

Eine Handvoll Mehl im Topf – Armut und Geschlecht in der Bibel und in antiken christlichen Quellen

Maria Häusl/Hildegard König

I. Armutsforschung heute

Ob jemand arm ist oder nicht, wird im alltäglichen Verständnis oft daran gemessen, ob ihr oder sein Einkommen über dem Mindesteinkommen liegt oder nicht. Die sozialwissenschaftliche Forschung, die etwa ein solches Mindesteinkommen errechnet, setzt dabei voraus, dass Armut ein Relationsbegriff ist und kann auf diese Weise zwischen relativer Armut (z. B. innerhalb eines europäischen Landes) und absoluter Mittellosigkeit (in vielen Ländern des Südens) unterscheiden. Die sozialwissenschaftliche Forschung macht aber auch deutlich, dass als Grundlage für eine Armutsbestimmung eine allein einkommensbasierte, ökonomische Bestimmung zu kurz greift, dass vielmehr die Zugangschancen zu allen gesellschaftlichen Ressourcen (Bildung, Arbeit, Gesundheit, Kultur) berücksichtigt werden müssen. Das Abgehen von einem allein auf ökonomischen Faktoren beruhenden Armutsverständnis und die Ergänzung von immateriellen Faktoren zeigen, dass Armut ein multidimensionales Problem ist. So kann Armut zu sozialer Ausgrenzung und zur Stigmatisierung von Personen führen und tut dies in den meisten Fällen auch. Für Betroffene ist Armut oftmals mit Scham, sozialem Rückzug oder auch mit Selbststigmatisierung verbunden. Armut wirkt sich umfassend auf das Leben von Menschen aus. Allerdings dürfen Menschen, die von Armut betroffen sind, nicht auf ihre Armut reduziert oder in der Armutsbekämpfung zu „Fürsorgeobjekten“ gemacht werden.¹ Macht man sich klar, dass

Armutsdefinitionen vor allem darüber Auskunft geben, was andere – die normalerweise selbst nicht in Armut leben – sich unter Armut vorstellen bzw. den sogenannten Armutsbetroffenen zugestehen zu besitzen, um trotzdem als ‚arm‘ zu gelten,²

so sind Fokusverschiebungen notwendig. Menschen, die von Armut betroffen sind, bleiben Subjekte ihres Handelns und sind als solche wahrzunehmen. Ihnen „kommt es nicht ausschließlich darauf an, was sie zum Leben HABEN.

¹ Oyen, Poverty Production.

² Moser, Arme Frauen, S. 38.

Es geht darum, was sie TUN und SEIN können.“³ Der „Capabilities Approach“⁴ hat deshalb eine „Liste von Verwirklichungschancen“ erarbeitet, die als Grundlage für ein gutes Leben gelten kann. Obwohl auch dieser Ansatz auf die „Bekämpfung von Armut“ zielt, setzt er nicht beim Mangel oder bei einer Definition von Armut an,⁵ sondern entwickelt als Grundlage eine Vorstellung von gutem Leben und fragt, was Menschen tun können und brauchen, um ein solches Leben zu erreichen und auf Dauer führen zu können.

Diese knappen Ausführungen zur aktuellen Armutsforschung halten wichtige Perspektiven bereit, um die in den biblischen und frühchristlichen Texten vorfindlichen Phänomene und Kontextualisierungen von Armut bewerten und mit heutigen Situationen und Gegebenheiten vergleichen zu können.

II. Armut im Alten Testament

Armut ist ein zentrales Thema in der Bibel, es wird in allen Teilen der Bibel, in der Tora, in der Prophetie, in den Weisheitstexten und im Neuen Testament nicht nur tangiert, sondern prominent angesprochen. Nachfolgend konzentrieren wir uns in den ersten Kapiteln auf das Alte Testament, das entsprechend des altorientalischen und alttestamentlichen Menschen- und Weltbildes ‚Armut‘ nicht als Abstraktum kennt. „Armut tritt“ vielmehr „immer in der Person des Armen auf, und diese Person geht jeden an.“⁶

Das deutsche Wort ‚arm‘ ist dabei die Übersetzung von vier hebräischen Wörtern. Alle vier hebräischen Begriffe verweisen auf eine wirtschaftlich-ökonomische Mangelsituation, zu der aber das Fehlen weiterer sozialer Partizipationsmöglichkeiten hinzukommt. In unterschiedlichem Maße werden mit Hilfe dieser Begriffe daher gesellschaftliche Isolation sowie freiheits- und lebensbedrohende Situationen benannt.

1. *rāš* ist der am wenigsten spezifische Begriff und „bezeichnet den Armen in seiner ökonomisch-sozialen Lage.“⁷ Er wird vor allem in der Weisheitsliteratur verwendet, die dem einzelnen (jungen) Mann Anweisung für das richtige Verhalten für seine Lebensführung und im Umgang mit den Menschen seiner näheren Umgebung (Nachbarschaft) geben will. Daher warnen die Texte davor, in Armut zu geraten (Spr 10,4-5), kennen Armut als selbstverschuldeten Zustand (Spr 24,33-34; 28,19) und sehen Armut als

³ Ebd., S. 40.

⁴ Nussbaum, *Women and Human Development*; Dabrock, *Befähigungsgerechtigkeit*.

⁵ Moser, *Decentring Poverty*, S. 273-290; Smith, *Decentring Poverty*, S. 60-76.

⁶ Schäfer-Lichtenberg, Schottroff, *Armut*, S. 22; Kessler, *Armut/Arme*.

⁷ Berges, *Arm und reich*, S. 11.

Schande an (Spr 14,20; 19,6-7). Für die Weisheit stellt Armut vor allem eine „Situation dar, an der nichts zu ändern“ ist, die aber gelindert werden kann.⁸

2. Als *dāl* wird besonders in der Prophetie⁹ die nicht besitzlose aber verarmte und daher sozial schwache Kleinbauernfamilie bezeichnet, die am Rande des Existenzminimums¹⁰ und damit „an der Schwelle der freiheitsberaubenden Armut“¹¹ lebt und der geholfen werden muss. Diese Armut wird nicht als selbstverschuldet angesehen (Spr 10,15). Deutlich zu erkennen ist vielmehr die mit der Armut einhergehende soziale Desintegration (Spr 19,4), obwohl Rechtsfähigkeit gegeben ist.¹²

3. Im Gegensatz dazu bezeichnet der Begriff *ʿebyōn* Personen, die keinen Grundbesitz (mehr) haben, also etwa „Landarbeiter oder städtische Tagelöhner“, denen „es am Notwendigsten mangelt“¹³ und die dem „Mangel allein nicht mehr Abhilfe schaffen“¹⁴ können. Diese Menschengruppe ist deshalb auch davon bedroht, ihre Rechtsfähigkeit nicht mehr wahrnehmen zu können (Ex 23,6).

4. Beim letzten Begriff *ʿānī/ʿānaw* steht nicht so sehr der wirtschaftliche Aspekt oder die Bedürftigkeit, sondern die Situation der Unterdrückung und der Schutzlosigkeit im Vordergrund, die meist auch konkrete oder strukturell bedingte Rechtlosigkeit umfasst.¹⁵

Mit Ausnahme der weisheitlichen Texte, die vor Armut warnen und zum Fleiß aufrufen, erachten die meisten alttestamentlichen Texte Armut nicht als selbstverschuldetes Unglück, blindes Schicksal, Schande oder Strafe, sondern bewerten Armut auf dem Hintergrund der Segenszusagen Gottes als Skandalon, fragen nach den gesellschaftlichen Ursachen von Armut und benennen Maßnahmen gegen Armut. Viele Texte verstehen Armut als Mangelzustand, „der der Heilsgabe des gelobten Landes zutiefst widerspricht.“¹⁶ Vor allem das Buch Deuteronomium macht deutlich, dass die Ressourcen, die das Land bereit hält, für alle reichen, da das Land ein gesegnetes Land ist.

Dtn 15,4 Jedoch soll es bei dir gar keine Armen (ʿebyōn) geben. Denn JHWH wird dich reich segnen in dem Land, das JHWH, dein Gott, dir als Erbbesitz geben wird, um es in Besitz zu nehmen, wenn du auf die Stimme JHWHs, deines Gottes,

⁸ Ebd., S. 12.

⁹ Am 2,7; 4,1; 5,11; 8,6; Jes 10,2.

¹⁰ Schäfer-Lichtenberg, Schottroff, Armut, S. 22.

¹¹ Berges, Arm und reich, S. 12.

¹² Lev 19,15; Jes 11,4; Spr 29,7.

¹³ Schäfer-Lichtenberg, Schottroff, Armut, S. 22.

¹⁴ Berges, Arm und reich, S. 13.

¹⁵ Ebd., S. 14; Schäfer-Lichtenberg, Schottroff, Armut, S. 22.

¹⁶ Berges, Arm und reich, S. 11.

gewissenhaft hörst, auf dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, zu achten und danach zu handeln.

Die wesentliche Ursache von Armut ist im Kreditwesen (und in den Steuerabgaben an Fremdmächte) zu sehen (Spr 22,7). Obwohl Israel eigentlich als subsistenzwirtschaftliche bäuerliche Gesellschaft einzuordnen ist, hat das Kreditwesen sowohl in vorexilischer wie auch in nachexilischer Zeit zu einer antiken Klassengesellschaft geführt.¹⁷ Konkret bedeutet dies die Verschuldung und Überschuldung von weiten Kreisen der Bevölkerung, die sich aus der Verarmung und Versklavung durch eigene Kraft nicht mehr befreien können (Neh 5,1-13). Die Situation führt auch zur Konzentration von Besitz und Macht in den Händen Weniger (Jes 5,8; Mi 2,1f), die dann ihre Macht in politischen Entscheidungen und durch Rechtsbeugung ausnutzen (Am 2,7; 5,10-12; 6,12; Spr 22,16).

III. Witwen und ‚Arme‘ – ein gendersensibler Blick auf die alttestamentlichen Texte

Im Rahmen der Armutsproblematik kommt die Kategorie ‚Gender‘ vor allem als Geschlecht der Menschen in den Blick.¹⁸ Dabei haben die Armutsproblematik und die Geschlechterperspektive die Fragen nach der Verteilung von Ressourcen, bzw. nach Partizipationsmöglichkeiten gemeinsam. Wenn die Armutsforschung nach den Ursachen von Armut fragt, so treten nicht nur Aspekte der Wirtschaftsstruktur, sondern auch Kategorien wie Geschlecht und Alter zutage. Auch für die antike Gesellschaft in Israel gilt, dass Frauen und Männer aufgrund ihres Geschlechtes auf verschiedene Weise und in unterschiedlichem Umfang Zugang zu materiellen, gesellschaftlichen und sozialen Ressourcen erhalten. Frauen und Männer sind daher zum Teil in gleicher Weise und zum Teil unterschiedlich von Armut betroffen, wobei sowohl das Ausmaß der Armut, die Formen von Armut sowie die Sichtbarkeit der Armut verschieden sein können.

Im Folgenden konzentrieren wir uns auf die Frage, wie Frauen von Armut betroffen sind und wie dies in den alttestamentlichen Texten sichtbar gemacht wird. Es wird also nicht nur die ‚spezifische‘ Armut von Frauen erhoben, es werden vielmehr auch die prekären Situationen benannt, die Männer und Frauen gleichermaßen treffen.

¹⁷ Vgl. hierzu Kessler, Sozialgeschichte, S. 114-126 und S. 138-148.

¹⁸ Im Folgenden wird auf die Fragen, wie ‚Geschlecht‘ konstruiert wird, welche Bedeutung Geschlecht für das eigene Selbstverständnis hat und wie es im Symbolsystem eingebunden ist, nicht eingegangen.

Geht man von den vier oben kurz in ihrer Bedeutung umrissenen hebräischen Begriffen für ‚arm‘ aus, ist überraschend festzustellen, dass mit Hilfe dieser Begriffe Frauen nicht explizit als ‚arm‘ bezeichnet werden.¹⁹ Die wenigen femininen Formen des Adjektivs *ʿānī* beziehen sich auf personifizierte Städte, vor allem auf Jerusalem (Jes 10,30; 51,21; 54,11). Alle diese Stadtexte setzen die Situation der Eroberung und Zerstörung voraus, weswegen die Städte für „arm“, im Sinne von wehr- und schutzlos gehalten werden.

Dieser Befund bedeutet jedoch nicht, dass die Armut von Frauen in den alttestamentlichen Texten völlig ausgeblendet oder überhaupt nicht benannt wäre. Regelmäßig werden Witwen (*ʿalmanā*) als eine extrem benachteiligte Gruppe der Gesellschaft dargestellt. Man kann gar von einem Genderstereotyp ‚Witwe‘ sprechen, das sich im Alten Testament und darüberhinaus im gesamten Alten Orient findet. Als Stereotyp besitzt es folgende Merkmale: Das Witwenschicksal trifft nur Frauen und bedeutet extreme Armut sowie weitgehende Schutz- und Rechtlosigkeit.

Etwas zugespitzt formuliert, bieten uns die Texte zu Armut im Alten Testament den Befund, dass Frauen nicht explizit mit den typischen Begriffen für ‚arm‘ bezeichnet werden, zugleich aber im Stereotyp der Witwe extreme Armut nur Frauen trifft, Armut also ein weibliches Gesicht hat. Sozialgeschichtlich greift diese plakative Gegenüberstellung jedoch zu kurz und muss differenziert werden. Sie entspricht aber einer literarischen Strategie, das weibliche Geschlecht nur dort zu benennen bzw. Frauen nur dort sichtbar zu machen, wo eine vom Allgemeinen sich unterscheidende, also spezifisch weibliche Situation darzustellen ist.

Um die Armut von Frauen in der alttestamentlichen Zeit zu erfassen, sind also erstens die von Witwen sprechenden Texte zu untersuchen und die sozialgeschichtliche Situation der Witwe zu rekonstruieren, sowie zweitens die Texte, die allgemein von Armut sprechen, danach zu befragen, welche Auskunft sie über die Situation der Frauen geben.

Das Witwenstereotyp ist Teil des Motives der „Hilfe für Witwen und Waisen“, das nicht nur alttestamentlich, sondern breit im gesamten altorientalischen Raum belegt ist.²⁰ Die Witwen gehören zu den *personae miserae*, die zusammen mit den Waisen als besonders hilfs- und schutzbedürftige Personengruppen gelten.²¹ A. Schellenberg hat die Ausprägung des Motives der „Hilfe für Witwen und Waisen“ im alttestamentlichen wie im altorienta-

¹⁹ Für *rāš*, *dāl* und *ʿēbyōn* sind keine femininen Formen belegt (Ausnahme: *dāl* in Gen 41,19 für die sieben mageren Kühe im Traum des Pharao).

²⁰ Schellenberg, Witwen und Waisen, S. 180-200.

²¹ Dtn 10,18; 14,29; 16,11.14; 24,17.19.20.21; 26,12.13; 27,19; Ps 94,6; 146,9; Jer 7,6; 22,3; Ez 22,7; Sach 7,10; Mal 3,5. Im Alten Testament finden sich vor allem im Buch Deuteronomium zusätzlich unter den *personae miserae* auch die Fremden, das heißt die nicht Ortsansässigen.

lischen Kontext eingehend untersucht.²² Das Motiv legt, so Schellenberg, den Fokus nicht auf die Darstellung der Not, sondern auf die zu leistende Hilfe.²³ Die Not der Witwe und der Waisen wird aber etwa in Ps 109,8-13 sichtbar, wo das Schicksal eines ‚Frevlers‘ mit einem zu früh verstorbenen Mann verglichen wird.

Ps 109,8 Nur gering sei die Zahl seiner Tage, sein Amt soll ein anderer erhalten. 9 Seine Kinder sollen zu Waisen werden und seine Frau zur Witwe. 10 Unstet sollen seine Kinder umherziehen und betteln, aus den Trümmern ihres Hauses vertrieben. 11 Sein Gläubiger reiße all seinen Besitz an sich, Fremde sollen plündern, was er erworben hat. 12 Niemand sei da, der ihm die Gunst bewahrt, keiner, der sich der Waisen erbarmt. 13 Seine Nachkommen soll man vernichten, im nächsten Geschlecht schon erlösche sein Name.

Die Not von Witwen²⁴ und Waisen ist

neben dem Verlust eines Familienmitgliedes durch gesellschaftliche Konventionen und das geltende Recht bestimmt. Deutlich ist dies vor allem im Fall der Witwe, deren Lebensumstände nach dem Tode des Partners fundamental davon abhängen, ob es das Erbrecht begünstigt oder zumindest ermöglicht, dass sie den Besitz ihres verstorbenen Gatten erbt, welche Rechte (z. B. auf Landbesitz und vor Gericht) sie als allein stehende Frau hat und ob es ihr möglich ist, selbst für ihren Lebensunterhalt aufzukommen. [...] Entsprechend waren auch nicht alle Witwen arm. Doch selbst mit vertraglichen Vorkehrungen ihrer verstorbenen Ehemänner hatten es verwitwete Frauen in der patriarchalen Welt des AO [Alten Orients] schwer. Insbesondere solche, die sich nicht dem Haushalt eines anderen *pater familias* anschließen konnten, waren, ökonomischen, sozialen und rechtlichen Schwierigkeiten ausgesetzt.²⁵

Die Not der Witwe ist zwar durch einen spezifischen Schicksalsschlag, nämlich durch den Tod des Ehepartners ausgelöst, ihre Situation danach aber hängt erheblich von den Möglichkeiten ab, selbst als Rechtsperson handeln zu können. Die Armut der Witwe, die sich auch als materielle Armut auswirkt, ist auf die ihr verwehrten Partizipationsmöglichkeiten im Rechtskontext zurückzuführen. Denn ihre Partizipationsmöglichkeiten sind

²² Schellenberg, Witwen und Waisen, S 180-200.

²³ Ebd., S. 183.

²⁴ Das Alte Testament kennt mit Ausnahme von Judith keine reiche Witwe.

²⁵ Schellenberg, Witwen und Waisen, S. 181f., die darauf hinweist, dass in den Texten unterschiedliche Kriterien sichtbar werden, warum eine Frau als Witwe bezeichnet wird: Notwendigkeit der Versorgung, fehlenden männlichen Beistand.

im Rechtssystem nicht strukturell verankert. So ist vielfach in alttestamentlichen Texten davon die Rede, dass den Witwen ohne Schutz eines *pater familias* ihre Rechte vorenthalten werden (Jes 1,23; 10,2; Ez 22,7; Sach 7,10; Mal 3,5) und es zur Ausbeutung kommt (Ij 24,3; Spr 15,25). Es wird das Unrecht gegenüber der Witwe, wie auch gegenüber anderen Menschen in prekären Situationen angeprangert und eine rechtliche Struktur gefordert, die das Überleben ermöglicht (Jer 22,3.16; Dtn 24,17.19-21).

Die strukturellen Verwerfungen des Kreditwesens, für dessen Benachteiligte die Armenterminologie *rāšīm*, *dālīm*, *ʿebyōnīm*, *ʿāniyīm/ʿānawīm*, Verwendung findet, treffen sowohl Frauen wie auch Männer und Kinder. Oftmals sind Kinder und Frauen aber besonders gefährdet, da sie als erste in die Schuldklaverei verkauft werden (Ps 109,8-13). Auf der Textoberfläche wird dieses Schicksal von Frauen (und Kindern) jedoch nur selten benannt. Der Prophet Amos nimmt das Schicksal von Frauen im Kontext von Verelendung und Schuldklaverei nicht in den Blick, der Prophet Micha hingegen schon.

Mi 2,9.10 Die Frauen meines Volkes vertreibt ihr aus ihrem behaglichen Heim, ihren Kindern nehmt ihr für immer mein herrliches Land. (Ihr sagt:) Auf, fort mit euch! Hier ist für euch kein Ort der Ruhe mehr. Wegen einer Kleinigkeit pflegt ihr zu pfänden; diese Pfändung ist grausam.

Wenn Jer 34,8-22 und Neh 5,1-13 sich für die Befreiung der in Schuldklaverei geratenen Personen einsetzen, sprechen sie explizit von Frauen und Männern.

Jer 34,8-11 Das Wort, das von JHWH an Jeremia erging, als König Zidkija mit dem ganzen Volk in Jerusalem einen Bund geschlossen hat, eine Freilassung auszurufen: 9 Alle sollen ihre hebräischen Sklaven und Sklavinnen freilassen, damit Judäerinnen und Judäer einander nicht versklaven. [...] 11 Danach aber holten sie die freigelassenen Sklaven und Sklavinnen zurück und zwangen sie wieder in die Sklaverei.*

Neh 5,1-5 Es gab eine große Klage des Volkes und ihrer Frauen bei ihren jüdischen Geschwistern. 2 Es gab welche, die sagten: Unsere Söhne und Töchter – wir sind viele. Wir wollen Getreide bekommen und essen, damit wir leben können. 3 Es gab welche, die sagten: Wir müssen unsere Felder, Weinberge und Häuser verpfänden, um in der Hungersnot Getreide zu bekommen. 4 Es gab welche, die sagten: Wir mussten Geld für die Steuer des Königs auf unsere Felder und Weinberge aufnehmen. 5 Nun aber, unser Fleisch ist wie das Fleisch unserer

Geschwister; unsere Kinder sind wie ihre Kinder, siehe: wir müssen unsere Söhne und Töchter zu Sklaven erniedrigen. Es gibt von unseren Töchtern welche, die schon erniedrigt sind. Es steht nicht in unserer Macht, und unsere Felder und Weinberge gehören anderen.

Diese wenigen Texte zeigen, dass die maskulinen Formen der hebräischen Begriffe für ‚Arme‘ als generische Maskulina zu deuten sind, die das Schicksal der Frauen unsichtbar machen. Dies gilt auch für die Armenbegrifflichkeit in den Psalmen.²⁶

Es ist auch zu einseitig, wenn in der Forschung angenommen wird, dass die Armenterminologie ausschließlich die durch das Kreditwesen verursachte Armut bezeichnet.²⁷ Man kann zwar sozialgeschichtlich zwischen den *personae miserae* (Witwen, Waisen, Fremde), die aufgrund eines spezifischen Schicksalsschlags von Armut bedroht sind, und den Armen, die ein falsches Wirtschaftssystem hervorbringt, unterscheiden. Die hebräischen Begriffe für ‚Arme‘ sind jedoch nicht auf die zweite Gruppe beschränkt. Vielmehr ist jeweils im Einzelfall zu prüfen, auf welche Formen von Armut referiert wird. Im Buch Amos ist ausschließlich von Wirtschaftsarmut die Rede.

Am 2,6-8 zählt eine ganze Reihe von ‚sozialen Typen‘ auf, die als Opfer namentlich nicht genannter Akteure erscheinen. [...] Die Ursache ihres Elends wird in Verschuldungsvorgängen und in Rechtsbeugung gesehen. [...] Die so in ihrer wirtschaftlichen Existenz Bedrohten sind offenbar nicht die klassischen *personae miserae*, von Witwen und Waisen ist in der ganzen Amosschrift nicht die Rede.²⁸

Am 2,6-8 So spricht JHWH: Wegen der drei Verbrechen, die Israel beging, wegen der vier nehme ich es nicht zurück: 7 Weil sie den Gerechten für Geld verkaufen und den Armen (‘ebyōn) für ein Paar Sandalen, weil sie die Kleinen (dālīm) in den Staub treten und das Recht der Schwachen (‘ānawīm) beugen. Sohn und Vater gehen zum selben Mädchen, um meinen heiligen Namen zu entweihen. 8 Sie strecken sich auf gepfändeten Kleidern aus neben jedem Altar, von Bußgeldern kaufen sie Wein und trinken ihn im Haus ihres Gottes.

In Sach 7,9.10 und Ijob 24,3.4 werden dagegen verschiedene verarmte Personengruppen nebeneinander genannt, *personae miserae* stehen neben

²⁶ Die meisten Gebetstexte können von Frauen und Männern gesprochen werden, da keine geschlechterdifferenzierte Sprache und Metaphorik verwendet werden. Vgl. Gerstenberger, *Weibliche Spiritualität*, S. 349-363 und Häusl, *Bittgebet*, S. 205-222.

²⁷ Crüsemann urteilt: „Begrifflich werden diese ‚Armen‘ also unterschieden von anderen sozialen Randgruppen wie Witwen und Waisen, Sklaven und Fremden.“ (Bail u.a. (Hg.), *Bibel in gerechter Sprache*, S. 2340.

²⁸ Kessler, *Sozialgeschichte*, S. 117.

Gruppen, die von Wirtschaftsarmut betroffen sind: Witwen, Waisen, Fremde, Unterdrückte (*ʿāniyīm*) und Arme (*ʿebyōnīm*).²⁹

Sach 7,9.10 So spricht JHWH der Heere: Haltet gerechtes Gericht, zeigt Güte und Erbarmen – alle aneinander; unterdrückt nicht die Witwen und Waisen, die Fremden und Unterdrückten (ʿāniyīm), und plant in eurem Herzen nichts Böses gegeneinander!

Ijob 24,3.4 Den Esel der Waisen treiben sie fort, pfänden das Rind der Witwe. 4 Vom Weg drängen sie die Armen (ʿebyōnīm), es verbergen sich alle Unterdrückten (ʿāniyīm) des Landes.

Die Armenbegrifflichkeit kann aber auch ohne den Blick auf die Ursache von Armut zu richten für alle Formen von Armut verwendet werden, wie dies Ps 82,2-4 und Ps 72,2-4 zeigen. Ps 82,2-4 richtet sein Augenmerk allein auf die Änderung der Unrechtsstrukturen, indem er nicht die geläufigen Paare aus Witwen und Waisen sowie aus Gebeugten (*ʿāniyīm*) und Armen (*ʿebyōnīm*) verwendet, sondern neue Wortreihen bildet und nicht mehr nach der Ursache der Armut differenziert. Für Ps 82,2-4 ist es das wesentliche Kriterium für Göttlichkeit, Anwalt aller Armen zu sein.

Ps 82,2-4 Wie lange noch wollt ihr [Götter] ungerecht richten und die Frevler begünstigen? [Sela] 3 Verschafft Recht den Unterdrückten (dālīm) und Waisen, verhilft den Gebeugten (ʿāniyīm) und Bedürftigen (rāšīm) zum Recht! 4 Befreit die Geringen (dālīm) und Armen (ʿebyōnīm), entreißt sie der Hand der Frevler!

Während in altorientalischen Texten die Schutzpflicht für Waisen, Witwen und Entrechtete nur zu den Aufgaben einzelner ‚Rechtsgottheiten‘ gehört, macht unser Psalm diese Schutzpflicht zum entscheidenden Merkmal des Gott-Seins aller Gottheiten und damit zum göttlichen Wesensmerkmal schlechthin. [...] Während altorientalische und andere alttestamentliche Texte die besondere göttliche Fürsorge ‚nur‘ für die traditionellen „Randgruppen“ der sog. *personae miserae* (Waise, Witwe, Rechtloser) fordern (als Ideal), verlangt unser Psalm eine umfassende Änderung der gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse.³⁰

Ps 72,2-4 führt die soziale Gerechtigkeit dagegen als „zentrales Merkmal der Königsherrschaft“ aus.³¹

²⁹ Vgl. auch Ij 29,12.13; 31,16-21; Sir 4,1-10; 35,16.17; Weish 2,10.

³⁰ Zenger, Psalmen, S. 487.

³¹ Vgl. auch Ps 35,10; Ps 69,34 sowie die sogenannte ‚Armenfrömmigkeit‘ in den nachexilischen Psalmen und in den nachexilischen Psalmensammlungen. Viele Psalmen sind aus der

Ps 72,2-4 Er regiere dein Volk in Gerechtigkeit und deine Gebeugten (ʿāniyīm) durch rechtes Urteil. 3 Dann tragen die Berge Frieden für das Volk und die Höhen Gerechtigkeit. 4 Er wird Recht verschaffen den Gebeugten (ʿāniyīm) im Volk, / Hilfe bringen den Kindern der Armen (ʿebyōnīm), er wird die Unterdrücker zermalmen.

Der Durchgang durch die Texte zeigt, dass sich die klassischen mit der Geschlechterdifferenz verbundenen Asymmetrien auch beim Thema Armut im antiken Israel bzw. in den alttestamentlichen Texten finden. Frauen sind bei drohender Wirtschaftsarmut besonders gefährdet, da sie mit den Kindern zuerst in die Schuldklaverei verkauft werden, und sie sind als Witwen einer zusätzlichen Armutsgefahr ausgesetzt. Die Texte benennen regelmäßig jedoch nur die spezifisch weibliche Form der Armut im Motiv der Witwe, während Frauen im Kontext der Verelendungsproblematik oftmals unsichtbar gemacht sind.

IV. Gegen Armut – ‚Option für die Armen‘

Unabhängig davon, ob nun beide Geschlechter oder nur Frauen betroffen von Armut sind, auch unabhängig davon, ob es sich um Wirtschaftsarmut oder um die klassischen *personae miserae* handelt, Armut wird im Alten Testament als gesamtgesellschaftliches Problem und nicht als individuelles Problem erachtet.³² Überall wird der besondere Schutz Gottes unterstrichen, unter dem Witwen und Waisen sowie alle Armen stehen (Ps 68,6-7; 69,34; 146,9; Spr 15,25). Prophetische Texte prangern die soziale Ungleichheit an (Jes 1,23; Am 2,6-8; 5,7-12; 8,4-7) und fordern Gerechtigkeit und Solidarität (Jes 1,17; 10,1.2; 58,6-12; Jer 22,3; Sach 7,9.10), damit eine gerechte Ordnung entstehen kann, in der keiner Person das Lebensnotwendige vorenthalten wird (Jes 65,16b-25). Der Situation der ‚Armen‘ wird daher nicht mit frommen Solidaritätsbezeugungen und mit einem Almosenwesen begegnet.³³

Perspektive von ‚Armen‘ formuliert oder entsprechend redaktionell bearbeitet. Schon vor einer bewussten ‚Armenredaktion/Überarbeitung im Sinne einer Armenfrömmigkeit‘ bezeichnen sich die Betenden in Bittgebeten des Einzelnen als ‚Arme‘ und beschreiben verschiedene Formen von Armut: „Notsituationen: Anfeindung, Armut in Folge gesellschaftlicher Zerklüftung, Falschaussage und Rechtsbeugung, Machtbesessenheit und Rücksichtslosigkeit von Mächtigen und Reichen“ (Zenger, Einleitung, S. 364.) Die späten Ps 9.10 und Ps 37 machen deutlich, dass in nachexilischer Zeit „eine wirtschaftliche Notlage beschrieben ist, in der sich die Schere von Arm und Reich über die traditionell bekannten Maße öffnet. Ganze Gemeinden verelenden.“, so Gerstenberger, Israel, S. 183. Eine klar begrenzte soziale Gruppe der ‚Armen‘ lässt sich jedoch nicht ausmachen.

³² Kessler, Armut/Arme.

³³ Erst in späten Texten wird „Armutsbekämpfung“ mit Hilfe eines Ethos der Barmherzigkeit in die

Armut wird vielmehr vor allem in prophetischen Texten und in sogenannten Rechtstexten thematisiert. Die Ursache für Armut wird häufig in der Missachtung von Rechten gesehen. Dies gilt in besonderem Maße für Witwen, deren Rechtsfähigkeit ohne Schutz eines *pater familias* strukturell eingeschränkt ist. Prophetische Texte prangern das Unrecht gegenüber verarmten Menschen an und fordern eine rechtliche Struktur, die ihnen das Überleben ermöglicht. Besonders deutlich ist dies etwa in Jes 10,1.2:³⁴

Jes 10,1 Weh denen, die unheilvolle Gesetze erlassen und unerträgliche Vorschriften machen, 2 um die Schwachen (dālīm) vom Gericht fernzuhalten und den Armen (ʿāniyīm) meines Volkes ihr Recht zu rauben, um die Witwen auszubeuten und die Waisen auszuplündern.

Es verwundert daher nicht, dass neben den prophetischen Texten insbesondere die sogenannten Rechtstexte das Thema ‚Armut‘ behandeln. Der Armut soll strukturell begegnet werden. Es werden soziale Ordnungen entworfen, die zumindest der absoluten Armut entgegen wirken sollen.

Das Bundesbuch Ex 20,22-23,33, das am Ende des 8., Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr. entstanden ist, nennt erstmals Schutzvorschriften für die Armen und tut dies an exponierten Stellen. Ex 21,2-11 und Ex 23,10-12, die die Einzelgesetze und Weisungen in Ex 21,12-23,9 rahmen, nennen die rechtlichen Bestimmungen zur Freilassung der Sklaven und Sklavinnen (Ex 21,2-11) und den Sabbat als Ruhetag für alle bzw. das Sabbatjahr (Ex 23,10-12), dessen Erträge für die Armen (*ʿebyōnīm*) des Volkes bestimmt sind. Die so gerahmte Rechtssammlung enthält zwei Teile, das formale Recht (Mischpatim) in Ex 21,12-22,19, das den „Ausgleich zwischen zwei Rechtskontrahenten“³⁵ im Blick hat, und den Entwurf einer Gerechtigkeit (Ex 22,20-23,12), „die sich an den rechtlich und sozial Schwächsten entscheidet“.³⁶ Hervorzuheben ist besonders der Text Ex 22,20-26, der den Umgang mit den *personae miserae*, also den Fremden, Witwen und Waisen, sowie mit den Armen (*ʿāniyīm*) und den verarmten Nachbarn (*rēʿīm*) beschreibt. Dabei wird für die *personae miserae* nicht konkret gesagt, wie

Verantwortung der Einzelnen gelegt und durch Almosenwesen betrieben (z. B. Sir 4,1-10). Vgl. Marböck, Jesus Sirach, S. 87; Kessler, Armut/Arme.

³⁴ Beuken, Jesaja, S. 268: „Wahrscheinlich geht es in V1 nicht darum, dass man das Recht zugunsten der Oberschicht neu formulierte, sondern darum, dass die Jurisprudenz zum Nachteil der *personae miserae* arbeitete.“ Kessler, Sozialgeschichte, S. 118: Anders als bei Amos und Micha geraten bei Jesaja auch die ‚Witwen und Waisen‘ als die klassischen *personae miserae* in den Blick, die um ihr Recht gebracht werden. (Jes 1,21-26) und in die Gewalt anderer geraten (10,1f.).“ Vgl. auch Jes 1,17; Jer 22,3.16; Ez 22,7-12; Ps 82,3.4.

³⁵ Crüsemann, Tora, S. 213.

³⁶ Ebd.

sie zu schützen sind. Es ist nur allgemein davon die Rede, dass sie nicht unterdrückt und ausgebeutet werden dürfen. Gott wird ihr Schreien in der Not hören und sich für sie einsetzen. Daher ist so zu leben, dass sie erst gar nicht zu Gott schreien.³⁷ Die Bestimmungen im Umgang mit den Armen und den verarmten Nachbarn sind hingegen sehr konkret. Wer aus Not Geld leihen muss, dem darf kein Pfand (und kein Zins) abverlangt werden. Sollte es doch zur Pfändung kommen, so sind lebensnotwendige Dinge auszunehmen, wie das Beispiel des Mantels zeigt, der am Abend zurückzugeben ist.³⁸ Der Unterschied in der Konkretion der Maßnahmen zwischen den beiden Gruppen fällt auf. Er ist vermutlich auf die unterschiedliche Rechtsfähigkeit der *personae miserae* und der verarmten Familien zurückzuführen. Trotzdem kann man mit Crüsemann sagen,

dass sich die sozialen Schutzbestimmungen zu den Mischpatim verhalten wie die Menschenrechte zum positiven Recht unserer Gegenwart: Sie sind Meta-Norm und kritische Instanz. Die Spanne zwischen Recht und Gerechtigkeit wird hier im Recht selbst – und keineswegs nur in einer das Recht nicht tangierenden Ethik – aufgegriffen und zum entscheidenden Prinzip der Tora.³⁹

Das Deuteronomische Gesetz, das im 7. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist, entwirft unter dem Motto der geschwisterlichen Solidarität ein Netz an sozialen Sicherungen und gestaltet so „Überlebensgarantien für alle Problemgruppen und für die vom Abstieg Bedrohten.“ Der deuteronomische Entwurf „tritt nicht als Appell und als Spendenmentalität auf, sondern als Recht“ und geht von der Überzeugung aus, dass „der Reichtum des geschenkten Landes allen offen steht.“⁴⁰ Drei Regelungen sind besonders hervorzuheben. In jedem dritten Jahr kommt der Zehnte den „sozial Unterprivilegierten“,⁴¹ d.h. den Leviten, Fremden, Witwen und Waisen zugute (Dtn 14,22-29; 26,12). „Diese Regel ist als Anfang einer wirklichen Sozialgesetzgebung zu bezeichnen, er stellt *die erste bekannte Sozialsteuer dar*.“⁴² Das ‚Sabbatjahr‘ umfasst die Regeln, dass in jedem siebten Jahr die Schulden zu erlassen (Dtn 15,1-11) und die bereits in Schuldklaverei geratenen Menschen (Männer wie Frauen) freizulassen sind (Dtn 15,12-18). Darüber hinaus werden Regeln aus dem Bundesbuch aufgegriffen und zusätzliche Regeln formuliert. Wie im

³⁷ Dohmen, Exodus, S. 175: „Weit mehr als nur der Schutz und die Hilfe für die Bedürftigen wird gefordert: Die Abhängigkeit nicht spüren lassen spricht die an, die solches wohl schon erfahren haben, und richtet sich sinnvollerweise an die Gemeinschaft als ganze.“

³⁸ Wichtig ist auch noch das Verbot der Rechtsbeugung in Ex 23,1-3.6-8.

³⁹ Crüsemann, Tora, S. 228.

⁴⁰ Ebd., S. 273.

⁴¹ Ebd., S. 254.

⁴² Ebd.

Bundesbuch wird die Pfandnahme eingeschränkt (Dtn 24,6.10-13.17); auch hier darf das Lebensnotwendige nicht gepfändet werden. Außerdem ist dem Tagelöhner der Lohn an jedem Abend auszuzahlen (Dtn 24,14.15) und es gibt ein explizites Zinsverbot (Dtn 23,20-21). Das Recht der *personae miserae* ist besonders zu schützen (Dtn 24,17.18). Sie haben das Recht auf Nachlese auf den Feldern (Dtn 24,19-22) und verwitwete Frauen haben das Recht auf eine Leviratsehe (Dtn 25,5-10). Alle *personae miserae* werden zudem an den Mahlzeiten bei Schlachtungen und Festen beteiligt.

Die jüngste Gesetzessammlung, das sogenannte ‚Heiligkeitgesetz‘ Lev 17-26, das im 6. Jahrhundert v. Chr. entstanden ist, führt die deuteronomische Vorstellung einer „Gesellschaft ohne Bedürftige“⁴³ nicht weiter. So wird die einschlägige Armenterminologie (*rāšīm*, *dālīm*, *‘ebyōnīm*, *‘āniyīm/‘ānawīm*) kaum verwendet und die *personae miserae*, allen voran die Witwen und Waisen, sind nicht erwähnt. Aber auch das Heiligkeitgesetz versucht, zu starke soziale Verwerfungen auszugleichen. So ist das gesamte soziale Verhalten am Gebot der Nächstenliebe auszurichten (Lev 19,18). Explizit genannt werden das Gebot der Nachlesen für Arme (*‘āniyīm*) und Fremde (Lev 19,9-10; 23,22), das Gebot der sofortigen Auszahlung des Lohnes (Lev 19,13) und ein Zinsverbot (Lev 25,36-38). An Stelle des Sabbatjahres tritt das Jubeljahr, das im fünfzigsten Jahr einen umfassenden Schuldenerlass, die Aufhebung aller Abhängigkeiten und die Restitution des Besitzes vorsieht (Lev 25,8-13). Schuldklaverei soll es nicht mehr geben, da der verarmte Mitbürger zu unterstützen ist (Lev 25,35) und dem verschuldeten Mitbürger Lohn zu zahlen ist (Lev 25,39).

Die vorgestellten alttestamentlichen Texte rechtfertigen es, von einer ‚Option für die Armen‘ des Alten Testaments zu sprechen. In den Psalmen und der Prophetie wird eine gesellschaftliche Struktur gefordert, die den Armen und den *personae miserae* nicht ihr Recht vorenthält.⁴⁴ Die drei Rechtssammlungen entwerfen wenn auch in unterschiedlichem Maße und mit verschiedenen Mitteln jeweils eine gesellschaftliche Situation, in der alle Menschen ein Auskommen haben bzw. ihr Überleben möglich ist. Zwei Dinge fallen trotz allem auf. Zwar werden konkrete strukturelle Regelungen zur Vermeidung von Wirtschaftsarmut formuliert (z. B. Zinsverbot, Schuldenerlass, Sklavenfreilassung, Verbot der Schuldklaverei), aber gegen die strukturelle Benachteiligung von Frauen werden mit Ausnahme der Leviratsehe (Dtn 25,5-10) und dem eingeschränkten Erbrecht für Töchter in Num 27,1-11 keine Maßnahmen ergriffen. Außerdem sprechen diese Rechtstexte diejenigen an, die nicht von Armut betroffen sind, die den Armen

⁴³ Berges, Arm und reich, S. 26.

⁴⁴ Vgl. auch Spr 15,25.

Recht verschaffen können und sollen. Eine solche die Armen zu Objekten machende Perspektive ist jedoch nicht die einzige Perspektive, die in den alttestamentlichen Texten zum Thema Armut eingenommen wird. Das Alte Testament kennt auch Texte, die von Armut auch aus der Perspektive der betroffenen Menschen berichten. Im oben zitierten Text Neh 5,1-5 bringen die von Schuldklaverei gefährdeten Familien ihre konkreten Nöte vor den Statthalter Nehemia. Sie haben Probleme, ihre Ernährung zu sichern, müssen ihren Besitz verpfänden und ihre Kinder in die Sklaverei verkaufen.

V. Frauen in Armut gegen Armut

Einige erzählende Texte stellen das Schicksal von Witwen und Frauen in Armut in den Mittelpunkt und machen dabei das Handeln der Frauen in der Not sichtbar. Die umfangreichste und kunstvollste Erzählung, die nicht ohne Humor das Thema Armut von Frauen und Witwenschaft aufgreift, ist das Buch Rut. Das Buch Rut erzählt, wie die zwei Witwen Noomi und ihre ausländische Schwiegertochter Rut durch ihr initiatives Handeln geltendes Recht für sich zu nutzen verstehen und so ein gutes Leben sowohl in materieller wie auch in sozialer Hinsicht erlangen. Noomi macht diese Absicht in Rut 3,1 auch explizit deutlich: „Meine Tochter, ich will dir einen Ruheplatz verschaffen, an dem es dir gut geht.“ Auch die verwitwete Tamar, die zwar nicht im materiellen Sinne arm ist, der aber die legitime Nachkommenschaft durch Juda, ihren Schwiegervater verwehrt wird, verschafft sich auf ungewöhnliche Weise ein Kind und damit ihr Recht und ihre soziale Anerkennung (Gen 38).

Einige in der Regel kurze Perikopen verwenden den Typus der „Frau in Not“.⁴⁵ In der Regel handelt es sich bei den Frauen in Not um Witwen, womit ihre materielle und rechtliche Notsituation unmittelbar deutlich wird. Diesen Frauen, denen in ihrer Not wenig Handlungsmöglichkeiten bleiben, gelingt es aber Hilfe zu finden. In 2 Sam 14,1-8, 2 Kön 4,1-7, 2 Kön 8,1-6 und Lk 18,2-5 wenden sich die Frauen hierfür an sozial hoch stehende männliche Personen, an den König, einen Gottesmann oder einen Richter, der ihnen zu ihrem Recht verhilft. „Der Retter oder Helfer, der dann eingreift, wendet die Not der Frauen häufig wider jede Hoffnung.“⁴⁶

Einen etwas anderen Plot besitzt die Erzählung der Witwe aus Sarepta in 1 Kön 17,8-16.⁴⁷

⁴⁵ Schmidt, Zentrale Randfiguren, S. 121-137.

⁴⁶ Ebd., S. 135.

⁴⁷ Eine sehr anregende Auslegung der Erzählung bietet Schmidt, Zentrale Randfiguren, S. 198-216, auf die wir uns stützen.

8 Da erging das Wort JHWHs an Elija: 9 Mach dich auf, und geh nach Sarepta, das zu Sidon gehört, und bleib dort! Siehe, ich habe dort einer Witwe befohlen, dich zu versorgen. 10 Er machte sich auf und ging nach Sarepta.

Als er an das Stadttor kam, traf er dort eine Witwe, die Holz auffas. Er rief sie: Bring mir in einem Gefäß ein wenig Wasser zum Trinken! 11 Als sie wegging, um es zu holen, rief er ihr nach: Bring mir auch einen Bissen Brot durch dich! 12 Doch sie sagte: So wahr JHWH, dein Gott, lebt: Ich habe nichts mehr vorrätig als eine Handvoll Mehl im Topf und ein wenig Öl im Krug. Ich lese hier ein paar Stücke Holz auf und gehe dann heim, um für mich und meinen Sohn etwas zuzubereiten. Das wollen wir essen und dann sterben.

13 Elija sagte zu ihr: Fürchte dich nicht! Geh heim, und tu, was du gesagt hast. Aber mache zuerst für mich ein kleines Gebäck, und bring es zu mir heraus! Danach kannst du für dich und deinen Sohn etwas zubereiten; 14 denn so spricht JHWH, der Gott Israels: Der Mehltopf wird nicht leer werden und der Ölkrug nicht versiegen bis zu dem Tag, an dem JHWH wieder Regen auf den Erdboden sendet. 15 Sie ging und tat, was Elija gesagt hatte.

So hatte sie mit ihm und ihrem Sohn viele Tage zu essen. 16 Der Mehltopf wurde nicht leer, und der Ölkrug versiegte nicht, wie JHWH durch Elija versprochen hatte.

Zu Beginn der Erzählung erfahren die Lesenden, dass JHWH in der Situation einer allgemeinen Hungersnot Elija durch eine Witwe in Sarepta versorgen will. Damit sind die Lösung des Problems und ein gutes Ende der Erzählung vorweggenommen. Für die Lesenden stellt sich daher die Frage, wie die Umsetzung der Rettung geschehen wird. Bis Vers 11 verläuft alles nach dem Plan Gottes. Elija geht nach Sarepta, trifft dort die Witwe und erhält von ihr zu trinken. Als Elija dann aber auch noch um ein Stück Brot bittet, gerät der Plan ins Stocken. Denn in Vers 12 weigert sich die Witwe Elija Brot zu geben, indem sie auf ihre extreme Notsituation verweist. Sie habe für sich und ihren Sohn nur noch Mehl für eine Mahlzeit, dann müssten sie den Hungertod sterben. Die Witwe sieht keine Rettung mehr in ihrer Not. Rettung wird der Witwe nun in einem durch Elija mitgeteilten Gotteswort angeboten, das ihr ausreichend Nahrung bis zum Ende der Hungersnot zusagt. Die Witwe lässt sich auf dieses Gotteswort ein und so werden sie, ihr Sohn und auch Elija gerettet. Die Entscheidung der Witwe, dem Wort Gottes zu vertrauen, ist der Wendepunkt der Erzählung und legt die Beziehungen der drei zentralen Akteure JHWH, Elija und der Witwe offen. Eigentlich kommt JHWH als Gott die umfassende Macht zu. Denn er ist derjenige, der die Hungersnot verursacht hat, der ihr ein Ende bereiten kann und der in der Hungersnot für Elija, die Witwe und ihren Sohn auf wundersame Weise sorgt. Die Versorgung Elijas legt JHWH aber in die Hände einer Witwe, auf die er und

Elija nun angewiesen sind. Elija ist derjenige, der die Hilfe Gottes und der Witwe braucht, um die Hungersnot überleben zu können. Zugleich gibt er die Zusage Gottes an die Witwe weiter. Die Witwe ist eigentlich diejenige, die allein schon wegen ihres sozialen Status auf die Hilfe anderer angewiesen ist. Sie wendet sich aber nicht wie die anderen Frauen in Not an einen Retter, der ihr helfen soll. Diese Witwe bleibt in ihrer eigenen Not vielmehr offen für die Not eines anderen, und vertraut der Zusage Elijas und seines Gottes, obwohl es sich aus ihrer Sicht um einen Ausländer und einen ausländischen Gott handelt. Sie riskiert viel und kommt dadurch in die Situation, dass sie, ihr Sohn und Elija mit Gottes Hilfe überleben. Nur durch ihre Entscheidung und ihr solidarisches Handeln gelingt der Plan JHWHs. Die Witwe, Elija und JHWH sind auf gegenseitige Hilfe angewiesen, so die Aussage der Erzählung.

Nicht jede alttestamentliche Erzählung, die eine Frau in Not in den Mittelpunkt stellt, endet jedoch mit einer Rettung. In 2 Kön 6,24-31 führt die in den meisten anderen Erzählungen eingesetzte Strategie, dass sich die Frau in ihrer Not an einen Helfer wendet, nicht zum Ende der Not. Als Not ist während der Belagerung Samarias eine extreme Hungersnot der Bevölkerung vorausgesetzt. In dieser Situation wird von zwei Frauen erzählt, die nacheinander gemeinsam das jeweilige Kind verzehren wollen. Während die erste Frau ihr Kind preisgibt, versteckt die zweite Frau ihr Kind. Deshalb wendet sich nun die erste Frau an den König um Hilfe. Hilfe ist jedoch in dieser Situation nicht (mehr) möglich. Kein Helfer kann die Not der Frau noch wenden. Die Erzählung macht vielmehr deutlich, „dass die Katastrophe für die Frauen und das Kind schon geschehen ist.“⁴⁸ Die Situation bleibt ausweglos, denn der König kann die Belagerung und Hungersnot nicht beenden, und er wird sich nicht gegen jedes Recht für Teknophagie aussprechen. Auch die Solidarität der Frauen ist zerbrochen, die Frau hat sich gegen ihr eigenes Kind gewandt, das preisgegebene Kind bleibt tot und keine weitere Handlung kann das Überleben sichern. „Die Erzählung kommuniziert damit in ihren Facetten die Ausweglosigkeit der Situation“ und die Ohnmacht der handelnden Frau, ohne dass „Identifikation und Parteinahme“ für die Frau beim Lesen eröffnet würden.⁴⁹

Mit Ausnahme dieser letzten Erzählung, die Ohnmacht und Ausweglosigkeit vor Augen führt, berichten die anderen hier vorgestellten erzählenden Texte des Alten Testaments von Frauen, die in ihrer Not für ihr Recht eintreten und ihre Notsituation kreativ lösen. Zumindest indirekt üben diese Texte auch Kritik an den entsprechenden Machtstrukturen (Gen 38; 2 Sam 14; Rut). Sie zeigen aber vor allem, dass das Alte Testament ‚arme Frauen‘

⁴⁸ Schmidt, Zentrale Randfiguren, S. 135.

⁴⁹ Ebd., S. 121.

und Witwen nicht allein als Adressatinnen der Fürsorge und als Objekte der gemeinschaftlichen Solidarität kennt, sondern sie auch als Subjekte wahrnimmt, die ihr Schicksal gestalten. Modern gesprochen, widerstehen diese narrativen Texte dem Klischee, dass Armut lähmt.

VI. Armut in der christlichen Frühzeit

Die insgesamt griechisch tradierten Schriften des Neuen Testaments und der in ihrem Zusammenhang entstehenden frühchristlichen Texte lassen sich als Zeugnisse eines Transformationsprozesses lesen, der im hellenistischen Judentum historisch greifbar wird: Mit der Übersetzung der Schriften Israels ins Griechische (Septuaginta) seit dem 3. Jh. v. Chr. erfolgt eine Relecture der hebräischen Texte mittels einer Hermeneutik, die in den gängigen Konzepten griechischer Philosophie angelegt ist. Sichtbar wird dieser Transformationsprozess bereits in den jüngsten, griechisch verfassten Texten des Alten Testaments und darüber hinaus in den Werken griechischsprachiger jüdischer Autoren der Antike, deren prominentester Zeuge Philo von Alexandrien ist.⁵⁰ Seine Schriften, in der Mehrheit Deutungen der Tora, zeigen deutliche Tendenzen zur Spiritualisierung und Verinnerlichung der tradierten biblischen Narrative und Rechtstexte.

Diese Spiritualisierung und Verinnerlichung lässt sich auch in den neutestamentlichen und den in ihrer Tradition stehenden Texten feststellen und schlägt dort auch in der Behandlung der Armutsthematik durch. Armut erscheint einerseits als soziale Gegebenheit, andererseits als ethisches Ideal: Die Armen haben nichts oder sie haben alles aufgegeben, um dem armen, das heißt besitzlosen Jesus von Nazareth nachzufolgen. Es ist bemerkenswert, dass das Abstraktum ‚Armut‘ nur zweimal im Neuen Testament vorkommt, nämlich im Zweiten Korintherbrief, und dass dort die Ambivalenz des Armutsbegriffes deutlich zutage tritt. Ist mit der in 2 Kor 8,2 erwähnten *tiefen Armut* der Gemeinde in Mazedonien eine materielle, durch Bedrückung (θλασις) entstandene Notlage gemeint – im Kontext geht es um eine Spendenaktion zugunsten der Gemeinde in Jerusalem – so ist der Komplementärbegriff ‚Reichtum‘ bereits ethisiert zum *Reichtum ihrer schlichten Güte*,⁵¹ wenig später, in der theologisch dichten Bekenntnisformel

⁵⁰ Philo von Alexandrien, etwa von 15 v. bis nach 40 n. Chr. legt den Pentateuch mittels philosophischer Hermeneutiken (Mittelplatonismus, Stoizismus) aus. Damit eröffnet er einem nicht-jüdischen Lesepublikum die Tora. Während er im Judentum kaum rezipiert wird, beeinflusst er die Theologie frühchristlicher Autoren nachhaltig. Vgl. Ebach, Philon, S. 245f. Zur Rezeption von Philo vgl. Holtz, Alexandrien, S. 228-263; vgl. Hadas-Lebel, Philo, die im Kapitel *Philo Judaeus* (S. 218-221) die wenigen Spuren jüdischer Philorezeption nachzeichnet.

⁵¹ το πλουτος της απλοτητος: Der Reichtum der Mazedonier ist nicht materiell sondern beruht auf

von 2 Kor 8,9 heißt es: *Er, der reich war, wurde eurentwegen arm, um euch durch seine Armut reich zu machen*; hier ist Armut Chiffre für die Kenose des Messias in die Kontingenzerfahrung menschlicher Existenz.⁵² Die „Phänomene und Kontextualisierungen von Armut“⁵³ sind also mehrdeutig, und in den verwendeten griechischen Begriffen, mit denen Armut benannt wird, schwingt diese Mehrdeutigkeit mit.

In den Texten der Septuaginta begegnen Bettelarme (πτωχοι) und Bedürftige (πενητες), und Menschen, die aufgrund ihrer sozialen Lage ohnmächtig sind (πραεις) oder als Unbedeutende und von niederem Stand in den gegebenen Machtstrukturen unterdrückt werden (ταπεινοις). In den frühchristlichen Texten werden vor allem die πτωχοι und πενητες als Arme im ökonomischen und sozialen Sinn wahrgenommen, während πραεις und ταπεινος eher ethisch konnotiert werden⁵⁴ und damit wenig zur faktisch gegebenen Armut und zur Armutsbekämpfung beitragen.

Während der πτωχος ein ganz mittelloser Mensch ist, gilt der πενης als einer, der trotz Arbeit einer hohen Verarmungsgefahr ausgesetzt ist⁵⁵ oder sich am Rande des Existenzminimums befindet, also in prekären⁵⁶ Verhältnissen lebt. Die neutestamentlichen Texte kennen gleichwohl diese Differenzierung nicht.⁵⁷ Auch in späteren christlichen Texten wird πενης synonym zu πτωχος verwendet.⁵⁸

Ist in diesen frühen Texten von ποτχοι, also von Armen, die Rede, dann ohne nach Geschlechtern zu unterscheiden.⁵⁹ Im generischen Maskulinum

ihrer schlichten Güte, die einfach großzügig gibt, er ist also ein geistlicher Reichtum. Vgl. dazu Klein, Spendenaufruf, S. 104-130, hier: S. 106.

⁵² Vgl. Angstenberger, Christus, S. 15-22, der das Begriffsfeld ‚arm‘ und seine intertextuellen Bezüge nachzeichnet.

⁵³ Siehe I. Armutsforschung heute.

⁵⁴ Gerade diese beiden Begriffe, πραεις und ταπεινος, erfahren in der LXX und den neutestamentlichen und in deren Gefolge in den frühchristlichen Texten eine signifikante Bedeutungsverschiebung und positive Aufladung: πραεις ist ein Mensch, der auf Selbstbehauptung verzichtet, der sanftmütig und gewaltlos auftritt (vgl. Mt 5,5); ταπεινος ist eine Person, die sich im Bewusstsein eines größeren Gegenübers klein macht, also demütig ist; vgl. die Charakterisierung Jesu in Mt 11,29 als „sanftmütig und von Herzen demütig“. Diese Bedeutungsverschiebung ist für πραεις auch in philosophischen Texten bezeugt vgl. Hauck, Schulz, Art. πραεις, 645-651, bes. 646; weniger für ταπεινος und vgl. Grundmann, Art. ταπεινος, 1-27, bes. 2-4 und 12.

⁵⁵ Vgl. Angstenberger, Christus, S. 16.

⁵⁶ Pelizzari, Prekariisierung, S. 38 nennt vier Merkmale für prekäre Arbeitssituationen: 1. Geringe Arbeitsplatzsicherheit, 2. mangelnder Einfluss auf die Arbeitssituation, 3. fehlender Schutz durch rechtliche Normen; 4. schwierige Existenzsicherung infolge eines sehr niedrigen Einkommens.

⁵⁷ Nur einmal, und zwar als Zitat aus Ps 111,9LXX wird in 2Kor 9,9 πενητες erwähnt.

⁵⁸ Vgl. z. B. Hirt des Hermas, Sim II 4-8, wo die gegenseitige Verwiesenheit von Armen und Reichen πτωχον και πλουσιον bzw. des πενης und des πλουσιος vor Gott dargelegt wird; ed. Leutzsch, Schriften, S. 248-249.

⁵⁹ Vgl. z. B. 2 Kor 9,9: *Reichlich gibt er den Armen/Bedürftigen*. – Im Neuen Testament begegnet 34 mal das adjektivische πτωχος; 20 mal in den synoptischen Evv, 4 mal in Joh, 4 mal in den

sind Frauen mitzudenken, sie treten damit nicht sichtbar in dieser Gruppe hervor.

Unter die Armen werden verschiedentlich auch diejenigen gerechnet, die aufgrund von körperlichen oder situativen Defiziten bedürftig und auf Hilfe angewiesen sind: Krüppel, Lahme, Blinde, Kranke, Fremde, Hungrige und Dürstende, Nackte und Gefangene.⁶⁰

Nach sozialgeschichtlichen Schätzungen gehörten in der Zeit des römischen Kaiserreiches etwa zwei Drittel der Bevölkerung zu den untersten sozialen Schichten,⁶¹ zu den Armen oder Bedürftigen ohne Aussicht auf Aufstieg und stets in Gefahr, Leben und Freiheit zu verlieren.

Die Ursachen der Armut sind in dieser Zeit den im Alten Testament zutage tretenden vergleichbar: Armut geht mit sozialer Desintegration einher. Mit der Eroberung Palästinas durch die Römer und der damit verbundenen Beanspruchung von Städten und Landflächen durch die Besatzer wird der wirtschaftliche Aktionsraum der einheimischen Bevölkerung stark eingeschränkt; die dadurch bewirkte Verknappung des Bodens führt zur Verarmung der Kleinbauern, zur Landflucht und zu einem starken Anwachsen prekärer Arbeitsverhältnisse. Die Tributpflicht und die Abgabenlast trugen wesentlich zur Verarmung und Versklavung der Bewohner Palästinas bei: „Verschuldung und Enteignung der Kleinbauern sind daher das Kennzeichen dieser römischen Epoche.“⁶²

VII. Armutsabwehr

Werden die Zeugnisse des Alten Testaments Armut als Zeichen der gestörten Ordnung Gottes und als Skandalon, das beseitigt werden muss, so betrachten die Texte des Neuen Testaments und die frühchristlichen Texte Armut als gegebene Realität – in Mk 14,7 heißt es lakonisch: *Arme habt ihr immer bei euch* – und verwenden den Begriff mehrdeutig.

Die apokalyptische Hoffnung der ersten Christen zielt nicht auf eine Verbesserung der Umstände, sondern auf die totale Umkehr der Verhältnisse:⁶³ Den Armen ist das Evangelium verkündet (Mt 11,5), ihnen ist das Reich Gottes versprochen (Lk 6,20); sie rechnen auf die umstürzende Gegenwart Gottes (Lk 2,46-55); die Reichen dagegen haben Fall und

Paulusbriefen, 4 mal in Jak und 2 mal in Offb.

⁶⁰ Vgl. die Traditionen über Jesus als Heiler in den Evangelien, z.B. in Mt 8-9, wo diese Hilfsbedürftigen deutlich in Erscheinung treten; zur historischen Einordnung der Heilungswunder vgl. Twelftree, Jesus, S. 3-30.

⁶¹ Vgl. Stegemann, Stegemann, Sozialgeschichte, S. 73f.; Herrmann-Otto, Unterschicht, S. 86-95.

⁶² Vgl. Stegemann, Stegemann, Sozialgeschichte, S. 107.

⁶³ Vgl. Luz, Matthäus I, S. 204-208.

Ausschluss von Himmelreich zu gewärtigen (Lk 2,52f; Mk 10, 23-26). In der Erwartung des Messias tritt nicht die Frage nach der Armutsabwehr in den Fokus, sondern die Frage der Vorbereitung auf die messianische Endzeit. Armut erscheint in diesem Kontext nicht nur als Folge sozialer Missstände, sondern entspricht als Besitzverzicht und freiwillige Armut einer Existenz unter dem Vorbehalt eines nahen Weltendes, und jenseits apokalyptischer Erwartungen gelten Besitzverzicht und Bedürfnislosigkeit als philosophisch empfohlene asketische Wege zur Befreiung der Seele aus ihrem materiellen Gefängnis.⁶⁴ So kann sich die Forderung entschiedener Messiasnachfolge mit der Forderung nach radikalem Besitzverzicht verbinden, wie es in Mk 10,21par sichtbar wird: *Geh, verkaufe, was du hast, gib das Geld den Armen... dann komm und folge mir nach.*

Der Messias seinerseits, wie ihn die neutestamentlichen Schriften zeichnen, ist die verkörperte Hinwendung Gottes zu den Armen und Schwachen, die sich schon in den alten biblischen Traditionen äußert. In der Theologie der neutestamentlichen Gemeinden spricht Jesus gerade den Armen und Schwachen das Nahesein Gottes zu und macht es durch sein heilendes Verhalten anschaulich.⁶⁵ Angesichts der allgegenwärtigen Erfahrung von Armut und Schutzlosigkeit spielt dementsprechend auch in der neutestamentlichen Frömmigkeit und Ethik, – wie auch in der jüdischen Religiosität, in der sie beheimatet ist –, die Hilfe für die in Not Geratenen eine zentrale Rolle: Die Hinwendung zu Gott und die Hinwendung zum Nächsten sind unlösbar miteinander verbunden, Gottesliebe und Nächstenliebe sind nicht voneinander zu trennen.

So lässt sich nach Lk 10,25-28par die Tora im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammenfassen und die im Lukastext anschließende Frage nach dem Adressaten der Nächstenliebe – *Und wer ist mein Nächster?* (Lk 10,29) – spricht sich mit der Beispielerzählung vom Gewaltopfer und dem hilfsbereiten Samariter gegen jede Limitierung der Nächstenliebe aus,⁶⁶ die aus dem Gebot Lev 19,11-18 ableitbar wäre, aber in alttestamentlichen Texten selbst schon aufgebrochen wird.⁶⁷ Eine Konzentration auf die eigene Sippe, das eigene Volk, und die damit verbundene Unterscheidung der

⁶⁴ Vgl. Bereits die pythagoräische Tradition kennt philosophische Bekehrung mit Besitzverzicht zugunsten von Verwandten und Mitbürgern und Hinwendung zu einer einfachen Lebensweise; vgl. Aristoxenos (4. Jh. v. Chr.) frg 17; vgl. dazu Cancik, Lukas, S. 519-538, bes. 537. Die Haltung der Bedürfnislosigkeit wird in den Diatriben des Stoikers Musonius (1 Jh. n. Chr.) empfohlen.

⁶⁵ Vgl. Luz, Matthäus II, S. 167-169.

⁶⁶ Wie sie sich vielleicht auch in 1Joh 4,20 ausspricht, wenn nicht vom Nächsten, sondern vom Bruder gesprochen wird, und damit Konnotationen von genetischer oder geistiger Verwandtschaft anklingen: *Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott!, aber seinen Bruder hasst, ist er ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er sieht, kann Gott nicht lieben, den er nicht sieht.*

⁶⁷ Vgl. z.B. Ps 145,9, Weish 11,24 bezogen auf die Geschöpfe; Dtn 10,18 bezogen auf die Fremden.

Eigenen als der Nächsten von den Fremden als den Fernen, wird in dieser Beispielerzählung aufgebrochen: Im jüdischen Gebiet zwischen Jerusalem und Jericho wird ein Gewaltopfer nicht von den Eigenen – hier dem Priester und Leviten als Vertretern jüdischer Frömmigkeit – versorgt, sondern von einem, der nicht zur eigenen Kult- und Volksgemeinschaft gehört, einem Menschen aus Samaria, einem, mit dem man keine Gemeinschaft pflegt. Mit seinem Verhalten wird der Samariter zum Modell der uneigennütigen Notfallhilfe bis in unsere Zeit.⁶⁸ Zugleich erfolgt in der Erzählung ein Perspektivwechsel: Die Frage: *Und wer ist mein Nächster?* – die vom subjektiven Standpunkt des Gesetzeskundigen aus Nähe und Distanz definiert, wird umgepolzt:

Wer von diesen dreien hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde? Jetzt ist der Standpunkt derjenigen Person eingenommen, die Gewalt erfahren hat; aus ihrer Perspektive beantwortet sich die Frage nach Nähe und Distanz, zeigt sich der, der Hilfe leistet, als Nächster. Nächstenliebe definiert sich jetzt nicht mehr über Zugehörigkeitskriterien, sondern über das Kriterium der Notlage. Und Not kann jeden treffen, Not ist überall. Dieses Kriterium ist so allgegenwärtig, wie die Liebe Gottes allgegenwärtig ist, insofern sie allen Menschen und nicht nur einem Volk gilt.

Der universalisierte Konnex zwischen Gottesliebe und Nächstenliebe, – nämlich der Liebe Gottes zu allen Menschen und der angemessenen Antwort der Menschen auf Gottes Zuneigung – wird zum Lebensstil biblisch geprägter Frommer und findet seine Konkretion in der tätigen Hinwendung zu den Armen und Schutzlosen. Dabei ist die praktizierte Nächstenliebe für die ersten Christen nicht nur missionarische Strategie, sondern für sie selbst erlösungsrelevant: Jesus sagt zum Gesetzeskundigen in Lk 10,28: *Handle danach, [nämlich nach dem doppelten Liebesgebot], und du wirst leben.*

Was konkret darunter zu verstehen ist, betont der Verfasser des Matthäusevangeliums in der apokalyptischen Gerichtsrede Mt 25 sehr eindrücklich, indem er die Taten der praktizierten Nächstenliebe viermal aufzählt:⁶⁹ Die Hungernden speisen, den Durstigen zu trinken geben, Fremde und Obdachlose beherbergen, Nackte bekleiden, Kranke und Gefangene besuchen – das sind Handlungen, die die schlimmste materielle Not der absolut Armen (πτωχοι) lindern und der sozialen Desintegration

⁶⁸ Der Samariter leistet nicht nur die Erstversorgung des Verletzten, sondern übernimmt auch den Krankentransport, die Unterbringung und Akutpflege und kommt auch für die nachfolgenden Pflegekosten auf vgl. Lk 10,34-35.

⁶⁹ Beim messianischen Völkergericht erscheint die Liste zweimal positiv formuliert in Mt 25,35-36 mit der Einladung der Gesegneten, das Reich in Besitz zu nehmen (vgl. Mt 5,3.5.10), und zweimal negativ formuliert, in VV 41-46 mit dem Verweis der Verfluchten in die ewige Strafe.

der Schutzlosen entgegenwirken. Neben der Almosengabe und der Sorge für Witwen und Waisen werden diese Akte der Nächstenliebe zur Stereotypen einer christlicher Diakonie, die Not im Einzelfall lindert, aber nicht ihre Ursachen behebt.

VIII. Die Sorge für Witwen – ein gendersensibler Blick auf frühe christliche Texte

Armut ruft nach Abhilfe. Die Sorge für die Armen und Schutzlosen erscheint in den frühen christlichen Textzeugnissen so vielgestaltig wie die menschenmöglichen Notlagen selbst.⁷⁰ Vor allem die Sorge um Witwen und Waisen, als den *personae miserae*, begegnet in den Texten häufig, zumal diese Personengruppe in den antiken Mittelmeergesellschaften mit ihrer patriarchalen Dominanzstruktur stets mit Recht- und Schutzlosigkeit konfrontiert sein konnte und damit einer hohen Verarmungsgefahr ausgesetzt war.⁷¹

Im Folgenden richtet sich der Fokus auf die Sorge um die Witwen.⁷² Zum einen erhält Armut gerade bei ihnen ein weibliches Gesicht, zum anderen lässt sich an der Witwenthematik unter Genderperspektive zeigen, dass und wie das Konzept der Sorge in den Machtdiskurs der patriarchalen Gesellschaften des Mittelmeerraumes eingeschrieben war.

⁷⁰ Vgl. dazu neben Mt 25,35-46 auch Barn 19: sozioethische Anweisungen: Güterteilung; Almosen; Hirt des Hermas, Mandat 8: soziales Handeln als Ausdruck von Gutsein; Witwen Hilfe leisten, Waisen und Bedürftige unterstützen, Mitchristen aus Zwangslagen befreien; Menschen in ihrem Kummer trösten, auf Abwege Geratene nicht fallen lassen; vgl. Clemens von Alexandrien, Welcher Reiche wird gerettet werden: Kap. 12-13; 34-35; 42.

⁷¹ Osiek, Familienangelegenheiten, S. 229-250, betont 241f., dass der soziale Status die Lebensspielräume antiker Menschen mehr bestimmte als das soziale Geschlecht. Witwen mit hohem sozialen Status hatten demnach größere Aktionsradien als Männer von geringerem Status. Auch die Möglichkeit für Frauen, sich sozial zu vernetzen, konnte die Verarmungsgefahr mildern. Ausschlaggebend war freilich der Zugriff auf materielle Ressourcen. Wo dieser fehlte oder verwehrt wurde, gerieten Frauen leicht in absolute Armut.

⁷² *Witwe*, griech. χηρα von χηρος: *verlassen, leer lassen*; vgl. χωρα = Wüste; deshalb: *die herrenlos Gelassene, d. h. die ohne Mann Lebende*, warum auch immer. χηρος, der *Witwer*, ist sehr selten; im NT nur an einer Stelle, 1 Kor 7,8f, erwähnt und dort unsicher überliefert. Vgl. Stählin, χηρα, S. 428-454; bes. 429 und 441. Der Witwenstatus definiert sich vom Mann her: Witwe ist diejenige, die keinen Mann hat, bzw. ihren Ehemann verloren hat, und durch den Verlust des *Dominus/Kyrios* nicht mehr unter *potestas* steht und damit auch keinen männlichen Schutz und Rechtsvertreter hat. Rückkehr in die Herkunftsfamilie war mit Rückgabe von Brautpreis und Mitgift verbunden. Wo das nicht möglich war oder verweigert wurde, fielen Frauen aus dem familialen Postestas- und Versorgungssystem. Vgl. dazu auch Tsuji, Ideal, S. 92-104, der 101f. betont, dass jede Frau ohne *Dominus/Kyrios* als Witwe bezeichnet werden konnte, also auch geschiedene oder ledige Frauen. – In diesen Fällen wäre Witwenschaft nicht immer schicksalhafte, sondern mitunter auch freiwillig gewählte Lebensform, die als asketischer Weg ein Armutsrisiko bewusst in Kauf nimmt. Vgl. dazu auch Methuen, Virgin Widow, S. 285-298, bes. 286f.

Für Frauen, die nicht über Besitz und Vermögen verfügten, oder die als Alleinstehende über keinen rechtlichen Schutz verfügten, gab es kaum Möglichkeiten, der *πτωχεια*, der *Armut*, zu entkommen. Als alte bzw. kranke Frauen hatten sie kaum Erwerbsmöglichkeiten, als junge Frauen mit kleinen Kindern blieb oft wenig mehr als das Betteln oder die Prostitution. Somit war Armut von Frauen ein weit verbreitetes Phänomen, wie Krause in seiner Studie über die *Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen*⁷³ nachgewiesen hat.

Dementsprechend sind arme Frauen auch in den frühen christlichen Gemeinden Adressatinnen von Fürsorge- und Unterstützungsmaßnahmen.

Von Witwen ist in neutestamentlichen Texten mehrfach die Rede.⁷⁴ Witwenschaft ist in biblischen wie auch nichtbiblischen Texten freilich nicht zwingend mit Armut verbunden: Witwen konnten über familiales Erbe verfügen, bei vertraglich geschlossener Ehe verfügten sie in der Regel über ihre Mitgift (*φερνη/dos*), die während der Ehe vom Mann verwaltet wurde, aber nach der Ehe für ihre Versorgung vorgesehen war.⁷⁵ Die Wirklichkeit war häufig anders: Wurde die Herausgabe von Brautgabe und Mitgift verweigert, war den Frauen die Rückkehr in ihre Herkunftsfamilien kaum mehr möglich. Gefährdet war dieses Vermögen durch die strukturelle Rechtsunfähigkeit von Frauen; drohender Besitzverlust (vgl. Mk 12,40: *die Schriftgelehrten [...] bringen die Witwen um ihre Häuser*), und Rechtshandel um das zustehende Vermögen (vgl. Lk 18,1-8: *Das Gleichnis vom Richter und der aufsässigen Witwe*) gehörten zur Lebenswelt der Witwen. Die Gefahr deshalb in Not und Armut zu geraten, war sehr real.

Nur an einer einzigen Stelle im Neuen Testament, und zwar in dem kurzen narrativen Text Mk 12,41-44par, ist zweimal ausdrücklich von einer *armen Witwe* (*χήρα πτωχή*) die Rede:

41 Als Jesus einmal dem Opferkasten gegenüber saß, sah er zu, wie die Leute Geld in den Kasten warfen. Viele Reiche kamen und gaben viel.

42 Da kam auch eine arme Witwe (*μία χήρα πτωχή*) und warf zwei kleine Münzen hinein.

43 Er rief seine Jünger zu sich und sagte: Amen, ich sage euch: Diese arme Witwe (*η χήρα αυτη η πτωχη*) hat mehr in den Opferkasten hineingeworfen als alle andern.

44 Denn sie alle haben nur etwas von ihrem Überfluss (*εκ του περισσευοντος*) hergegeben; diese Frau aber, die kaum das Nötigste zum Leben hat, sie hat alles gegeben, was sie besaß (*εκ της υστερησεως παντα*), ihren ganzen Lebensunterhalt.

⁷³ Vgl. Krause, *Witwen*, S. 161-173.

⁷⁴ Vgl. Mk 12,40 / (Mt 23,14) / Lk 20,47; Mk 12,42 / Lk 21,2-3; Lk 2,37; 4,25f; 7,12; 18,3-5; Apg 6,1; 9,39-41; 1 Kor 7,8; 1 Tim 5,3-11; Jak 1,27; Apk 18,7.

⁷⁵ Vgl. Standhartinger, *Frauenämter*, S. 218-222, 219.

Es geht hier um den Wert der Gabe. Die bettelarme Frau gibt nicht das Überflüssige, wie die Vielen, sondern das Lebensnotwendige, und liefert sich damit vollkommen dem Risiko⁷⁶ totaler Lebensunsicherheit aus. Bemerkenswert ist an dieser kurzen Szene, dass diese *arme Witwe* als Akteurin ihrer Frömmigkeit dargestellt wird: Sie ist arm aber nicht inaktiv. Sie wird nicht aufgrund ihrer Bedürftigkeit ins Gespräch gebracht, sondern aufgrund ihres Handelns: Jesus sieht sie in dieser aktiven Rolle. Also auch hier ist der Blickwechsel angedeutet: Es geht nicht um die Bewertung der Frau als arm, sondern um ihre Großtat.

Der Perspektivwechsel, der in der Erzählung vom Samariter und dem Gewaltopfer vorgenommen wurde, ist auch in diesem Text angelegt, und er kann – als hermeneutischer Schlüssel verwendet – den gendersensiblen Blick auf die frühchristliche Gemeindepaxis der Armutsabwehr schärfen.

IX. Witwenversorgung als Armutsbewältigung

Eine frühe Auskunft über organisierte Gemeindefürsorge⁷⁷ findet sich in Apg 6, einem narrativen Text über die Einrichtung eines diakonischen Siebenerkreises, die durch eine Panne in der Witwenversorgung initiiert wurde:

*1 In diesen Tagen, als die Zahl der Jünger zunahm, begehrten die Hellenisten gegen die Hebräer auf, weil ihre Witwen bei der täglichen Versorgung übersehen wurden. 2 Da riefen die Zwölf die ganze Schar der Jünger zusammen und erklärten: Es ist nicht recht, dass wir das Wort Gottes vernachlässigen und uns dem Dienst an den Tischen widmen. 3 Brüder, wählt aus eurer Mitte sieben Männer von gutem Ruf und voll Geist und Weisheit; ihnen werden wir diese Aufgabe übertragen.*⁷⁸

⁷⁶ Vgl. Luhmann, Soziologie des Risikos: als Risiko gilt, „wenn eine Entscheidung ausgemacht werden kann, ohne die es nicht zu dem Schaden kommen könnte“ und dieser „selbst kontingent, also vermeidbar, verursacht wird.“ (Luhmann 1991, S. 25).

⁷⁷ Vgl. Cancik, S. 521, fasst die lukanische Sicht auf die sich formierende Gemeinde in der „modernisierenden Kurzform“ zusammen: „eine religiöse Kleingruppe mit einem charismatischen Führer, deren Zusammenhalt primär aus personalen Beziehungen zu dem Führer folgt, transformiert sich nach dessen Weggang in eine expandierende Groß-Institution“.

⁷⁸ Vgl. zur Textanalyse Pesch, Apostelgeschichte, S. 224-233. Das Thema „Witwenversorgung“ wird lediglich erwähnt, nicht ausgeführt. Pesch spricht allgemein von „Bedürftigen“. Richter Reimer, Apostelgeschichte, S. 548 f., will die *Diakonia*, bei der die Witwen übersehen wurden, nicht auf die alltägliche Versorgung reduzieren, sondern sieht darin einen umfassenden Dienst, an dem alle Teilnehmenden „aktiv partizipieren“; somit könnte das *Übersehen* auch im Sinne einer Nichtbeteiligung dieser Frauen gelesen werden, gegen die sich Widerstand äußert. Gegen diese Lesart spricht der Kontext.

Der Verfasser des Textes weiß zu berichten, dass die Jerusalemer Gemeinde Witwen versorgt – die Rede ist von täglicher διακονια, und dass ein Teil der zur Gemeinde gehörenden Witwen nicht bedacht wurde. Es sieht so aus, als sei hier eine bereits bestehende Versorgungsstruktur übernommen, aber nicht an die neuen Verhältnisse, den Zuwachs der Gemeinde angepasst worden; es gab wohl eine Synagoge, die aus hebräisch sprechenden Judenchristen, also Einheimischen bestand, und die mit dem Zulauf von griechisch sprechenden zugereisten Diasporajuden überfordert war. Der dadurch ausgelöste Konflikt führte, nach der vorliegenden Schilderung, zu einer Ausdifferenzierung der Dienste in der Gemeinde: Der Tischdienst (διακονειν τραπεζαις) – es geht wohl um Essensversorgung – wird in die Verantwortung des Siebenerkreises gelegt. – Bemerkenswert ist an diesem Text, dass die Versorgten Frauen sind und die Versorgenden Männer. Es wird also eine Geschlechterdifferenzierung vorgenommen, die insofern auffällt, als das Neue Testament bei der Armutsthematik sonst nicht nach Geschlechtern unterscheidet: An der vorliegenden Stelle (Apg 6) jedoch werden Witwen aufgrund der Speisung als Bedürftige sichtbar, Männer als diejenigen, die die Fürsorgeleistung erbringen.

Das Thema Witwenfürsorge begegnet wieder in einem etwas jüngeren, Text, nämlich in einer normativen Passage aus dem Ersten Brief an Timotheus. Hier spiegelt sich die Gemeindesituation gegen Ende des ersten Jahrhunderts.⁷⁹ Der Text 1Tim 5,3-16 bezeugt, dass es in der Gemeinde des Adressaten unterstützungsbedürftige Witwen gibt und dass die Witwenversorgung unterschiedlichen Strategien folgt:

3 Witwen honoriere (τιμας), die wirklich Witwen (οντως χηρας) sind.

4 Hat eine Witwe aber Kinder oder Enkel, dann sollen diese lernen, zuerst selbst ihren Angehörigen Ehrfurcht zu erweisen (ευσεβειν) und dankbar für ihre Mutter oder Großmutter zu sorgen; denn das gefällt Gott.

5 Eine Frau aber, die wirklich eine Witwe ist und allein steht, setzt ihre Hoffnung auf Gott und betet beharrlich und inständig bei Tag und Nacht.

6 Wenn eine jedoch ein ausschweifendes Leben führt, ist sie schon bei Lebzeiten tot.

7 Das sollst du ihnen einprägen; dann wird man ihnen nichts vorwerfen können.

8 Wer aber für seine Verwandten, besonders für die eigenen Hausgenossen, nicht sorgt, der verleugnet damit den Glauben und ist schlimmer als ein Ungläubiger.

9 Eine Frau soll nur dann in die Liste der Witwen aufgenommen werden, wenn sie mindestens sechzig Jahre alt ist, nur einmal verheiratet war, 10 wenn bekannt ist, dass sie Gutes getan hat, wenn sie Kinder aufgezogen hat, gastfreundlich gewesen

⁷⁹ Vgl. dazu Tsuji, Ideal, S. 92-104; vgl. Butzer, Witwen, S. 35-52.

ist und den Heiligen die Füße gewaschen hat, wenn sie denen, die in Not waren, geholfen hat und überhaupt bemüht war, Gutes zu tun.

11 Jüngere Witwen weise ab; denn wenn die Leidenschaft sie Christus entfremdet, wollen sie heiraten 12 und ziehen sich den Vorwurf zu, ihrem Versprechen (das sie Christus gegeben haben) untreu geworden zu sein.

13 Außerdem werden sie faul und gewöhnen sich daran, von Haus zu Haus zu laufen. Aber nicht nur faul werden sie, sondern auch geschwätzig; sie mischen sich in alles und reden über Dinge, die sie nichts angehen.

14 Deshalb will ich, dass jüngere Witwen heiraten, Kinder zur Welt bringen, den Haushalt versorgen und dem Gegner keinen Anlass zu übler Nachrede geben.

15 Einige haben sich schon abgewandt und sind dem Satan gefolgt.

16 Wenn eine gläubige Frau Witwen in ihrem Haus hat, soll sie für sie sorgen. Die Gemeinde soll nicht belastet werden, damit sie sich um die kümmern kann, die wirklich Witwen sind.⁸⁰

Der Text unterscheidet zwischen *Witwen* und *wirklichen Witwen*. Unterstützungsberechtigt sind Witwen ohne Familie (5,4) und ohne Unterstützung durch eine Patronin (5,16). Gemeindeunterstützung erfahren nur die Witwen, die ohne jede andere Unterstützung sind. Für junge Witwen gilt als Versorgungsstrategie die Wiederverheiratung (5,11-14).

Die Einschreibung alter, im Dienst an anderen, d. h. im caritativen Einsatz bewährter Frauen (vgl. 5,9) in die Gruppe der Gemeindewitwen kann versorgungsstrategisch motiviert sein, weil sie als alte Frauen besonders dem Armutsrisiko ausgeliefert sind; sie kann aber auch ein Akt der Aufnahme in eine gemeindeinterne Funktion sein, worauf der Anforderungskatalog in 5,10 hinweist: Danach ist privat praktizierte Fürsorge Voraussetzung für den Dienst im Gemeindeauftrag. In Spannung dazu steht allerdings die explizite Erwartung an die *wirklichen Witwen*, sich gleichsam als Asketinnen⁸¹ zurückzuziehen in ein Gott und dem Gebet geweihtes Leben (vgl. 5,5). Die Intention des Verfassers wird jedenfalls deutlich: Er will, dass Witwen *kein ausschweifendes Leben* [führen] (5,6), [nicht] *von Haus zu Haus laufen*

⁸⁰ Der Text ist hier nach der Einheitsübersetzung zitiert. Tsuji, Ideal, S.103, und Butzer, Witwen, S. 41f., 49f. bieten andere Übersetzungen, die aber die Unterscheidung zwischen *jüngeren Witwen* und *wirklichen Witwen* nicht tangieren. Ihnen geht es nicht um die Frage der Armutsabwehr, sondern um die Frage, warum der Verfasser die jüngeren Witwen derart ausgrenzt, und beide sehen in dessen antihäretischer Intention eine Antwort.

⁸¹ Vgl. 5,6: Askese bedeutet hier: Leben in Zurückgezogenheit und Gebet, womöglich Fasten, wie der Gegensatz *üppig (EÜ ausschweifend) leben* als verwerfliche Haltung nahelegt – weiterer Hinweis auch in 5,12: das Treueversprechen Jüngerer an Christus. Die asketische Erwartung an die alten, die *wirklichen Witwen* kontrastiert zur Erwartung an die *jüngeren Witwen*, die Methuen, Virgin Widow, S. 290-292, als jüngere ledige und asketisch lebende Frauen ausmacht, die der Verfasser aus ihrer öffentlichen Aktivität in die Ordnung des antiken Hauses zurückdrängen will.

(5,13), *sich [nicht] in alles einmischen [und nicht] über Dinge reden, die sie nichts angehen*.

Der Verfasser verwendet bei seiner Kritik an unbotmäßigen jungen Witwen in 5,13 traditionelle misogynne Schlagworte.⁸² Doch ganz offensichtlich hat er die Erfahrung gemacht, dass sich Witwen in der Gemeinde keineswegs nur als Objekte der Fürsorge verstanden, sondern als Subjekte in der Gemeindekommunikation aktiv waren, *sich in alles einmischten und über Dinge redeten, die sie nach seiner Meinung nichts angingen* (5,13). Witwen machten sich außerdem, zumindest privat, auch als Akteurinnen der Fürsorge bemerkbar, wie aus Vers 5,10 ersichtlich wird. – Wenn der Verfasser in diesem Text aber die Anerkennung einer Witwe als *wirkliche Witwe* mit der Forderung nach ununterbrochenem Gebet verbindet, dann bedeutet das, dass die materielle Absicherung der verwitweten Frauen nur um den Preis ihres Rückzugs aus der Öffentlichkeit gewährt sein soll.

Etwa 150 Jahre später nimmt ein weiterer normativer Text diese Vorlage auf und entwickelt sie weiter. Die Syrische Didaskalia,⁸³ eine Kirchenordnung, die die Regelung des konkreten Gemeindelebens zum Ziel hat, widmet vor allem das Kapitel 15 den Witwen, und kommt auch an anderen Stellen verschiedentlich auf sie zu sprechen. Auch dieser Text behandelt die Witwenversorgung. In Didaskalia, Kapitel 9 (D 9), geht es zunächst um die Unterstützung armer Witwen, die der Verfasser in den Händen des Bischofs sehen möchte:

D 9, AF 46: Und denen, welche die Witwen zu den Agapen einladen, wird er (der Bischof) die, die er in großer Not weiß, mehrfach schicken; und wiederum, wenn jemand für die Witwen Gaben darbringt, so wird er der, die dessen bedarf, ganz besonders schicken. Aber der Anteil des Hirten soll abgesondert und ihm zugeteilt werden nach Brauch, auch wenn er nicht anwesend ist bei den Agapen und Schenkungen, zur Ehre Gottes. Wieviel aber einer jeden Witwe gegeben wird, das Doppelte davon soll einem jeden der Diakone gegeben werden zur Ehre Christi,

⁸² Diese schreiben sich bei ihm intertextuell in die antihäretische Polemik der neutestamentlichen Briefliteratur ein; vgl. Tsuji, *Ideal*, S. 103; vgl. Butzer, *Witwen*, S. 41-46. – Zu misogynen Topoi vgl. Stopczyk, *Philosophen*; antike Zeugnisse: 16-38. Zur Funktionalität misogynner Rede vgl. Geier, *Kocher, Misogyne Rede*, Einleitung S. 8-19.

⁸³ Die Didaskalia wurde Mitte des 3. Jh. von einem vermutlich bischöflichen Verfasser in Griechisch geschrieben; sie ist nur in mehreren syrischen Übersetzungen überliefert. Eine jüngere griechische Überarbeitung, und ein umfangreiches lateinisches Fragment sprechen für die weite Verbreitung dieses Textes in der frühen Kirche. Anfang des 20. Jahrhunderts wurde er von Achelis und Flemming ediert, übersetzt und kommentiert. Der anonyme Text beansprucht apostolische Autorität, – sein Volltitel lautet: *Lehre der Apostel*. Er hat die Intention, den monarchischen Bischof als den einzigen Verantwortungsträger für alle Belange des Gemeindelebens zu etablieren. Allerdings so wie sich die Gemeinde in diesem Text darstellt, ist der monarchische Bischof als Leiter der Gemeinde noch keineswegs anerkannt. Vgl. Steimer, *Didaskalia*, S. 196; – Hervorhebungen in den Textziten stammen von uns.

zwei doppelte Anteile dem Vorsteher zum Preise des Allmächtigen. Wenn aber jemand auch die Presbyter ehren will, so soll er ihnen das Doppelte geben wie den Diakonen, denn sie sind zu ehren, wie die Apostel, und als die Berater des Bischofs... Einer jeden Würde (Rangstufe) also soll jedermann unter den Laien mit Gaben, Auszeichnungen und irdischen Ehrerbietungen die ihr zukommende Ehre erweisen.

Es wird deutlich, dass das Kriterium für die Versorgung die Bedürftigkeit der einzelnen armen Frau ist: Welche *in großer Not* ist, der muss mehr gegeben werden.

Dann aber kommt ein weiterer Aspekt in den Blick, nämlich die Versorgung der Gemeindebediensteten. Hier taucht die Maßeinheit der Witwenversorgung als Berechnungsgrundlage für die Versorgung des Klerus auf, nämlich des *Hirten* bzw. *Vorstehers* (d. h. des Bischofs), der *Diakone* und *Presbyter*. Es geht hier also nicht mehr um ein der Bedürftigkeit angemessenes, und damit variables Geben, sondern um eine geregelte Zuteilung nach Einheiten. Offensichtlich hat der Verfasser in diesem Moment nicht die armen Witwen im Blick, sondern eine Gruppe von Witwen, die in Relation zum Klerus gesehen wird.⁸⁴

Im weiteren Textverlauf, in Kapitel 14, wird dann ersichtlich, dass es tatsächlich in der Gemeinde *eingesetzte Witwen* gibt, die bestimmte Kriterien erfüllen müssen, vergleichbar, aber nicht identisch, mit den in 1Tim 5 erwähnten.

D 14, AF 74-75: Als Witwen aber sollt ihr die aufstellen (einsetzen), welche nicht unter fünfzig Jahren sind, damit sie gewissermaßen infolge ihrer Jahre dem Gedanken, zwei Männer zu heiraten, fernbleiben [...].

Die jungen Witwen aber sollen nicht in die Witwenschaft eingereiht werden, sondern es soll für sie gesorgt und ihnen geholfen werden, dass sie nicht unter dem Vorwand, sie litten Mangel, sich zum zweiten Mal verheiraten wollen, und somit etwas beginnen, was ihnen Schaden bringt. [...] Darum greifet die Hand der Jungen, dass sie in der Keuschheit bleiben zur Ehre Gottes. Sorge du also für sie, o Bischof, und gedenke auch der Armen, ergreife ihre Hand und schaffe ihnen Unterhalt, auch wenn keine Witwer und Witwen unter ihnen sind, sie bedürfen ja der Hilfe wegen Dürftigkeit, oder wegen Krankheit oder wegen der Erziehung der Kinder und sind in Not; kümmerge dich um jedermann und trage für jeden Sorge.

Insbesondere was die Versorgungsstrategie *jüngerer Witwen* anbelangt, rät der Verfasser hier nicht zu Wiederverheiratung, sondern zur Versorgung

⁸⁴ Vgl. Schöllgen, Professionalisierung, S. 147-152.

und Aufsicht durch den Bischof. Nach ihm sollen die jungen Frauen, gleichsam zum Haushalt des Bischofs gehörend, ein asketisches Leben führen. Dem Bischof ist darüber hinaus die Sorge für alle *Armen* übertragen; er ist demnach für die gesamte Armutsabwehr in seiner Gemeinde verantwortlich, nicht nur für die *Witwenschaft*, auch für *Hilfsbedürftige*, deren Armut durch *Krankheit*, oder auch *die Erziehung von Kindern* verursacht ist.⁸⁵

Was der Autor in Kapitel 15 über die Witwen sagt, kommt in Gestalt einer sehr polemischen Witwenschelte daher, es offenbart aber nebenbei ein breites Arbeitsfeld von Witwen im Gemeindedienst.⁸⁶ Zunächst aber zählt der Verfasser diejenigen Charaktereigenschaften auf, die Gemeindewitwen brauchen, wenn sie im Dienst der Gemeinde stehen, wobei er im Gefolge von 1 Tim 5 das Gebet als ihre eigentliche und einzige Aufgabe bestimmt:

D 15, AF 76: Eine jede Witwe, die es gibt, muss sanftmütig, ruhig und still sein, auch soll sie ohne Bosheit und ohne Zorn sein, nicht schwatzhaft und nicht keifend, sie sei nicht zungenfertig und liebe nicht den Streit [...] Denn eine Witwe soll sich nicht um irgendetwas kümmern, als dass sie für die Geber und für die ganze Kirche bete.

Der hier postulierten Norm entsprechen die Gemeindewitwen freilich nicht. Sie sind aktive Kommunikatorinnen in der Gemeinde, wie sich aus der unmittelbar folgenden Bemerkung ableiten lässt:

D 15, AF 76: Und wenn sie von jemand nach etwas gefragt wird, so soll sie nicht sogleich antworten, außer wenn es sich allein um die Gerechtigkeit und um den Glauben handelt, und sie soll die, welche sich unterrichten wollen, zu den Vorstehern schicken; und denen, die sie fragen, sollen sie nur Antwort geben. [...] (es) ist keine Witwe und auch kein Laie verpflichtet zu reden. Indem sie nämlich ohne Kenntnis der Lehre reden, bringen sie Verleumdung über das Wort.

Es geht hier um Belange der Gemeinde, um Fragen der Ethik (*Gerechtigkeit*) und um den persönlichen *Glauben*. Die Restriktionen sind deutlich ausgesprochen: Witwen sollen sich mit Auskünften zurückhalten (*nicht sogleich und nur antworten, sie sollen die, die sich unterrichten wollen*,

⁸⁵ Kinder, die nicht zur Oberschicht gehörten, wurden sehr früh als Arbeitskräfte eingesetzt; vgl. Osiek, Familienangelegenheiten, S. 242-244. Deshalb ist hier an sehr kleine oder kranke Kinder zu denken. Dass Kinder als Verarmungsfaktor eingeschätzt werden, (vgl. Bundeszentrale für politische Bildung (2013), Die soziale Situation in Deutschland) ist also keine neue Einsicht.

⁸⁶ Vgl. Schlarb, Witwe, S. 36-75; Methuen, Widows, S. 197-213. Schlarb, die ihre Analyse auch auf den syrischen Text stützt, betont den Autoritäts- und Machtkonflikt zwischen einer von Witwen ausgeübten Leitungsfunktion und dem vom Klerus erhobenen, aber in der Adressatengemeinde noch keineswegs durchgesetzten Führungsanspruch des Bischofs. Methuen dagegen sieht den Witwenkonflikt in den antihäretischen Auseinandersetzungen der kirchlichen Frühzeit verortet.

zu den Vorstehern schicken). Witwen und allen Laien, das heißt allen, die nicht zum Klerus⁸⁷ gehören, spricht der Verfasser jegliche theologische Kompetenz ab (*sie reden ohne Kenntnis der Lehre*). Er versucht, sie auf diese Weise aus den Kommunikationsbereichen von Mission, Verkündigung und Glaubensunterweisung zu verdrängen.⁸⁸ Explizit knüpft er dabei an das in 1Tim 2,11f formulierte Lehrverbot für Frauen, das sich als eine präzisierende Verschärfung des Redeverbots aus 1Kor 14,34 bewerten lässt.⁸⁹

D 15, AF 77: Es ist also nicht nötig oder gar dringend erforderlich, dass Frauen Lehrerinnen sind, besonders in betreff des Namens Christi und der Erlösung durch sein Leiden. Denn nicht um zu belehren seid ihr Frauen und besonders ihr Witwen angestellt, sondern um zu beten und Gott den Herrn zu bitten.

Vielmehr soll eine Witwe wissen, dass sie der Altar Gottes ist, und sie soll beständig in ihrem Haus sitzen, soll nicht herumschweifen und sich (nicht) in den Häusern der Gläubigen herumtreiben [...]; denn der Altar Gottes schweift niemals umher und bewegt sich von seinem Platze, sondern ist fest gegründet an einer Stelle.

Mit den hier ausgesprochenen Restriktionen versucht der Verfasser den Kommunikationsraum der Witwen zu beschränken, nämlich auf das Gebet, und zwar *in ihrem Haus*, womit er sie aus dem Bereich der Öffentlichkeit in den Bereich des Privaten zurückverweist.⁹⁰

Was alles jenseits solcher Restriktionen faktisch von Gemeindewitwen geleistet wurde, lässt sich aus der Kritik in den Abschnitten 75-80 ableiten:

D 15, AF 78f: Wir sehen also, dass es Witwen gibt, von denen die (ganze) Sache als Handelsgeschäft betrachtet wird: sie nehmen mit Begierde, und anstatt Gutes zu tun und dem Bischof zu geben zur Aufnahme der Fremden und zur Erleichterung der Bedrängten, leihen sie aus zu drückendem Zins und kümmern sich nur um den

⁸⁷ Eine Trennung von *Klerus* und *Laien* zeichnet sich in der frühchristlichen Literatur gegen Ende des 1. Jh. ab, vgl. 1Clemens 40; um 200 kennt Clemens von Alexandrien den Unterschied zwischen Klerus und Laien, vgl. qds 42,2 und strom III 90,1. In der *Traditio Apostolica*, einem Anfang des 3. Jh. verfassten Text, ist die Unterscheidung geläufig, vgl. TradAp 28. Der Verfasser der *Didaskalia* unterscheidet allerdings energisch zwischen dem Klerus und den Laien, welchen er jegliche selbstständige Gemeindeaktivität untersagt, ihr Einsatz beschränkt sich auf die Beschaffung der nötigen materiellen Mittel, vgl. D 9 AT 47; D 18f AF 90.

⁸⁸ Vgl. Benga, *Pagan Society*, S. 526-559, sieht 536 die Kommunikation von Witwen und Laien auf christlichen Lebensstil, Bekenntnis zum Monotheismus und Ablehnung des Polytheismus beschränkt, während jegliche Katechese in der Hand der Gemeindeleiter liege.

⁸⁹ Vgl. Zum Lehrverbot für Frauen die neutestamentlichen Texten vgl. Butzer, *Witwen*, S. 44-46.

⁹⁰ Vgl. Schlarb, *Witwe*, S. 42f.: *Altar Gottes* hat zunächst eine positive, ehrende Konnotation: die Metapher konnotiert die Sphäre des Heiligen, des Gottesdienstes und der kultischen Reinheit. Indem der Verfasser den Altar aber auch an seinem Ort festmacht, betont er die Bindung der Gemeindewitwe an ihr Haus.

Mammon, sie, deren Gott ihr Beutel und ihr Bauch ist [...] Und wenn sie dasteht, um zu beten, so denkt sie daran, wohin sie gehen soll, um etwas zu bekommen, oder dass sie vergessen hat, irgendetwas ihrer Freundin zu sagen, und während sie steht, ist ihr Sinn nicht auf ihr Gebet gerichtet, sondern auf jenen Gedanken, der ihr in den Sinn gekommen ist.

D 15, AF 80: Du aber, o Witwe, die du ohne Zucht bist, du siehst (wohl) die Witwen, deine Genossinnen oder deine Brüder in Krankheit, aber du kümmerst dich nicht um deine Glieder, (für sie) zu fasten, zu beten, die Hand aufzulegen und sie zu besuchen, sondern du stellst dich selbst, als wärest du nicht gesund oder als wärest du nicht frei. Aber zu andern, die in Sünden oder aus der Kirche gewiesen sind, bist du mit Freuden bereit zu gehen und sie zu besuchen, weil sie viel geben.

Es lässt sich erkennen, dass sich Witwen wirtschaftlich in der Gemeinde engagierten (*Handelsgeschäft, leihen gegen Zins, kümmern sich um den Mammon*), dass ihr Beten nicht nur Privatsache war, dass ihnen die Krankenseelsorge anvertraut war, und dass sie den Kontakt zu denen aufrecht erhielten, die zur Buße zeitweilig aus der Gemeinde exkommuniziert waren. All dies bewertet der Verfasser als unbotmäßige Eigenwilligkeit und schärft seinem Lesepublikum ein:

D 15, AF 79f: Es ist ihre Pflicht, [...] rein zu sein und den Bischöfen und Diakonen zu gehorchen [...] und sich nicht nach eigenem Willen zu benehmen und nicht den Wunsch zu hegen, irgendetwas zu tun außer dem, was [...] vom Bischof befohlen ist.

Es sind also nicht die armen Witwen, die er einer harschen Kritik unterzieht, sondern die *Gemeindewitwen*, die als Subjekte handeln und als Akteurinnen in der Gemeinde in deutlicher Konkurrenz zum Bischof gesehen werden:⁹¹ Sie geben in Glaubensdingen Auskunft, sie lehren, sie handeln im Rahmen der Versorgungsleistungen selbstständig und eigenmächtig und treten in vielen Zusammenhängen als Kontaktpersonen und Kommunikatorinnen auf. Das alles wird vom Verfasser so dargestellt, dass es als Fehlverhalten erscheint. Was er will, ist, dass sich diese Witwen aus ihrem öffentlichen Wirkungsbereich zurückziehen und das Feld dem Bischof überlassen. Denn nach seiner Überzeugung, die er mit der Didaskalia durch-

⁹¹ Methuen, *Virgin Widow*, S. 294f. sieht mit deutlicher Kritik an Krause, *Witwen*, S. 65, die Gemeindewitwen nicht in eng reduzierten Funktionen, sondern mit Hinweis auf die lateinische Übersetzung und die griechischen *Constitutiones Apostolicae* als *presbyterae*/πρεσβυτιδες in Leitungspositionen, in manchen christlichen Gemeinden des 3. Jh. denen des Klerus vergleichbar. Ähnlich auch Schlarb, *Witwe*, S. 55, die im syrischen Text den Machtkonflikt zwischen Bischof und Witwen vor allem im selbstständigen Agieren von Witwen im Bereich der Bußdisziplin verortet sieht.

setzen will, ist der Bischof allein verantwortlich für alle Belange innerhalb der Kirche, und nur er kann Aufgaben an seinen Klerus delegieren.

Witwen, die einen beträchtlichen Teil der Gemeindearbeit leisten konnten, weil sie nicht unter der Gewalt eines Vaters oder Ehemanns standen, oder weil ihnen ihr Status als Witwe im Gemeindedienst dieses Arbeitsfeld eröffnete, werden in diesem Text durchweg negativ als unsozial, egoistisch und bigott dargestellt: ihr aktives Verhalten wird als unbotmäßig charakterisiert. Freilich zeigt sich gerade in diesem Zerrbild, wie breit der Fächer der Aufgaben dieser Frauen war.⁹² (Dass es unter ihnen Fehlverhalten geben konnte, wie unter den Bischöfen auch, soll damit nicht ausgeschlossen werden.) Aber hier steht die beißende Kritik im Dienst, die Vorrangstellung des Bischofs gegenüber den Gemeindegewitwen zu behaupten und sie aus ihrem Aktionsraum zu verdrängen.

X. Armutsabwehr – Zu welchem Preis?

Liest man die präsentierten Zeugnisse aus frühchristlicher Zeit aus der Gender-Perspektive, so kommt man zu folgenden Schlüssen: Der erste vorgestellte Text, die anekdotisch-narrativen Verse aus Mk 12,41-44, hat am Beispiel einer armen Witwe den Blick dafür geöffnet, dass die Bedürftigen und Recht- und Schutzlosen im Kontext der Jesustraditionen nicht nur als Objekt der Fürsorge wahrgenommen werden, sondern dass sie auch als Subjekt, nämlich praktizierter Frömmigkeit im Fall der armen Witwe, gewürdigt werden.

Gleichwohl zeigen die angeführten Zitate aus der Apostelgeschichte und dem Ersten Timotheusbrief bedürftige Frauen, hier die Witwen, vor allem als Objekte der gemeindlichen Fürsorge. Dabei stellen sich die durchaus konfliktträchtigen Fragen nach der Bedürftigkeit und nach den Strategien der Abhilfe: Nur die wirklich armen und alleinstehenden Witwen erhalten Gemeindeversorgung.

Bereits der neutestamentliche Brief markiert ein Auftreten von Witwen als Subjekte im Kontext aktiver Gemeindepraxis negativ. Liest man diesen Text im Blick auf die Geschlechterrollen, so verbindet der männliche Autor, der sich hinter der Autorität des Paulus verbirgt, die Versorgung armer oder prekär lebender Frauen mit einer räumlichen und funktionalen Restriktion:

⁹² Scharb kommt zu dem Ergebnis, dass die Witwen aufgrund ihrer Aktionsfelder einen „enormen Einfluss“ ausübten, und dass sie „Gemeindeleitungsfunktionen“ wahrnahmen, die mit dem Autoritätsanspruch des Bischofs kollidierten (S. 72).

Er verweist diese Frauen aus der Öffentlichkeit und reduziert ihre eigene Dienstleistung für die Gemeinde auf das Gebet.

Dem folgt der männliche Autor der Didaskalia, der sich hinter die Autorität der Apostel stellt; er präsentiert Witwen einerseits als arme, unterstützungsbedürftige Frauen, und damit als Objekte bischöflicher Fürsorge, zugleich zeichnet er aber ein (Zerr-)Bild von selbstständig agierenden Frauen in der Gemeinde, die in ihrem Witwenstatus ein breites Spektrum pastoraler Aufgaben selbstständig leisten und damit als Akteurinnen im Gemeindedienst in Konkurrenz zum Bischof als alleinigem Verantwortungsträger gesehen werden.

Mit der fortschreitenden Ausdifferenzierung der kirchlichen Ämter und mithin der fortschreitenden Institutionalisierung in den frühen Gemeinden geht eine Zurückdrängung der im Gemeindedienst aktiven Frauen und darüber hinaus aller Laien einher. Zunächst auf der normativen Ebene und mit männlicher, nämlich apostolischer Autorität behauptet, führen die Restriktionen bei zunehmender Hierarchisierung, Klerikalisierung und Sakralisierung der Kirche⁹³ in Konsequenz zur Einhegung und Kontrolle der aktiven Frauen, seien sie arme oder nicht arme Witwen, und tendenziell zu ihrer Exklusion aus der kirchlichen Öffentlichkeit und Gestaltungsmacht. Ihr weiterhin praktiziertes Engagement gewinnt den Charakter informeller, privater Frömmigkeitspraxis: Besitzverzicht zur Armenfürsorge und Unterstützungsleistungen an den Klerus werden zum Kennzeichen christlicher Askese, die im vierten Jahrhundert aufblüht und mit dem Rückzug von Frauen und Männern aus der Öffentlichkeit einhergeht. Die Absage an die Welt schafft freilich eine neue Form der Vergemeinschaftung, das koinobitische Mönchtum. Klösterliche Gemeinschaften werden zu einem Raum, in dem herrenlose Frauen (Asketinnen, Jungfrauen, Witwen) mittels Besitzverzicht und freiwilliger Armut durchaus selbstständig agieren und kirchliches Leben über die Klostermauern hinaus höchst wirkungsvoll mitgestalten können.⁹⁴

XI. Theologie, die eine bedeutsame Praxis hervorbringt

Werden die biblischen und frühchristlichen Texte in den heutigen Diskurs der Armutsforschung eingebracht, so geschieht dies nicht deshalb, weil sie

⁹³ Vgl. Schlarb, Witwe, S. 75.

⁹⁴ Hier sei beispielhaft nur Olympias von Konstantinopel genannt (368-408), die aus dem byzantinischen Adel stammte und als Witwe sich für ein asketisches Leben entschied. Persönlich lebte sie in freiwilliger Armut, mit ihrem Vermögen errichtete sie nicht nur ein Frauenkloster in Konstantinopel, sondern protegierte auch Bischöfe und hatte so beträchtlichen Einfluss auf kirchliche Belange. Vgl. dazu Steinjan, Mächtige Männer.

per se eine normative Bedeutung hätten oder sie überzeitliche allgemeine ethische Maxime bereithielten. Diese Texte waren aber im Christentum und für das Abendland lange Zeit prägend, und sind es zum Teil noch bis heute. Gleichwohl kann hier nicht ihre zweitausendjährige Rezeptionsgeschichte vorgestellt werden.

Ausgehend von der heutigen Armutsforschung sollen abschließend nur einige Beobachtungen an den biblischen und frühchristlichen Texten herausgestellt werden. So ist hervorzuheben, dass die meisten alttestamentlichen Texte für die ‚Bekämpfung der Armut‘ nicht voraussetzen, es gehe um die Verteilung knapper Ressourcen. Es wird vielmehr vom Segen Gottes und dem Reichtum des Landes ausgegangen. Ein gutes Leben für alle ist möglich, der Armut wird daher nicht mit Almosen, sondern in Form von Rechten begegnet. Mit Blick auf ‚Frauenarmut‘ greifen die Entwürfe jedoch zu kurz, da Frauen in ihrer Armut zum Teil unsichtbar gemacht werden, sie im Motiv der Witwe auf ihre Armut reduziert werden, und sie keine vollumfängliche Rechtspartizipation besitzen. Erzählende Texte zeichnen sie jedoch auch in ausweglosen Situationen noch als Subjekte ihres Schicksals.

Diese Sicht lebt in der frühchristlichen Literatur weiter: Auch hier werden arme Frauen kaum sichtbar in einer Welt, in der Armut eine unübersehbare Gegebenheit ist. Vor allem Frauen von niederem Status sind aufgrund der strukturellen Rechtlosigkeit der Gefahr von Verarmung ausgesetzt. Gleichwohl erzwingt Armut keine Passivität, wie das Beispiel der armen Witwe bei Markus zeigt, und wie aus der Witwenthematik späterer Texte ableitbar ist. Passivität wird vielmehr im Kontext der Strategien der Armenfürsorge eingefordert: Wollen Frauen in den Genuss von Unterstützungsmaßnahmen durch die Gemeinde kommen, sollen sie sich den Restriktionen männlicher Fürsorger beugen. Indem aber der Armutsbegriff in dieser Zeit spiritualisiert und zum asketischen Ideal aufgewertet wird, eröffnet die jetzt freiwillige Armut den Frauen im Raum des monastischen Lebens neue Erfahrungen, Subjekt ihrer Frömmigkeit zu sein und nicht nur in den Grenzen ihrer Lebensform sondern weit darüber hinaus Gestaltungsmacht zu entwickeln.

Literatur

Angstenberger, Pius, Der reiche und der arme Christus. Die Rezeptionsgeschichte von 2 Kor 8,6 zwischen dem zweiten und dem sechsten Jahrhundert, Bonn 1997.

- Benga, Daniel, Defining sacred boundaries. Process of Delimitation from the Pagan Society in Syria according to the Didaskalia Apostolorum, in: Zeitschrift für Antikes Christentum 17/3 (2013), S. 526-559.
- Berges, Ulrich, Altes Testament, in: Ders.; Hoppe, Rudolf (Hg.), Arm und reich. Die Neue Echter Bibel Themen 10, Würzburg 2009, S. 7-56.
- Beuken, Wim, Jesaja 1-12. Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg 2003.
- Butzer, Evi, Die Witwen der Pastoralbriefe, in: Texte und Kontexte 21 (1998), S. 35-52.
- Bundeszentrale für politische Bildung (2013), Die soziale Situation in Deutschland – Armutsgefährdungsquoten von Familien, URL: http://www.bpb.de/wissen/AAPZ12,0,0,Armutsgef%E4hrdungsquoten_von_Familien.html, Zugriff am: 18.07.2015.
- Cancik, Hildegard, Das Geschichtswerk des Lukas als Institutionsgeschichte. Die Vorbereitung des zweiten Logos im Ersten, in: v. Frey, Jörg; Rothschild, Clare K.; Schröter, Jens (Hg.), Die Apostelgeschichte im Kontext antiker und frühchristlicher Historiographie, Berlin 2009, S. 519-538.
- Crüsemann, Frank, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes, München 1992.
- Ders., Schottroff, Lusie, „*dal* (hebr.) – schwach, elend, arm; *ani* (hebr.) – geduckt, gedemütigt, elend, arm; *evjon* (hebr.) – arm, verarmt, *tapeinos* (griech.) – demütig, gering, *tapeinosis* (griech.) – Erniedrigung“, in: Bail, Ulrike u. a. (Hg.), Bibel in gerechter Sprache, Gütersloh 2006, S. 2340f.
- Dabrock, Peter, Befähigungsgerechtigkeit. Ein Grundkonzept konkreter Ethik in fundamentaltheologischer Perspektive, Gütersloh 2012.
- Dohmen, Christoph, Exodus 19-40. Herdes Theologischer Kommentar zum Alten Testament, Freiburg 2004.
- Ebach, Jürgen, Art. Philon v. Alexandrien, in: Kasper, Walter (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche 8, Freiburg 2003, Sp. 245f.
- Geier, Andrea; Kocher, Ursula (Hg.), Wider die Frauen. Zur Geschichte und Funktion misogyner Rede, Weimar; Wien 2008.
- Gerstenberger, Erhard. S., Israel in der Perserzeit. 5. und 4. Jahrhundert v. Chr., Biblische Enzyklopädie 8, Stuttgart 2005.
- Ders., Weibliche Spiritualität in Psalmen und Hauskult, in: Dietrich, Walter; Klopfenstein, Martin A. (Hg.), Ein Gott allein? JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte, OBO 139, Göttingen 1994, S. 349-363.
- Grundmann, Walter, Art. *ταπεινος*, in: Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard (Hg.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament 8, Stuttgart 1969, S. 1-27.

- Hadas-Lebel, Mireille, *Philo of Alexandria: a thinker in the jewish diaspora*, Leiden 2012.
- Hauck, Friedrich; Schulz, Siegfried, Art. *πρᾶνς*, in: Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 6, Stuttgart 1959, S. 645-651.
- Häusl, Maria, Ps 17 – Bittgebet einer kinderlosen Frau?, in: Irsigler, Hubert (Hg.), *Wer darf hinaufsteigen zum Berg JHWHs? Beiträge zu Prophetie und Poesie des Alten Testaments. Festschrift für Sigurdur Örn Steingrímsson zum 70. Geburtstag*, St. Ottilien 2002, S. 205-222.
- Herrmann-Otto, Elisabeth, Oberschicht und Unterschicht, in: Scherberich, Klaus (Hg.), *Neues Testament und Antike Kultur*, Bd. 2: Familie – Gesellschaft – Wirtschaft, Neukirchen 2005, S. 86-95.
- Holtz, Gudrun, Von Alexandrien nach Jerusalem. Überlegungen zur Vermittlung philoalexandrinischer Traditionen an Paulus, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 105/2 (2014), S. 228-263.
- Kessler, Rainer, *Sozialgeschichte des alten Israel*, Darmstadt 2006.
- Ders., Armut/Arme, in: *Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet*, letzte Aktualisierung: 01.2006, URL:<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/13829>, Zugriff am: 21.01.2015.
- Klein, Hans, Die Begründung für den Spendenaufruf für die Heiligen in Jerusalem in 2 Kor 8 und 9, in: Sänger, Dieter (Hg.), *Der Zweite Korintherbrief. Literarische Gestalt – historische Situation theologische Argumentation*. FS D. A. Koch, Göttingen 2012, S. 104-130.
- Krause, Jens-Uwe, *Witwen und Waisen im Römischen Reich II: Wirtschaftliche und gesellschaftliche Stellung von Witwen*, Stuttgart 1994.
- Leutzsch, Martin, *Schriften des Urchristentums III*, Darmstadt 1998.
- Luhmann, Niklas, *Soziologie des Risikos*, Berlin 1991.
- Luz, Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus I*, EKK I/1, ²1989.
- Ders., *Das Evangelium nach Matthäus II*, EKK I/2, 1990.
- Marböck, Johannes, *Jesus Sirach 1-23. Herdes Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg 2010.
- Methuen, Charlotte, The „Virgin Widow“: A Problematic Social Role for the Early Church?, in: *Harvard Theological Review* 90/3 (1997), S. 285-298.
- Dies., Widows, Bishops and the Struggle for Authority in the Didascalia Apostolorum, in: *Journal of Ecclesiastical History* 46 (1995), S. 197-213.
- Moser, Michaela, Arme Frauen – reiche Frauen in Europa. Ethische Perspektiven, in: *Arbeitshilfe der Frauenseelsorge der Deutschen Bischofskonferenz. Europa-Fachtagung in Salzburg 2. bis 4. Mai 2012. Armut bewegt. Spirituelle Herausforderungen für Frauen in Europa Dokumentation*, Bonn 2013, S. 35-49.

- Dies., *Decentring Poverty. Von der Option für die Armen zur Realisierung eines guten Lebens für alle*, in: Findl-Ludescher, Anna; Langhammer, Elke; Panhofer, Johannes (Hg.), *Gutes Leben für alle*, Münster; Berlin; Wien 2012, S. 273-290.
- Nussbaum, Martha C., *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, Cambridge 2000.
- Osiek, Carolyn, *Familienangelegenheiten*, in: Janz, Denis R. (Hg.), *Sozialgeschichte des Christentum 1*, Gütersloh 2007, S. 229-250.
- Oyen, Else, *Poverty Production: A different Approach to Poverty Understanding*, in: Bergen Open Research Archive, URL: https://bora.uib.no/bitstream/handle/1956/2454/Poverty_production.pdf, Zugriff am: 21.01.15.
- Pelizzari, Alessandro, *Dynamiken der Prekarisierung*, Konstanz 2009.
- Pesch, Rudolf, *Die Apostelgeschichte*, EKK V/1, ²1995.
- Richter Reimer, Ivoni, *Apostelgeschichte*, in: Schottroff, Luise; Wacker, Marie-Theres (Hg.), *Kompendium Feministische Bibelauslegung*, Sonderausgabe, Gütersloh 2007, S. 542-556.
- Schäfer-Lichtenberg, Christa; Schottroff, Luise, *Armut*, in: Crüsemann, Frank u. a. (Hg.), *Sozialgeschichtliches Wörterbuch zur Bibel*, Gütersloh 2009, S. 22-26.
- Schellenberg, Annette, *Hilfe für Witwen und Waisen: Ein gemein-altorientalisches Motiv in wechselnden alttestamentlichen Diskussionszusammenhängen*, in: *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft* 124 (2012), S. 180-200.
- Schlarb, Cornelia, *Die (un)gebändigte Witwe: Exegetische Überlegungen zur Entwicklung eines Frauenamtes in der Syrischen Didaskalie*, in: Tamcke, Martin; Schwaigert, Wolfgang (Hg.), *Syrisches Christentum weltweit. Studien zur syrischen Kirchengeschichte* (FS Prof. Hage), Münster 1995, S. 36-75.
- Schmidt, Uta, *Zentrale Randfiguren. Strukturen der Darstellung von Frauen in den Erzählungen der Königebücher*, Gütersloh 2003.
- Schöllgen, Georg, *Die Anfänge der Professionalisierung des Klerus und das kirchliche Amt in der syrischen Didaskalie*, Münster 1998.
- Smith, Ruth L., *Decentring Poverty*, in: Bounds, Elisabeth M.; Brunbaker, Pamela K.; Hobgood, Mary E. (Hg.), *Welfare Policy: Feminist Critiques*, Cleveland, Ohio 1999, S. 60-76.
- Stählin, Gustav, *χρησ*, in: Kittel, Gerhard; Friedrich, Gerhard (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 9, Stuttgart 1973, S. 428-454.
- Standhartinger, Angela, *Verlorene Frauenämter, Witwen im frühen Christentum*, in: *Bibel und Kirche* 65/4 (2010), S. 218-222.

- Stegemann, Ekkehard W.; Stegemann, Wolfgang, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart 1995.
- Steimer, Bruno, Art. Didascalia, in: Döpp, Siegmund; Geerlings, Wilhelm (Hg.), *Lexikon der Antiken christlichen Literatur*, Freiburg ³2002, S. 167 f.
- Steinjan, Lena, *Mächtige Männer – ohnmächtige Frauen? Machtkonzeption und Geschlecht in den spätantiken Texten zur Diakonin Olympias von Konstantinopel*, in: Loster-Schneider, Gudrun; Häusl, Maria; Horlacher, Stefan; Schötz, Susanne (Hg.), *Gender Graduate Projects II*, (Dresdner Beiträge zur Geschlechterforschung in Geschichte, Kultur und Literatur), Leipzig 2016 (im Druck).
- Stopczyk, Annegret, *Muse, Mutter, Megäre. Was Philosophen über Frauen denken*, Berlin 1997.
- Tsuji, Manabu, *Zwischen Ideal und Realität: Zu den Witwen in 1Tim 5,3-16*, in: *New Testament Studies* 47/1 (2001), S. 92-104.
- Twelftree, Graham H., *Jesus, der Wundertäter. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Entwurf des historischen Jesus*, in: *ET Studies* 6/1 (2015), S. 3-30.
- Zenger, Erich, *Psalmen 51-100. Herdes Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg 2000.
- Zenger, Erich u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart ⁵2004.