

Schwerpunktthema: Frauen und Geld

Das Schwerpunktthema wird aus unterschiedlichen Perspektiven entfaltet, zuerst aus biblisch-theologischer: Die Neutestamentlerin Luise Schottroff, eine von wenigen Theologie-Professorinnen, die ihren eigenen Ansatz als feministisch-theologisch bezeichnet, hat uns freundlicher Weise gestattet, einen Vortrag abzudrucken, der die Bedeutung des Geldes für Frauen in neutestamentlicher Zeit aufzeigt: ein Thema, das mühsam erarbeitet werden muß, denn das theologische Interesse hat sich bisher überhaupt nicht auf diese Fragestellung gerichtet. Ein Text, der ein genaues Hinschauen erfordert und dann eine Fülle von Entdeckungen bietet.

Die darauf folgenden Beiträge stammen aus kirchlichen Arbeitsbereichen und beziehen sich auf die finanzielle Situation von Frauen, auf die Finanzprobleme der Kirche und ihre Auswirkungen auf Frauenarbeit und Frauenquote, auf verschiedene Frauenarbeitsbereiche.

Luise Schottroff Frauen und Geld im Neuen Testament Feministisch-theologische Beobachtungen*



Kopf Cäsars (Diktator zum viertenmal).

Juno im Zweigspann.

1. Denar des Julius Cäsar.

I. Habgier - das Aufstiegsverhalten des erfolgreichen Jungpatriarchen

1. "Der Jammer der Alten über das Geld als die Wurzel alles Bösen" (Karl Marx)

Bei griechischen und römischen Philosophen gibt es eine Tradition scharfer und klagender Kritik an der Geldwirtschaft. Ich nenne hier nur wenige Gedanken aus dieser wichtigen Tradition, an deren Analyse Karl Marx angeknüpft hat¹ und an die immer noch anzuknüpfen ist. Plinius d.Ä. schreibt über die Habgier (*avaritia*), sie sei die Geißel der Menschheit: Sie treibt die Menschen, die Erde nach Silber und Gold zu durchwühlen. Die Silber- und Goldbergwerke erscheinen Plinius als Verbrechen gegen Mutter Erde. "Wir dringen in ihre Eingeweide und suchen am Sitz der Schatten nach Schätzen, gleichsam als wäre sie dort, wo sie betreten wird, nicht genügend gütig und fruchtbar."² "Das schlimmste Verbrechen gegen die Menschheit beging der, welcher zuerst Gold an die Finger steckte." "Das nächste Verbrechen beging, wer zuerst aus Gold einen Denar prägte"³. "Aber vom Geld kam die erste Quelle der Habsucht, indem man den Zinswucher erdachte, und eine gewinnbringende Nichtstuererei, und zwar nicht erst allmählich: Es entbrannte mit einer Art von Raserei nicht mehr bloß Habsucht, sondern Heißhunger nach Gold"⁴. Die antike Klage über die Lebensfeindlichkeit der Geldwirtschaft betont regelmäßig einerseits die Unbegrenztheit der auf Gold/Silber gerichteten Habgier und andererseits ihre Überschreitung menschlicher Bedürfnisse. "Das Verlangen nach Geld wird von Silber und Gold nicht gestillt und die Habgier (*pleonexia*) hört nicht auf, das Mehr (*pleon*) zu

erwerben" (Plutarch⁵). Geld läßt sich grenzenlos aufhäufen. Menschen, die nur 70 Jahre zu leben haben, schaffen sich Vorrat für 1.000 Jahre. Das Subjekt der Habgier, das hier kritisiert wird, ist der tüchtige Patriarch, der Zinsen eintreibt, Bergwerke betreibt und skrupellos Reichtum aufhäuft. Die Kritik an der Geldwirtschaft wird dabei jedoch nicht individualisiert und moralisiert. Es wird über Geldwirtschaft als strukturelles, gesellschaftliches Problem geklagt. Der "Jammer der Alten über das Geld als die Wurzel alles Bösen"⁶ ist androzentrische Kritik an einer gesellschaftlichen Struktur. Über die Beteiligung oder Nichtbeteiligung der Frauen an dieser Struktur wird dabei nicht nachgedacht.

2. Jüdische und christliche Kritik an der Geldwirtschaft

Die jüdische und christliche Kritik an der Habgier gehört in den geistesgeschichtlichen Zusammenhang der eben skizzierten antiken Kritik an der Geldwirtschaft. Die Unendlichkeit der Geldgier gehört noch nicht zu den Gegenständen der Kritik an sozialer Ungerechtigkeit in der prophetischen Tradition des Alten Testaments. Sie findet sich erst am Rande des Alten Testaments (Pred. 5,9), wird aber im nachbiblischen Judentum dann regelmäßig verhandelt. Einen besonderen Akzent erhält die Kritik an der Geldwirtschaft hier durch den Gedanken, daß Geldgier Götzendienst sei (XII Test. Juda 18,1; Kol. 3,5; Eph. 5,5) und das Geld an die Stelle Gottes trete (Mt 6,24 par.; XII Test. Juda 18,1'). Der Getreide hortende Großgrundbesitzer (Lk 12,16-21) verliert sein Leben und sein Leben vor Gott. Folge dieser Habgier sind Teuerungen, die mit der Erhöhung des

* Bei der feministisch-befreiungstheologischen Sommeruniversität 1990 in Kassel, die das Thema "Geld regiert die Welt" hatte, hat Luise Schottroff, Professorin für Neues Testament an der Universität Gesamthochschule Kassel, einen Vortrag gehalten, den wir hier - stark gekürzt - abdrucken. (Der gesamte Vortrag befindet sich im Reader der Projektgruppenbeiträge zur feministisch-befreiungstheologischen Sommeruniversität 1990, Kassel 1991, 25ff.) Im III. Teil des Vortrags hat Luise Schottroff unter der Überschrift "Befreiende Verschwendung" ursprünglich zwei neutestamentliche Texte interpretiert, neben Markus 12, 41-44 (Das Opfer der armen Witwe) auch Markus 14, 3-9 (Die Salbung in Bethanien). Weil eine Auslegung von Markus 14, 3-9 bereits veröffentlicht ist (Luise Schottroff und Dorothee Sölle, Hannas Aufbruch, Gütersloh 1990, 142ff), beschränken wir uns hier auf die Auslegung von Markus 12, 41-44, die bisher nicht veröffentlicht wurde. Wir danken der Autorin für die freundliche Druckerlaubnis.

Getreidepreises die verarmte Bevölkerungsmehrheit treffen (Apk. 6,6). Leonhard Ragaz hat den religiösen Aspekt der jüdischen und frühchristlichen Kritik an der Geldwirtschaft besonders deutlich und kongenial herausgearbeitet. Die Folge des Abfalls von Gott sei die Gier, die unendliche Gier. "Denn diese tritt an die Stelle des verlorenen unendlichen Gutes, das Gott bedeutet. Die Gier will die durch dessen Verlust entstandene Leere ausfüllen"⁶. Für Ragaz ist der Kapitalismus Folge der Abwesenheit Gottes.

In der nachbiblischen jüdischen und frühchristlichen Kritik der Habgier wird sie als strukturelles Problem, das mit der Geldwirtschaft gegeben ist und in der nichtjüdischen Gesellschaft als legitimes Verhalten gilt, begriffen. In der Damaskusschrift von Qumran (CD IV 15ff) begegnet dieser Gedanke explizit: "die drei Netze Belials ... daß er damit Israel fängt, und die er vor sie gestellt hat als drei Arten von Recht: die erste ist die Unzucht, die zweite der Reichtum, die dritte die Befleckung des Heiligtums".

Die christliche Auslegungstradition der Habgierkritik des Neuen Testaments deutet jedoch die Habgier mehrheitlich individuell und moralisch; Habgier ist danach ein moralisch zu verurteilendes Verhalten einzelner, die eine falsche Beziehung zum Geld haben. Auch Reiche können eine moralisch integre Distanz zum eigenen Besitz haben, die sich im Almosengeben praktisch ausdrückt. Diese Deutungstradition läßt sich z.B. in allen deutschsprachigen wissenschaftlichen Kommentaren der Gegenwart zu Mt 6,24par. und anderen einschlägigen NT-Texten verifizieren. Der entscheidende Punkt ist, daß die strukturelle Problematik, die die NT-Texte anzeigen, nicht aufgenommen wird. Habgier gilt als sittliches Fehlverhalten, nicht als eine gesellschaftlich legitimierte Folge der Geldwirtschaft. Nicht habgierig zu sein, ist Aufgabe privater Sittlichkeit einzelner.

In unserer Gesellschaft gilt Habgier als Motor der Wirtschaft, allerdings wird das Wort Habgier dabei vermieden. Stattdessen ist die Rede von Leistungswillen, Profitmaximierung, Notwendigkeit des Wirtschaftswachstums, Wettbewerb. Diesen Vorstellungen haftet ebenfalls die potentielle Unendlichkeit des Strebens nach Mehr und die göttliche Dimension an. In der gegenwärtigen Diskussion über die wirtschaftliche Veränderung der DDR erscheint dieser Motor kapitalistischen Wirtschaftens als einzige Möglichkeit und als lebensspendende Macht. Die Opfer der Habgier, die Motor kapitalistischen Wirtschaftens ist, werden selbst dann noch verschwiegen, wenn sie nicht mehr zu übersehen sind: die Opfer und Leiden von Armen in unserem Land, der Völker der Zweidrittelwelt, der Natur und überall besonders der Frauen. Dieser strukturellen Problematik der Habgier stellen sich die christlichen Auslegungen des NT in der sogenannten ersten Welt nicht, obwohl das NT Strukturen benennt. [...]

Die jüdische und frühchristliche Kritik an der Habgier als einer durch die Geldwirtschaft verursachten



widergöttlichen Struktur ist wie die außerjüdische antike Habgierkritik androzentrisch orientiert. Ihr Repräsentant ist der "reiche Kornbauer". Über die Beteiligung oder Nichtbeteiligung von Frauen an dieser Struktur wird in der Regel nicht reflektiert.

Daß es bei der Habgier um eine gesellschaftlich legitimes, in der patriarchalen Erziehung von Männern verankertes Verhalten geht, zeigt sich z.B. Prov. 2,4: "Wenn du nach ihr (sc. der Weisheit) suchst wie nach Silber und ihr nachspürst wie verborgenen Schätzen...". Im bildlichen Vergleich wird die Habgier positiv gewertet. Die weisheitliche Tradition will in der Regel Habgier nicht kritisieren, sondern junge Männer zum erfolgreichen Patriarchen erziehen, der Schätze und Weisheit sucht. Deshalb ist es eine zutreffende Zuspitzung, Habgier als Aufstiegsverhalten des erfolgreichen Jungpatriarchen zu verstehen, das einerseits in Oberschichten, sogar in der jüdischen Oberschicht (weisheitliche Tradition), gewünscht wird - andererseits in anderen Bereichen vor allem der jüdischen Tradition fundamental, wenn auch androzentrisch, kritisiert wird. [...]

II. Der alltägliche Kampf der Frauen um Geld und Brot - Das Gleichnis von der verlorenen Drachme - Lukas 15,8-10

Das Gleichnis von der verlorenen Drachme konzentriert den Blick auf die riesengroße Bedeutung eines relativ kleinen Geldstückes für eine Frau. Sie hat eine Drachme von zehn verloren. Ein Wohnraum ohne Fenster zwingt sie, eine Lampe anzuzünden. Häuser und Wohnräume ohne Fenster sind Zeichen von Armut. Sie fegt den Boden, wie die Frauen immer die Abfälle mit einem Besen aus Palmzweigen zusammenkehren²². Sie fegt, um die Drachme vielleicht im Kehdreck zu finden. "Sie sucht sorgfältig, bis sie findet", sagt der Text. Ihr Suchen wird noch ausführlicher beschrieben als das Suchen des Hirten im vorangehenden Gleichnis vom verlorenen Schaf (Lk 15,4). Sie kann nicht aufhören zu suchen, sie sucht, bis sie findet. Der Druck, unter dem sie steht, ist die Wichtigkeit des Geldstückes für sie. Ähnlich wurde vom Hirten gesagt, daß er sucht, bis er findet. Hier ist es der Druck des Herdenbesitzers, der den Hirten zwingt²³, das Schaf wiederzufinden. Bei der Frau ist es der Druck, Essen einkaufen zu müssen, denn eine Drachme kann bei reichen Menschen solchen Druck nicht erzeugen. Die Größenordnung der Geldsummen (eine Drachme - zehn Drachmen) zeigt an, daß es um die tägliche Ernährung geht (s.u.).

Als die Frau die Münze wiedergefunden hat, teilt sie ihre Freude mit ihren Freundinnen und Nachbarinnen. Frauennachbarschaften spielten im Alltag der Frauen damals eine große Rolle: Frauen bereiten gemeinsamen Teig, sie kochen gemeinsam, leihen sich Geräte aus²⁴ und - wie dieser Text zeigt - sie teilen Freuden und Sorgen miteinander. [...]

Trotz der Minderung des Silbergehaltes in Münzen im Verlaufe 1. Jahrhunderts n.Chr. ist von Mt 20,1-16 als

zutreffender Information über den Wert eines Silberdenars = einer Drachme für die ganze Zeit des Neuen Testaments auszugehen²⁶. Der Archäologe BenDavid rechnet für einen Jahresverdienst eines Tagelöhners in der Landwirtschaft mit 200 Denaren, bei einem Denar Tagelohn. Der Tagelöhner findet nicht jeden Tag Arbeit. Ben-David nimmt an, daß diese proletarisierten Bauern noch eine kleine Hilfwirtschaft betreiben, so daß dieser Jahresverdienst das Existenzminimum bildet, "oft lag es wohl auch etwas darüber". Denn von einem Jahresverdienst von 200 Denaren kann eine sechsköpfige Familie sich nur mit 1.400 Kalorien (Brot) pro Tag und Kopf ernähren²⁷. Diese Ernährung reicht aber nicht zur Arbeitsfähigkeit, wie Ben-David S.306 selbst im Blick auf die Bettelarmen notiert. Die Mittel zum Lebensunterhalt, die über die 200 Denare hinaus unerlässlich sind, kommen - wie ich meine - aus Frauenarbeit. Ob die Frauen diese zusätzlichen Mittel durch Betreiben einer "Hilfwirtschaft" erwirtschaften, an die BenDavid denkt, oder durch außerhäusliche Erwerbsarbeit - wie Tobiths Frau²⁸, ist zu fragen.

Die Mischna (Sammlung der mündlichen Lehre des Judentums) unterscheidet zwischen Arbeit, die eine Frau für ihren Mann tun muß (mahlen, backen, waschen, kochen, Kind säugen, bettenmachen, in Wolle arbeiten) und Handarbeit der Frau. Der Ertrag dieser Handarbeit der Frau gehört normalerweise dem Mann als Entgelt für ihren Unterhalt, obwohl sie mehr verdient als ihren Unterhalt ("Überschuß"). Diese wirtschaftliche Leistung der Ehefrau hat Ben-David in seinen Berechnungen nicht berücksichtigt. Sie erklärt, warum eine Familie leben kann, wenn der Mann 200 Denar Jahresverdienst erarbeitet. Es ist also nicht möglich zu sagen, 200 Denare seien das notwendige Mindestfamilieneinkommen. Es ist vielmehr der notwendige Lebensunterhalt für eine Person. Die Kethuba (Brautgeld) einer Jungfrau beträgt deshalb ebenfalls 200 Denare²⁹, so daß sie den Lebensunterhalt der Frau für das erste Jahr nach Tod des Mannes oder Scheidung sichert. Für eine Witwe beträgt die Kethuba nur 100 Denare³⁰. Eine Drachme stellt also 1/200 des Jahreslebensunterhaltes für eine Person an der Armutsgrenze dar, eine Summe, mit der Lebensmittel und sonstiger Lebensunterhalt für knapp 2 Tage zu bezahlen sind. (Ein 500 g Brot kostet 1/12 Denar³¹.) Die eine Drachme hat wie der eine Denar in Mt 20,1-16 eine deutliche Aussagekraft: Es geht um das Geld für das tägliche Brot. [...]

Leider geht die von mir konsultierte Literatur zu Frauenarbeit in der Antike kaum auf die Frage der Löhne ein. In aller Vorläufigkeit kann ich für die Entlohnung einer Weberin auf das Edikt Diokletians³⁹ verweisen. Eine (Seiden?) Weberin (*gerdia, textrix*) verdient täglich mit Kost 12 Denare (20,12). Der Denar ist um diese Zeit (301 n.Chr.) wesentlich weniger wert als im ersten Jahrhundert n.Chr. Ein Tagelöhner in der Landwirtschaft verdient zur selben Zeit 25 Denare (7,1), die in ihrem Wert dem einen

Denar von Mt 20,1-16 entsprechen werden. Der Tagelöhner in der Landwirtschaft erhält ebenso wie die Weberin zusätzlich Kost. Die Weberin verdient also knapp die Hälfte des Lohnes eines Tagelöhners in der Landwirtschaft. Bei besonders edlen Stoffen beträgt ihr Lohn 16 Denare. Vergleiche mit entsprechender Männerarbeit sind schwierig, da die im Edikt Diokletians aufgelisteten Weberarbeiten nach Wollgewicht oder Stücklohn bezahlt werden⁴⁰. Vielleicht läßt sich der in 20,9 genannte Seidenweber mit der Weberin (20,12) vergleichen: Er verdient mit Kost täglich 25 Denare - wie der Tagelöhner in der Landwirtschaft. Diese Lohnrelationen erlauben nur den Schluß, daß die Entlohnung der männlichen Tagelöhner ihnen erlaubt, von ihrem Lohn zu leben, solange sie Arbeit finden. Der Lohn der Weberin jedoch kann nicht für ein eigenständiges Leben reichen, da er nur die knappe Hälfte des Lohnes eines männlichen Tagelöhners umfaßt, dessen Armut unbestreitbar ist. Die Verköstigung im Hause eines Arbeitgebers ist offensichtlich ein nennenswerter Teil des Lohnes. [...]

Das Gleichnis Lk 15,8-10 setzt einen solidarischen Blick auf den Überlebenskampf von Frauen voraus, die doppelt solange für die eine Drachme arbeiten müssen wie ihr ebenfalls armer Bruder. Das Gleichnis nimmt Frauenrealität wahr und nicht nur den patriarchalen Mythos von der Frau. Und - das Gleichnis macht den Überlebenskampf von Frauen transparent für den Überlebenskampf Gottes: Gott sucht nach Menschen, die umkehren. Die Solidarität einer Frauennachbarschaftsgruppe wird zum Gleichnis der Freude der Engel. Bild und Sache sind nicht als zwei getrennte Sachverhalte⁴⁹ zu begreifen, vielmehr wird in solchen Gleichnissen die Lebenswirklichkeit für Gottes Handeln transparent gemacht. Die Solidarität der Frauennachbarschaft ist zwar nicht identisch mit der Freude der Engel, aber wenn es sie nicht gäbe, würden wir die Freude der Engel nicht erkennen können.

Ich habe leider lange Jahre das Gleichnis von der verlorenen Drachme für eine relativ bedeutungslose Analogiebildung zum Gleichnis vom verlorenen Schaf gehalten. Die wissenschaftliche Auslegungstradition hatte mir diese Einschätzung vermittelt⁵⁰. Das Gleichnis von der verlorenen Drachme bietet jedoch einen eigenständigen Inhalt neben den beiden anderen Gleichnissen vom Verlorenen. Das Gleichnis von der verlorenen Drachme kann den Blick schärfen für die Bedeutung des Geldes im Alltag von Frauen, die ihren Lebensunterhalt verdienen müssen. Es kann weiterhin den kritischen Blick für den patriarchalen Mythos schärfen, nach dem Frauen im Hause sind und eigentlich mit Geld gar nichts zu tun haben.

III. Befreiende Verschwendung

Das Opfer der armen Witwe, Markus 12, 41-44

Die kleine Erzählung Mk 12,41-44 ist in der Auslegungstradition mit so vielen Fehdeutungen

besetzt, daß sie zunächst kritisiert werden müssen, ehe ein neuer Zugang zum Text gesucht werden kann. Es gibt verschiedene Deutungsmuster, die diese Fehldeutungen verursachen: 1. die Deutung der Handlung als Almosengeben, wobei auf den Wert der Gesinnung, nicht den realen Geldwert zu schauen sei. Diese Deutung ist verbunden mit der Perspektive der Institution (Kirche), die auch kleine Spenden gern annimmt. Gegen diese Deutung wäre schon nach einem flüchtigen Blick auf den Text kritisch zu fragen: nimmt die Institution auch das letzte Geld, von dem diese Frau überleben kann (V. 44)? 2. Eine andere Fehldeutung deutet die Handlung der Frau als selbstlose Hingabe, als vorbildliches Opfer. Diese Deutung beruht auf der Mehrdeutigkeit des Wortes "Opfer", wenn sie in Verbindung mit dem religionsgeschichtlichen Material, das Billerbeck und Wettstein und andere in die Diskussion eingebracht haben, auftritt. Billerbeck hat gezeigt, daß die freiwillige Gabe der Frau für ein Brandopfer im Tempel (*olah*) bestimmt ist. Wettstein und andere haben als Parallelen jüdische, griechische, lateinische und indische⁵¹ Texte beigebracht, die sagen, daß Gott oder die GöttInnen das Opfer der Armen genauso (oder mehr?) würdigen wie das der Reichen. In der Auslegungsgeschichte von Mk 12,41-44 werden diese Parallelen nicht unter der Frage ausgewertet, was die kultischen Opfer für die Opfernden bedeuten, sondern entweder unter der Frage, was das kleine Opfer für Gott oder die Kirche wert ist oder welche vorbildliche Haltung (Hingabe) beschrieben wird. Die Fremdartigkeit der Darbringung von Opfern in antiken Religionen für christlich-europäisches Bewußtsein wird dabei undiskutiert übersprungen. Aus religionsgeschichtlichen Gründen muß aber die Frage nach der Bedeutung von Opfern zuerst gestellt werden, um einen Zugang zur Geschichte Mk 12,41-44 zu ermöglichen. Die herrschende Auslegung ist

entweder durch das kirchliche Interesse an Spenden oder durch das kirchliche und gesellschaftliche Interesse an der Selbsthingabe (der Frauen) bestimmt.

1. Was bedeutet das Opfer für die Opfernden?

Billerbeck hat einleuchtend gezeigt, daß die arme Witwe ihr Geld für ein Brandopfer in einer Schatzkammer des Tempels in den letzten von 13 Geldbehältern einlegt. "Wie wurde die Spende verwendet? Man kaufte dafür Ganzopfer - das Fleisch für Gott, die Felle für die Priester"⁵². Die Handlung der Frau läßt sich also kaum als Hingabe oder als Spende zugunsten anderer Menschen interpretieren.

Um die Bedeutung solcher Tieropfer, die hier bereits über Geldgaben indirekt dargebracht werden, zu verstehen, sind verschiedene Weihgedichte in der Anthologia Graeca hilfreich.⁵³

Dort wird deutlich, daß die alten Frauen und Männer, die ihr Mittel zum Lebensunterhalt - ihr Handwerkszeug - GöttInnen übergeben, von den GöttInnen erwarten, daß sie ihnen in Zukunft bei der Bewältigung des Lebens helfen: "Müde bin ich, mein Gott; du weißt es; und bitteres Alter schickt nun verzehrende Not unwiderstehlich mir zu. Nähre den Alten, der eben noch zuckt, nun mit den Früchten der Erde, denn du gebietest nach Wunsch rings über Lande und Meer" (angeredet ist Poseidon). Ebenso machen noch aktive HandwerkerInnen oder BäuerInnen Weihungen, um ihren Ertrag zu verbessern. Auch Werkzeuge, die zerschissen sind, werden von Alten dargebracht. Wie hier die Weihung von Handwerkszeug in der Notlage des Alters die Alten unter den Schutz der GöttInnen stellt und sie auf Lebensunterhalt hoffen läßt, so bringen auch andere Opferformen die Opfernden unter göttlichen Schutz, stellen eine machtvolle Verbindung zwischen den GöttInnen und den Opfernden her⁵⁴. Wie das Opfer/die Weihung hilft, die Notlage des Alters zu überstehen, so sind auch andere Notlagen Grund für Opfer⁵⁵.

2. Die Handlung der Witwe

Mk 12,41-44 par.(und Parallelstelle) erzählt also von einer armen Witwe, die zwei Lepta, die soviel wert sind wie ein Quadrans, zum Tempel bringt, um mit diesem Geld an der Darbringung eines Brandopfers beteiligt zu sein. Das Geld ist ihr ganzer Lebensunterhalt. Der Text wird hier in seiner Beschreibung sehr intensiv: "diese aber hat aus ihrem Mangel alles, was sie hatte, eingeworfen, ihren ganzen Lebensunterhalt (*bios*)". Sie erwartet, daß sie nun unter dem Schutz Gottes steht, daß sie Anteil an seiner lebenspendenden Macht hat und daß ihr auch die Möglichkeit, sich zu ernähren, geschenkt wird. Sie gibt nämlich das Geld aus der Hand, von dem sie sich maximal eine Portion Gerste⁵⁶ kaufen könnte.

Die Bewertung dieser Handlung wird durch ein prophetisches ("wahrlich, ich sage euch ...") Jesuswort, zu dem er in der Markuskfassung eigens die JüngerInnen versammelt, zu dem Höhepunkt der



Erzählung gemacht. Die Erzählung arbeitet von Anfang an den Kontrast heraus: "viele Reiche warfen viel" - "eine arme Witwe warf zwei Lepta", aber sie hat mehr als alle zusammen geworfen, weil es für Jesus zwei Geldwertsysteme gibt: das Geld, das zum Überleben gebraucht wird, und das Geld, das den BesitzerInnen entbehrlich ist. Es ist völlig unangemessen, wenn in den Kommentierungen von Mk 12,41-44par. auf den Satz hingewiesen wird: "Je nach Kamel die Last"⁵⁷, denn in Mk 12,41-44 wird gerade deutlich gemacht, wie unvergleichbar die Lasten der Kamele sind - um im Bilde zu bleiben. Auch der Hinweis, nicht die Größe der Gabe, sondern die Gesinnung⁵⁸ sei vor Gott entscheidend, ist dem Text gegenüber unangemessen, der über Gesinnung nichts sagt. Er redet nicht von der Gesinnung der Frau, sondern von ihrer Notlage und ihrer Handlung. Sie gibt ihr Überlebensgeld für einen Anteil am Brandopfer aus, weil sie nicht länger Sklavin ihrer Armut sein will, die sie zwingt, ihr Leben auf die zwei Lepta, auf das Geld für das Überleben, zu konzentrieren. Sie läßt sich nicht mehr von der Macht des Geldes in ihrem Leben bestimmen. Sie verschwendet ihr Geld - wenn ihre Handlung mit den Augen derer betrachtet wird, die sich fragen, was eine arme Witwe mit zwei Lepta tun sollte: Sie sollte Gerste für sich kaufen und nicht Brandopferfleisch, damit Gott etwas Gutes zum Nachtmahl zu essen hat⁵⁹. Sie hält sich an Gott, der das Geschrei der Witwen erhört (2. Mose 22,22f.u.ö.). Indem das Jesuswort ihre Handlung prophetisch bewertet, wird deutlich, daß Gott das Opferfleisch für die zwei Lepta der Witwe als unvergleichbar mit allen Opfern aus Überflußgeld ansehen wird⁶⁰. Gott wird mit dieser Frau eine besondere Verbindung eingehen. Jesus⁶¹ sagt hier kein Wort der Kritik an den Opfern seines Volkes im Tempel⁶², sondern würdigt die Handlung der Frau als in Gottes Augen befreiende Handlung. [...]

3. Die Notlage der armen Witwe

Der Text benennt die Notlage der Frau nachdrücklich: sie ist arm, sie ist eine Witwe, zwei Lepta sind ihr Lebensunterhalt.

Mit Lk 21,27 und Mk 12,40 geht den beiden Versionen der Erzählung von der armen Witwe ein Logion (Spruch) von einer andere Witwennotlage voran: Hütet euch vor den Schriftgelehrten ..., "die die Häuser der Witwen essen und lange zum Schein beten". Gewalttätige Übergriffe gegen den Besitz von Witwen, die deshalb noch nicht als "reiche Witwen" zu interpretieren sind, sind vielfältig überliefert.

"Thonis nämlich, der Kurator der Seuthes, stürmte mein Haus und erfrechte sich, meine Sklavin lleodora fortzuschleppen, ohne ein Recht auf sie zu haben, so daß ich in jedem Maße erdulden muß", klagt eine Frau in einer Eingabe, die auch noch in einem anderen Fall Gewalttätigkeit anklagt und sich als "schwache Witwe" bezeichnet⁶³. Witwen mußten die Schlechtigkeit von Vormündern fürchten, deshalb sorgt die Mutter von Libanius selbst für ihre unmündigen Kinder und lehnt es ab, einen Vormund

zu akzeptieren⁶⁴. Die vielfältigen Übergriffe auf den Besitz von Witwen bedeuten, daß Witwen sich als rechtlos begreifen. Selbst die Königin Tryphäna in den Theklaakten empfindet ihre Witwensituation als rechtlos: "... keiner ist, der hilft; weder ein Kind, denn es ist tot, noch ein Verwandter, denn ich bin eine Witwe" (Acta Theclae 30). Das Material läßt sich erweitern⁶⁵. Es ist aber bereits deutlich, daß das Leben von Witwen durch gewalttätige Übergriffe auf ihre Person und ihren Besitz bedroht ist und Witwen für sich die rechtlose und schwache Situation beklagen. Die Rechtsprechung ist in der patriarchalen Gesellschaft auf die Wahrnehmung der Rechte des Hausvaters eines patriarchalen Hauses im Verbund mit den anderen Hausvätern gerichtet⁶⁶. Aus diesem Rechtssystem fallen Witwen und Waisen heraus - und alleinstehende unverheiratete Frauen, die deshalb ebenfalls mit dem Wort "Witwe" (*chera*) bezeichnet werden können⁶⁷. Das Wort *chera* meint die Situation einer Frau außerhalb eines patriarchalen Haushaltes. Durch den vorangehenden Witwenspruch ist die rechtlose Situation von Witwen im Text bereits angesprochen worden. In Mk 12,41-44 wird die Armut und der finanzielle Überlebenskampf von Witwen deutlich gemacht⁶⁸. Die zwei Lepta entsprechen einem römischen Quadrans, der kleinsten Münze im römischen Münzsystem. Das Wort "lepton" bezeichnet die kleinste Münze - an sich unabhängig von speziellen Münzsystemen. Hier wird es um die kleinste jüdische Münze, die "peruta", gehen⁶⁹. Ein Quadrans ist 1/64 eines römischen Denars wert. Die arme Witwe hätte also nur einen Bruchteil des Geldes, das nach Mt 20,1-16 als Tagelöhnerverdienst das Überleben sichert. Daß sie von diesem Geld überleben kann, ist kaum vorstellbar. In dieselbe Richtung deutet auch das Wort *ptochelarm*, das Bettelarmut bezeichnet, die Hunger bedeutet, Menschen zum Verzweifeln bringt und die Ursache der vielen Krankheiten ist, von denen in der Jesustradition geredet wird. Sie gibt also Geld für das Brandopfer, das für sie allenfalls zu einer Hungermahlzeit aus irgendetwas Billigem gereicht hätte⁷⁰. Es ist verwunderlich, daß der diensttuende Priester diesen winzigen Betrag überhaupt akzeptiert hat. Die Frau muß, um zu Überleben, betteln. Daß sie die Möglichkeit gehabt hat, durch Erwerbsarbeit ihren Lebensunterhalt zu verdienen, ist nicht anzunehmen. Der Text stellt ihre Notlage ja als eine typische und eine nicht mit eigenen Mitteln veränderbare dar. Über das Problem von Frauenerwerbslosigkeit erfahren wir nur so indirekt etwas, müssen aber den Text so verstehen. Alter oder Krankheit kann nicht der Grund der Bettelarmut sein, das würde der Text erwähnen. Der Text setzt Frauenerwerbslosigkeit als allgemein bekannte Tatsache voraus.

4. Ist die arme Witwe vorbildlich?

Die Handlung der Witwe entspricht dem Jesuswort "Sorget nicht ..." (Mt 6,25-34 par.)⁷¹. Jesu Wort Mk 12,43f. entspricht seinem Evangelium der Armen und seiner Seligpreisung der Armen. Die Geschichte zeigt, daß Jesus und die Jesustradition



9. Goldener des Trajanus.

wahrgenommen haben, daß die Armen, für die Gott Partei ergreift, mehr Frauen als Männer sind. Eine Jesuslegende von einem armen Mann, die das Evangelium der Armen wie Mk 12,41-44 konkretisiert, ist nicht überliefert, wenn einmal von den Heilungsgeschichten kranker Frauen und Männer abgesehen wird, in denen allerdings nicht das Wort *ptochos* auftaucht, wenn auch die Tatsache der Bettelarmut dieser Kranken deutlich ist. Mk 12,41-44 zeigt, daß das Evangelium der Armen in besonderer Weise Frauenevangelium ist. Vorbildlich ist das Handeln der Frau für alle, die ihre Notlage teilen. Sie haben von Gott etwas zu erwarten. Die Jesusbewegung hat die Erwartung der Hungernden zu erfüllen versucht, wie die Heilungsgeschichten und Brotvermehrungsgeschichten zeigen. Wer Gott opfert, erwartet nicht im "Jenseits" Hilfe, sondern hier im eigenen Leben. Wer Jesus nachfolgt, wird zur Hand Gottes, die jetzt Brot teilt.

Die Vorbildlichkeit der Handlung der Witwe wird in der Auslegung jedoch in der Regel verallgemeinert und erhält dadurch einen anderen Sinn. Ich möchte das an zwei Auslegungsbeispielen, die ich für repräsentativ halte, verdeutlichen:

Hans-Joachim Degenhardt⁷² sagt 1965 zur Lukasfassung der Legende vom "Scherflein der armen Witwe" folgendes: Das Verhalten der Witwe sei Vorbild für die Jünger, da ja die Jünger angeredet seien. Er sieht, daß hier nicht vom Almosengeben, sondern vom Tempelkult (95) die Rede ist, redet dann vom "Opfer" der Witwe als von ihrer "personale(n) Hingabe an Gott. Sie schenkt ihm alles, was sie zur Verfügung hat, ohne an sich selbst zu denken" (96). Diese Vorstellung von der Haltung der Opfernden stammt nicht aus der Beobachtung der Bedeutung von Opfern für die Opfernden in der Antike, sondern aus der patriarchalen Ideologie, die solche selbstlose Hingabe von armen Witwen erwartet. Die Hingabe der armen Witwe wird dann auf den (Männer)dienst in der Kirche angewendet: "Hier wird der letzte Einsatz des Dienstleistenden im Dienste der Kirche beschrieben" (97), d.h. die Hingabe der armen Witwe gilt als Vorbild für katholische Priester. Solch ein Zusammenhang ist nur durch Verallgemeinerung herstellbar: Hingabe, Opferbereitschaft als Haltung, die aber mit Konkretem nichts mehr zu tun hat und

nur eine innere Einstellung meint. Die Erzählung Mk 12,41-44par. jedoch redet von der Armut von Witwen und ihrem Versuch, sich unter den Schutz Gottes zu stellen.

Walter Schmithals⁷³ 1979 (bzw. 1986) versteht die Gabe der Frau als Liebesgabe, weil in Mk 12,28-34a von Nächstenliebe die Rede ist. Er interpretiert dann den Text im Blick auf die Interessen der Kirche am Kollektengeld der Gläubigen: "So ist denn auch das Opfer der Frau, die ihren Lebensunterhalt hingibt, ... ein Zeichen dessen, daß sie - als Liebende - aus der Gnade Gottes lebt, ... und erst diese Voraussetzung macht auch die Gabe derer, die von ihrem Überfluß abgeben - sie werden keineswegs kritisiert! - wohlgefällig vor Gott" (554). So versteht er den Text als Beispiel für den Dienst der Nächstenliebe, der auf der Qualität des Glaubens beruht. Hier wird das Verhalten der Frau zum verallgemeinerbaren Spendenverhalten von Armen und Reichen, deren Spendenqualität für sie selbst von ihrer Gottesliebe abhängt. Durch die Verallgemeinerung wird die konkrete Notsituation von Witwen in einer patriarchalen Welt unsichtbar, aber auch der Versuch dieser Frau, diese Notsituation durch eigenes Handeln zu wenden dadurch, daß sie von Gott etwas erwartet.

Trotz der Aufnahme prophetischer Opferkritik in der Jesustradition wird hier im Neuen Testament die Möglichkeit, durch das Tempelopfer Gott in die Bewältigung des eigenen Alltags hineinzuziehen, positiv gewürdigt. Die arme Witwe ist weder Vorbild für Selbsthingabe von Priestern noch für Spendenmentalität von Gläubigen in den christlichen Kirchen. Wenn sie Vorbild ist, dann für ein Handeln von armen Frauen und Männern, die ihre Armut für einen Skandal vor Gott halten, von Gott Hilfe erwarten und von den Gläubigen erwarten können, daß sie sich zu Händen Gottes machen.

Das Jesuswort, das die große Gabe der Frau für das Tempelopfer würdigt, richtet sich an die Jüngerinnen und Jünger Jesu. Sie werden nicht auf das für sie vorbildliche Verhalten der Frau angesprochen, denn sie haben sich bereits Gott anvertraut. Sie werden auf ihre Solidarität mit der armen Witwe angesprochen. Die Jesusbewegung hat die Befreiung der Armen vom Hunger nicht nur verkündigt, sondern auch praktisch gelebt. [...]

Anmerkungen

- 1 S. dazu Luise Schottroff, Die Befreiung vom Götzendienst der Habgier, in: Luise und Willy Schottroff (Hg.), Wer ist unser Gott? Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der ersten Welt, München 1986, (137-152) 139f.
- 2 Plinius d.Ä., Naturgeschichte Buch 33,2; dazu und zum folgenden s. auch Luise Schottroff aaO. (s. Anm. 1).
- 3 AaO. - s. Anm. 2 - 33,8.
- 4 AaO. - s. Anm. 2 - 33,48.
- 5 Plutarch, über die Liebe zum Reichtum, Mor. 523E.
- 6 So die zusammenfassende Formulierung von Karl Marx (MEW 42, 149).
- 7 S. dazu Luise Schottroff aaO. (s. Anm. 1) 143f.
- 8 Leonhard Ragaz, Die Gleichnisse Jesu. Seine soziale Botschaft (1994), Hamburg 1971, 40-43
- 22 S. dazu Samuel Krauß, Talmudische Archäologie Bd. 1 (1910), Hildesheim 1966, 77.
- 23 Zur Arbeitssituation der Hirten s. Luise Schottroff, Das geschundene Volk und die Arbeiter in der Ernte Gottes, in: Luise und Willy Schottroff (Hg.), Mitarbeiter der Schöpfung. Bibel und Arbeitswelt, München 1983, (149-206) 194f.
- 24 S. dazu Samuel Krauß, Talmudische Archäologie Bd. 3 (1912), Hildesheim 1966, 22.
- 26 Arye Ben-David, Talmudische Ökonomie, Hildesheim 1974, 291f.



18. Jhdlicher Silbermünze von Simon Makkabäus (166 v. Chr.). Archaer. Umschrift: 'Sevel Israel, Jahr 2. Jerusalem die heilige'.

- 27 A. Ben-David aa0. (s. Anm. 26) 301f.
- 28 Tobith 2,11-12: Hanna, Tobiths Frau arbeitete als Lohnarbeiterin (*eritheuein*) in den Frauengemächern und lieferte ihre Produkte den Eigentümern (*kyrioi*) ab. Sie erhält dafür Lohn und zusätzlich ein Ziegenböckchen. Der Mann hält das Ziegenböckchen für gestohlen. Sie hat es aber als Geschenk zusätzlich zum Lohn bekommen (2,14), wobei zu überlegen ist, ob dieses Geschenk nicht genauso zum Lohn gehört wie die Kost, die die Lohnarbeiterinnen nach dem Edikt Diokletians erhalten (s.dazu unten bei Anm. 39).
- 29 Keth. I 2, dazu s. auch A. Ben-David aa0. (s. Anm. 26) 293.
- 30 Keth. I 2.
- 31 A. Ben-David aa0. (s. Anm. 26) 300f.
- 39 Siegfried Lauffer (Hg.), Diokletians Preisedikt, Berlin 1971.
- 40 "Bemerkenswert ist dabei, daß der Lohn der Weberin, auch wenn sie in Wolle arbeitet, Zeitlohn bleibt, obwohl der männliche Wollenweber auf Stücklohn gesetzt ist, daß sie weniger Lohnstufen hat und daß die Lohnunterschiede für feine und grobe Arbeit geringer sind als bei den männlichen Webern" K. Bücher, Beiträge zur Wirtschaftsgeschichte, Tübingen 1922,217.
- 49 Zu der hier vorausgesetzten Gleichnistheorie s. Luise Schottroff, Befreiungserfahrungen, München 1990, 44-48; Luise Schottroff, Wir sind Samen und keine Steinchen, in: G. Casalis u.a., Bibel und Befreiung, Fribourg 1985, 112-133.
- 50 S. nur Rudolf Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 4. Aufl. 1958, 184f.211.
- 51 Materialsammlung z.B. in Erich Klostermann, Das Markusevangelium (HNT 3), Tübingen 4. Aufl. 1950, 930; Rudolf Pesch, Das Markusevangelium II, Freiburg 1977, 263.
- 52 S. dazu Billerbeck II.39 wie überhaupt 37-45. Weil dieses Opfer freiwillig dargebracht wurde, hieß es auch "Nachtisch" des Altars (aa0. 44), vgl. M Shek IV 4.
- 53 Anthologia Graeca XIV. 134 (ed. Hermann Beckby, München 2. Auflage o.J.; 1. Aufl. 1958).
- 54 Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, Bd. 1, München 1967, 136. Zum Zusammenhang der Brandopferpraxis in Israel mit dem griechischen Brandopfer s. Leonhard Rost, Erwägungen zum israelitischen Brandopfer, in: derselbe, Das kleine Credo und andere Studien zum Alten Testament, Heidelberg 1965, 112ff.
- 55 Nilsson aa0. (s. Anm. 54) 133.
- 56 O. Roller, Münzen, Geld und Vermögensverhältnisse in den Evangelien, Karlsruhe 1929, 33-35; A. Ben-David aa0.(s. Anm. 26) 307 rechnet 2 Perutoth (= 2 Lepta) für Hülsenfrüchte pro Woche neben weiteren Kosten für Lebensmittel in Höhe von 14 Isar (1 Isar = 8 Perutoth). Nach dieser Rechnung benötigt eine Person etwa 16 Perutoth (= Lepta) pro Tag.
- 57 Billerbeck II 45 und nach ihm viele Kommentatoren. Vgl. auch Xenophon, Mem. I 3,3 entsprechend dem Vermögen (*kata dynamin*) sollten Opfer dargebracht werden. Und: "er glaubte, daß die Götter an den Gaben der besonders Gottesfürchtigen am meisten Freude hätten", d.h. es kommt auf die Haltung der Eusebeia (Gottesfurcht) an. Zur literarischen Tradition dieser Vorstellungen s. z.B. Olof Gigon, Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien, Basel 1953 z.St.
- 58 S. nur das in Anm. 55 genannte Material. Es findet sich in diesem Zusammenhang auch die Formulierung, Jesus bewege sich mit Mk 12,41-44 par. auf dem Boden „jüdischer Humanität“ (Ernst Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Göttingen 1967, 267; Joachim Gnilka, Das Evangelium nach Markus 2, Neukirchen 1976, 178). Dabei wird das Wort Humanität inhaltlich durch die Vorstellung gefüllt, es komme vor Gott auf die Gesinnung an. Doch ist dies nicht der Gedanke von Mk 12,41-44par. Ich sehe Mk 12,41-44par. nicht in der Tradition solcher "Humanität", sondern in der jüdischen Tradition des Evangeliums der Armen, s. dazu auch noch unten.
- 59 Zur Vorstellung vom Nachtisch für Gott s. Anm. 52.
- 60 Insofern hat Mk 12,41-44par. eine andere Nuance als die Legende Lev R3 (107a) = Billerbeck II 46 "Einmal brachte eine Frau eine Handvoll Mehl (als Opfergabe). Der Priester verachtete es u. sprach: Seht was diese darbringen! Was davon soll man essen (bleibt dem Priester als Anteil), u. was davon soll man opfern? Da sah der Priester im Traum: verachte sie nicht, denn sie ist wie eine, die ihr Leben (... sich selbst) dargebracht hat". Mk 12,41-44 par. hat insofern eine andere Nuance, als die Witwe im Kontrast zu den vielen Reichen mit ihrem Überflußgeld steht und das Jesuswort die Parteilichkeit Gottes für die Armen zum Ausdruck bringt, die die Reichen und ihre Überflußopfer in Frage stellt: in Gottes Augen bringt die Witwe "mehr als alle" anderen zu Gott (V. 43).
- 61 Ich halte die Diskussion darüber, ob die Geschichte auf ein Wort oder ein Ereignis im Leben des historischen Jesus zurückgeht, für aussichtslos. Ich halte es für möglich, aber nicht für beweisbar, und meine, es sei viel wichtiger, die inhaltliche Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und der Jesusbewegung/den Gemeinden z.Zt. der synoptischen Evangelien zu erkennen, denn sie ist der Grund, warum die "echten" Jesusworte von "unechten" nicht zu unterscheiden sind.
- 62 Mk 12,41-44par. zeigt neben anderen Evangelientexten, daß Jesu Opferkritik, die sich im Rahmen prophetischer Opferkritik bewegt, nicht eine "Abschaffung" des Tempelkultes meint. Dies ist erst antijudaistische interpretatio christiana der Opferkritik Jesu, z.B. der Tempelreinigung (Mk 11,1517parr.), die trotz der Einsicht, daß Jesus den Tempelkult explizit nicht abgelehnt hat, "mittelbar" vorliegen soll: "weil er die neue diatheke (Bund) aufrichtet fällt der Opferkultus der alten dahin" (Johannes Behm ThW III 184 Z.20f.).
- 63 Oxyrhynchos Papyri VII 1120 Anfang 1.Jahrhundert n.Chr.; deutsch in: Helmut Thierfelder, Unbekannte antike Welt, Gütersloh 1963, 63.
- 64 Libanius aa0. (s. Anm. 16) I 4,7.
- 65 S. besonders Ingomar Weiler, Zum Schicksal der Witwen und Waisen bei den Völkern der Alten Welt, in: Saeculum 31,1980,157-193.
- 66 S. z.B. Ciceros Darstellung der patriarchalen Gesellschaftsordnung, dazu s. Luise Schottroff, Die Selbstdarstellung des Patriarchats zur Zeit der Entstehung des Christentums: Cicero, De republica, in: Reader der Projektbeiträge zur Sommeruniversität 1988 in Kassel, 38ff.
- 67 "Der urspr. Sinn von *chera* ist also etwa die herrenlos Gelassene" (Gustav Stählin, THW IX 429, Z. 12).
- 68 Elisabeth Gräß-Schmidt, Bibelarbeit zu Apg. 6,1-7, Arbeitshilfen der Evangelischen Frauenhilfe in Deutschland e.V.

- Ausgabe 3, Juni 1987 zum Thema "Frau und Geld" will die Witwen in Apg. 6,1 im Anschluß an Elisabeth Schüssler Fiorenza als gemeindeführende Frauen deuten und kritisiert die herrschende Auslegungstradition: "Daß die Witwen der Hellenisten arm sind, das ist nur die Assoziation, die sich den Kommentatoren sofort einstellt" (6). Hier wird die sozialgeschichtliche Frage, wie es Witwen erging, einfach übersprungen. Elisabeth Schüssler Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988, 211 argumentiert differenzierter: "Zweifelloos war die Not armer Witwen... eine sehr reale Gefahr. Doch in Apg. 6 gibt es keinerlei Anhaltspunkte dafür, daß die Witwen der Hellenistinnen arm waren" (211). Das ist zutreffend. Es wäre nun weiterzufragen, ob nicht der Charakter frühchristlicher Gemeinden es nahelegt, daß es sich um arme Witwen gehandelt hat, sie aber in den Gemeinden nicht als Almosenempfängerinnen, sondern als aktive Teilnehmerinnen am gemeinsamen Leben und seiner Aufbauarbeit - inklusive Leitungsarbeit - gelebt haben.
- ⁶⁹ Dazu s. Daniel Sperber, Mk XII 42 and its metrological Background, in: Novum Testamentum IX, 1967, 178-189, aber auch Münztabelle bei vielen anderen Autoren, z.B. Billerbeck I (290-294) 294.
- ⁷⁰ S. dazu Anm. 56.
- ⁷¹ Zur Auslegung dieses Textes s. Luise Schottroff in: L. Schottroff - W. Stegemann, Jesus von Nazareth. Hoffnung der Armen, Stuttgart 1978 u.ö., 55ff.
- ⁷² Hans-Joachim Degenhardt, Lukas. Evangelist der Armen, Stuttgart 1965, 93-97.
- ⁷³ Walter Schmithals, Das Evangelium nach Markus, Gütersloh, 2. Aufl. 1986 z. St.