des Markus ausgelegt“, 3. Aufl., 1930, S. 326; Julius Schniewind, „Das Neue Testament Deutsch“, Bd. 1, 4. Aufl., 1949, S. 165; u. a.

10) Erich Klostermann, „Das Markusevangelium erklärt“, Hdb. z. N. T., Bd. 3, 4. Aufl., 1950.

11) Der katholische Exeget Josef Schmid scheint die Geschichte zwar für echt zu halten, findet indes trotzdem nicht mehr, als daß „die Moral der Erzählung“ die ist, Almosen (und fromme Werke) müßten der Größe des Besitzes entsprechen, und „dieser Grundgedanke der evangelischen Geschichte ist nicht spezifisch christlich“ („Das Evangelium des Markus. Übersetzt und erklärt“, Regensburg, 1954, S. 234).

Mit der vorhergehenden Erzählung von der Warnung Jesu vor den Schriftgelehrten (Vers 38—40) verbindet unsere Perikope wohl in erster Linie das Stichwort „Witwe“. Es ist also mehr eine Assoziations-, denn eine Sinnverbindung, wenngleich natürlich das Verhalten der in selbstverständlicher und schlichter Weise in Gott geborgenen Witwe im Gegensatz zu der äußerlichen Scheinfrömmigkeit der Schriftgelehrten steht. Die Szene wechselt. War vorher das Volk im Tempel Hörer der Lehre Jesu (vgl. Vers 35 und 38), so ist unsere Perikope ein „Privatissimum für die Jünger“ (Wendling a. a. O., S. 154, Anm. 1). Markus glaubte einen wirklichen historischen Vorgang darzustellen. Das geben auch die Bestreiter der Historizität der Geschichte zu.

Danach saß Jesus gegenüber (= vor) der Schatzkammer¹²⁾. Diese muß sich im inneren Tempelhof, und zwar im Frauenhof, befunden haben, zu dem Israeliten beiderlei Geschlechtes Zugang hatten. In der Schatzkammer waren 13 posaunenförmige Geldbehälter aufgestellt, in die Gaben gelegt wurden, die für den Tempelkultus bestimmt waren. Der letzte, der 13. Behälter, war für freiwillige Gaben ohne nähere Zweckbestimmung vorgesehen. Möglicherweise handelt es sich um diesen Behälter, den Jesus beobachtete. Die Mitteilung, daß Jesus „saß“ ist durchaus glaubwürdig. Das Sitzen gehört bei Jesus zum Lehrvortrag (vgl. Mt. 5, 1; 26, 55; Mk. 9, 35; u. v. a.), aber nicht nur bei ihm, sondern überhaupt bei den jüdischen Lehrern der damaligen Zeit (Belege bei Bill., Bd. I, S. 997). Auch das Sitzen im Heiligtum, das eine spätere Zeit für unerlaubt erklärte, war in dieser Zeit noch gestattet (Bill., Bd. II, S. 33 f.). Auch in anderer Beziehung stellt die Situation nichts Außergewöhnliches dar. Ebenfalls Joh. 8, 20 finden wir Jesus in der Schatzkammer. Dort lehrte er das Volk (vgl. Vers 12) und führte ein Streitgespräch mit den Pharisäern (Vers 13).

In unserer Perikope wird berichtet, daß Jesus dort sah, wie die Volksmenge viel einwarf. Ich bin geneigt, hier, wie an anderen Stellen, dem Kodex D den Vorzug zu geben, der die Worte: (die Volksmenge) „warf Geld in die Schatzkammer. Und viele Reiche . . .“ nicht bietet¹³⁾. Mit einem gewissen

¹²⁾ Die Bedeutung „Schatzkammer für *gazophylákion*“ dürfte durch die Ausführungen Billerbeck's (Das Neue Testament erklärt aus Talmud und Midrasch, im folgenden stets abgekürzt „Bill.“), Bd. II, S. 37 ff., gesichert sein (vgl. auch Klostermann, a. a. O., S. 131). Auch Josephus, der selbst von mehreren Schatzkammern weiß, spricht von einer von ihnen als *gazophylákion* schlechthin (Ant. 19, 6, 1, 294); aus der rabbinischen Literatur vgl. vor allem Tos. Schek. 3, 1 ff. (177); Übers. bei Bill., Bd. II, S. 39 f. Wichtig ist, daß es auch eine jüdische Redewendung „in die Schatzkammer werfen“ gab, s. Schek. 5, 6; Übers. bei Bill., Bd. II, S. 44 f.

¹³⁾ Vgl. Paul Glaue, „Der älteste Text der geschichtlichen Bücher des Neuen Testaments“, ZNW, 1954, S. 90—108; ferner meine Dissertation „Das Apostelkonzil im Lichte der jüdischen Rechtsgeschichte“, Erlangen, 1955, S. 91 ff. (soll demnächst auch im Druck erscheinen).

Recht haben m. E. zahlreiche frühere Forscher festgestellt, daß die Gegenüberstellung, arme Witwe — Reiche, nach Lukas klingt und auf dessen sozialen Affekt zurückgeführt werden müsse. Die lukanische Parallele (Luk. 21, 1—4) sei also ursprünglich und Markus davon beeinflusst¹⁴). Nur notgedrungen hat man diese Meinung zu Gunsten der Zwei-Quellen-Theorie fallen gelassen. Mir scheint aber in der Tat die Spitze der Geschichte, die von „Reichen“ spricht, und sie der „armen Witwe“ gegenüberstellt, aus Lukas zu stammen und hier bei Markus eingesetzt zu sein, während der Kodex D die schlichtere, ursprüngliche Form bewahrt hat¹⁵).

Gleichzeitig mit der übrigen Volksmenge kam auch eine Witwe¹⁶) und warf 2 Lepta ein. Es ist oft bezweifelt worden, ob Jesus trotz der Volksmenge und trotz der Entfernung, in der er sich befunden haben muß, wenn er vor der Schatzkammer saß, sehen konnte, wieviel die Witwe einwarf¹⁷). Es dürfte aber doch wohl möglich gewesen sein, daß Jesus vor der Schatzkammer saß und das, was drinnen vorging, sehen konnte, ohne daß man an dieser Stelle schon an ein höheres, übernatürliches Wissen oder „Schauen“ denken muß¹⁸). Auch ist es nicht notwendig, mit Billerbeck zu vermuten, daß Jesus gehört habe, wieviel die Witwe geben wollte, als diese den diensttuenden Priestern die Summe nannte. Das wäre in der Tat eine große Ungenauigkeit in unserer Erzählung (vgl. Lohmeyer a. a. O., S. 265, Anm. 4). Nehmen wir die Meinung des Evangelisten vielmehr ernst, so muß es sich um ein Sehen gehandelt haben.

Wichtig ist, daß die Witwe offenbar 2 Münzen einwarf. Schon Bengel¹⁹) hat dazu — wohl mit Recht — festgestellt, daß es auch möglich gewesen wäre, eine Münze zu geben und die andere zurückzubehalten, so daß das Opfer hier als besonders groß erscheint²⁰). Lohmeyer schreibt zu der Mitteilung, daß die

¹⁴) Vgl. Friedrich Bleek, „Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien“, herausgeg. v. Heinrich Holtzmann, Bd. II, 1862, S. 348; Joh. Weiß „Das älteste Evangelium“, 1903, S. 273; Wendling, a. a. O., S. 153 f.; Karl Ludwig Schmidt, a. a. O., S. 277; eine Andeutung in dieser Richtung noch bei Schniewind, a. a. O., S. 165.

¹⁵) Jedoch hat meine Entscheidung in dieser textkritischen Frage keinen entscheidenden Einfluß auf die Deutung der Erzählung insgesamt. Über den „Reichtum“ als solchen wird auch in den anderen Texten nachher nicht mehr reflektiert.

¹⁶) Vgl. Anm. 13 und Wohlenberg, a. a. O., S. 327, Anm. 22; erst in Vers 43 erscheint mir das Wort „arm“ berechtigt.

¹⁷) So schon Wendling, a. a. O., S. 154; u. a.; neuestens wieder Lohmeyer, S. 265.

¹⁸) Vgl. Karl Ludwig Schmidt: „zumal, wenn die Frau in etwas umständlicher Weise ihr Geldstück hervorgeholt hat, so kann man schon sehen, was sie spendet“ (a. a. O., S. 291, Anm. 2; Bd. II, S. 43; u. a.).

¹⁹) Joh. Albertus Bengel „Gnomon Novi Testamenti...“, Ed. oct., 1887, S. 205: „duos quorum unum vidua retinere potuerat“.

²⁰) Die Meinung, 2 Lepta sei die Mindestgabe gewesen, die man im Tempel darbringen durfte, erscheint mir durch Billerbeck (a. a. O., Bd. II, S. 45) widerlegt (gegen Lohmeyer, a. a. O., S. 266).

Witwe 2 „Lepta“ einwarf, es sei vergessen worden, daß auf dem Tempelplatz nur jüdische Münzen gebraucht werden durften, was er mit zu den Unwahrscheinlichkeiten rechnet, die gegen die Historizität sprechen. Leider führt er für seine Behauptungen keine Belege an. In dieser Form ist die Argumentation auf alle Fälle einfach falsch. Eigene jüdische Münzen wurden in der fraglichen Zeit überhaupt nicht mehr hergestellt. Verwandt wurden von den Juden vielmehr die Münzen, die in den phönizischen Städten, namentlich in Tyrus, geprägt wurden²¹). Einzelne bestimmte Abgaben, insbesondere die Tempelsteuer, mußten in dieser Währung bezahlt werden (Bechoroth VIII, 7; Tos. Keth. XII, Ende). Dagegen gibt es m. W. kein Gesetz, wonach nicht auch Münzen anderer Währung im Tempelbezirk (freiwillig) abgeliefert werden durften. Sogar die Tempelsteuer durfte bei Zahlung eines geringen Aufgeldes in anderer Währung entrichtet werden (Belege bei Bill., Bd. I, S. 760 ff.). Hinzu kommt, daß wahrscheinlich das im Neuen Testament und in einigen Inschriften verwendete Wort „Lepton“ nur ein anderer Ausdruck für die bei den Juden gebräuchliche gleichwertige tyrische Münze „Peruta“ ist und beide identisch sind (so Schürer, a. a. O., Bd. II, S. 75), so daß Billerbeck (Bd. I, S. 294) u. a. das Lepton mit Recht zu den Münzen der „griechisch-tyrischen“ Währung rechnet. Damit aber fallen sämtliche Bedenken gegen die Historizität an dieser Stelle weg. Hinzuweisen wäre noch darauf, daß das Lepton auch an anderer Stelle im Neuen Testament, nämlich Luk. 12, 59, erwähnt wird. Die Bemerkung des Evangelisten in Mk. 12, 42, die beiden Lepta machten den Wert eines Quadrans aus (römische Münze!), zeigt, daß er für den Westen des Reiches schreibt.

Bis hierher wird der Vorfall vom Evangelisten nur wie etwas Alltägliches erzählt, was jeder andere auch beobachten konnte und was einige seiner Jünger, die sich in der Nähe aufgehalten haben mögen, wahrscheinlich ebenfalls gesehen haben. Sie ruft Jesus nun zusammen und macht eine Bemerkung zu der Begebenheit (Vers 43 f.). Hier, wie an vielen anderen Stellen des Neuen Testaments, leitete er seine Aussagen durch das Wort „amen“ ein²²). Damit wird das folgende als etwas gekennzeichnet, das sicher, zuverlässig und gültig ist. Die Verwendung des „Amen“ als Bekräftigung eigener Rede ist typisch in Jesu Mund, der jüdischen Umwelt dagegen vollkommen fremd. Wenn die Geschichte aus bekannten Lehren jüdischer Überlieferung herausgesponnen sein sollte, müßte sie daher an dieser Stelle jedenfalls vom Evangelisten echt neutestamentlich zurechtgemacht worden sein. Dieser ist offen-

²¹) Vgl. Emil Schürer, „Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi“, Bd. II, 4. Aufl., S. 76.

²²) Vgl. dazu Heinrich Schlier im ThWNT, Bd. I, S. 341, 3.

bar der Meinung, mit dem „amen“ beginne ein Teil der Erzählung, der etwas Unbekanntes²³⁾, nur Jesus Offenbares enthalte.

Es folgt die Behauptung Jesu, die arme²⁴⁾ Witwe habe mehr eingelegt, als alle anderen. Alle hätten aus ihrem Überfluß gegeben, sie dagegen aus ihrem Mangel. Daß es sich bei der Frau um eine „arme Witwe“ gehandelt hat, mag man an der Tracht und ihrem ganzen Benehmen gesehen haben. Auch hier braucht nicht an ein übernatürliches Wissen Jesu gedacht zu werden (vgl. K. L. Schmidt, a. a. O., S. 291, Anm. 2). Ausdrücklich muß hervorgehoben werden, daß Jesus in keiner Weise die Gaben der Volksmenge abwertet, so daß man mit Recht sagen könnte, die Witwe „allein hat wirklich ein Opfer gebracht“ (gegen Wohlenberg, S. 328). Erst recht kann man nicht wie folgt polemisieren: „Jesus deckt damit die innere Wertlosigkeit der großen Sorge für das Heiligtum seitens der Eiferer für den Tempel auf. Er vollendet so den Nachweis ihrer geistlichen Ohnmacht und Unwürdigkeit“ (gegen Nösgen²⁵⁾). Selbst das ist vielleicht schon zuviel gesagt, daß die aus ihrem Überfluß spendenden Geber gewarnt werden sollen, „auch wenn sie reichlich opferten, doch ja nicht selbstzufrieden oder gar eingebildet sich in ihrer Freigebigkeit zu sonnen“ (gegen Macholz²⁶⁾).

Wie schon oben erwähnt, gibt es zu dem Grundsatz, die Gottheit schätze das kleine Opfer des Armen höher als das große des Wohlhabenden, antike wie rabbinische Parallelen²⁷⁾. Wollte Jesus wirklich nichts Neues sagen? Ist hier „der Vorfall nur erzählt, damit eine Lehre klar werde, die Lehre nur ausgesprochen, weil ein Vorfall sie bestätigt“? (Lohmeyer, a. a. O., S. 265) Iwand²⁸⁾ macht mit Recht darauf aufmerksam, daß die Parallelen warnen sollten. Das Entscheidende bei der Erzählung dürfte der in einen Superlativ gesteigerte Schluß der Geschichte sein: die Witwe gab mit den 2 Lepta alles, was sie hatte, ihren gesamten Lebensunterhalt²⁹⁾. *Bios* bedeutet den „Lebensunterhalt“ im engsten Sinne, also das, was zum Kauf der notwendigsten Lebens-

²³⁾ Vgl. Klostermann, a. a. O., S. 131.

²⁴⁾ Im Kodex D erscheint das Wort „arm“ erst jetzt. Hier hat es m. E. seinen berechtigten Platz, als Hintergrund zu der folgenden Mitteilung, die Witwe habe ihren gesamten Lebensunterhalt dahingegeben; vgl. Anm. 16.

²⁵⁾ C. F. Nösgen, „Die Evangelien nach Matthäus, Markus und Lukas“. Kurzgef. Komm. zu den hl. Schriften . . . ; N. T., 1. Abt., 1886, S. 248.

²⁶⁾ Macholz, „Meditationen zur Predigt“, in Monatsschrift für Pastoraltheologie, 33. Jahrg., 1937, Heft 7, S. 195.

²⁷⁾ Belege bei Bill, Bd. II, S. 45; Klostermann, a. a. O., S. 130; u. a.

²⁸⁾ In „Göttinger Predigtmeditationen“, herausgegeben von Wolfgang Trillhaas, 1946, Heft 1, S. 11.

²⁹⁾ Daß dieser Schluß das Entscheidende an der Geschichte ist, haben vor allem Iwand, a. a. O., und Steinwand-Corbach, „Lasset uns aufsehen auf Jesum“, Plan B, 2. Aufl., 1952, S. 60 ff., herausgearbeitet.

mittel usw. gebraucht wurde, während *usia* das Betriebskapital, das Vermögen, bedeutet. Seine *usia* forderte der „verlorene Sohn“ (Luk. 15, 12 f.). Daß es sich um den gesamten Lebensunterhalt gehandelt hat, dürfte Jesus wohl kraft höheren, die Herzen durchschauenden Wissens offenbar geworden sein (zum höheren Wissen Jesu kraft des heiligen Geistes vgl. Schniewind, a. a. O., S. 58, zu Mk. 2, 8).

In der Mitteilung, daß die Witwe ihren gesamten Lebensunterhalt³⁰⁾ hingab, liegt der charakteristische Unterschied zu der bekannten spätjüdischen Parallelerzählung. (Lv. R. 3 [107a]; Übers. bei Bill., Bd. II, S. 46). Hier heißt es nur, daß der die geringe Gabe einer Witwe schmähende Priester nachts im Traum die Weisung erhielt, er sollte die Witwe nicht verachten, sie sei wie eine, die ihr Leben (= sich selbst) dargebracht habe. Es steht nicht da, daß die kleine Gabe der gesamte Lebensunterhalt der Witwe gewesen sei. Den Rabbinen hätte das Lob einer Handlungsweise, wie die der Witwe in der evangelischen Geschichte auch vollkommen fern gelegen. Es ist in diesem Zusammenhang bisher noch nicht beachtet worden, daß es nämlich rabbinische Vorschriften über Höchstsummen gegeben hat, die geopfert werden durften. Es sollte damit verhindert werden, daß gern und reichlich geübte Wohltätigkeit die Ursache der eigenen Verarmung wurde und der Spender dann der sehr ausgedehnten jüdischen Wohlfahrt³¹⁾ anheimfiel. Vorschrift war, daß man in einem Jahre höchstens 20% des Vermögens opfern durfte, in den folgenden Jahren nicht mehr als 20% des Gesamteinkommens. Der früheste Zeuge für die Anwendung der Bestimmung ist Rabbi Gamaliel II., um 90 n. Chr.³²⁾. Da in dieser Zeit unsere Quellen sowieso erst reichlicher zu fließen beginnen, ist das eine sehr frühe Bezeugung. Sicher galt die Vorschrift bereits in neutestamentlicher Zeit (s. Bill., Bd. IV, S. 547). Man darf also wohl annehmen, daß der Witwe von Seiten ihrer jüdischen Obern Schwierigkeiten entstanden wären, wenn die Richtigkeit dessen, was Jesus seinen Jüngern erzählt, bekannt geworden wäre. Hier muß also der stärkste Zweifel an der erwähnten Lohmeyerschen Meinung angebracht werden, unsere Geschichte sei eine „Beispielierzählung, herausgewachsen aus bekannten Lehren jüdischer Überlieferung“ (a. a. O.). Die Rabbinen hätten bestimmt anders geurteilt als Jesus! Es ist gar nicht ausgeschlossen, ja, man möchte sogar an-

³⁰⁾ Die bei Walter Bauer, Wörterbuch zum N. T., Sp. 257, angeführte Parallele, wonach die geringfügige Gabe des armen Kinyres an die Nymphen sein *holos bios* war (Julian, *Anthologia Palatina*, 6, 25, 5 f.), ist für die Exegese unserer Geschichte nicht von Belang, da sie erst aus dem 6. nachchr. Jahrh. stammt.

³¹⁾ Vgl. dazu die beiden ausführlichen Exkurse: „Die altjüdische Privatwohltätigkeit“ und „Die altjüdischen Liebeswerke“ bei Bill., Bd. IV, S. 536 ff.; zur öffentlichen Wohltätigkeit s. Bd. II, S. 643 ff.

³²⁾ Jer. Pea 1, 15b, 22 ff.; Übers. bei Bill., Bd. IV, S. 551.

nehmen, es sei bestimmt so, daß die Witwe nun tatsächlich der öffentlichen Wohlfahrt anheimfiel, was durch die rabbinischen Bestimmungen gerade verhindert werden sollte, oder sie hungerte bzw. verhungerte. Aber über diese Fragen wird in unserem Text nicht reflektiert, und offenbar tat das auch nicht die Witwe. Sie handelte wie selbstverständlich in vollkommener Unbekümmertheit. Sie mag es wirklich gar nicht als Opfer empfunden haben.

Ausdrücklich müssen wir an dieser Stelle noch eine Fehlanzeige anbringen, nämlich die, daß mit der Feststellung Jesu, es habe sich bei den 2 Lepta um den ganzen Lebensunterhalt der Witwe gehandelt, die evangelische Geschichte zu Ende ist. So banal das klingen mag, so wichtig ist es bei dem Vergleich mit der indischen Parallelerzählung, bei der es übrigens gar nicht sicher ist, daß sie wirklich älter als die evangelische ist, zumindest was ihre literarische Fixierung anbetrifft³³). Hier gibt eine unverheiratete Frau ihren ganzen Lebensunterhalt, was der seelenkundige Mönch erkennt. Von Anfang an spielt dabei aber der Lohngedanke eine Rolle, was aus den Worten der Frau deutlich wird: „Ich wünsche in meinen Wiedergeburten ständig von Armut frei zu sein, immer Vereinigung mit Freude und Glück zu erlangen...“ (Übers. bei Aufhauser, a. a. O., S. 14 f.). Nun, nicht erst in den Wiedergeburten kommt der Lohn, sondern der König, dem die Geschichte kund wird, heiratet die Frau alsbald. Nichts dergleichen wird hier im Evangelium erwähnt. Es wird keine Belohnung versprochen, wie Mk. 9, 41 Par.; 10, 21 Par.; 10, 30 Par. Ja, es erfolgt nicht einmal eine Ermahnung, wie bei dem Gesetzeskundigen: „Gehe hin, tue desgleichen!“ (Luk. 10, 37). Eine berechtigte Frage ist allerdings, ob das dennoch selbstverständlich ergänzt werden muß. Eine Anzahl von Auslegern scheint dieser Meinung zu sein. So schreibt Schniewind (a. a. O.), mit dem im Jesuwort ausgesprochenen Grundsatz gehe es wie mit „allen sittlichen Weisungen Jesu: sie sind nicht verstandesmäßig neue Erkenntnisse, sondern sie nehmen das auf, was jedermann weiß, aber sie drängen zur Tat“; wobei auf die Auslegung zu Mk. 12, 28 ff. und Mt. 5, 21 ff. verwiesen wird. Fendt (a. a. O.) rät dem Prediger folgendes: „In dieser Perikope darf man alle Einzelheiten und Nebensachen beiseite lassen. Das Hauptmoment allein soll groß in der Mitte stehen: Wenn du wirklich ‚opfern‘ willst, so mußt du Entbehrung auf dich nehmen...“ Aber: „Du kannst mehr geben, als die meisten Milliardäre Gott opfern, nämlich ‚das Scherflein der Witwe‘“ (so Macholz, a. a. O.).

Aber ist es mit Entbehrung auf sich nehmen wirklich getan? Ist es wirklich so einfach, das „Scherflein der Witwe“ zu geben? Den ganzen Lebens-

³³) „Buddha und Jesus in ihren Paralleltextrten“, zusammengestellt von Johannes B. Aufhauser. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen. Herausgeg. von Hans Lietzmann, Nr. 157, 1926, S. 6/7; u. a.

unterhalt! Mit Recht ist gesagt worden, daß der Witwe das, was sie in kindlichem Vertrauen gegeben hat, „kein Gesetz, kein Idealismus, kein angestrebtes Ziel und keine menschliche Opferbereitschaft hätte abzwängen können“ (Zitat bei Steinwand-Corbach, a. a. O., S. 60). Diese Feststellung scheint mir unwiderleglich zu sein. Nun fragen wir noch einmal: Wollte Jesus einfach zur Nachahmung auffordern? Neigen wir jetzt aber dazu, diese Frage zu verneinen, so müssen wir den Sinn irgendwie anders erklären. Ganz vereinzelt ist in der Literatur zum Vergleich auf andere Punkte der Gesamtverkündigung Jesu aufmerksam gemacht worden. „Diese Frau predigt mit ihrem Tun, was er selbst lehrte, das ‚Sorget nicht!‘ Sie kann das, was wir alle nicht können, sie kann leben im Heute und ihr Morgen in Gottes Hand legen“ (Iwand, a. a. O., S. 13). Dieser Hinweis führt uns auf das in der Tat Wesentliche. Die Witwe wird nicht gelobt und belohnt, weil sie ja eigentlich nur Objekt des Handelns eines anderen ist, nämlich der Gnade Gottes. Was sie tut, ist kein Verdienst. Hier geschieht vielmehr ein Wunder Gottes. Wir gehen wohl nicht fehl, wenn wir meinen, daß Jesus seine Zuhörer zum Staunen darüber bringen wollte (vgl. Steinwand-Corbach, a. a. O., S. 60 f.). Dabei ist zu beachten, daß *thaumázein* im Sinne des Neuen Testaments immer ein Staunen über Gott und seine Werke bzw. über Jesus ist. Zugegeben werden muß, daß das alles so wenig dasteht, wie „gehe hin, und tue desgleichen“. Nur erscheinen mir die Erklärungsversuche, die in diese Richtung gehen, evangeliums-gemäßer und damit sachgerechter.

Nun aber ist der Zeitpunkt gekommen, da wir unsere Ausgangsfrage noch einmal wieder aufgreifen müssen, die nach der Historizität unserer Geschichte. Wir haben gesehen, daß der Vorfall in allen berichteten Einzelheiten so möglich gewesen sein kann. Wir haben zum anderen festgestellt, daß die evangelische von den außerchristlichen Parallelerzählungen charakteristisch verschieden ist. Gerade das Entscheidende kann nicht aus rabbinischen Gedankengängen erklärt werden, widerspricht ihnen vielmehr sogar. Auch die buddhistische Erzählung ist der evangelischen Tendenz entgegengesetzt. Gut verständlich wird diese vielmehr nur aus bestimmten Punkten der Gesamtpredigt Jesu. Wir entscheiden uns deshalb (mit den oben, S. 104, gemachten Vorbehalten) für die Historizität.

Zusammenfassend können wir feststellen, daß der Anfang der Erzählung eine damals alltägliche Begebenheit schildert, die jedermann beobachten konnte. Erst Jesus weist seine Jünger darauf hin, daß hier etwas Außerordentliches geschehen ist. Er gibt den Hinweis, daß die Witwe ihren gesamten Lebensunterhalt geopfert und damit mehr gegeben habe, als alle anderen. Dafür wird die Witwe weder getadelt, wie es die Rabbinen sicherlich getan hätten, noch gelobt oder belohnt, wie die Frau in der buddhistischen Parallele.

Auch wird nicht zur Nachahmung aufgefordert, wie in Lk. 10, 37. Das dürfte so zu erklären sein, daß Jesus darauf hinweisen wollte, die Witwe sei nur Objekt der Gnade Gottes gewesen und hier sei ein Wunder geschehen. Die Witwe verwirklichte das so schwere: „Sorget nicht!“, das er selbst predigte, lebte ganz im Heute und legte ihr Morgen in Gottes Hand. Es verbietet sich also jede moralische oder gesetzliche Anwendung, die zwar dazu auffordert, das Scherflein der Witwe zu opfern, dann aber doch nur ein schlechtes Gewissen zurückläßt. Was die Witwe tat, kann kein Gesetz und kein Idealismus erzwingen. Unser Predighörer sollte vielmehr auch zum Staunen über das Wunder Gottes kommen und um die Gnade bitten, daß er selbst auch das „Sorget nicht!“ verwirklichen darf.

ERWIN MEYER

Die andern haben es nicht so gut

Man kann es der lutherischen Kirche nicht nachrühmen, daß sie eines Tages von selbst erkannt hätte: Diasporafürsorge ist nötig; wir müssen Herz und Hand öffnen für unsere Brüder und Schwestern in der Glaubensfremde; sie sollen doch dem evangelischen Glauben und lutherischen Bekenntnis nicht verloren gehen, wenn sie nun in die Fremde gezogen sind. Nein, sondern es war umgekehrt: die Diaspora hat die lutherische Kirche im Heimatland der Reformation inständig um brüderliche Hilfe gebeten. Es waren die Glaubensgenossen in der Einsamkeit selbst, die es mit Schmerz und Trauer draußen erkannten: die Stimme des guten Hirten erreicht uns nicht mehr, und darum verläuft und zerstreut sich die Herde. Als ihr Hilferuf nach Verkündigung des Evangeliums in der Diaspora vor über hundert Jahren wieder stark erscholl, erkannten Glieder der Gemeinden in unseren lutherischen Kirchen in Deutschland zweierlei: Erstens: wir sind reich, die wir Gottes Wort haben und es hören und lernen können; und zweitens: wir dürfen diesen Reichtum nicht wie einen Raub für uns behalten, sondern müssen davon austeilen. Diejenigen, denen das besonders deutlich wurde, gründeten und förderten die Lutherischen Gotteskasten, die Martin-Luther-Vereine und Martin-Luther-Werke, die heute Gliedverbände des Martin Luther-Bundes sind.

Wer sich heute auch nur oberflächlich und ganz gelegentlich über den Bestand unserer lutherischen Kirche in der Welt und dazu über Auswanderung und Ansiedlung, Wachstum der Gemeinden, Zustrom und Binnenwanderung informiert, dem steht es außer Zweifel, daß die bekenntnisbestimmte Kirche,