

STUTTGARTER  
BIBELSTUDIEN 238

Hans-Ulrich Weidemann (Hg.)  
»Der Name der Jungfrau  
war Maria« (Lk 1,27)  
Neue exegetische  
Perspektiven  
auf die Mutter Jesu

Hans-Ulrich Weidemann (Hg.)

# „Der Name der Jungfrau war Maria“ (Lk 1,27)

Neue exegetische Perspektiven  
auf die Mutter Jesu



bibelwerk

© Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 2018  
Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller  
Satz: SatzWeise GmbH, Trier  
Druck: Sowa Sp. z.o.o., Warschau  
Printed in Poland

[www.bibelwerk.de](http://www.bibelwerk.de)  
ISBN 978-3-460-03384-9

# Inhalt

**Mariologie von den Rändern: zur Einführung in den Band . . . . . 7**  
*Hans-Ulrich Weidemann*

**„Siehe, die Jungfrau wird empfangen“ (Jes 7,14).  
Die „Geburtsankündigungen“ Mt 1,18–25 / Lk 1,26–38 im Licht  
ihrer schrifthermeneutischen, religionsgeschichtlichen und  
anthropologischen Voraussetzungen . . . . . 20**  
*Michael Theobald*

**„Embedding the Virgin“.  
Die Jungfrau Maria und die anderen jüdischen  
asketischen Erzählfiguren im lukanischen Doppelwerk . . . . . 107**  
*Hans-Ulrich Weidemann*

**Krieg und Frieden.  
Maria, Elisabet und die  
vielgepriesenen Frauen Israels (Lk 1,39–45) . . . . . 172**  
*Wilfried Eisele*

**The Angel Gabriel in the Lukan Infancy Narrative . . . . . 204**  
*Aleksander R. Michalak*

**Maria – „Tochter Zion“?  
Eine kritische Auseinandersetzung mit René Laurentins These  
zur lukanischen Kindheitsgeschichte . . . . . 221**  
*Christina Betz*

**„... und Maria dachte darüber nach“.  
Bekannte und neue exegetische Perspektiven auf Lk 2,19 . . . . . 243**  
*Andrea Ackermann*

## Inhalt

<b>Mater Dolorosa</b> . . . . .	259
<i>Marcel Dagenbach</i>	
<b>Joseph, the Legal Father of Jesus the Messiah (Mt 1,18–25)</b> . . . . .	278
<i>Aphrodis Nizeyimana</i>	
<b>Die Mutter Jesu im Johannesevangelium. Zeugin des irdischen Wirkens und Garantin der sarkischen Existenz Jesu</b> . . . . .	301
<i>Philipp Kästle</i>	
<b>„Geworden aus einer Frau“ (Gal 4,4). Ein mariologischer Splitter bei Paulus?</b> . . . . .	335
<i>Adrian Wypadlo</i>	
<b>„Und sie gebar einen Sohn ...“ (Offb 12,5). Geburts-Christologie und Mariologie in der Johannesoffenbarung?</b> . . . . .	365
<i>Christoph Schaefer</i>	
<b>Die drei Marien und die Verwandtschaft Jesu. Der Sippenaltar von Weil der Stadt</b> . . . . .	385
<i>Michael Estler</i>	
<b>Die Schwarze Madonna aus biblischer Sicht</b> . . . . .	405
<i>Mauritius Honegger OSB</i>	
<b>Die Autorinnen und Autoren des Bandes</b> . . . . .	419

# „Embedding the Virgin“

## Die Jungfrau Maria und die anderen jüdischen asketischen Erzählfiguren im lukanischen Doppelwerk

Hans-Ulrich Weidemann

### 1. Lukas der Asket und die jüdische Askese

In den sog. antimarcionitischen, wohl aus dem 4. Jh. stammenden Evangelienprologen<sup>1</sup> wird über den Evangelisten Lukas unter anderem gesagt, dass er *unverheiratet* und *kinderlos* im Alter von 74 Jahren in Boeotia starb – erfüllt mit *Heiligem Geist*.<sup>2</sup> Bemerkenswert an diesem Text ist der offenbar ganz plausible Zusammenhang von sexueller Abstinenz, dem Verzicht auf Fortpflanzung und der Erfüllung mit Heiligem Geist.

Was der „antimarcionitische“ Lukasprolog auf die persönliche Lebensführung des Evangelisten münzt, formuliert die moderne Exegese als sein literarisches und theologisches Programm: Laut Hans-Josef Klauck verrät Lukas Tendenzen, „die man als asketisch oder gar als enkratitisch ansehen kann“.<sup>3</sup> Dass der dritte Evangelist eine skeptische bis ablehnende Haltung zu Ehe und Sexualität einnimmt, wird regelmäßig,

---

<sup>1</sup> Zu diesen Texten vgl. Regul, Evangelienprologe, laut dem die in den meisten Vulgatahandschriften belegten Evangelienprologe frühestens aus dem 4. Jh. stammen und also keineswegs „antimarcionitische“ Texte aus dem 2. Jh. darstellen. Zum *Lukasprolog* mit seinem asketischen Portrait eines unverheirateten und kinderlosen Lukas bemerkt Regul mit Recht, es bleibe „befremdlich, dass man in einem gegen Marcion gerichteten Prolog ein Lukasbild entwirft, das den ethischen Forderungen Marcions entspricht und sich somit denkbar ungeeignet erweist zur Bekämpfung Marcions“ (ebd. 78). Deswegen stamme der Prolog zum Lukasevangelium aus einer Zeit, „in der Marcion und sein Lc-Evangelium keine akute Gefahr darstellten, so dass man über Lukas und seine Besonderheiten handeln konnte, ohne Marcions zu gedenken“ (ebd. 80). Zum Lukasprolog vgl. noch ebd. 197–206.

<sup>2</sup> Die entscheidenden Stichworte lauten: ἀγύναϊος (*uxorem numquam habuit*), ἄτεκνος (*filios numquam procreavit*) und πλήρης πνεύματος ἁγίου (*plenus spiritu sancto*). Der Text findet sich bei Aland, Synopsis 549.

<sup>3</sup> Klauck, Armut 190.

aber zumeist mit bedauerndem Tonfall, festgestellt. So konstatiert beispielsweise Helga Melzer-Keller bei Lukas ein „Desinteresse an der Ehe“, mehr noch: Lukas habe „in den familiären und insbesondere den ehelichen Bindungen ein potentiell Hindernis für die Nachfolge gesehen.“<sup>4</sup> Und laut Mirella Perroni ist es „unbestreitbar, dass eine negative Sicht der Ehe Teil des Denkens des dritten Evangelisten ist.“<sup>5</sup>

Von diesem inzwischen konsensfähigen Befund fällt neues Licht auf die *Jungfrau Maria* im lukanischen Doppelwerk. Diese spielt in der lukanischen Konzeption zwar zweifellos eine herausragende Rolle, aber sie steht keineswegs allein. Vielmehr ist sie eine von vielen Erzählfiguren, die auf ganz unterschiedliche Weise einen zeitweise oder dauerhaft enthaltsamen Lebensstil praktizieren. Im Sinne des dritten Evangelisten darf man die Jungfrau also nicht isolieren, sondern muss sie gerade als asketische Erzählfigur einbinden.

Wichtig ist aber ein Zweites: Bis auf ganz wenige, aber markante Ausnahmen – darunter vor allem Cornelius und Lydia sowie vermutlich der äthiopische Eunuch (s. u.) – handelt es sich bei den lukanischen asketischen Erzählfiguren um *Jüdinnen und Juden*, und sie werden von Lukas auch explizit als Juden portraitiert. Die Tatsache, dass laut Lukas *eine illustre Reihe asketisch lebender Jüdinnen und Juden am Ursprung der Kirche steht*, hat bislang kaum Beachtung gefunden. Das hängt auch damit zusammen, dass die Forschung dem komplexen Phänomen der jüdischen Askese in den Jahrhunderten vor und nach der Zeitenwende erst in jüngerer Zeit wirklich Aufmerksamkeit schenkt.<sup>6</sup> Dabei hängt die Re-

---

<sup>4</sup> Melzer-Keller, Jesus 312. Vgl. Seim, Children 115: „this gospel took a critical stance on marriage“, ebd. 120 spricht sie sogar von „[t]he criticism of marriage in Luke“.

<sup>5</sup> Perroni, Jüngerinnen 187.

<sup>6</sup> Grundlegend dazu Fraade, *Ascetical Aspects of Ancient Judaism*, in kritischem Anschluss an Yitzhak Fritz Baer und Ephraim E. Urbach. Vielfach positiv aufgenommen und weitergeführt, z. B. von Eliezer Diamond, *Holy Men and Hunger Artists* 3–20, Boyarin, *Carnal Israel* 34f., Loader, *Septuagint* 100–109; Wills, *Ascetic Theology*, und Standhartinger, *Selbstsorge* 116–119, sowie Taylor, *Jewish Woman Philosophers* 146–153, die anhand von Philo vor allem den Zusammenhang von Askese, Inspiration, spiritueller Entwicklung und allegorischer Schriftauslegung herausarbeitet. Abgelehnt wird Fraades Darstellung z. B. von Heger, *Women* 272–298.

konstruktion jüdischer Askese wesentlich mit der Semantik des Terminus „Askese“ zusammen, insofern er als Begriff wissenschaftlicher Metasprache gebraucht wird. Im Anschluss an S. Fraade und andere hat es sich als praktikabel erwiesen, unter „Askese“ die beiden Aspekte des *Verzichts* (z. B. auf Sexualität und Fortpflanzung, aber auch auf Schlaf, Nahrungsmittel, Alkohol usw.) und der einen längeren Zeitraum umfassenden *Übung* zu fokussieren.<sup>7</sup>

Dass Lukas die Jerusalemer Urgemeinde als Netzwerk dezidiert *jüdischer* Gruppierungen portraitiert und dass dieses Portrait überraschende Parallelen zu den Portraits zeitgenössischer jüdischer Gruppen aufweist, ist schon länger aufgefallen. Im Falle der *Gütergemeinschaft* fallen diese Parallelen zwischen den lukanischen Summarien Apg 2,42–46 und 4,32–35 und den Essenernotizen bei Philo und Josephus unmittelbar ins Auge.<sup>8</sup> Doch lehrt gerade der Blick auf Josephus und Philo, dass die pointiert herausgestellte Gütergemeinschaft der Essener unlösbar mit ihrer *Distanz zu Ehe und Sexualität* zusammenhängt,<sup>9</sup> die wiederum di-

---

<sup>7</sup> Die Definition von Fraade, *Ascetical Aspects* 257, umfasst zwei Komponenten: „(1) the exercise of disciplined effort toward the goal of spiritual perfection (however understood), which require (2) abstention (whether total or partial, permanent or temporary, individualistic or communalistic) from the satisfaction of otherwise permitted earthly, creaturely desires“. Positiv aufgenommen von Standhartinger, *Selbstsorge* 117.

<sup>8</sup> Die bei den Griechen und den anderen Völkern vollständig unbekanntes vollkommene Gütergemeinschaft (τὰ χρήματά τε κοινὰ ἔστιν αὐτοῖς) der Essener betont vor allem Josephus, *Ant* 18,20. Laut Bell 2,122–127 ist der „Gemeinschaftssinn“ (τὸ κοινωτικόν) bewundernswert, der sich im Zusammenlegen des Besitzes (κτημάτων ἀναμεμιγμένων) manifestiert. Philo betont die gemeinschaftliche Nutzung der Häuser (Prob Lib 85: οὐδενὸς οἰκία τίς ἐστὶν ἰδία), die gemeinsame Kasse und die Gemeinschaftsmähler (86: κοινὰ δὲ τροφὰὶ συσσίτια πεποιημένων, vgl. Hyp 11,5: συσσίτια, 11,11: ὁμοτράπεζοι), aber auch die freiwillige Armut der Essener (Prob Lib 76f.) und ihren Verzicht auf Sklaverei (79). Die drei Begriffe ὁμωρόφιον, ὁμοδιαίτων und ὁμοτράπεζον, vor allem aber das Wortfeld κοιν-, nicht zuletzt κοινωμία (Prob Lib 84, vgl. Apg 2,42), charakterisieren dieses Leben.

<sup>9</sup> Bei Josephus hängt die Gütergemeinschaft offensichtlich mit der (zumindest von einem Teil des Essener praktizierten) Ehelosigkeit zusammen, vgl. *Ant* 18,20 mit 18,21 und Bell 2,120f. mit 2,122. Philo bezeichnet die Essener als ἀθλητὰς ἀρετῆς (Prob Lib 88) und betont ihren ἐγκράτειας (84). In *Hypothetica* 11,14–17 (in: Eusebius, *p. e.* 8,11,14–17) thematisiert er – analog zu Josephus – die Ehe-

rekt mit dem Glauben an die Unsterblichkeit der Seele verbunden ist.<sup>10</sup> Derselbe Zusammenhang von Gütergemeinschaft und sexueller Askese findet sich im philonischen Portrait der Therapeutinnen und Therapeuten.<sup>11</sup> Lukas lässt zwar die Haltung der Jerusalemer Urgemeinde zu Sexualität, Ehe und Fortpflanzung offen, aber seine Erzählfiguren sprechen doch Bände.

Bezieht man zudem die jüngere Diskussion um die „Trennung(en) der Wege von Synagoge und Kirche“ und um die Entstehung von Judentum und Christentum als getrennte Religionen konstitutiv mit ein<sup>12</sup> und nimmt in deren Fluchlinie den dritten Evangelisten (wieder) als genuin *jüdischen* Schriftsteller wahr,<sup>13</sup> dann sind uns bereits drei griechisch schreibende jüdische Autoren aus dem 1. Jh. belegt, die innerjüdische Gruppierungen als asketisch porträtieren.<sup>14</sup> Dabei handelt es sich um Essener (Philo und Josephus), Therapeuten (Philo)<sup>15</sup> und um christusgläubige Juden (Lukas). Hinzu kommt der römische Autor Plinius der

---

losigkeit der Essener direkt im Anschluss an seine Darstellung ihres Gemeinschaftslebens, versieht sie allerdings mit einer streckenweise misogynen Begründung. Um den Zusammenhang von Askese und Gütergemeinschaft der Essener weiß auch Plinius, Nat Hist 5,15.73: Die *esseni* lebten sowohl *sine ulla femina* als auch *sine pecunia*.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Ant 18,18 und Bell 2,154–158. Letzteres glauben laut Ant 18,14 f. und Bell 2,162 f. auch die Pharisäer.

<sup>11</sup> Dazu insbesondere Taylor, *Jewish Women Philosophers*, und Standthartinger, *Selbstsorge*.

<sup>12</sup> Vgl. dazu neuerdings Dunn, *Neither Jew Nor Greek*, 12–26 und 598–672, außerdem Boyarin, *Border Lines*, 17–22, laut dem „the various Christian groups formed a dialect cluster within the overall assortment of dialects that constituted Judaism (or perhaps better Judaeo-Christianity)“ (20).

<sup>13</sup> Zum vermutlich jüdischen Hintergrund des Lukas vgl. Eckey, *Lk I 42–49*.

<sup>14</sup> Wills, *Ascetic Theology* 906–912, verweist darüberhinaus auf jüdisch-hellenistische Erzählungen wie das griechische Esther-Buch, das Buch Judith sowie Joseph und Aseneth, in denen die weiblichen (!) Protagonisten eine asketische „deconstruction of the old self and the reconstruction of a new“ (909) durchlaufen – „here the Jewish narratives are being asceticized“ (ebd.).

<sup>15</sup> Larsen, *Listening* 470, deutet den literarischen Charakter von Philos Therapeuten-Portrait mit seiner Wortwahl an: Philo „sketches [!] a picture [!] of an ascetic community of Jews called Therapeutae living on the shores of Lake Mareotis. Philo crafted [!] his description in order to say about what the Therapeutae were like“.

Ältere, der ebenfalls über die Ehelosigkeit der Essener berichtet.<sup>16</sup> Wenn Angela Standhartinger im Hinblick auf Philos Darstellung der Therapeuten festhält, „dass Jüdinnen und Juden um die Zeitenwende in einem produktiven Austausch mit den asketischen und politischen Diskursen ihrer Zeit standen“<sup>17</sup>, dann gilt das zweifellos auch für Lukas und seine Portraits von christusgläubigen Juden.

Im Folgenden geht es also nicht um „historische“ Rekonstruktionen, weder im Hinblick auf die drei genannten jüdischen asketischen Gruppen noch im Hinblick auf die hinter den lukianischen Portraits stehenden christusgläubigen Juden der ersten Generation. Auch die Qumranschriften<sup>18</sup>, die Testamente der Zwölf Patriarchen<sup>19</sup> sowie rabbinische Texte<sup>20</sup> klammern wir für diesen ersten Überblick aus. Statt dessen geht es um die Beschreibung der literarischen Portraits wichtiger jüdischer Erzählfikturen des lukianischen Doppelwerkes und um den Aufweis überraschender Parallelen zu den asketischen Portraits von Essenern und Therapeuten in den griechischsprachigen Werken Philos und Josephus'. Diese Parallelen belegen, dass das asketische Ideal des Lukas ein genuin *hellenistisch-jüdisches* Ideal ist, zumal es in seinem Doppelwerk *von Jüdinnen und Juden praktiziert* wird. Damit ist es aber auch möglich, die spezifischen Akzente zu würdigen, die der dritte Evangelist innerhalb dieses jüdischen Ideals gesetzt hat.

---

<sup>16</sup> Plinius, Nat Hist 5,15.73. Plinius beschreibt die *esseni* hier als *gens*, die ohne jede Frau (*sine ulla femina*) und jeder Wollust abhold (*omni venere abdicata*) und ohne Geld (*sine pecunia*) westlich des Toten Meeres lebten. Plinius stellt verwundert fest, dass ein Stamm, bei dem niemand geboren wird, über Jahrhunderte fortbesteht.

<sup>17</sup> Standhartinger, Selbstsorge 129.

<sup>18</sup> Dazu Qimron, *Celibacy in the Dead Sea Scrolls*, laut dem vor allem CD 6,11–7,10 die sexuelle Askese aus Sorge um die rituelle Reinheit belegt. Vgl. auch Heger, *Women* 292–298, und Tiwald, *Frühjudentum* 148–150. Zur Problematik der klassischen Qumran-Essener-Hypothese ausführlich Bergmeier, *Die Qumran-Essener-Hypothese. Zu den Essenern im Werk des Josephus* ebd. 57–108, zu Philo ebd. 144–175.

<sup>19</sup> Dazu exemplarisch Konrad, *Fliehet die Unzucht*.

<sup>20</sup> Dazu Boyarin, *Carnal Israel* 31–35. Laut Boyarin dokumentiert gerade die massive Polmik gegen sexuelle Askese in rabbinischen Texten „the attractions of celibacy for Semitic-speaking Jews“ (35).

Im Unterschied zu früheren Darstellungen setzen wir daher nicht bei der Logienüberlieferung, sondern bei den lukanischen *Erzählfiguren* ein, zu denen die Mutter Jesu ja gehört (Kap. 1–8). Dabei wird vor allem deren „asketische Charakterisierung“ herausgearbeitet, die Lukas mithilfe diverser literarischer und narrativer Techniken vornimmt.<sup>21</sup> Dass dabei die Junfrau Maria am Anfang steht, macht auch deutlich, dass Lukas – im Unterschied zu Philo und Josephus – ein genuines Interesse an asketischen jüdischen *Frauen* hat, die bei ihm deutlich sichtbar sind. Auf ein knappes Zwischenfazit folgt dann eine Skizze der lukanischen Akzente in der Logienüberlieferung (Kap. 9). Es zeigt sich, dass diese die Charakterisierung der Erzählfiguren komplementär ergänzt.

## 2. Das lukanische Portrait der Jungfrau Maria

### 2.1 Die jüdische Jungfrau ...

In der lukanischen Kindheitsgeschichte werden zwei jüdische Frauen durch göttliches Wirken schwanger, die alte unfruchtbare Elisabeth und die Jungfrau Maria. Maria ist gegenüber Elisabeth allerdings klar hervorgehoben, das zeigt sich schon daran, dass *sie* (und nicht etwa ihr Verlobter aus dem Hause Davids) die Geburtsankündigung erhält. Vor allem aber betont Lukas ihre *Jungfräulichkeit*: Dass Maria Jungfrau ist, stellt die erste Information dar, die Lukas seinen Lesern gibt, das Stichwort erscheint in 1,27 gleich zweimal. Außerdem lässt Lukas Maria dem Engel gegenüber auch ausdrücklich betonen, dass sie „keinen Mann erkennt“ (1,34).<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> In methodologischer Hinsicht vgl. die instruktive Darstellung „Luke and the Casting of Characters“ durch D. Marguerat (Paul in Acts 92–105), an die ich die folgenden Ausführungen anschließe. Marguerat arbeitet am Beispiel des Zacharias überzeugend heraus, wie Lukas seine Erzählfiguren mittels einer „series of small but significant annotations“ charakterisiert (93). Vgl. außerdem das Kapitel „Characterization in Ancient Literature“ bei Brink, *Soldiers* 28–42; zu der auch im vorliegenden Aufsatz angewandten Kombination aus narrativer und redaktionskritischer Methodik vgl. ebd. 12–15.

<sup>22</sup> Laut Stuhlmacher, *Geburt* 33, wird erst durch den ausdrücklichen Hinweis, dass Maria noch mit keinem Mann sexuellen Kontakt gehabt habe, aus der in dieser

François Bovon ist also zuzustimmen, dass „der Text doch nicht nur am Wunder der göttlichen Zeugung, sondern auch am Zustand der Jungfrau Maria interessiert“ ist.<sup>23</sup> Wenn Michael Wolter behauptet, erst ihre Verlobung mit dem Davididen Josef habe Maria nach lukanischem Verständnis „geeignet gemacht, Jesu Mutter zu werden“,<sup>24</sup> dann ist das wohl zu einseitig. Immerhin betont Wolter selbst, dass der Engel mit der perfektischen Formulierung „Sei gegrüßt, du Begnadete“ (1,28: χαῖρε κεχαριτωμένη) die vorgängige Erwählung und damit ein „bereits erfolgtes Handeln Gottes an Maria“ impliziert.<sup>25</sup> Für Lukas ist Maria also sicherlich nicht erst durch ihre Verlobung mit Joseph „interessant“, sondern vor allem durch ihre Jungfräulichkeit.

## 2.2 ... über die heiliger Geist kommt

Bei der von Lukas gestalteten Verkündigungsszene (Lk 1,26–38)<sup>26</sup> handelt es sich weniger um eine Epiphanie- als um eine Besuchsszene: Der Engel tritt bei der Jungfrau ein und begrüßt sie als (bereits) Begnadete (1,28: κεχαριτωμένη). Maria gerät aufgrund der Anrede in Bestürzung und überlegt, was das für ein Gruß sein könnte (1,29). Es folgt die Ankündigung ihrer Schwangerschaft und der Geburt Jesu (1,30–33). Maria

---

Hinsicht sowohl in der MT- wie der LXX-Fassung nicht eindeutigen jesajischen Prophetie von Jes 7,14 „die unerhörte und einzigartige Botschaft von der *Jungfrauengeburt*“. Stuhlmacher betont „die Neuartigkeit der Aussage“ und vermutet, dass die Rede von der Geburt des Christus aus der Jungfrau Maria „eine kühne judenchristliche Neubildung“ darstellt. Zum Bezug von Lk 1,26–38 auf Jes 7,14 im Kontext von Jes 7,10–17 LXX vgl. nun aber den Beitrag von Michael Theobald im vorliegenden Band.

<sup>23</sup> Bovon, Lk I 72. Laut Bovon stammt die Erzählung aus dem Milieu innerjüdischer asketischer Bewegungen wie den Therapeuten und den Essenern (auch wenn keineswegs ausgemacht ist, dass deren Keuschheitsideal „aus griechischen Wurzeln“ stammt): „Die Erzähler der Verkündigung an Maria gehörten vielleicht zu einer dieser Reformbewegungen und waren an der Jungfräulichkeit Marias als solcher interessiert“.

<sup>24</sup> Wolter, Lk 87.

<sup>25</sup> Wolter, Lk 88.

<sup>26</sup> Ausführlich dazu Brown, Birth 286–329.

fragt nach, wie denn das geschehen könne, da sie keinen Mann erkenne (1,34). Diese Nachfrage ist bemerkenswert: Offensichtlich zieht die Jungfrau die Möglichkeit gar nicht in Betracht, dass das angekündigte Kind schlicht und einfach nach ihrer Eheschließung mit Joseph auf natürliche Weise gezeugt wird.

Die nun folgenden Aussagen des Engels gelten also explizit einer Jungfrau (1,27), die dauerhaft keinen Mann erkennt (1,34): „Heiliger Geist wird über dich kommen, und Kraft des Höchsten wird dich überschatten“ (1,35). Und deswegen werde ihr Kind „heilig genannt werden, Sohn Gottes“.<sup>27</sup> Jesu Gottessohnschaft ist also pneumatologisch begründet, sie ist aber – anders als z. B. in Röm 1,3 f. – unabhängig von seiner österlichen Inthronisation zum Kyrios: „Jesu Gottessohnschaft ist seiner Übernahme der messianischen Regentschaft vorgeordnet, und diese wird aus jener abgeleitet“, ja mehr noch: Lukas lässt sie „in der Einwirkung des Geistes auf dessen Mutter begründet sein“.<sup>28</sup> Dieser Konnex zwischen der Geisterfüllung der *Mutter* und der Gottessohnschaft des *Sohnes* ist zweifellos der eigene Akzent des Lukas. Über Wolter hinaus ist aber festzuhalten, dass der Evangelist damit das Motiv der *Jungfrauengeburt* unlösbar verbunden hat; Lukas kommt es explizit auf das Herabkommen des Heiligen Geistes auf eine Jungfrau und auf ihr Erfülltwerden mit göttlicher *δύναμις* an.<sup>29</sup>

### 2.3 Die geisterfüllte „Mutter meines Herrn“

Die Geschichte geht unmittelbar weiter: Nach dem Weggang des Engels begibt sich Maria eilends in das Bergland, in eine Stadt Judas. Im Haus des Zacharias angekommen, begrüßt sie die im sechsten Monat schwangere Elisabeth (1,39 f.). Es ist anzunehmen, dass auch die Jungfrau bereits

<sup>27</sup> Vgl. dazu Wolter, Lk 92 f. Zum alttestamentlichen Hintergrund vgl. Stuhlmacher, Geburt 34.

<sup>28</sup> Wolter, Lk 91 und 93. Ausführlich zu diesem „backwards development“ der neutestamentlichen Christologie vgl. Brown, Birth 29–32; 133–138 und vor allem 311–316.

<sup>29</sup> Vgl. dazu Brown, Birth 290: „if anything, the Lucan language of virginal conception is less open to sexual interpretation than Matthew’s ‚begotten ... through the Holy Spirit‘“.

schwanger ist.<sup>30</sup> Bei dieser Begegnung werden Elisabeth und ihr ungebo-  
renes Kind mit Heiligem Geist erfüllt – die bereits mit Heiligem Geist  
erfüllte und mit der Kraft des Höchsten überschattete Jungfrau Maria  
„vermittelt“ also sozusagen den Geist an ihre Verwandte und an ihr un-  
geboresenes Kind. Diese „Geistübertragung“<sup>31</sup> lässt Elisabeth nicht nur in  
eine Akklamation der Leibesfrucht Mariens ausbrechen, sondern auch in  
eine Akklamation der *Mutter Jesu* als der Gesegneten unter den Frauen.  
Daran schließt sie noch eine Seligpreisung Marias als derjenigen an, die  
geglaubt hat (1,41–45). Mit Recht bemerkt Peter Stuhlmacher dazu, dass  
im Lukasevangelium so wie Maria nur noch der in Jerusalem einziehende  
Jesus selbst begrüßt wird (Lk 19,38).<sup>32</sup> Aufschlussreich ist auch die von  
Jürgen Becker notierte Parallele zum Lobpreis der siegreichen Judith  
durch Ozias in Jdt 13,18,<sup>33</sup> zumal auch Judith nach dem Tod ihres Man-  
nes (Jdt 8,1–8) sexuell enthaltsam lebt (Jdt 16,22) und diese jüdische  
Witwe dem Evangelisten offensichtlich bei seinem Portrait der Prophetin  
Hanna vor Augen stand (s. u.).

Maria wiederum antwortet mit dem *Magnificat* (1,46–55). Auch  
wenn Lukas dies hier nicht noch einmal erwähnt, so ist aus der vorigen  
Szene doch deutlich, dass er die Jungfrau Maria als die *erste* einer langen  
Reihe von prophetisch agierenden Geiststrägerinnen und Geiststrägern  
zeichnet, die sexuell enthaltsam leben. N. Clayton Croy und Alice E.  
Connor haben mit Recht betont, dass Lukas die Jungfrau Maria zwar  
nicht explizit als Prophetin tituliert, sie aber hier sehr wohl als Prophetin  
*charakterisiert*.<sup>34</sup> Dieser *Konnex von Geisterfüllung, Prophetie und sexuel-*

---

<sup>30</sup> Gegen Wolter, Lk 97 f. und 121. Auf die Frage, wann denn die Schwangerschaft  
Marias beginnt, antwortet Becker, Maria 175, überzeugend, „dass nach der nar-  
rativen Logik die Ankündigung zugleich das Ereignis selbst ist“. Nur dann macht  
auch die Frage Mariens an den Engel Sinn.

<sup>31</sup> Lukas kennt solche Phänomene auch in anderen Zusammenhängen, vgl. dazu  
nur Apg 8,15–17 und 19,5–6.

<sup>32</sup> Stuhlmacher, Geburt 36 f.

<sup>33</sup> Becker, Maria 180. Jdt 13,18 LXX lautet: Εὐλογητὴ σὺ, θύγατερ, τῷ θεῷ τῷ  
ὑψίστῳ παρὰ πάσας τὰς γυναῖκας τὰς ἐπὶ τῆς γῆς, vgl. dazu Lk 1,42: εὐλο-  
γημένη σὺ ἐν γυναῖξιν καὶ εὐλογημένος ὁ καρπὸς τῆς κοιλίας σου. Vgl.  
dazu den Beitrag von Wilfried Eisele im vorliegenden Band.

<sup>34</sup> Vgl. Croy/Connor, Mantic Mary 255–261 sowie das Fazit 271: „Although Luke  
stops short of using the title, he does, nevertheless, thoroughly characterize  
Mary as a bearer of prophetic speech“.

ler *Enthaltsamkeit* ist Lukas auch sonst wichtig, vermutlich hat er die Szene also auch daraufhin gestaltet, diesen Zusammenhang narrativ in Szene zu setzen. Der „link between prophecy and virginity or celibacy“ ist aber auch in anderen jüdischen Quellen nachweisbar.<sup>35</sup>

## 2.4 Die geisterfüllte, aber alleinstehende Frau an Pfingsten

Dies wird durch die Bezüge noch verstärkt, die Lukas zwischen der Geburtsankündigung und der *Pfingsterzählung* hergestellt hat. Michael Wolter verweist deshalb mit Recht auf Apg 1,8 sowie Lk 24,29 als inner-lukanische Parallelen zu Lk 1,35.<sup>36</sup> Laut Apg 1,14 ist „Maria, die Mutter Jesu“, ebenso wie „seine Brüder“ (bzw. Geschwister), nach der Himmelfahrt Jesu Teil der 120 Personen zählenden Jerusalemer Kerngemeinde. Die Mutter Jesu gehört also zu „allen“ (πάντες), die am Pfingsttag mit heiligem Geist erfüllt werden und die in fremden Zungen reden, wie es der Geist ihnen auszusprechen eingibt (Apg 2,1–4) – was Petrus in seiner Pfingstpredigt explizit als προφητεῦειν von Söhnen und Töchtern, von Jungen und Alten, von Sklaven und Sklavinnen (!) in Erfüllung von Joel 3,1–5 proklamiert (Apg 2,17f.). Wenn sich Maria in Lk 1,38 als „die Sklavin des Herrn“ (ἡ δούλη κυρίου) bezeichnet, dann dürfte Lukas hier eine Verbindung zu Joel 3,2 LXX impliziert und einen weiteren Konnex zwischen der Geburts- und der Pfingstgeschichte hergestellt haben. Croy und Conner sprechen anlässlich des Magnificat sogar davon, dass Maria „can be seen as proleptically fulfilling the prophecy of Joel cited in Acts 2,18“.<sup>37</sup>

Bei der Aufzählung der Jesusfamilie in Apg 1,14 bleibt Joseph unerwähnt. Maria wird zusammen mit den Geschwistern Jesu genannt, die erste Generation der später sogenannten „Herrenverwandten“<sup>38</sup> bildet

<sup>35</sup> Dazu Taylor, *Jewish Women Philosophers 255–259*, die im Anschluss an pagane Belege auf Test Job 46–53, 4 Esr, 2 Bar sowie rabbinische Texte hinweist, außerdem Boyarin, *Carnal Israel* 162–164.

<sup>36</sup> Wolter, Lk 93. Vgl. Lk 1,35 mit 24,49 (ἕως οὗ ἐνδύσθησθε ἐξ ὑψους [!] δύναμιν [!]) sowie mit Apg 1,8 (λήμψεσθε δύναμιν [!] ἐπελεθόντος [!] τοῦ ἀγίου πνεύματος [!] ἐφ’ ὑμᾶς).

<sup>37</sup> Croy/Connor, *Mantic Mary* 267.

<sup>38</sup> Vgl. Eusebius, *h. e.* I 7,14: Sie werden Herrenverwandte (δεσπόσυνοι) genannt,

neben dem Zwölferkreis und den Frauen also eine eigene Gruppe innerhalb der sog. Urgemeinde. Umstritten ist, wie dieser Befund zu deuten ist. Vielleicht will Lukas insinuieren, dass Joseph inzwischen gestorben, Maria also *verwitwet* ist.<sup>39</sup> Allerdings fällt der Begriff *χήρα* in diesem Zusammenhang gerade nicht, und eine Hochzeit von Maria und Josef wird im Unterschied zu Mt 1,24 von Lukas auch nicht angedeutet, aber wohl vorausgesetzt. Eine später insbesondere durch Ambrosius vertretene alternative Deutung besagt,<sup>40</sup> dass sich Maria inzwischen vom noch lebenden Joseph *getrennt* hat, auch hierfür gäbe es im lukanischen Doppelwerk Parallelen (s. u.). In jedem Fall portraitiert Lukas Maria eindeutig als *alleinstehend*, was sie offenbar für den erneuten Geistempfang „qualifiziert“. Pointiert gesagt stellt Lukas also die Mutter Jesu als vom Geist überschattete und prophetisch redende *Jungfrau* an Anfang des Evangeliums – und als geisterfüllte und in Zungen redende *alleinstehende*, d. h.

---

„wegen ihrer Verbindung zur rettenden Verwandtschaft“ (διὰ τὴν πρὸς τὸ σωτήριον γένος συνάφειαν). Ebd. 7,11 spricht er von den Verwandten des Erlösers dem Fleisch nach (τοῦ γοῦν σωτήρος οἱ κατὰ σάρκα συγγενεῖς)

<sup>39</sup> Vgl. Becker, Maria 45. Was er hier im Kontext historischer Rekonstruktion ausführt, könnte auch für das lukanische Portrait der Maria gelten: Joseph starb vor dem öffentlichen Wirken Jesu, und Maria war eine Witwe, die nicht wieder heiratete und damit dem frühjüdischen Ideal entsprach, nur eines Mannes Frau zu sein (vgl. Jdt 8,1–8; 16,22, außerdem CD 4,20–5,2; TestIss 7,2). Dass Lukas dieses Ideal teilt, zeigt Lk 2,36 f.

<sup>40</sup> Ambrosius entwickelt diese Deutung anlässlich der Exegese von Joh 19,25–27: Die Übergabe der Mutter an den Lieblingsjünger statt an Joseph ist für Ambrosius ein Beweis ihrer immerwährenden Jungfräulichkeit und zeigt zugleich, dass Marias Ehe mit Joseph nur zum Schein bestand, um das Geheimnis der Jungfrauengeburt zu bewahren, sie also nie vollzogen wurde. Mit dem Tode Jesu ist die Notwendigkeit dieser Schein-Ehe beendet, Maria lebt nun beim ebenfalls jungfräulichen Johannes. Vgl. dazu Ambrosius, *in Luc.* 2,4 (CCL 14 32,61–77): Laut Ambrosius beweist die Szene (*testatus est*), dass Maria niemals mit Josef ehelich zusammenkam (*conuenisset*), sonst hätte sie niemals den eigenen Ehemann verlassen (*numquam uirum proprium reliquisset*). Aber auch der gerechte Josef hätte niemals einer Scheidung (*discedere*) zugestimmt. Und der Herr selbst, der ja außer im Falle von Unzucht verboten habe, seine Ehefrau wegzuschicken, hätte Maria niemals dem Jünger anvertraut, wenn sie wirklich mit Josef die Ehe vollzogen hätte. Im Lukaskommentar findet sich diese Auslegung von Joh 19,25–27 auch noch in 10,129–131 (CCL 14 382 f.). Zum Ganzen Dückers, Einleitung 69–71, dort weitere Belege und die ältere Literatur.

verwitwete oder getrennt lebende Frau an den Anfang der Apostelgeschichte. Darauf liegt der eigene Akzent im lukanischen Marienbild.<sup>41</sup>

In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass Gott laut Philo als sein menschliches Gegenüber ausschließlich Jungfrauen erwähnt. Diesen Gedanken versteht Philo sogar dynamisch: Während eine menschliche Jungfrau durch den Geschlechtsverkehr zur Frau wird, wird eine Frau durch die Begegnung mit Gott erneut zu einer „Jungfrau“ – im Sinne der exklusiven, Sexualität und Fortpflanzung ausschließenden Gottesbeziehung, was Philo am Beispiel der Sara illustriert.<sup>42</sup> Natürlich stehen diese und ähnliche Bemerkungen Philos im Kontext seiner allegorischen Schriftauslegung und dienen der Entfaltung seiner philosophischen Tugendlehre; der Grundgedanke, dass sich sexuelle Aktivität und Gottesbegegnung gegenseitig ausschließen, ist als genuin jüdisches Prinzip aber nicht an diesen Kontext gebunden. Deswegen rekrutieren sich auch die weiblichen Therapeutinnen laut Philo mehrheitlich aus „alten Jungfrauen“<sup>43</sup>, die literarische Stilisierung ist offensichtlich.

Dass sich für Philo als Vertreter eines asketischen hellenistischen Judentums sexuelle Aktivität und *prophetische Begabung* (bzw. Erfüllung mit dem Heiligen Geist) ausschließen, zeigt auch seine eindrucksvolle Charakterisierung des Mose. Philo schildert ihn in seiner umfangreichen Schrift *De Vita Mosis* nacheinander als vollkommenen König, Gesetzgeber, Priester und Propheten. Letzteres manifestiert sich in der regelmäßigen Inspiration und Geisterfüllung, die Philo vor allem im Kontext seiner Schilderung des Prophetentums des Mose mehrfach erwähnt.<sup>44</sup> Voraussetzung dafür ist aber die Rei-

<sup>41</sup> Becker, Maria 56, betont zu Recht, dass Maria bei Lukas weder Zeugin des Lebens Jesu ist noch Auferstehungszeugin. Die narrative Funktion der Geisterfüllung dieser enthaltsam lebenden Frau entgeht ihm jedoch.

<sup>42</sup> Philo, Cher 49f. (zu Gen 18,11). Die Kernaussage lautet: πρότερον αὐτὴν οὖσαν γυναικᾶ παρθένον αἴθρις ἀποδείκνυσιν. Philo bezieht diesen Vorgang auf die Wegnahme der unedlen und unmännlichen (!) Begierden (ἐπιθυμίας) und das stattdessen erfolgende Einpflanzen der Tugenden (ἀρετάς). Zu Philos Portrait der Sara in De Cherubim vgl. Niehoff, Mother and Maiden 434–438, sowie Kraemer, Monastic Jewish Women 353f. In Post 134 formuliert er die genannte Dynamik so: ἐκ γυναικῶν εἰς παρθένους μετέβαλον.

<sup>43</sup> Philo, Vit Cont 68: γυναικες, ὧν πλεῖστα γηραιαὶ παρθένοι. Dazu Larsen, Listening 466–470.

<sup>44</sup> Dazu Philo, Vit Mos 2,187–291 Die erste findet sich allerdings schon in 1,57 im Kontext der Nacherzählung von Ex 2,16–22, also sogar noch vor seiner Heirat mit Zipporah: Als er angesichts der fremden Hirten zu sprechen beginnt, er „gottbegeistert“ in einen Propheten verwandelt (ἐπεὶ καὶ λέγων ἅμα ἐνεθουσία μεταμορφούμενος εἰς προφήτην), was ihn auch körperlich attraktiv

nigung der Seele wie des Körpers, was die *Nahrungsaskese* sowie insbesondere die *dauerhafte sexuelle Enthaltbarkeit* impliziert, wie Philo in einer programmatischen Passage explizit festhält: Um sich allezeit für die göttlichen Weisungen (ἀεὶ τοῖς χρησιμοῖς) bereitzuhalten, habe Mose alles, was zur sterblichen Natur gehöre, unbeachtet gelassen, seit er seine Tätigkeit als Prophet und Gotterfüllter begann – insbesondere Speise und Trank und den Verkehr mit Frauen (καὶ τῆς πρὸς γυναικας ὁμιλίας).<sup>45</sup> Das schließt übrigens für Philo nicht aus, dass Mose zu Beginn seines Wirkens Geschlechtsverkehr hatte und Nachkommen zeugte (1,28), wie die Tora es ja vorschreibt. Die Vorstellung, dass Mose seit seiner Berufung durch Gott zu Lasten seiner Ehefrau Zipporah dauerhaft sexuell enthalten lebt, findet sich nicht nur bei Philo, sondern auch in rabbinischen Schriften, ist also im antiken Judentum weit verbreitet.<sup>46</sup>

Im Falle der *Essener* deutet auch Josephus diesen Zusammenhang von sexueller Enthaltbarkeit und prophetischem Offenbarungsempfang an: Denn nur unter den *ehelosen* und in Gütergemeinschaft lebenden Essenern finden sich laut Josephus solche, die *das Zukünftige vorauswissen* (τὰ μέλλοντα προγινώσκειν) und deren Vorhersagen meist eintreffen.<sup>47</sup> Die verheirateten

---

macht (1,59; vgl. auch 2,272). Entscheidend ist dann das erste „öffentliche“ Auftreten als Prophet vor dem Durchzug durch das Meer (1,175) samt dem auf diesen folgenden Lobgesang (programmatisch 2,258: τοῦτ' ἐστὶ τῆς κατ' ἐνθουσιασμόν προφητείας Μωσέως ἀρχὴ καὶ ποίημα), gefolgt von einer Prophetie beim Mannawunder (1,201; 2,259) usw. Die philonische *Terminologie* umfasst Wendungen wie ἐπιφοιτᾶν πνεύματος (1,175) und καταπνευσθεὶς ἐνθους γίνεται (1,201) sowie die Wortfelder προφήτης/προφητεύειν κτλ. (1,57. 175; 2,258), θεσπίζειν/θέσπισμα κτλ. (1,175. 201; 2,246. 250. 270. 280. 288), θεοφορέομαι (2,250. 265), ἐπιθειάζειν (2,263. 272) sowie ἐνθουσιάζειν/ἐνθουσιασμός κτλ. (1,57; 2,246. 258. 280).

<sup>45</sup> Philo, Vit Mos 2,68 f. Hier betont Philo, dass Mose sowohl die Speise und Trank als auch den sexuellen Verkehr aufgegeben hat, kurz nachdem er mit seiner prophetischen Tätigkeit begonnen hat (ἤρξατο προφητεύειν καὶ θεοφορεῖσθαι). Obwohl Philo ebd.1,59 f. die Eheschließung mit Zipporah erwähnt, wird aus der eben zitierten Passage klar, dass Mose mit ihr bald den sexuellen Verkehr einstellte, „um sich für die göttlichen Orakelsprüche bereitzuhalten“. In Cher 47 interpretiert Philo Ex 2,22 LXX (ἐν γαστρὶ δὲ λαβοῦσα ἡ γυνὴ ἔτεκεν υἱόν) dahingehend, dass Zipporah ohne Eingriff eines Sterblichen schwanger wird (κύουσαν ἐξ οὐδένοιο θνητοῦ τὸ παράπαν).

<sup>46</sup> Beispielsweise im tannaitischen Midrash Sifre zu Num 12 sowie in bShab 67a. Dazu ausführlich Boyarin, Carnal Israel 159–165.

<sup>47</sup> Josephus, Bell 2,159. Klar von diesen prophetisch begabten und ehelos lebenden Essenern abgegrenzt ist dann das τάγμα der „um der Kinder willen“ verheirateten Essener. Von ihnen ist im folgenden Abschnitt 160 f. die Rede.

Essener praktizieren demnach weder Gütergemeinschaft noch Prophetie, weibliche Essener werden weder von Philo noch von Josephus erwähnt.

Auf diesem Hintergrund ist nicht überraschend, dass der heilige Geist in der lukanischen Pfingstgeschichte auf tagelang im Gebet verharrende und sexuell enthaltsame Jüdinnen und Juden herabkommt,<sup>48</sup> darunter Petrus, der „alles“, auch seine Ehefrau, verlassen hatte (dazu unten 6.1), sowie die alleinstehende Mutter Jesu.<sup>49</sup> Alle bisher genannten lukanischen Marien-Szenen gehören also in den Kontext eines jüdischen „inspiration asceticism“.<sup>50</sup>

## 2.5 Der Erstgeborene und seine Brüder

Die lukanische Geburtsankündigung an die Jungfrau Maria dient als „Leseanweisung“ für die folgenden Erwähnungen der Eltern Jesu und stellt deren lukanisches Verständnis sicher: Wenn von „seinem Vater und seiner Mutter“ (2,33) und von „seinen Eltern“ (2,41.43) die Rede ist, wenn Maria selbst Jesus gegenüber eine Formulierung wie „dein Vater und ich“ (2,48) gebraucht, wenn Joseph später der vermeintliche (!) Vater Jesu genannt wird (3,23; 4,22), dann wissen die Leser, dass dies nicht im Sinne biologischer Vaterschaft zu verstehen ist. Joseph ist nicht der leibliche Vater Jesu, vielmehr garantiert er die Gültigkeit der Verheißung, Gott werde Jesus „den Thron seines Vaters (!) David geben“ (1,32). Lukas stellt sich „Jesu Davidsohnschaft selbstverständlich als durch Joseph vermittelt“ vor, „obwohl der bei der Zeugung keine Rolle spielt“.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Zur Unvereinbarkeit von Gebet und sexueller Aktivität vgl. 1 Kor 7,5 und Test Naph 8,7–10. Letzterer schreibt dem Mann ἐγκράτεια für die Zeit des Gebets vor.

<sup>49</sup> Mit den in 1,14 genannten „Frauen“ meint Lukas sicher nicht die Ehefrauen der genannten Apostel, sondern „gewiß die Lk 8,2–3 genannten galiläischen Jüngerinnen, die Jesus nach Jerusalem gefolgt waren und ihm mit ihrer Habe gedient hatten“ (Eckey, Apg I 118). Zu Lk 8,2–3 s. u. 7.4.

<sup>50</sup> Taylor, *Jewish Women Philosophers* 256, im Anschluss an J. Gundry-Wolf. Diesen „link between prophecy and virginity or celibacy“ belegt sie ebd. 255–264 mit weiteren paganen und jüdischen Texten

<sup>51</sup> Wolter, Lk 87.

Aber wie steht es mit Jesu *Brüdern* (bzw. Geschwistern)? Diese werden in Lk 8,19–21 (par Mk 3,31–5) erwähnt, allerdings streicht Lukas ihre namentliche Aufzählung aus Mk 6,3, auch Jesu Schwestern werden bei ihm nicht mehr eigens genannt. In Lk 8,19 erscheinen nur „die Mutter und seine Geschwister“ (ἡ μήτηρ καὶ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ), also dieselbe Gruppe, die dann laut Apg 1,14 Teil der Urgemeinde ist. Der bei Markus harte Ausschluss der leiblichen Familie Jesu aus der Gottesfamilie ist bei Lukas nur ein Zwischenstadium.<sup>52</sup>

Es ist aber bemerkenswert, dass gerade Lukas keinerlei Probleme hat, von Jesu ἀδελφοὶ zu sprechen (Lk 8,19f./Apg 1,14). Hinzu kommt, dass Jesus laut Lk 2,7 der „Erstgeborene“ Mariens (ὁ πρωτότοκος) ist; der dritte Evangelist unterscheidet aber terminologisch klar den „Erstgeborenen“ vom „*einzig*en Sohn“ (μονογενῆς υἱός), letzteres z. B. im Falle des Jünglings von Nain (Lk 7,12).<sup>53</sup> Obwohl also nirgendwo *explizit* gesagt wird, dass die „Brüder“ Jesu die leiblichen Kinder Mariens sind,<sup>54</sup> so lässt sich auch nicht erkennen, dass Lukas diesen Eindruck unbedingt vermeiden wollte. So bezeichnet er sie z. B. nicht als Jesu Vettern (ἀνεψιοί) oder Verwandte (συγγενεῖς). Die Rede vom Bruder bzw. von den Brüdern des Herrn entspricht allerdings dem urchristlichen Sprachgebrauch (vgl. 1 Kor 9,5; Gal 1,18), der vermutlich auf aramäische Formulierungen zurückgeht. All dies deutet nun darauf hin, dass es Lukas nicht darum ging, die „körperliche Unversehrtheit“ Marias als einen „Dauerzustand der Jungfräulichkeit“ zu propagieren.<sup>55</sup> Wie für Philo und Josephus (s. o.), so ist auch für Lukas die Jungfräulichkeit ebenso wie die sexuelle Enthaltsamkeit von verheirateten oder von verwitweten Personen zunächst eine der Voraussetzungen für den (oder die Konsequenz aus dem) Geistempfang – und ganz auf *diesen* hin ausgerichtet.

---

<sup>52</sup> Vgl. Becker, Maria 153.

<sup>53</sup> Vgl. auch Lk 8,42; 9,38 und dazu Brown, Birth 398, mit der Schlussfolgerung: „Luke had no interest in presenting Jesus as Mary’s only son“. Vgl. allerdings Ex 4,22 LXX, wo Gott das Volk Israel als υἱός πρωτότοκός μου bezeichnet, was sicher nicht bedeutet, dass Gott noch weitere „Söhne“ hat.

<sup>54</sup> Dies zu Becker, Maria 44 („Maria und ihre Söhne“). 50 („Also besaß Maria fünf namentlich bekannte Söhne und zumindest zwei Töchter“). 57. 59 („Maria mit ihrem zweitältesten Sohn“) u. ö.

<sup>55</sup> Vgl. Bovon, Lk I 73.

François Bovon referiert die alte exegetische Diskussion um das durative Präsens „da ich keinen Mann erkenne“ in Lk 1,34 (ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω) und hält die Deutung auf ein dauerhaftes Keuschheitsgelübde der Jungfrau Maria in Verbindung mit dem „asketischen Ideal der hellenistisch-jüdischen Bewegung, aus der die Legenden der Vorgeschichten stammen“, zumindest für möglich.<sup>56</sup> In jedem Fall macht die Jungfrau dem Engel gegenüber damit deutlich, dass eine „normale“ Zeugung Jesu durch Joseph mit Beginn der Ehe oder auch schon zuvor nicht die Lösung sein kann.

Man wird aber trotzdem nicht sagen können, dass Lukas mit der Vorstellung, Maria habe zwischen ihren beiden „Geistbegabungen“ ein normales Familienleben geführt, ein grundlegendes Problem gehabt hätte. Viel wichtiger scheint ihm ihre sexuelle Abstinenz zu Zeiten des Geistempfangs zu sein.

Neben der Mutter werden die Brüder Jesu zum zweiten und letzten Mal in Apg 1,14 genannt, sie gehören also ebenfalls zu jenen, die den Heiligen Geist empfangen. Es ist die einzige ausdrückliche Erwähnung der „Herrenbrüder“ in der Apg. Vermutlich sind sie aber ebenfalls gemeint, wenn in Apg 12,17 „Jakobus und die Brüder“ von der Flucht des Petrus informiert werden sollen. Die Verwandten Jesu verbringen demnach die Pesachnacht zur Zeit des Herodes Agrippa (41–44 n. Chr.) nicht mit den anderen Judenchristen im Haus Marias, der Mutter des Johannes Markus, sie bilden also eine eigene Fraktion innerhalb der sog. Urgemeinde. Die Notiz bereitet die Leser auf die führende Rolle vor, die dem Jakobus einige Jahre später beim sog. Apostelkonvent (Apg 15,13) und dann beim letzten Besuch des Paulus in Jerusalem (Apg 21,18) zukommt. Dass dieser Jakobus aber „der Herrenbruder“ ist (Gal 1,18; vgl. Josephus, Ant 20,200), der als strenger jüdischer Asket in Jerusalem lebt

---

<sup>56</sup> Bovon, Lk I 76. Allerdings drückt er sich erneut sehr undeutlich aus: Für die lk Redaktion sei das sicher falsch (warum?), aber „die mündliche Tradition“ (welche?) habe vielleicht „noch etwas“ von dem genannten Ideal gewusst. Dagegen Becker, Maria 169. Skeptisch bleibt Brown, Birth 304f., der aber ebenfalls auf die Qumrantexte und die Portraits der Essener bei Josephus, Philo und Plinius verweist und der ebd. 452f. über judenchristliche „Anawim“ spekuliert, aus deren Kreisen die lukanischen Cantica stammten. Wichtig ist der Beitrag von Standhartinger, Selbstsorge, die die Frauen unter den von Philo, Vit Cont, beschriebenen Therapeutinnen und Therapeuten und damit eine weithin vergessene Tradition jüdischer Frauenaskese neu beleuchtet.

(Hegesipp),<sup>57</sup> erwähnt Lukas nicht. Noch hörbarer ist sein Schweigen über die Ostererscheinung vor „Jakobus und allen Aposteln“ (vgl. 1 Kor 15,7).<sup>58</sup> Offenbar disqualifizierte den Herrenbruder seine Distanz zur paulinischen Heidenmission.

### 3. Ein unfruchtbares Ehepaar: Zacharias und Elisabeth

Im Folgenden gehen wir dem anlässlich der Jungfrau Maria festgestellten Zusammenhang von sexueller Askese und Geistempfang bei den weiteren jüdischen Erzählfiguren im lukanischen Doppelwerk nach. Dafür wenden wir uns zunächst den Eltern Johannes' des Täufers zu, die am Beginn der lukanischen Kindheitsgeschichten und damit am Eingangsportale des Doppelwerkes stehen. Zacharias und Elisabeth stammen aus priesterlichem Geschlecht, beide (!) sind gerecht vor Gott und leben untadelig in der Gesetzesobservanz (Lk 1,6), vor allem aber: Sie haben kein Kind, weil die aus dem Haus Aarons stammende Elisabeth unfruchtbar (στειρήρα) ist, und beide zudem in vorgerücktem Alter sind (1,7, vgl. 1,18.36). Offensichtlich spielt Lukas hier vor allem auf Abraham und Sara an.<sup>59</sup>

Für Philo von Alexandrien ist der Geschlechtsverkehr mit einer definitiv unfruchtbaren Frau sündhaft, da er nur zum Vergnügen erfolgt.<sup>60</sup> Im Falle des Zacharias betont Lukas jedoch, dass er zu Gott um einen Sohn betet (1,13f.). Sein Kinderwunsch kann auf „natürliche“ Weise

---

<sup>57</sup> Bei Euseb, *h. e.* II 23,5–6.

<sup>58</sup> Allerdings erwähnt Lukas, dass „die Apostel“ anlässlich des Treffens der Urgemeinde mit der Delegation aus der antiochenischen Ekklesia zusammen mit „den Ältesten“ in Jerusalem präsent sind (Apg 15,4). Vielleicht ist hier noch alte Erinnerung an einen Kreis von Osterzeugen um den Herrenbruder Jakobus bewahrt (vgl. 1 Kor 15,7).

<sup>59</sup> Vgl. außerdem Hanna und Elkana in 1 Sam 1,5.19f. sowie Menoach und seine Frau in Ri 13,2.24.

<sup>60</sup> Vgl. Philo, *Spec Leg* 3,32–36. Laut *Spec Leg* 3,34 sind diejenigen tadelnswert, „die unfruchtbares und felsiges Gelände beackern“. Philo zeigt allerdings ebd. 35 Verständnis für jene Männer, die sich nach langjähriger Ehe nicht von einer unfruchtbaren Frau trennen. Dazu Konradt, *Fliedet die Unzucht* 261 mit Anm. 63.

nicht realisiert werden. Umstritten ist aber, ob Lukas dann im Falle des Johannes eine wunderbare Zeugung andeuten will<sup>61</sup> oder ob das „Wunder“ darin besteht, dass die hochbetagten Eltern mittels eines „normalen“ Geschlechtsverkehrs den Sohn zeugen.<sup>62</sup> Zunächst fallen einige Berührungen zwischen Lk 1,24f. und Gen 21,1–3 ins Auge.

Lk 1,24–25	Gen 21,1–2 LXX
	1 Und der Herr blickte auf (ἐπεσκέψατο) Sarra, so wie er gesagt hatte, und <u>der Herr tat an Sarra</u> (ἐποίησεν κύριος τῇ Σαρρα), so wie er gesprochen hatte.
24 Nach diesen Tagen aber <u>empfang</u> (συνέλαβεν) Elisabeth seine Frau ...	2 Und sie <u>empfang</u> (καὶ συλλαβοῦσα),
(1,13: Deine Frau Elisabeth wird <u>dir einen Sohn gebären</u> – ἡ γυνή σου Ἐλισάβετ γεννήσει υἷόν σοι)	und Sarra <u>gebar dem Abraham einen Sohn im Greisenalter</u> (ἔτεκεν Σαρρα τῷ Ἀβρααμ υἷόν εἰς τὸ γῆρας...)
25 So hat der Herr <u>getan</u> in den Tagen (οὕτως μοι πεποίηκεν κύριος), in denen er <u>auf mich geschaut</u> hat (ἐπεῖδεν).	

Weder in Lk 1,13 noch in 1,23–25 erwähnt Lukas, Zacharias sei zu Elisabeth „hineingegangen“, woraufhin sie „empfang“. Auch in Gen 21,1–2 ist ein solcher Beischlaf Abrahams mit Sara nirgendwo angedeutet – ganz im Unterschied zu Gen 16,4, wo es im Falle der Hagar heißt: „Und er ging hinein zu Hagar, und sie empfang“ (καὶ εἰσῆλθεν πρὸς Ἀγαρ, καὶ συνέλαβεν). Aus diesem Grund ging z. B. Philo davon aus, dass Sara ihren Sohn Isaak gerade *nicht* durch einen „natürlichen“ Beischlaf mit Abraham empfangen habe, sondern durch direkten göttlichen Eingriff,<sup>63</sup> eine

<sup>61</sup> So Heininger, Witwe 331 Anm. 75.

<sup>62</sup> So Becker, Maria 160: „Bei Johannes geschieht ein Wunder wie in Gen 17f.; 21; Ri 13; 1 Sam 1f., so dass die Eltern auf natürliche Weise, wenn auch erst im hohen Alter, ein Kind bekommen“, ähnlich Bovon, Lk I 60.

<sup>63</sup> Vgl. dazu Philos Auslegung von Gen 21,1–3 in Cher 45: Laut Philo wurde Sara *dann* schwanger (τότε κύουσιν), als Gott sie anblickte, während sie *einsam* (!) war (ὅτε ὁ θεὸς αὐτὴν μονωθεῖσαν ἐπισκοπεῖ). Und in Cher 50 fügt er unter Bezug auf Gen 18,11 hinzu, dass Gott solange nicht mit Sara in Dialog getreten sei, bis ihre Regel aufhörte und sie *erneut in den Rang einer reinen Jungfrau hineingewachsen* war (καὶ ἀναδραμεῖν εἰς ἀγνευούσης παρθένου τάξιν).

Vorstellung, die auch Paulus teilt.<sup>64</sup> Elisabeth wiederum spricht nur davon, dass ihre „Schmach unter den Menschen“ vom Herrn weggenommen wurde (Lk 1,25). In jedem Fall nehmen die beiden Greise, die durch göttliche Intervention noch ein Kind bekommen, nach der Geburt des Johannes aber sicherlich kein „normales“ Eheleben mehr auf, da beide in hohem Alter sind.

Bei der Ankunft Marias bei ihrer Verwandten wird die im sechsten Monat schwangere Elisabeth von heiligem Geist erfüllt (1,41), womit sich die in 1,15 gegebene Verheißung über Johannes den Täufer erfüllt, er werde vom Mutterleib an mit heiligem Geist erfüllt sein. Offensichtlich werden die schwangere Greisin und ihr ungeborenes Kind von der herannahenden Jungfrau Maria, über die bereits Heiliger Geist gekommen ist und die deswegen ein Kind trägt, das „heilig“ und „Sohn Gottes“ genannt werden wird (1,35), mit Geist sozusagen „angesteckt“. Dies geschieht in „gebührendem Abstand“ zur Zeugung des Kindes, nämlich nach sechs Monaten. Erst nach der Geburt und der Beschneidung des Johannes, also neun Monate nach dessen Zeugung, wird dann auch sein alter Vater Zacharias mit heiligem Geist erfüllt (1,67) und spricht so sein *Benedictus* (1,68–79). Dieser „verzögerte“ Geistempfang sowohl von Mutter und Kind als auch des Vaters könnte (!) dafür sprechen, dass Johannes durch „natürlichen“ Geschlechtsverkehr gezeugt wurde und dass dieser Umstand den Geistempfang der drei Protagonisten verzögerte.

Auch im Falle von Elisabeth und Zacharias wird also der lukanische *Konnex von sexueller Enthaltbarkeit und Geisterfüllung* sichtbar, wenn

---

Als Jungfrau bringt sie nicht auf natürliche, sondern auf pneumatische Weise Nachkommen zur Welt (Cher 51 f.; Post 134). Vgl. außerdem Migr 142 und Mut 132. Zu Gen 21 vgl. auch Fug 167. Zu Philos Verständnis von Gen 18,11 vgl. außerdem Loader, Septuagint 149 f., Niehoff, Mother and Maiden 429–443 (v. a. 434–438), sowie den Beitrag von Michael Theobald in diesem Band.

<sup>64</sup> Dazu Gal 4,21–31, v. a. 4,23.28.29. Im Unterschied zu Ismael, der dem Abraham von der „Skavin“ Hagar κατὰ σάρκα (und also als Folge natürlichen Beischlafs) geboren wird, ist Isaak dem Abraham „von der Freien“ δι’ ἐπαγγελίας und das heißt κατὰ πνεῦμα geboren. Offenbar hebt auch Paulus auf den Unterschied zwischen Gen 16,4 und 21,1–3 ab. Ausführlich zu den Parallelen zwischen Philo und Paulus vgl. Sellin, Hagar und Sara, vor allem aber den Beitrag von Michael Theobald in diesem Band (s. o. S. 77–83).

auch auf andere Weise als bei der Jungfrau Maria. Dieser Konnex prägt aber auch die lukanischen Portraits der Söhne der enthaltsamen Frauen.

#### 4. Die asketischen Söhne der enthaltsamen Frauen

##### 4.1 Johannes der Täufer als jüdischer Prophet: Geisterfüllung und Nahrungsaskese

Ulrich B. Müller hat überzeugend herausgearbeitet, dass Johannes der Täufer im Lukasevangelium durchgehend als *Prophet* charakterisiert wird (vgl. Lk 1,76; 7,26; 16,16), dessen Aufgabe darin besteht, als Vorläufer des Herrn auf den kommenden Stärkeren zu verweisen, da er selbst nicht der Christus ist (vgl. 3,15 f.). Johannes ist Prophet *wie* der (ehelose!) Elija, aber er ist nicht der wiedergekommene Elija selbst, daher streicht Lukas Mk 1,6 ebenso wie 9,11–13. Damit hängt zusammen, dass Lukas den Täufer konsequent ent-eschatologisiert und aus ihm einen vorbildlichen Tugendlehrer macht, der ethische Verhaltensmaßstäbe für das alltägliche Leben vermittelt, wie die sog. Standespredigt (3,10–14) exemplarisch zeigt.<sup>65</sup> Die Gerichtspredigt wiederum hat Lukas auf die für ihn bereits in der Vergangenheit liegende Zerstörung Jerusalems bezogen.<sup>66</sup> Die Kindheitsgeschichten (Lk 1,5–2,52) sind ebenso wie der Bericht vom Beginn der Tätigkeiten des Täufers und Jesu (3,1–4,44) nach dem Strukturprinzip überbietender Parallelität gestaltet: „Johannes ist nur der Prophet (1,76), Jesus dagegen der Sohn Gottes (1,32); Johannes ist mit heiligem Geist erfüllt (1,15), Jesus aber durch das Kommen des heiligen Geistes auf Maria ‚gezeugt‘ (1,35)“.<sup>67</sup>

Dieser Darstellung Müllers ist aber noch der Aspekt der *Enthaltbarkeit* hinzuzufügen, da dieser für Lukas direkt mit der Geistbegabung des Täufers zusammenhängt. Das Beispiel des Johannes zeigt zudem, dass für den dritten Evangelisten keineswegs nur die *sexuelle* Enthaltbarkeit von Bedeutung ist, auch wenn diese für den geisterfüllten Wüstenbewohner ebenso selbstverständlich vorauszusetzen ist wie für sein „Rollenmodell“

---

<sup>65</sup> Müller, Johannes 149. Zum Ganzen ebd. 140–156.

<sup>66</sup> Müller, Johannes 150 f.

<sup>67</sup> Müller, Johannes 143.

Elija. Lukas fokussiert in seinem Fall aber insbesondere den Aspekt der *Nahrungs- und der Alkoholabstinenz*, was vielleicht mit der priesterlichen Abstammung des Johannes zusammenhängt.<sup>68</sup>

Schon bei der Geburtsankündigung legt Lukas nämlich dem Engel Gabriel gegenüber Johannes' Vater Zacharias die Aussage in den Mund, sein Sohn werde „weder Wein noch starkes Getränk“ trinken (Lk 1,15: *καὶ οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίη*). Schon an dieser Stelle begegnet der programmatische Zusammenhang von *Alkoholaskese und Geisterfüllung*, denn der Engel fährt direkt fort: „und er wird von Mutterleib an mit heiligem Geist erfüllt sein!“ Der Alkoholverzicht ist hier die Konsequenz der Geisterfüllung von Mutterleib an, die bei der Begegnung Elisabeths mit Maria erzählerisch realisiert wird (Lk 1,41). Vor allen anderen Erzählfiguren ist der Täufer dadurch ausgezeichnet, dass ihm der Geist von Mutterleib an gegeben ist, was den Alkoholverzicht zur Folge hat. Diese Form der Askese dürfte für Lukas dann auch die Voraussetzung für den in der Wüste sich ereignenden Offenbarungsempfang darstellen (vgl. Lk 1,80 und 3,2!): „Die Enthaltbarkeit soll demnach einen wirkungsvollen Dienst für Gott zur Errettung des Volkes vorbereiten und begleiten.“<sup>69</sup> Daher zeigt sich: Geisterfüllung und Alkoholaskese gehören ebenso zusammen wie Geisterfüllung und der Verzicht auf Sexualität im Falle der Mutter Jesu oder anderer lukanischer Protagonisten. Einen weiteren Akzent setzt Lukas mit seiner Redaktion von Q 7,33, wonach der Täufer weder *Brot aß* noch *Wein trank* (was ihm den Vorwurf der Besessenheit einbringt). Der lukanische Täufer ist also durch Nahrungsaskese und durch den Verzicht auf alkoholische Getränke charakterisiert (und nicht etwa durch ein Nasiräat<sup>70</sup>). Die Jünger des Täufers übernehmen dann dessen Nahrungsaskese, indem sie „häufig fasten und Gebete richten“ (5,33).

---

<sup>68</sup> Vgl. dazu Lev 10,9. Eine andere Erklärung ist das Nasiräat, vgl. Num 6,3 (und dazu Samuel in 1 Sam 1,11 und Simson in Ri 16,17).

<sup>69</sup> Bovon, Lk I 55f., Vgl. dazu Lev 10,9; Num 6,3; Dtn 29,5; Ri 13,4.7.14 und Lib Ant 42,3 sowie 1 Sam 1,11 LXX. Laut Wolter, Lk 79, stellen die genannten Texte den Alkoholverzicht als Merkmal von Menschen dar, die in besonderer Nähe zu Gott stehen.

<sup>70</sup> Anders z. B. Brown, *Birth* 273–275. Vgl. dazu Berger, *Jesus als Nasiräer*, sowie Heger, *Women* 282–288.

Wie eng Nahrungsaskese und Sexualaskese zusammengehören zeigt eindrucksvoll Philos Portrait der jüdischen Therapeutinnen und Therapeuten. Diese leben nicht allein ehelos, sondern auch nahrungskasketisch: Ausdrücklich betont Philo, dass bei den auch sonst asketischen Mahlfeiern dieser Gemeinschaft *kein Wein*, sondern klares kaltes Wasser kredenzt wird (Vit Cont 73 f.). Während Wein in der Bibel durchaus positiv genannt wird,<sup>71</sup> hat er bei Philo eine schlechte Presse, da er die Mahlgemeinschaft enthemmt und sein Genuss zu Ausschweifung und Gewalt führt.<sup>72</sup> Eine ähnliche Ablehnung des Weines als „Problemzone“ für die sexuelle Unzucht findet sich in den Testamenten der Zwölf Patriarchen.<sup>73</sup> Indirekt wird der enge Zusammenhang von Nahrungs- und Sexualaskese aber auch in 1 Tim 4,3 deutlich: beides wird abgelehnt, ebenso in 1 Tim 5,23 der Weinverzicht!<sup>74</sup>

#### 4.2 Jesus: ein ehe- und besitzloser „Fresser und Säuer“?

Doch wie steht es in asketischer Hinsicht um die eigentliche Hauptfigur des Lukasevangeliums, also um Jesus selbst? Dieser wird ja gerade von Lukas explizit *jüdisch* portraitiert.<sup>75</sup> Und der asketische Lebensstil dieses Juden steht ebenfalls unter pneumatologischem Vorzeichen: Zunächst schildert Lukas den Beginn von Jesu irdischer Existenz als geistgewirkt (Lk 1,26–38) und Jesus selbst als geisterfüllt (vgl. 2,40.52). Jesus ist *Geist-*

<sup>71</sup> Vgl. Ps 104,15; Dtn 7,13. So erfreut der Wein das Herz des Menschen (2 Sam 13,28; Sach 10,7; Ps 104,15). Er hilft gegen Traurigkeit (Jer 16,7; Sach 10,7; Koh 2,3) und lässt die Sorgen vergessen (Spr 31,6f.).

<sup>72</sup> Zu den negativen Folgen des Weines vgl. Vit Cont 40–47 und 74, außerdem Spec Leg 1,192 und Quaest Gen 2,12. Im Anschluss an Gen 9,20–29 (Noahs Trunkenheit) verfasst Philo die Schriften De plantatione, De ebrietas und De sobrietas.

<sup>73</sup> Dazu Konradt, Fliehet die Unzucht 254–258 und 268 f. Der Wein fungiert laut TestJud 14,2 als δὲ ἀζωνοῦς des Geistes der Unzucht, die Warnung vor dem Wein ist daher einer der Hauptpunkte der Unterweisung Judas (TestJuda 11,2; 13,4–7; 14,7 f.; 16,1 f.). Der Zusammenhang von Weingenuss und sexueller Ausschweifung ist auch schon in Sir 9,9 und 19,2 greifbar.

<sup>74</sup> Vgl. Weidemann, Engelsgleiche 48–63.

<sup>75</sup> Vgl. dazu nur Lk 1,33; 2,21 (Beschneidung Jesu); 2,22–24 (Darstellung im Tempel); 2,41 f. (jährliche Wallfahrt zum Pesach am Tempel); 4,16 (Synagogenbesuch „nach seiner Gewohnheit“) usw.

träger und zudem Geisttäufer (3,16). Zu Beginn seines öffentlichen Wirkens, im Anschluss an seine Taufe, empfängt Jesus beim Gebet den heiligen Geist, der sichtbar in leiblicher Gestalt wie eine Taube auf ihn herabkommt (3,21 f.). „Erfüllt mit heiligem Geist“ kehrt Jesus sodann vom Jordan zurück und wird vom Geist in die Wüste geleitet, wo er vierzig Tage lang nichts isst (4,1 f.: οὐκ ἔφαγεν οὐδέν). Die Geisterfüllung manifestiert sich also – in gewisser Analogie zu Johannes dem Täufer – zunächst im Nahrungsverzicht. Nach erfolgreicher Abwehr des Teufels kehrt Jesus „in der Kraft des Geistes“ nach Galiläa zurück (4,14) und beginnt sein öffentliches Wirken als Geistträger (4,18).

Dieses öffentliche Wirken Jesu ist von *Ehelosigkeit und dem Verzicht auf Fortpflanzung* sowie von *Heimat- bzw. Besitzlosigkeit* geprägt, wie aus Lk 9,57–58 hervorgeht: Der Menschensohn hat keinen Ort, wo er sein Haupt hinlegen kann, das heißt, er ist „ein Reisender, ein Obdachloser. Sein Los ist ungewisser als das der Tiere“.<sup>76</sup> Man kann auch im Hinblick auf Lk 20,34–36 formulieren, dass Jesus nicht zu „den Söhnen dieser Welt“ gehört, die heiraten. Da er von den Toten auferstehen wird (Lk 24,34), gilt insbesondere für ihn, was dann auch für „die Söhne der Auferstehung“ gelten wird: Jene, die „würdig gehalten werden, an jener Welt und an der Totenauferstehung teilzuhaben“, verzichten auf Heirat und Fortpflanzung, da sie unsterblich sind und deswegen schon jetzt „engelsgleich“ (ἰσάγγελοι), also unverheiratet und ohne Nachkommen, in dieser Welt leben (dazu s. u. 9.6).

Für die Dauer seines öffentlichen Wirkens ist allerdings die von Jesus anfänglich praktizierte *Nahrungsskese* – aber nur sie! – *suspendiert*: Der Menschensohn „isst und trinkt“, so dass man ihn sogar als „Fresser und Weinsäufer“ beschimpft (7,34, vgl. Dtn 21,20). Er, und mit ihm seine Jünger, „essen und trinken mit Zöllnern und Sündern“ (5,30; vgl. 15,1 f. und 19,5); aber Jesus ist auch bei Mahlzeiten in Häusern von Pharisäern regelmäßig zu Gast (7,36; 11,37 f.; 14,1). Bevor dieser Befund allerdings direkt als Beleg für ein unasketisches Portrait des lukanischen Jesus ausgewertet wird,<sup>77</sup> sind die lukanischen Mahlszenen unter Berücksichtigung ihres öffentlichen, demonstrativen und provozierenden Charakters

---

<sup>76</sup> Bovon, Lk II 34. Zu Lk 9,57–58 als Logion, in dem Jesus ebenso wie in Mt 19,12 seine Ehelosigkeit thematisiert, vgl. auch Lohfink, Jesus 323–327.

<sup>77</sup> So im Hinblick auf den sog. „historischen Jesus“ aber Strotmann, Jesus 34f.

als *prophetische Zeichenhandlungen* zu werten,<sup>78</sup> die die Botschaft Jesu von der in seinem Wirken anbrechenden *basileia* begleiten und „in Szene setzen“. Deswegen lässt sich der lukanische Jesus von Sündern wie von Gerechten einladen. Er inszeniert sein Mahlverhalten öffentlich, denn die Zeit seines Wirkens ist die Zeit, in der „der Bräutigam anwesend“ und Fasten daher verboten ist (Lk 5,34). Deswegen fasten auch seine Jünger während der Zeit des irdischen Wirkens Jesu – das heißt von seinem Auftreten in Galiläa bis zur Himmelfahrt – nicht (Lk 5,33, vgl. ApG 10,41). Dieses öffentlich inszenierte Mahlverhalten ist Teil der *basileia*-Verkündigung Jesu: An mehreren zentralen Stellen der lukanischen Logienüberlieferung erscheint die *basileia* nämlich im Bild des Festmahles,<sup>79</sup> das in den irdischen Mählern Jesu sozusagen proleptisch vorweggenommen wird.

Diese Vorwegnahme des Freudenmahles der *basileia* ist jedoch an die leibliche Anwesenheit Jesu gebunden und endet mit der Himmelfahrt. Deswegen ist die Suspendierung der Nahrungsaskese im Lukasevangelium nur *temporär*. Dass das nachösterliche Fasten bzw. die dauerhafte Abstinenz dem lukanischen Ideal der Ekklesia entspricht, zeigt die Redaktion von Mk 2,18–22 in Lk 5,33–39: Zunächst bindet Lukas das Gespräch über das „Fasten“ in das voranstehende Levimahl ein. Gerade anlässlich des ersten Zöllnermahles Jesu wird also das „Fasten“ thematisiert! Sprach der markinische Jesus noch davon, dass die Jünger „an jenem Tag“ fasten werden, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist,<sup>80</sup> so setzt Lukas die Wendung in den Plural: „Es werden aber Tage kommen, wenn ihnen nämlich der Bräutigam weggenommen ist, dann werden sie fasten *in jenen Tagen*“ (Lk 5,35). Im Unterschied zu Markus dürfte Lukas die Wendung καὶ ὅταν ἀπαρθῆ ἅπ' αὐτῶν nicht auf Jesu Tod, sondern auf die *Himmelfahrt* bezogen haben, die er ja zweimal erzählt (Lk 24,50–53/ApG 1,9–11). „Jene Tage“ meint demnach die Zeit nach der Himmelfahrt.<sup>81</sup> Diese ist demnach „eine Epoche des Fastens, die sich

<sup>78</sup> Instruktiv dazu Döhling, Körper.

<sup>79</sup> Vgl. dazu vor allem Lk 12,37; 13,28 f.; 14,15–24; 15,22–32 und dann 22,30 im Kontext von 22,24–30. Insgesamt dazu Smith, Table Fellowship.

<sup>80</sup> Laut Eckey, Lk II 259, geht es Markus um das Freitags- oder um das Karfreitagsfasten, mir ist letzteres wahrscheinlicher.

<sup>81</sup> Deswegen ist die Zeit der österlichen Präsenz des Auferstandenen auch eine

eben in dieser Hinsicht von der Zeit der Anwesenheit Jesu auf Erden unterscheidet“.<sup>82</sup> Diese „Epoche des Fastens“ wird erst mit dem Kommen des Menschensohnes beendet, dann erst werden die Jünger mit ihm essen und trinken in seinem Reich (Lk 22,29f.).

Da *die Gabe des Geistes an die Urkirche also asketische Konsequenzen* hat, schildert Lukas die Mahlpraxis der Ekklesien unter den Heiden am Beispiel der Troas-Erzählung (Apg 20,7–11) als asketisches „Brotbrechen“.<sup>83</sup> Außer Brot werden keine anderen Speisen erwähnt. Auch hier sind die jüdischen Parallelen bemerkenswert: Die von Philo geschilderten Therapeuten nehmen bei ihrer wöchentlichen Sabbatfeier nur Brot mit Salz und Ysop sowie Quellwasser zu sich (Vit Cont 37). Auch bei der nächtlichen Vigilfeier alle fünfzig Tage stehen nur Brot (mit Salz und Ysop) und Wasser auf dem Tisch (73), Wein wird ausdrücklich ausgeschlossen (Vit Cont 74).<sup>84</sup> Der lukanische Jesus wiederum gibt beim Paschamahl am Abend vor seinem Tod die Anweisung „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ nur nach der Brothandlung und dem Brot-

---

Zeit, in der die Jünger „mit ihm zusammen gegessen und getrunken“ haben (Apg 10,41: *συνεφάγομεν καὶ συνεπίομεν αὐτῷ*, vgl. 1,3).

<sup>82</sup> Wolter, Lk 231.

<sup>83</sup> Ausführlich Weidemann, Taufe 266–272.

<sup>84</sup> Interessant ist, dass die nächtliche Feier der Therapeuten gewisse strukturelle Parallelen mit dem nächtlichen „Brotbrechen“ in Troas aufweist (vgl. Lk 20,7–11 mit Vit Cont 64–90). In beiden Fällen steht ein asketisches Mahl im Zentrum einer sich bis zum Sonnenaufgang hinziehenden dreiteiligen Feier. Dem Mahl gehen im Falle der Therapeuten Gebete und eine lehrhafte Ansprache des *πρόεδρος* sowie ein erster Gesang von Hymnen voraus. Nach dem *δεῖπνον* folgt „die heilige Nachtfeier“ (83: *τῆν ἑσπῶν παννυχίδα*) mit weiteren Hymnen, dabei wird das Exodusgeschehen mit zwei Chören dramatisch re-inszeniert, einem Frauen- und einem Männerchor, die erst getrennt vortragen und sich dann vereinigen. Lukas erwähnt zwar keinen Hymnengesang (vgl. aber Apg 2,46), aber auch die Feier in Troas besteht aus drei Teilen, das „Brotbrechen“ ist von worthaften Teilen gerahmt. Eine weitere Parallele besteht darin, dass sowohl Philo als auch Lukas keine dialogischen Tischgespräche beim „Symposion“ schildern. Der von Philo ausführlich geschilderte „monologisch-hieratische Vortragsstil“ kopiert laut Standhartinger, Selbstsorge 127, „Philos eigene Beschreibung des jüdischen Synagogengottesdienstes, den er ausdrücklich als philosophische Schule konzeptualisiert“ (Belege, vor allem Spec Leg 2,62 und Vit Mos 2,216, ebd.). Auch Lukas stellt die Nachtfeier in Troas als asketisches Mahl dar, dem ein langer Lehrvortrag des Paulus vorausgeht, nach dem Mahl bleibt Paulus bis zum Morgengrauen, wobei unklar bleibt, was hier geschieht.

wort, *nicht* aber im Anschluss an die Becherhandlung und das Becherwort.<sup>85</sup> Nirgendwo in der Apostelgeschichte ist dann davon die Rede, dass in den christusgläubigen Gemeinden Wein getrunken wurde. Entgegen dem Eindruck mancher Zeugen des Pfingstgeschehens sind die Nachfolger Jesu erfüllt vom Heiligen Geist, nicht voll von süßem Wein (Apg 2,13). Mit dem Kommen des Geistes endet also die Zeit des „Essens und Trinkens“.

## 5. Ehepaare im lukanischen Doppelwerk

Wie sieht es angesichts dieses Befundes zu den beiden ersten im Lukas-evangelium genannten Ehepaaren, Zacharias und Elisabeth sowie Maria und Joseph, samt ihren Sprösslingen nun aber mit „normalen“ Ehepaaren im lukanischen Doppelwerk aus?

### 5.1 Hananias und Saphira

Die lukanischen Portraits von Ehepaaren dienen offensichtlich nicht dazu, diese Lebensform für die Leser attraktiv zu machen. Im Falle von Ehepaaren, die nicht zum Christusglauben gelangten, verwundert der Befund nicht: Neben den sowieso übel beleumundeten *Herodes und Herodias* (Lk 3,19f.) sind hier insbesondere *Felix und Drusilla* (Apg 24,24f.) zu nennen: Drusilla ist geschieden,<sup>86</sup> Felix ist zudem bestechlich (26,26). Dass der lukanische Paulus ausgerechnet vor (dem verheirateten) Felix „über Gerechtigkeit und *Enthaltbarkeit* (ἐγκράτεια) und das kommende Gericht“ predigt (Apg 24,25), woraufhin dieser das Gespräch abbricht, ist sicherlich kein Zufall. Das Wortfeld ἐγκράτεια κτλ. findet sich bei Paulus (1 Kor 7,9; 9,25; Gal 5,23), aber auffallend häufig auch in Philos Darstellung der Essener wie der Therapeuten.<sup>87</sup> In diesen Zusammenhang wird man auch *Agrippa II. und seine Schwester Berenike* stellen

---

<sup>85</sup> Ausführlich dazu Weidemann, Engelsgeleiche 43–47.

<sup>86</sup> Vgl. Josephus, Ant 20,141–144. Drusilla ist die dritte Frau des Felix, sie hatte sich seinetwegen von König Azizus getrennt, der ihretwegen zum Judentum übergetreten war.

<sup>87</sup> Nur zwei Beispiele: Für die Therapeuten bilde die ἐγκράτεια das Fundament der Seele, auf dem alle anderen Tugenden aufbauen (Vit Cont 34). Das bezieht

(Apg 25.13.23; 26,30), die ein inzestuöses Verhältnis gehabt haben sollen.<sup>88</sup>

Noch schlimmer steht es aber um ein prominentes Ehepaar innerhalb der „Urgemeinde“ in Jerusalem: Die miteinander verheirateten christusgläubigen Juden *Hananiah und Saphira* dienen eindeutig als Negativbeispiel (Apg 5,1–10). Durch ihr Vergehen gegen die Gütergemeinschaft (vgl. 2,42–47), die für Lukas Werk des Heiligen Geistes ist, begehen sie letztlich die Sünde wider den Heiligen Geist (Apg 5,3.9), die nach Lk 12,10 nicht vergeben werden kann.<sup>89</sup> Aber mehr noch: Lukas betont, dass die beiden *als Paar* handeln. Saphira weiß von Anfang an um das Vorgehen ihres Mannes (5,1), daher wirft ihr Petrus vor, sie seien „miteinander übereingekommen (συνεφωνήθη ὑμῶν), den Geist (!) des Herrn auf die Probe zu stellen“ (5,9). Laut Lukas wird die radikale Gütergemeinschaft der „Urgemeinde“ gerade durch die eigenen materiellen Interessen eines Ehepaares (!) unterlaufen.<sup>90</sup>

## 5.2 Aquila und Priszilla

Im Kontext der Paulusmission erwähnt Lukas dann noch das jüdische Ehepaar *Aquila und Priszilla*. Obwohl „deren Bedeutung für das frühe Christentum gar nicht zu überschätzen ist“, widmet ihnen Lukas „ganze drei Verse (Apg 18,2.18.26)“.<sup>91</sup> Der autonomen Mission von Priszilla und Aquila wird von Lukas – gegen alles, was wir historisch wissen<sup>92</sup> – keine besondere Bedeutung zugeschrieben, das Ehepaar im Gegenteil der Mission des (ehelosen) Paulus zu- und untergeordnet.<sup>93</sup> Auffällig ist auch,

---

sich auf Sexual- wie auf Nahrungsaskese. Und auch die Essener zeichnen sich durch τὸ ἐγκράτες aus (Prob Lib 84).

<sup>88</sup> Josephus, Ant 20,145 und Bell 2,217, vgl. Juvenal, Satiren 6,157–160. Dazu Kollmann, Glamourpaar.

<sup>89</sup> So Klauck, Gütergemeinschaft 95.

<sup>90</sup> Vgl. dazu auch Marguerat, Lukas 260–263, der zudem eine Parallele zwischen der Tat von Hananiah und Saphira und dem Sündenfall des ersten Ehepaares der Menschheit zieht, Adam und Eva.

<sup>91</sup> Heininger, Witwe 331.

<sup>92</sup> Vgl. dazu Hengel, Familie 195–198, außerdem Müller, Ehepaare 17–36.

<sup>93</sup> Perroni, Jüngerinnen 199.

dass die beiden Eheleute, im Unterschied zu den augenscheinlich ehelosen judenchristlichen Missionaren, *niemals als geisterfüllt geschildert* werden. Außerdem lokalisiert Lukas in ihrem Haus in Korinth (im Unterschied zu den Häusern der ehelosen Frauen Maria und Lydia) auch keine Hausgemeinde.<sup>94</sup>

*Allerdings:* Gerade dieses Ehepaar legt dem „glühend im Geist“ predigenden, dazu gelehrten und schriftkundigen alexandrinischen Juden Apollos „den Weg Gottes genauer (ἀκριβέστερον)“ dar, obwohl Apollos doch bereits „im Weg des Herrn unterrichtet“ ist und ganz genau die Dinge über Jesus lehrt (18,25). Aber der geisterfüllte Alexandriner hat ein Defizit: Er kennt nur (μόνον) die Johannestaufe, ein Defizit, das ausgerechnet Aquila und Priszilla beheben. „Auch ein kenntnisreicher und charismatischer Prediger lernt nie aus“.<sup>95</sup>

Die Szene dürfte für Lukas programmatische Bedeutung haben: Obwohl die geisterfüllten und enthaltsam lebenden Missionare für Lukas zweifellos entscheidende Bedeutung haben und ihnen gegenüber selbst verdienstvolle, in der Mission tätige Ehepaare wie Aquila und Priszilla deutlich zurückgesetzt werden, so erzählt Lukas eine exemplarische Situation, in der das Glaubenswissen eines Charismatikers durch zwei „geistlose“ Verheiratete richtig gestellt werden muss. Hinzu kommt, dass dieses Ehepaar dem ehelosen Missionar Paulus in Korinth sein Haus zur Verfügung stellt (Apg 18,1–3) und ihn zudem nach Ephesus begleitet (18,18 f.). Auch hier wird das Ehepaar von Lukas in seiner Unterstützung für asketische Geistträger als exemplarisch bzw. vorbildlich charakterisiert. Von Kindern ist allerdings keine Rede.

## 6. „Lebensabschnittsgefährten“: zeitweise Enthaltamsamkeit von Männern

Wie geht Lukas aber mit der Tatsache um, dass zumindest zwei weitere seiner Hauptprotagonisten zweifellos verheiratet waren, nämlich *Petrus und Philippus*? Verschweigen konnte (und wollte) er diese Tatsache nicht, statt dessen nutzt er die beiden, um seinen Lesern zwei verschiedene

---

<sup>94</sup> Dagegen spricht Paulus Röm 16,3–5 von einer „Ekklesia in ihrem Haus“ in Rom.

<sup>95</sup> Eckey, Apg I 527.

Formen eines *Nacheinanders* von Enthaltbarkeit und Sexualität vor Augen zu stellen. Dass ein Geistempfang jeweils nur in der Phase sexueller Enthaltbarkeit ausdrücklich erzählt wird, versteht sich dabei von selbst.

## 6.1 Der „entheiratete“ Petrus

Im Falle des Petrus entwirft der dritte Evangelist ein überraschendes und für manche wohl durchaus anstößiges Narrativ: Seit Petrus im engeren Sinne ein Nachfolger Jesu ist, lebt er *von seiner Ehefrau getrennt!* Dass Lukas genau diesen Eindruck erwecken will, zeigt seine redaktionelle Umgestaltung des markinischen Beginns der öffentlichen Wirksamkeit Jesu (vgl. Lk 4,14–5,11 mit Mk 1,14–31). Markus hatte erzählt, dass Jesus kurze Zeit *nach* der Berufung des Petrus und des Andreas (Mk 1,16 f.) im Haus der beiden Brüder in Kapharnaum am Sabbat die Schwiegermutter Petri vom Fieber heilt (1,29–31). Der Erstberufene ist also nicht nur Haus-(mit)besitzer, sondern auch verheiratet! Mehr noch, Petrus ist der einzige Mann aus dem Zwölferkreis, dessen Ehestand eindeutig vorausgesetzt wird<sup>96</sup> – eine harte Nuss für einen „asketisch gesinnten“ Evangelisten.

Lukas löst das Problem vor allem durch die redaktionelle Umstellung der markinischen Erzählsequenz: Während die Heilung der Schwiegermutter des Petrus in Kapharnaum (Mk 1,29 f.) bei Markus *nach* dessen Berufung in die Nachfolge (Mk 1,16–20) stattfindet, so platziert sie Lukas zwar nach der sog. „Antrittspredigt“ Jesu in Nazareth (Lk 4,14–30), aber noch *vor* der Berufung des Petrus zum Jünger im Zusammenhang mit dem wunderbaren Fischfang am See, bei der Petrus von der Erkenntnis der Gottheit Jesu überwältigt wird (Lk 5,1–11). Der verheiratete Hausbesitzer Petrus ist also zum Zeitpunkt der Heilung seiner Schwiegermutter noch gar nicht zum Jünger im lukanischen Sinne berufen, sondern ist nur Zeuge von Jesu Lehre in der Synagoge von Kapharnaum (vgl. Lk 4,31 f.). Wenn Lukas die Fischfängerzählung mit der Bemerkung abschließt: „Sie verließen *alles* (πᾶντα) und folgten ihm nach“ (5,11), dann bezieht sich diese Aussage, wie dann auch spätestens in 18,28 f. deutlich wird, zumindest im Falle des Petrus auch auf das Verlassen seiner Ehefrau (sowie seines Eigenheims).

---

<sup>96</sup> Vgl. dazu auch Hengel, Familie 167–179, sowie Müller, Ehepaare 47–55.

Für dieses Verhalten des Petrus findet sich eine überraschende Parallele in Philos Schilderung der jüdischen „Therapeuten“, deren Mitglieder „ohne einen Blick zurück“ unter anderem Kinder und Ehefrau verlassen hatten, um sich dieser sexuell enthaltsamen Gruppe anzuschließen (Vit Cont 18). Hinzu kommt, dass der mit Zipporah verheiratete Mose laut Philo kurz nach seiner ersten prophetischen Erfahrung aufhört, mit seiner Frau sexuell zu verkehren, um stets für göttliche Offenbarung bereit zu sein (Vit Mos 2,69f.).<sup>97</sup> Die in der Fluchtlinie von Ex 19,14 entwickelte Vorstellung, dass Mose trotz seiner Ehe sexuell enthaltsam gelebt hat, findet sich auch in rabbinischen Quellen.<sup>98</sup> Beide Beispiele zeigen, dass im Kontext eines „asketisch gespannten“ Judentums<sup>99</sup> sowohl das Verlassen der Ehefrau als auch der Verzicht auf ehelichen Verkehr plausibel sind.

Im Falle des lukanischen Petrus zielt das redaktionelle Manöver letztlich über die Grenze des Lukasevangeliums hinaus auf den Beginn der Apostelgeschichte, denn durch das Verlassen der Ehefrau wird der lukanische Petrus auf den *Geistempfang* an Pfingsten vorbereitet (Apg 2,1–4). In gewisser Weise erfüllt die literarische „Ent-Heiratung“ des Petrus also denselben Zweck wie die „Vereinsamung“ der Mutter Jesu: Der Heilige Geist erfüllt an Pfingsten nur sexuell enthaltsame Jüdinnen und Juden!

## 6.2 Philippus: Vom geisterfüllten Missionar zum Familienvater

In gewisser Weise den entgegengesetzten Weg geht der lukanische *Philippus*. Zuerst wird er als Mitglied des hellenistisch-jüdischen Siebenerkreises in der Urgemeinde erwähnt, er ist einer von sieben Männern „voll von Geist und Weisheit“ (Apg 6,3). Nach der Ermordung des Stephanus und der Vertreibung der Hellenisten aus Jerusalem, begibt sich Philippus in die Stadt Samarias und verkündigt dort den Christus (8,5). Philippus wird als Exorzist und Heiler (8,6.13) sowie als erfolgreicher Verkündiger

<sup>97</sup> Vgl. außerdem Philo, Cher 52 sowie QE 2,3. Dazu auch Heger, Women 271 f., sowie Koltun-Fromm, Hermeneutics of Holiness 175–179. Laut Koltun-Fromm könnte Philo sogar „the innovator of the celibate Moses paradigm“ gewesen sein (179).

<sup>98</sup> Vgl. dazu bShab 67a und vor allem den Midrasch Sifre zu Num 12,1. Zu dieser Passage vgl. Boyarin, Carnal Israel 160–165, Taylor, Jewish Woman Philosophers 257, sowie Koltun-Fromm, Hermeneutics of Holiness 179–210.

<sup>99</sup> Fraade, Ascetical Aspects 263, spricht im Hinblick auf Philo treffend von einer „ascetic tension“ in Judaism“ (vgl. ebd. 255).

geschildert, auch wenn die von ihm gespendete Taufe auf den Namen Jesu nicht mit einer Geist(weiter)gabe verbunden ist. Vor allem aber scheint er nicht sesshaft zu sein.

Nach der Taufe des Eunuchen (s. u.) wird er vom „Geist des Herrn“ entrückt (8,39) und kommt schließlich nach Caesarea (8,40). Dort lässt ihn Lukas zurück, bis er ihn anlässlich der Ankunft des Paulus in dieser Stadt nochmals erwähnt (21,8f.). Seither ist eine lange Zeit vergangen, Philippus ist nach der Missionstätigkeit in Samaria offenbar sesshaft geworden: Er steht einem Hauswesen (*oikos*) vor und ist vielleicht (Haus-) Gemeindeleiter.<sup>100</sup> Darauf könnte jedenfalls der ihm hier gegebene Titel „Evangelist“ (vgl. Eph 4,11 und 2 Tim 4,5) hindeuten. Lukas lässt offen, ob Philippus verheiratet war und inzwischen verwitwet ist, er erwähnt aber vier jungfräuliche Töchter, die prophetisch wirken bzw. die „propheteizende Jungfrauen“ sind.<sup>101</sup> „Paulus besucht offenbar in Cäsarea das geistliche Zentrum eines prophetisch-charismatisch geprägten Christentums, dem Philippus als Autorität vorsteht“.<sup>102</sup> Der Akzent liegt aber offenbar auf dem Substantiv *παρθένοι*. Es ist bemerkenswert, dass Lukas nur in diesem Fall die *Kinder* eines seiner Protagonisten erwähnt. Offenbar wiegt der Umstand, dass es sich um prophetisch begabte Jungfrauen handelt, doch schwerer als die Tatsache, dass Philippus nach der Zeit seiner Missionstätigkeit sesshaft und Vater wurde.

Hinzu kommt aber ein zweiter Aspekt: Während der Evangelist eine *Eheschließung* des Philippus verschweigt, betont er seine Nachkommen-schaft. Philippus kommt damit dem im jüdischen Kontext wichtigen und vor allem auf Männer bezogenen *Fortpflanzungsgebot* nach.<sup>103</sup>

Erneut finden sich Analogien zwischen der lukanischen Schilderung christusgläubiger Juden und der Darstellung der Essener bei Josephus. Denn laut dem jüdischen Geschichtsschreiber gibt es neben den ehelos lebenden Essenern, die die Ehe geringschätzen, ein anderes *τάγμα* dieser Gruppierung, das

---

<sup>100</sup> Vgl. Eckey, Apg II 582.

<sup>101</sup> Apg 21,9: *τούτῳ δὲ ἦσαν θυγατέρες τέσσαρες παρθένοι προφητεύουσαι* (vgl. Hiob 42,13–15 sowie TestHiob 46–53 und dazu Taylor, *Jewish Woman Philosophers* 256 f.).

<sup>102</sup> Dobbeler, Philippus 247.

<sup>103</sup> Dazu Szesnat, „Mostly Aged Virgins“, 193. 197, Taylor, *Jewish Women Philosophers* 248–250, und Loader, *Septuagint* 61–65. Vgl. Philo, *Praem* 108 f. und *Det* 147 f., außerdem *Spec Leg* 1,112 und *Vit Mos* 1,28.

durchaus heiratet, um Nachkommenschaft (*διαδοχή*) zu zeugen. Josephus betont dabei, dass sie „nicht um der Lust, sondern um der Kinder willen heiraten“.<sup>104</sup> Anders als in den sog. Nachfolgeworten (s. dazu unten 9.3) geht die Zeit des Verzichts auf Sexualität im Falle des Philippus der der Fortpflanzung *voran*. Dieser kommt erst nach seiner missionarischen Tätigkeit seiner jüdischen Pflicht zur Fortpflanzung nach, aber seine Töchter sind prophetische Jungfrauen. Joan Taylor stellt im Hinblick auf Philo heraus, dass das biblische Gebot zur Fortpflanzung vor allem auf Männer angewandt wurde.<sup>105</sup>

Lukas gesteht dem nun sesshaften Familienvater Philippus – im Unterschied zu *Agabus* (21,10–14), durch den der heilige Geist spricht (21,11) – nicht den Titel „Prophet“ zu, sondern bezeichnet ihn als „Evangelist“, womit eher katechetische und homiletische Tätigkeiten verbunden gewesen sein dürften.<sup>106</sup> Im Unterschied zum „Propheten“ ist der „Evangelist“ offenbar ortsgebunden. Vielleicht denkt sich Lukas die Funktion des Philippus gegenüber seinen prophetischen jungfräulichen Töchtern analog zu der von Priszilla und Aquila gegenüber dem rede- und schriftkundigen Geiststräger Apollos, nämlich im Hinblick auf Katechese und ein genaueres Verständnis der Wege des Herrn (vgl. Apg 18,26).

## 7. „Singles“? Alleinstehende Männer und Frauen

### 7.1 Simeon

Der „gerechte“ Simeon hat für die lukanische Gesamtkonzeption eine zentrale Bedeutung. Schon in 2,25 schreibt ihm Lukas im Imperfekt dau-

<sup>104</sup> Josephus, Bell 2,160 f.: τὸ μὴ δι' ἡδονὴν ἀλλὰ τέκνων χρεῖαν γαμεῖν. Der Satz bezieht sich auf die Enthaltensamkeit während der Schwangerschaft, ist aber durchaus paradigmatisch. Zu den ehelos lebenden Essenern und deren Urteil über die Ehe vgl. ebd. 119, und außerdem Ant 18,21.

<sup>105</sup> Taylor, *Jewish Women Philosophers* 249, unter Bezug auf mYeb 6,6.

<sup>106</sup> Laut Eph 4,11 sind „Evangelisten, Hirten und Lehrer“ von den „Aposteln und Propheten“ zu unterscheiden. Da letztere laut 2,20 das „Fundament“ der Ekklesia bilden, gehören sie wohl schon der Vergangenheit an. Ausführlich zum Titel εὐαγγελιστῆς Dobbeler, Philippus 222–232 sowie 245 f. Laut Dobbeler stammt der Begriff „aus dem Bereich eines durchweg *prophetisch-charismatisch* bestimmten Christentums“, er habe seine Besonderheit in der „prophetisch-charismatischen Qualität des missionarischen Wirkens“.

erhaften Geistbesitz zu (καὶ πνεῦμα ἦν ἅγιον ἐπ’ αὐτόν). Außerdem wurde ihm vom Heiligen Geist geweissagt, er werde den Tod nicht schauen, bevor er nicht Christus, den Herrn, gesehen habe (2,26). Ein hohes Alter kann (nur) indirekt aus dem Text erschlossen werden, die dauerhafte Geistbegabung dürfte für Lukas jedoch eine sexuelle Aktivität ausschließen. Simeon wird vom Geist in den Tempel geführt (in dem sich Hanna permanent aufhält, s. u.) und spricht das *Nunc dimittis*, laut dem Gott seine Rettung bereitet hat vor *aller* Völker Angesicht (1,29–32)! Erst und gerade der geisterfüllte und geistgetriebene Simeon setzt innerhalb der lukanischen Kindheitsgeschichte Jesus explizit in Beziehung sowohl zu Israel als auch zu den Völkern! Simeon hat also eine für das Doppelwerk ganz entscheidende Funktion, da er das davidische Messiasbild, das bisher den Erzählkranz prägte, durch jesajanische Aussagen über das Licht für die Völkerwelt ergänzt.<sup>107</sup> Damit überbietet das *Nunc dimittis* eindeutig das ebenfalls unter Einwirkung des Geistes gesprochene *Benedictus* des verheirateten Zacharias.<sup>108</sup>

## 7.2 Weitere jüdische Geiststräger und der engelsgleiche Stephanus

Neben Zacharias und Johannes dem Täufer zeichnet Lukas auch andere seiner jüdischen Protagonisten als geisterfüllt, so z. B. *Petrus* (Apg 4,8; vgl. 10,19) oder *Philippus* (6,3; 8,39). Laut 13,1–3 werden *Barnabas* und *Paulus* während des Fastens (!) für den Heiligen Geist zur Mission ausgesondert (13,4: ἐκπεμφθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος), Paulus wird dann gleich in 13,9 als geisterfüllter Missionar gezeichnet (vgl. noch 20,22 f.). Von Ehefrauen oder gar Familien erfahren wir in den Phasen der Geisterfüllung jeweils nichts, die Beispiele des Petrus und des Philippos zeigen, dass Lukas dies ganz bewusst so konstruiert hat. *Geisterfüllung erzählt Lukas nur von explizit oder vermeintlich sexuell enthaltsamen Personen*. Hinzu kommt der alexandrinische Jude *Apollos*, der – ebenfalls offenbar alleinstehend – als „brennend im Geist“ geschildert wird, was mit rhetorischer Brillanz und schriftgelehrter Ausbildung einhergeht (Apg 18,24 f.).

---

<sup>107</sup> Becker, Maria 189.

<sup>108</sup> So mit Recht Müller, Johannes 142 f.

Ein kurzer Blick noch auf *Stephanus*: Über diesen ganz mit Geist und Glauben, mit Gnade und Kraft erfüllten Juden (6,5.8), der zudem „voll heiligen Geistes“ Gottes Herrlichkeit sowie den himmlischen Christus schaut (7,55 f.), heißt es direkt vor Beginn seiner Rede vor dem Synhedrion: „Sie sahen sein Angesicht, (es war) wie das Angesicht eines Engels“ (6,15: ὡσεὶ πρόσωπον ἀγγέλου). Damit wird Stephanus „vor den Augen seiner Feinde als ein von Gott bestätigter Träger des Heiligen Geistes offenbar“.<sup>109</sup>

Eine enge Parallele ist die mehrfach von Philo erzählte körperlich wahrnehmbare *Verwandlung* des Mose in den Momenten, wo der Prophet vom Geist ergriffen wird.<sup>110</sup> Voraussetzung für seine „Tätigkeit als Prophet und Gottbegeisterter“ ist, dass Mose „sich reinigte von allem, was zur sterblichen Natur gehört, von Speise und Trank und dem Umgang mit Frauen“.<sup>111</sup>

Wenn Lukas seinem Stephanus aber ausgerechnet das Antlitz eines *Engels* zuschreibt, dann stellt er damit die Verbindung zu Jesu Wort über die „Engelsgleichen“ in Lk 22,34–36 her, die sich durch Unsterblichkeit und Enthaltksamkeit auszeichnen (s. u. 9.6). Erneut stoßen wir also auf den lukanischen Konnex zwischen Enthaltksamkeit, Geisterfüllung, engelsgleicher Lebensform und ewigem Leben. Wenn Stephanus dann im Sterben den „Herrn Jesus“ bittet, sein πνεῦμα aufzunehmen (7,59), dann deutet Lukas durch die Parallelisierung mit dem letzten Wort Jesu (Lk 23,23,46 = Ps 31,6) an, dass Stephanus „im Augenblick seines Todes unmittelbar in den Himmel eingeht“,<sup>112</sup> und also ewiges Leben und Unsterblichkeit erhält.

<sup>109</sup> Eckey, Apg I 227. Mit Recht bemerkt Conzelmann, Apg 45, dass die Vision 7,55 f. „die natürliche Fortsetzung“ der Bemerkung vom engelsgleichen Gesicht des Stephanus in 6,15 ist.

<sup>110</sup> Dazu vor allem Philo, Vit Mos 2,272: Als er von Gott ergriffen zu sprechen beginnt (ἐπιθειάσας φησί), verändert sich sein Aussehen und sein Verstand (ἐξαλλάττεται τὸ τε εἶδος καὶ τῆν διάνοιαν), sowie 2,280 (... ἐνθουσιᾷ μεταβαλὼν εἰς προφήτην καὶ θεσπίζει τάδε), vgl. außerdem 1,57–59. Zur Verwandlung des Mose bei Philo insgesamt Wypadlo, Die Verklärung Jesu 326–382.

<sup>111</sup> Philo, Vit Mos 1,68 f.

<sup>112</sup> Conzelmann, Apg 51. Das entspricht auch der lukanischen Eschatologie (vgl. Lk 23,43, außerdem 16,22 f.).

### 7.3 Die Witwe Hanna

Raymond E. Brown bemerkt zu Lk 2,23–38: „By placing Anna the prophetess side-by-side with Simeon, Luke is anticipating the atmosphere of penitence: ‚In the last days I shall pour out my Spirit upon all flesh, and your sons and your daughters will prophesy‘ (Acts 2:17).“<sup>113</sup> Dies ist zweifellos richtig, hinzuzufügen ist jedoch, dass es sich bei Hanna – analog zu Simeon – um eine *asketisch lebende* Jüdin handelt. Der lukianische Konnex zwischen Geistbesitz und sexueller Enthaltbarkeit wird erneut deutlich.

Hanna ist seit 84 Jahren Witwe.<sup>114</sup> Zwischen der Zeit ihrer Jungfräulichkeit (*παρθενία αὐτῆς*) vor der Eheschließung und ihrer Witwenschaft war sie 7 Jahre lang verheiratet (Lk 2,36). Sie entfernt sich nicht vom Tempel, dem Ort der Gottespräsenz, und sie dient Gott mit Fasten (!) und Gebet Nacht (!) und Tag, das heißt sie praktiziert Nahrungs- und Schlafaskese. Vor allem aber wird Hanna explizit als *Prophetin* bezeichnet (2,36), sie ist also Geistträgerin.<sup>115</sup> Diese Kombination von Nahrungsaskese, sexueller Enthaltbarkeit und explizitem Prophetentitel findet sich noch bei Johannes dem Täufer. Vor diesem Hintergrund ist dann bemerkenswert, dass die unfruchtbare Sara in Philo Darstellung im Greisenalter wieder zur „Jungfrau“ wird, nachdem ihre Regelblutung aufgehört hat – und dies ist die Voraussetzung dafür, dass Gott mit ihr in Kontakt tritt.<sup>116</sup>

Lukas stellt bei seiner Darstellung der Hanna außerdem Bezüge zu *Judith* her, die nach dem Tod ihres Mannes ebenfalls nicht mehr heiratete (Jdt 16,22). Auch Judith praktiziert Nahrungsaskese (Jdt 8,6),<sup>117</sup> auch sie dient Gott Nacht (!) und Tag (Jdt 11,17), und auch sie wird – wie

<sup>113</sup> Brown, Birth 466.

<sup>114</sup> Oder sie ist 84 Jahre alt, zur Diskussion vgl. Heiningen, Witwe 314.

<sup>115</sup> Heiningen, Witwe 315.

<sup>116</sup> Philo, Cher 50. Dazu auch Taylor, Jewish Woman Philosophers 250–253, laut der sich diese Aussagen Philo natürlich nicht auf „their actual social or physical status“ (250) beziehen: „Celibacy itself does not make virgins again in body, and even less honorary males“ (251). Dennoch *bezeichnet* Philo Sara als Jungfrau.

<sup>117</sup> Jdt 8,6 LXX: *καὶ ἐνήστευε πάσας τὰς ἡμέρας τῆς χηρευσεως αὐτῆς χωρὶς προσαββάτων καὶ σαββάτων...*

Hanna (?) – 105 Jahre alt.<sup>118</sup> Laut B. Heininger rezipiert Lukas hier ein Witwenideal, „das Frauen nach dem Tod ihres Ehegatten den Verzicht auf Wiederheirat nahe legt und ihnen statt dessen eine Lebensweise empfiehlt, die nicht anders denn extrem zu nennen ist: Sexuelle Askese, der weitgehende Verzicht auf Essen und Trinken, das selbst des Nachts nicht zur Ruhe kommende Gebet, und das alles ein ganzes Leben lang“. Im Unterschied zu den Pastoralbriefen (vgl. 1 Tim 5,3–16) sei eine Wiederheirat grundsätzlich nicht mehr vorgesehen. Statt dessen löse Hanna „in idealer, wenn nicht sogar in extremer Weise die paulinische Empfehlung ein, unverheiratet zu bleiben“.<sup>119</sup>

Witwen haben für Lukas überhaupt eine wichtige Bedeutung. Mit Recht formuliert Angela Standhartinger daher, dass sein Doppelwerk „die ausführlichste Witwen-theologie im Neuen Testament“ enthalte.<sup>120</sup> Dabei ist allerdings zu beachten, dass das griechische Wort *χήρα* nicht nur eine Frau bezeichnet, deren Ehemann verstorben ist, sondern allgemeiner eine Frau, die ohne Mann lebt.<sup>121</sup> Daher ist in jedem Einzelfall zu prüfen, ob die Rede wirklich von einer (im Sinne des deutschen Begriffs) verwitweten Frau, von einer getrennt lebenden oder von einer geschiedenen Frau ist. Im lukanischen Doppelwerk zu nennen ist z. B. die Mutter des Jünglings von Nain (Lk 7,11–17), die der Evangelist explizit als *χήρα* bezeichnet und die nur einen einzigen Sohn hat. Bemerkenswert an dieser Erzählung ist, dass Jesus sich über *sie*, also die alleinstehende Mutter, erbarmt (7,13) – und nicht etwa über den gestorbenen Sohn. Wie Gott selbst erbarmt sich Jesus über die Witwe (vgl. Ps 68,6 u. ö.). Gruppen von „Witwen“ finden sich in Apg 6,1 (die Witwen der Jerusalemer Hellenisten: *αἱ χήραι ἀνθρώπων*) und 9,39 (die Witwen von Joppe: *πᾶσαι αἱ χήραι*).<sup>122</sup> Auch in mehreren Gleichnissen spielen Witwen eine Rolle.<sup>123</sup>

<sup>118</sup> Vgl. Brown, *Birth* 468.

<sup>119</sup> Heininger, *Witwe* 328 f., analog Bovon, *Lk I* 149.

<sup>120</sup> Standhartinger, *Judith* 120.

<sup>121</sup> Vgl. Standhartinger, *Judith* 103 f.

<sup>122</sup> Dazu auch Standhartinger, *Judith* 105, laut der in Apg 9,39–41 eine in ökonomischer Frauensolidarität lebende Gemeinschaft alleinstehender Frauen bezeugt ist, die eine kleine Textilmanufaktur betreiben. Solche Lebensgemeinschaften sieht sie auch in 1 Tim 5,16 angedeutet.

<sup>123</sup> *Xῆραι*, also „Witwen“ (besser: alleinstehende Frauen) im Gleichnis: Lk 4,25–27; Lk 18,1–8 (als Exempel für das penetrante – und erfolgreiche! – Gebet). Witwen als Vorbild noch in Lk 21,1–4 (par Mk 12,41–44).

#### 7.4 Weitere jüdische alleinstehende Frauen

Hans-Josef Klauck hat beobachtet, dass Lukas Frauen wie Maria Magdalena (Lk 8,3), Maria und Martha, Tabita, Lydia und Damaris (Apg 17,34) so schildert, dass die Annahme, sie seien unverheiratet oder verwitwet, plausibel erscheint.<sup>124</sup> Aufschlussreich ist Lk 8,1–3: Jesus wird laut diesem Text von den Zwölfen und von einigen Frauen begleitet, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt wurden: *Maria* Magdalena, die über ihren Herkunftsort Magdala und nicht über einen Ehemann identifiziert wird, *Johanna*, die Frau des Chuza, eines Verwaltungsbeamten des Herodes, und *Susanna* – sowie von vielen anderen (Frauen), die ihnen dienten (= sie finanziell unterstützten?). Interessant ist vor allem die Notiz über Johanna, deren Ehemann Chuza genannt wird. Da Johanna zu denen gehört, die Jesus und die Zwölf finanziell unterstützen, ist sie also vermutlich nicht geschieden, sondern hat sich (zeitweise?) von ihrem Gatten getrennt, um Jesus zu begleiten, lebt also zumindest für die Zeit von Nachfolge und Diakonia enthaltsam.

#### 7.5 Unverheiratete jüdische oder gottesfürchtige Hausbesitzerinnen

*Maria und Martha* (Lk 10,38–42, vgl. Joh 11,1–44; 12,1–8) führen einen Frauenhaushalt (vgl. Jdt 8,10), dem offenbar Martha vorsteht. Zumindest wird sie als Gastgeberin charakterisiert. Mirella Perroni vermutet, dass Lukas an der Gestalt der Martha ein „Diakonat“ von Frauen in den Hausgemeinden – im Sinne der Übernahme aktiver Rollen – disqualifizieren und ihr das schweigende Lernen Marias als Idealbild gegenüberstellen will.<sup>125</sup> Doch auch Philos ehelose Therapeutinnen und Therapeuten widmen sich in ihren einfachen Häusern (οἰκίαι) den geistlichen Übungen und dem Studium vor allem der Heiligen Schrift, aber auch anderer Texte

---

<sup>124</sup> Klauck, Armut 189.

<sup>125</sup> Perroni, Jüngerinnen 172–180. Lukas schiebe Martha „in die Rolle der Antiheldin“ ab, sie werde „zur Gefangenen einer Diakonie, die sich von der authentischen JüngerInnenschaft distanziert“. Zum lukanischen Verständnis von *diakonia* vgl. aber grundlegend Theobald, Eucharistie 155–207, zum lukanischen Sprachgebrauch vor allem 156–166.

(Vit Cont 24–29). Sie sind in gewisser Weise Verwandte der lukanischen Maria, auch wenn diese im Haus keine Schriften studiert, sondern zu Füßen ihres Herrn sitzt und seinem Wort zuhört (10,39: ἤκουεν τὸν λόγον αὐτοῦ).<sup>126</sup> Philos Darstellung der Therapeuten ist auch deswegen bemerkenswert, weil er die weiblichen Mitglieder dieser Gruppe eigens hervorhebt und schon zu Beginn der Schrift von θεραπευταὶ und θεραπευτρίδες spricht (Vit Cont 2).<sup>127</sup> Dass Lukas der einzige neutestamentliche Autor ist, der das Femininum μαθήτρια benutzt und damit eine christusgläubige enthaltsame Jüdin, nämlich die alleinstehende *Tabitha* bezeichnet (Apg 9,36), ist eine bemerkenswerte Parallele.<sup>128</sup> *Tabitha* hat enorme Bedeutung wird auch durch ihren Doppelnamen hervorgehoben. Sie wird als fromme Jüdin geschildert, die „reich an guten Werken und (das heißt) Almosen“ ist, die sie gab – vermutlich an die im Text zweimal genannten Witwen, vielleicht auch an „die Heiligen“ Joppes. Die Witwen jedenfalls präsentieren Petrus die Kleider, die *Tabitha* ihnen geschneidert hat. Ob diese unverheiratet oder selbst verwitwet war, bleibt offen, Lukas berichtet aber, dass „alle Witwen“ nach ihrem Tod herbeikommen.<sup>129</sup> *Tabitha* steht offenbar einem Frauenhaushalt vor (vgl. 1 Tim 5,16), weswegen Petrus nach ihrer Auferweckung zu Simon dem Gerber zieht.

Hinzu kommt *Maria*, die Mutter des Johannes Markus (Apg 12,12), in deren Jerusalemer Haus sich ein Teil der „Urgemeinde“, konkret die „Hebräer“ um den ehemaligen Zwölferkreis, versammelt. Vermutlich ist sie für Lukas alleinstehend und verwitwet.

*Lydia*, eine reiche Purpurhändlerin, ist eine aus Thyatira nach Philippi zugewanderte Griechin (Apg 16,13–15).<sup>130</sup> Auf ihren Reichtum deutet nicht nur ihr Beruf hin, sondern auch die Tatsache, dass sie einem eigenen Haus vorsteht, in das Paulus und seine Gefährten zeitweise einziehen können. Die unverheiratete und gottesfürchtige Frau, die sich am

<sup>126</sup> Dazu auch Taylor, *Jewish Women Philosophers* 240. *Maria* wird hier als Schülerin Jesu gezeichnet.

<sup>127</sup> Standhartinger, *Selbstsorge* 118 f., außerdem Taylor, *Jewish Women Philosophers* 240.

<sup>128</sup> In außerneutestamentlicher Literatur dann von *Maria Magdalena* in EvPt 12,50 und von *Eubula* in ActPl 2,9.

<sup>129</sup> Vgl. dazu Standhartinger, *Judith* 105.

<sup>130</sup> Ausführlich dazu Weidemann, *Taufe* 251–257.

Sabbat mit anderen Frauen zur jüdischen Gebetsstätte (vgl. 16,13 mit 10,2.30) begibt<sup>131</sup> und dort auf Paulus, Timotheus und Silas trifft, wird mit ihrem ganzen οἶκος von Paulus getauft und „nötigt“ die widerstrebenden jüdischen Männer zum Eintritt in ihr Haus. Indem Paulus zum ersten Mal die Gastfreundschaft einer zum Glauben an Christus gekommenen nichtjüdischen Frau akzeptiert, begründet er zugleich die erste Hausgemeinde auf europäischem Boden (vgl. 16,9f.). Bei seiner späteren Rückkehr in diese Hausgemeinde trifft er dort die Brüder und Schwestern (16,40: οἱ ἀδελφοί). Damit hat die Mission in Philippi zugleich einen festen Mittelpunkt erhalten. Im Unterschied zu Philo Therapeutinnen sind die Häuser der enthaltsamen jüdischen Jesu-nachfolgerinnen Brennpunkte des Gemeindelebens.

## 7.6 Nichtjüdische Offiziere als Hausbesitzer

Dass Lukas an *Soldaten*, genauer: an Offizieren, besonders interessiert ist, wurde schon oft beobachtet.<sup>132</sup> Dieses Interesse manifestiert sich in einer ganzen Reihe von größtenteils redaktionell lukanischen Texten wie z. B. der sog. Standespredigt Johannes des Täufers an die Soldaten (Lk 3,14),<sup>133</sup> aber auch an Erzählfiguren wie dem Centurio (ὁ ἑκατοντάρχης) Julius, der den Apostel Paulus auf seiner letzten Reise nach Rom begleitet (Apg 27,1–44). Weitere Offiziere kommen hinzu.<sup>134</sup>

Dieses Interesse an militärischem Personal hängt vermutlich mit

---

<sup>131</sup> Laut Kraemer, *Monastic Jewish Women* 367–369, „one other possible example of a community of Jewish women in Greco-Roman period“.

<sup>132</sup> Umfassend Brink, *Soldiers*.

<sup>133</sup> Dazu Brink, *Soldiers* 98–102. Im Zuge der Standespredigt (3,10–14) legt der Täufer den Soldaten (στρατευόμενοι) nahe, „die Machtmittel, über die sie verfügen, nicht zur eigenen Bereicherung und zum Schaden der ihnen ausgelieferten Menschen einzusetzen“ (Wolter, Lk 163).

<sup>134</sup> So der – von Lukas im Unterschied zu Markus als „Gottesfürchtiger“ gezeichnete – Hauptmann (ὁ ἑκατοντάρχης) unter dem Kreuz, der Jesus als „Gerechten“ bezeichnet (Lk 23,47), außerdem Apg 21,27–40 (ὁ χιλιάρχος τῆς σπείρης, οἱ στρατιῶται und οἱ ἑκατοντάρχοι); 22,22–29 (ὁ χιλιάρχος und ὁ ἑκατοντάρχης); 23,10 (ὁ χιλιάρχος); 23,23–35 (δύο [τινὰς] τῶν ἑκατονταρχῶν, οἱ στρατιῶται).

dem seit Augustus verhängten *Heiratsverbot* zusammen.<sup>135</sup> Im Falle von Offizieren, konkret von Centurionen, ist dies zwar im konkreten Einzelfall nicht immer klar,<sup>136</sup> doch kann man davon ausgehen, dass der um die Jahrhundertwende schreibende Evangelist bereits das *Stereotyp des unverheirateten Militärs* voraussetzt, das dann wenig später gerade bei christlichen Schriftstellern greifbar ist: „that soldiers might not marry had become a rhetorical *topos* of renunciation“.<sup>137</sup>

Auffällig sind die beiden prominenten Centurionen, die Lukas in beiden Teilen seines Doppelwerks platziert, nämlich der namenlose „Hauptmann von Kapharnaum“ (Lk 7,1–10) und Cornelius in Caesarea (Apg 10,1–11,18).<sup>138</sup> Diese beiden Offiziere sind keine Juden, werden aber als gottesfürchtig portraitiert.<sup>139</sup> Für unseren Zusammenhang ist zunächst wichtig, dass es sich um Offiziere handelt, deren Befehlsgewalt in Lk 7,8 sogar explizit betont wird. Im Unterschied zu gewöhnlichen Soldaten ist die Maskulinität eines Offiziers aufgrund dieser Macht nicht

<sup>135</sup> Umfassend dazu Phang, Marriage. Zu den literarischen Quellen des Heiratsverbots (vor allem Cassius Dio 60.24.3; Herodian 3.8.5 und Libanius, Or 2.39–40) ebd. 16–22, weitere Belege 22–136. Vgl. außerdem Treggiari, Marriage 44. 47. 67. 410 u. ö., sowie Alston, Arms and the man 217. Leider geht Brink, Soldiers, auf diese Frage gar nicht ein.

<sup>136</sup> Zur Frage, inwiefern *Centurionen* vom Heiratsverbot betroffen waren vgl. Phang, Marriage 129–132. Phang kommt mit anderen zu dem Schluss, dass Centurionen ebenfalls nicht heiraten durften, dass es aber Fälle gab (z.B. ab einer bestimmten Dienstzeit), wo eine Heirat toleriert wurde.

<sup>137</sup> Phang, Marriage 19 (zu Tertullian, De exhortatione castitatis 12,1).

<sup>138</sup> Ausführlich zur Corneliusgeschichte vgl. Weidemann, Taufe 241–251, außerdem Brink, Soldiers 128–164.

<sup>139</sup> So bezeugen die Presbyter der Juden über den Hauptmann von Kapharnaum: ἄξιός ἐστιν ὃ παρέξῃ τοῦτο ἀγαπᾷ γὰρ τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ τὴν συναγωγὴν αὐτὸς ἠκοδόμησεν ἡμῖν (Lk 7,4f.). Im Falle des Cornelius geht Lukas noch weiter, denn nun betont er nicht alleine die Wohltätigkeit des Nichtjuden für das jüdische Volk, sondern auch die persönliche Frömmigkeit des Gottesfürchtigen – und seines ganzen Hauses: εὐσεβῆς καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν σὺν παντὶ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ (!), ποιῶν ἐλεημοσύνας πολλὰς τῷ λαῷ καὶ δέόμενος τοῦ θεοῦ διὰ παντός (Apg 10,2, vgl. 10,4: αἱ προσευχαί σου καὶ αἱ ἐλεημοσύναι σου, 10,31). Hinzu kommt die jüdische Gebetspraxis (10,30: zur neunten Stunde, vgl. 10,3).

prekär.<sup>140</sup> Hinzu kommt, dass beide Hausbesitzer sind<sup>141</sup> und dass ihre Haushalte jeweils mehrere Personen umfassen. Ausdrücklich genannt werden von Lukas als Hausgenossen aber nur Männer: Der Hauptmann von Kapharnaum lebt mit einem Sklaven (Lk 7,1.3.10: δοῦλος) zusammen, zu dem er offenbar eine enge emotionale Bindung hat (7,2: ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος). Er selbst bezeichnet ihn als „meinen Jungen“ (7,7: ὁ παῖς μου).<sup>142</sup> Jesus schickt er eine Delegation von „Freunden“ entgegen (7,6: ἔπεμψεν φίλους).

Cornelius wiederum steht einem den jüdischen Gottesglauben und die jüdische Frömmigkeit praktizierenden nichtjüdischen Haushalt vor (Apg 10,2). Der Leser erfährt von „Hausklaven“ sowie von Soldaten, „die beständig um ihn sind“.<sup>143</sup> Von Ehefrauen oder Kindern ist keine Rede, im Falle des Cornelius erwähnt Lukas nur „Verwandte und enge

---

<sup>140</sup> Dazu ausführlich Alston, *Arms and the Man*. Sein Fazit ebd. 219: „Soldiers and gladiators did not conform to aristocratic ideals of virility. They were not free, even in the limited sense of the imperial period, and were not in control of their bodies“.

<sup>141</sup> Deutlich beim Hauptmann von Kapharnaum in Lk 7,6 (ἀπὸ τῆς οἰκίας) und 7,10 (εἰς τὸν οἶκον), außerdem 7,6 (ὑπὸ τῆν στέγην μου). Im Falle des Cornelius ist das Haus ein Ort des jüdischen Gebets (10,30), in dem sogar ein Engel erscheint (10,22; 11,13; vgl. 10,3–7), bevor es von Petrus und sechs weiteren Juden betreten wird (10,22.27f.45; 11,3.12). Es ist aber auch das Haus, in dem christusgläubige Juden die Gastfreundschaft von getauften Nichtjuden akzeptieren, nachdem alle zugleich den heiligen Geist empfangen haben (10,44).

<sup>142</sup> Dazu Wolter, Lk 272: „Mit Hilfe dieser Differenz zwischen der Bezeichnung des Sklaven durch den Erzähler (sie orientiert sich am Status und an der Funktion) und der Bezeichnung durch die Erzählfigur (sie betont die personale Relation) veranschaulicht Lukas das ὃς ἦν αὐτῷ ἔντιμος von V. 2b“. Brink, *Soldiers* 141, verweist auf Lk 14,8, wo ἔντιμος den zum Mahl geladenen wichtigen Gast (!) charakterisiert, und betont, dass die lukianische Darstellung dieser Beziehung von Herr und Sklave im Falle eines Militärs ungewöhnlich ist.

<sup>143</sup> Apg 10,7: φωνήσας δύο τῶν οἰκετῶν (vgl. Lk 16,13) καὶ στρατιώτην εὐσεβῆ τῶν προσκαρτερούντων αὐτῷ. Dazu Haenchen, Apg 292: „Der ‚fromme‘ Soldat wird zu den Ordonnanzen des Cornelius gehören“. Außerdem Brink, *Soldiers* 155f.: „In the whole narrative of Acts, only Cornelius the centurion and a soldier under his command (10:7) are called εὐσεβῆς. (...) Cornelius and his fellow soldier are among a select group: *pietas* or εὐσέβεια is far from the stereotypical description of soldiers“. Zur „Frömmigkeit“ von Soldaten ebd. 155–160.

Freunde“, die der Centurio anlässlich der Ankunft des Petrus zusammenruft.<sup>144</sup> In gewisser Weise erscheint der gottesfürchtige Männerhaushalt des Cornelius in Cäsarea als literarisches Komplementärbild zur gottesdienstlichen Frauenversammlung am Sabbat in Philippi.<sup>145</sup>

Wie im Falle der Hausbesitzerinnen ist das Schweigen des Lukas beredt: Indem er jeden Hinweis auf Ehefrau oder Kinder unterlässt, insinuiert der Evangelist, dass die beiden für sein Doppelwerk entscheidend wichtigen nichtjüdischen Centurionen alleinstehend sind, zumal Cornelius und sein ganzes Haus – nämlich unbeschnittene Männer (Apg 11,3) – während der Predigt des Petrus den Heiligen Geist empfangen (Apg 10,44–46).

## 8. Fortpflanzung ausgeschlossen: Der äthiopische Eunuch<sup>146</sup>

Dieser Mann (Apg 8,27: ἀνήρ) wird fünfmal als εὐνοῦχος bezeichnet (8,27.34.36.38.39), was alle anderen über ihn gegebenen Informationen (Αἰθίοψ, δυνάστης usw.) weit in den Schatten stellt. Die Leser können zudem aus der Tatsache, dass Philippus den Mann laut aus der Jesajarolle lesen hört (8,30), schließen, dass dieser an der *Stimme* des Äthiopiens erkannt haben muss, dass es sich um einen Eunuchen handelt.<sup>147</sup> Nach

<sup>144</sup> Apg 10,24: τοὺς συγγενεῖς αὐτοῦ καὶ τοὺς ἀναγκαίους φίλους. Unbegründet Barrett, Acts I 513: „For a soldier on service this must almost certainly mean (wife and) children“. Brink, Soldiers 151 f., schließt aus der Passage, dass Lukas Cornelius als *Veteran* charakterisieren will, der eine Familie gegründet hat und als *pater familias* einem Haushalt vorsteht. Doch gebraucht Lukas den Begriff συγγενεῖς in Lk 1,58; 2,44 und 21,16 gerade *nicht* von Frau und Kindern. Signifikant ist vor allem Lk 14,12, wo – wie in Apg 10,24 – mit συγγενεῖς gerade diejenigen „Verwandten“ gemeint sind, die *nicht* im eigenen Haus leben und also eingeladen werden müssen. Vgl. außerdem Röm 9,3 (συγγενεῖς μου = andere Juden).

<sup>145</sup> Dazu Kraemer, Monastic Jewish Women 367–369.

<sup>146</sup> Ausführlich Weidemann, Taufe 227–231, außerdem Hester, Eunuchs, sowie Leutzsch, Eunuch.

<sup>147</sup> Vgl. dazu Philostratos, Vitae sophisticarum 1,8 (489) (LCL 134, 22, Wright): Der als Hermaphrodit geborene (διφυῆς δὲ ἐτέχθη καὶ ἀνδροθήλυς) Favorinus wird – neben seiner Bartlosigkeit – vor allem an seinem Stimmklang erkannt (ἔδηλοῦτο δὲ καὶ τῷ φθέγματι), denn diese hörte sich schrill, dünn und hoch

der lukanischen Darstellung hat Philippus also *ganz bewusst* einen Eunuchen und damit jemanden, der laut Dtn 23,1 LXX von der „Ekklesia des Kyrios“ ausgeschlossen war, getauft.

Antike Quellen lassen erkennen, dass bei Kastraten die Ambiguität im Hinblick auf die Geschlechterrollen, im jüdischen Kontext aber vor allem ihre *Unfruchtbarkeit* der entscheidende Punkt waren, was nach Philo von Alexandria bedeutet, dass sie keinen „Anteil an der Unsterblichkeit“ haben: Eunuchen seien „ausgetreten aus der Männergesellschaft, geflohen auch aus der Gesellschaft der Frauen, weder ein männliches noch ein weibliches Wesen, ohne Samen spenden noch empfangen zu können, von beiden Seiten angefeindet, zu keiner von beiden gehörend, eine Fehlprägung der Münze Mensch, ohne Anteil an der Unsterblichkeit (ἄμοιρος ἀθανασίας), die durch Aufeinanderfolge von Kindern oder Nachkommen für immer lebendig erhalten wird, ausgeschlossen auch aus der Versammlung und der heiligen Ekklesia (ἐκκλησίας ἱερᾶς) [es folgt Dtn 23,1]“ (Somn 2,184).<sup>148</sup> Philo fällt deswegen so scharfes Urteil, weil für ihn das göttliche Gebot zur Fortpflanzung grundsätzlich für alle männlichen Juden gilt: „Procreative sex is commanded by God for the purpose of procreation“.<sup>149</sup> Dabei ist zu beachten, dass Eunuchen – abhängig von Zeitpunkt und Art der Kastration – durchaus zur Ausübung von Sexualität in der Lage waren und in der Antike auch so imaginiert wurden.<sup>150</sup>

Für *Lukas* dagegen sind Heirat, Sexualität und Fortpflanzung auf den gegenwärtigen Äon beschränkt und sie werden mit diesem vergehen (Lk 17,26–30; 20,27–40, s. u.). Dass Philippus also ausdrücklich (und bewusst) einen Eunuchen tauft, steht daher im Kontext der lukanischen *Relativierung der Fortpflanzung*. Analog zur Witwe Hanna und anderen Erzählfiguren steht für Lukas also der Aspekt der „Nicht-Reproduktivität“ im Zentrum.

---

an (ὄξυγηγῆς γὰρ ἠκούετο καὶ λεπτόν καὶ ἐπίτονον), ganz so „wie die Natur es den Eunuchen auferlegte“ (ὥσπερ ἡ φύσις τοῦς εὐνούχους ἤρμοκεν). Zur „weiblichen“ Stimme von Eunuchen außerdem Lukian, Eunuch 7 (τέλος δὲ λεπτόν τι καὶ γυναικεῖον ἐμφθεγζάμενος) und 10 (τὸ φώνημα γυναικεῖος) (LCL 302, 338+342, Harmon).

<sup>148</sup> Vgl. dazu auch Philo, Spec Leg I 325.

<sup>149</sup> Taylor, *Jewish Women Philosophers* 255, vgl. Philo, Det 147 f. und Praem 108 f.

<sup>150</sup> Ausführlich hat Hester, *Eunuchs* 18–24, belegt, dass Eunuchen in der Antike keineswegs immer (oder auch primär) als sexuell enthaltsam bzw. als zu Sexualakten unfähig angesehen wurden.

Mit Martin Leutzsch kann man sagen, dass sich Lukas damit in den von Jes 56,3–5 eröffneten Gegendiskurs zu Dtn 23,1 einschreibt: Am „dürren Holz“ des Äthiopiens erfüllt sich die Prophetie von Jes 56,5, wonach Eunuchen einen Namen erhalten werden, der mehr wert ist als Söhne und Töchter.<sup>151</sup> Aufgrund des biblisch-jüdischen Hintergrunds ist der Eunuch also ideal geeignet, die lukanische Gegenüberstellung von Fortpflanzung und Unsterblichkeit zu illustrieren.

### Ein Zwischenfazit: Geistträger, Asketen ... und „normale“ Christugläubige

Der Überblick über die wichtigsten lukanischen Erzählfiguren hat das eingangs skizzierte altkirchliche „Image“ des Evangelisten Lukas bestätigt. Der bereits im „antimarcionitischen“ Lukasprolog aus dem 4. Jh. formulierte, dort allerdings auf die Biographie des Evangelisten bezogene Konnex von sexueller Enthaltbarkeit, Verzicht auf Fortpflanzung und Geisterfüllung wird im lukanischen Doppelwerk durch die Charakterisierung der Erzählfiguren in *pluraler* Form realisiert. Bis auf wenige Ausnahmen sind die meisten dieser Erzählfiguren *Juden*.

Im Hinblick auf die Mutter Jesu zeigte sich, dass Lukas ein eindeutiges Interesse an ihrer *Jungfräulichkeit* hat. Dabei geht es dem Evangelisten aber nicht in erster Linie darum, die Empfängnis Jesu als „Wunder“ im neuzeitlichen Sinne einer Aufhebung von Naturgesetzen zu vermitteln und anders als im Matthäusevangelium steht auch nicht der Aspekt der Schrifterfüllung im Vordergrund. Entscheidend ist für Lukas der Konnex von sexueller Enthaltbarkeit und Geistesempfang. Die lukanische Jungfrau Maria verkörpert diesen Konnex sozusagen in radikaler Form, sie ist bei ihrem ersten, grundlegenden Geistesempfang *Jungfrau*, beim zweiten *alleinstehend* (sei es verwitwet, sei es getrennt). Doch lässt sich der genannte Konnex im lukanischen Doppelwerk auch sonst feststellen: Lukas zeigt ein klares Interesse an jüdischen (und gottesfürchtigen) Erzählfiguren, die zeitweise oder grundsätzlich keine Sexualität ausüben. Dafür lässt er ein buntes asketisches Panoptikum vor den Augen seiner Leser vorüberziehen, neben die Jungfrau treten Witwen, Unfruchtbare,

---

<sup>151</sup> Leutzsch, Eunuch 418.

Alleinstehende, Unverheiratete, getrennt Lebende, ehelose Offiziere, Eunuchen usw. Dabei fällt im Vergleich mit Philo und Josephus auf, dass sich Lukas explizit für asketische jüdische Frauen interessiert.

Offensichtlich hat der dritte Evangelist eine klare Präferenz für sexuell enthaltsame Lebensformen, einschließlich des Verzichts auf Familiengründung und Fortpflanzung. Ein wichtiges theologisches Motiv dürfte sein, dass sich Geistempfang und Sexualität ausschließen. Im Hintergrund steht die alte biblische Grundüberzeugung, dass die Präsenz Gottes im Himmel wie auf Erden sexuelle Handlungen unmöglich, aber auch unnötig macht.<sup>152</sup> Hinzu kommen die „constructs of holiness that evolve out of the Hebrew biblical and post-biblical literature“.<sup>153</sup> Diese jüdischen Vorgaben sind im lukanischen Doppelwerk dann aber *pneumatologisch* akzentuiert. Deswegen vertritt Lukas aber kein abstraktes Ideal lebenslanger, prinzipieller Enthaltensamkeit, gibt es doch Erzählfiguren, die vor ihrer Begegnung mit Jesus bzw. vor ihrer Geisterfahrung durchaus ein „normales“ Eheleben praktizierten (z. B. Hanna oder Petrus), und andere, die es danach tun (z. B. Philippus). Wichtig ist zudem, dass es Lukas keineswegs alleine um Sexualaskese geht, so lässt er z. B. anhand der Figur Johannes' des Täufers ein Interesse an Nahrungs- sowie Alkoholaskese erkennen.

Ein letzter Punkt: Es gibt durchaus auch „nichtasketische“ Erzählfiguren wie z. B. Aquila und Priszilla. Diese stehen offensichtlich nicht im Fokus des narrativen und theologischen Interesses des Evangelisten, andererseits werden sie auch keineswegs negativ gezeichnet. Im Gegenteil, Lukas deutet an, dass sie im Hinblick auf „Geistträger“ bestimmte Funktionen ausüben können; das zeigt das Bemühen von Aquila und Prizilla um Paulus wie um Apollos, aber auch die Entwicklung des nichtsesshaften Geistträgers Philippus zum sesshaften „Evangelisten“ und Vater jungfräulicher Töchter. Bei aller eindeutigen Präferenz für sexuell enthalt-

---

<sup>152</sup> Vgl. exemplarisch Lev 15,18 im Kontext von Lev 15 und dazu die Kommentierung von Hieke, Lev I 522–556, vor allem 535–537. Hieke arbeitet bei seiner Kommentierung die „deutliche Trennung der Machtsphären“ heraus, einerseits „die Bereiche des Geschlechtlichen mit seinen Ausflüssen“, andererseits „den Bereich der Begegnung mit dem lebendigen Gott im Kult“ (ebd. 526). Instruktiv auch die Ausführungen von Qimron, *Celibacy* 288–292, über das Verbot von sexuellen Akten in Jerusalem aufgrund des Tempels.

<sup>153</sup> Koltun-Fromm, *Hermeneutics of Holiness* 11.

same Lebensformen und aller Skepsis gegenüber der Ehe ist es ein erkennbares Anliegen des Evangelisten, ein Miteinander bzw. Zueinander von enhaltsamen Geistträgern, Un- oder nicht mehr Verheirateten und den „normal verheirateten“ Christusgläubigen ins Bild zu setzen. Der Vergleich mit 1 Kor 7 legt sich nahe. Grundsätzlich gilt: *Alle explizit als Geistempfänger und Geistträger geschilderten Personen sind dauerhaft oder zeitweise sexuell enhaltsam*. Allerdings werden nicht alle sexuell inaktiven Personen als Geistempfänger geschildert, wohl aber stellt Lukas deren Lebensform auch unabhängig vom Geistesempfang als besonders tugendhaft oder als den Erfordernissen der Christusbefolgung besonders angemessen dar.

*Lukas portraitiert damit die erste Generation dessen, was später „Christentum“ heißen wird, als jüdisch-asketische Bewegung*. Auch die namentlich genannten ersten Nichtjuden, die die Taufe empfangen (die Hausbesitzer Cornelius und Lydia), werden als alleinstehend charakterisiert. Neben den literarischen Portraits der Essener und der Therapeuten aus den Federn des Philo von Alexandrien und des Flavius Josephus besitzen wir im lukanischen Doppelwerk also ein weiteres griechischsprachiges literarisches Portrait einer jüdischen Bewegung, die asketische Lebensformen hochschätzt und praktiziert, ohne aber Ehe und Fortpflanzung prinzipiell zu verwerfen. Charakteristisch für dieses lukanische Portrait ist, dass es sich *narrativ* (und nicht deskriptiv) manifestiert. Daniel Marguerat hat dabei auf die Wechselwirkung zwischen „plot“ und „characters“ im lukanischen Doppelwerk hingewiesen: „the plot generates its characters, but with the particular result that in Luke, the character becomes a summary of the plot“.<sup>154</sup> Wenn dem so ist, dann wird man im Rückblick auf das eben präsentierte Panoptikum asketischer Erzählfiguren sagen müssen, dass der „plot“ des Doppelwerks eben auf die Entstehung einer Sammlungsbewegung asketischer christusgläubiger Juden innerhalb Israels hinzielt. Aufgrund von deren Wirken entsteht die „Kirche aus den Heiden“ an ihrer Seite – mit den Worten des Jakobus auf dem Apostelkonvent: das von Gott „aus den Nichtjuden für seinen Namen“ genommene „Gottesvolk“ (Apg 15,14: ἐξ ἐθνῶν λαὸν τῷ δνόματι αὐτοῦ).

<sup>154</sup> Marguerat, Paul in Acts 97, und weiter: „the secondary characters (...) are the contraction, within the micro-story, of the macro-story's overshadowing plot“.

## 9. Die Gegenprobe: Asketische Akzente in der lukanischen Logienüberlieferung

Laut D. Marguerat stellen die lukanischen Erzählfiguren regelmäßig „the concretization of a logion“ dar.<sup>155</sup> Angesichts des skizzierten Befundes bei den lukanischen Erzählfiguren stellt sich also die Frage, ob die hier narrativ umgesetzten Anliegen des Evangelisten sich auch in anderen, nicht-narrativen Passagen des Doppelwerkes, genauer: in der lukanischen Logienüberlieferung manifestiert haben. Dabei richten wir den Fokus auf die Logien über Familie, Ehe, Sexualität und Fortpflanzung.

### 9.1 Die Jungfrau Maria als Teil der wahren Familie Jesu

Zunächst werfen wir einen Blick auf die Aussagen über Jesu wahre Verwandtschaft im Markusevangelium (Mk 3,34 f.). Diese sind im Kontext von Mk 3,31–35 direkt gegen die leibliche Familie Jesu, „seine Mutter und seine Brüder (varia lectio: und seine Schwestern)“ (Mk 3,31 f.) gerichtet, die vor der Türe stehen.<sup>156</sup> Bei Markus gehören die leiblichen Angehörigen gerade *nicht* zu der um Jesus versammelten neuen Familie, sondern sie bleiben „draußen“: Jesus verweist gerade nicht auf *sie*, sondern auf seine Nachfolger, wenn er sagt: „Siehe [= *hier* sind], meine Mutter und meine Brüder! Wer immer nämlich den Willen Gottes tut, dieser ist mir Bruder und Schwester und Mutter!“ (Mk 3,34 f.).

Lukas streicht zunächst den Grund für das Kommen der Mutter und der Brüder zu Jesus, nämlich ihr Anliegen, den offenbar verrückten Sohn und Bruder zurückzuholen (vgl. Lk 8,19 mit Mk 3,21). „Dementsprechend gibt es keinen Dissens zwischen Jesus und seiner leiblichen Fami-

---

<sup>155</sup> Marguerat, Paul in Acts 98–100. Ebd. 105: die kleinen Erzählfiguren „crystallize a theological motive of the plot“.

<sup>156</sup> Zur mk Komposition dieser doppelten Ablehnung Jesu durch seine galiläische Familie (3,20 f.31–35) und die Jerusalemer Schriftgelehrten (3,23–30), wobei ihm erstere Wahnsinn (3,21), letztere einen Pakt mit dem Teufel (3,22) vorwerfen, vgl. Becker, Maria 91–93. Ebd. 92: „Beide im Einzelnen verschiedenen Fälle sind für ihn [= Mk] doch zwei Beispiele von Distanz und Ablehnung, die Jesu Wirken auf sich zieht, wenn er Kranke gesunden und die neue Familie Gottes entstehen lässt“.

lie“.<sup>157</sup> Zwar kommt es auch bei Lukas zu keinem Zusammentreffen Jesu mit seiner Mutter und seinen Brüdern, obwohl diese ein solches offenbar anstreben, und Jesu Antwort suspendiert – bei Lukas wie bei Markus! – die Bedeutung der leiblichen Relationen:<sup>158</sup> „Meine Mutter und meine Brüder sind diejenigen, die das Wort Gottes hören und tun!“ (Lk 8,21).

Andererseits *entspricht* das lukanische Marienbild – im Unterschied zum markinischen – der in Lk 8,21 genannten Bedingung für die Zugehörigkeit zur wahren Jesusfamilie, nämlich „das Wort Gottes zu hören und zu tun“. Die hier formulierte „neue Definition der Familie“, die von der göttlichen Initiative ebenso abhängt „wie von der menschlichen Bereitschaft (ἀκούοντες) und Durchhaltekraft (ποιοῦντες)“,<sup>159</sup> schließt im lukanischen Doppelwerk auch die Mutter Jesu ein. Damit bleibt die Seligpreisung Mariens als jener, die geglaubt hat (1,37), durchgehend in Kraft! Das zeigt später auch Jesu Reaktion auf die erneute Seligpreisung seiner Mutter:<sup>160</sup> Der Sohn antwortet nicht adversativ, sondern formuliert eine Bedingung, die für alle Menschen gilt: Selig seien alle, die Gottes Wort hören und bewahren (11,27 f.). „Diese Grundbedingung erfüllt Maria in jedem Fall in Lk 1–2 und später noch Apg 1,14. (...) Die Mutterschaft macht Maria nicht selig, aber sie kann selig gepriesen werden, weil sie mit einer zur Zeit geltenden Unterbrechung zu den Hörenden und Glaubenden gehört“.<sup>161</sup> Ihre Anwesenheit in der Urgemeinde (Apg 1,14) – zusammen mit den Brüdern Jesu! – dokumentiert dies eindrücklich.

## 9.2 Die Einladung Gottes als Eehindernis

Gerade die lukanische Logienüberlieferung dokumentiert aber auch *die asketischen Akzente* des dritten Evangelisten. So stellt in seiner Fassung des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Lk 14,15–24) eine Eheschließung „ein potentiell Hindernis für die Annahme der Einladung Gottes

---

<sup>157</sup> Wolter, Lk 312.

<sup>158</sup> Richtig Wolter, Lk 313.

<sup>159</sup> Bovon, Lk I 419.

<sup>160</sup> Wolter, Lk 422. Vgl. Heiningen, Witwe 332.

<sup>161</sup> Becker, Maria 155.

dar“.<sup>162</sup> Im Unterschied zur matthäischen Fassung des Gleichnisses (Mt 22,2–10) exemplifiziert Lukas das überraschende Fernbleiben *aller* ursprünglich Eingeladenen (Lk 14,16.18) beim Festmahl mittels *dreier* exemplarischer Absagen (anders Mt 22,5). Die ersten beiden werden mit dem Kauf eines Ackers bzw. von fünf Joch Ochsen begründet, die dritte mit der *Vermählung* des Eingeladenen. Diese dritte Absage bildet gegenüber den ersten beiden eindeutig die Klimax,<sup>163</sup> sie ist zudem knapper und deutlich „unhöflicher“ formuliert als die anderen: Gerade der Frischvermählte lehnt die Aufforderung, beim Gastmahl zu erscheinen, brüsk ab.<sup>164</sup>

### Lk 14,20

- 20 a Ein anderer sprach:  
b Ich habe eine Frau geheiratet,  
c und darum kann ich nicht kommen!

Immerhin hätte der frischgebackene Ehemann ja seine Frau zu Hause *zurücklassen* müssen, um zum Gastmahl zu „kommen“ (14,17); in der narrativen Logik des Textes gilt die Einladung ja offensichtlich nicht für die Ehefrau. Der frisch vermählte Mann muss sich also entscheiden. Wäre der Mann der Einladung nachgekommen, hätte er die in den beiden Nachfolgeworten Lk 14,26/18,29 (s. dazu gleich) formulierte Bedingung erfüllt, wozu er aber nicht bereit war. W. Eckey bringt daher die lukanische Intention bei der Ausformulierung des Gleichnisses gut auf den Punkt: „Die eheliche Bindung hat hinter der Einladung zum Heil im Reich Gottes zurückzustehen; die Ehe ist eine Institution des vergehenden Äons (20,34–36, vgl. 1 Kor 7,29–35).“<sup>165</sup>

---

<sup>162</sup> Mit Recht Perroni, Jüngerinnen 187. Ebenso Klauck, Armut 187.

<sup>163</sup> Vgl. Eckey, Lk II 661.

<sup>164</sup> In 14,20 fehlt im Unterschied zu den beiden vorigen Absagen die höfliche Formulierung ἐρωτῶ σε, ἔχξ με παρητημένον (14,18f.), außerdem formuliert nur der Verheiratete apodiktisch: διὰ τοῦτο (!) οὐ δύναμαι (!) ἐλθεῖν. Die Vermählung ist explizit als *Grund* seines Nichterscheins genannt, was Wolter, Lk 511 f., ebenfalls ganz übergeht.

<sup>165</sup> Eckey, Lk II 662.

## 9.3 Frauen und Kinder zuerst: die Nachfolgeworte Lk 14,26 und 18,29

Dass Lukas einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen seinen Erzählfiguren und der Logienüberlieferung herstellt, zeigen die beiden lukanischen Fassungen der sog. Nachfolgeworte (Lk 14,26 / 18,29). Sie bilden eine *Inclusio* um den ganzen Abschnitt 14,25–18,34,<sup>166</sup> in dem sich nicht nur das lukanische Ehescheidungslogion (16,18), sondern auch die für unsere Fragestellung einschlägige Passage aus der Rede über die Tage des Menschensohnes (17,26f.) finden. Der genannte Abschnitt folgt zudem *direkt* auf das Gleichnis vom Gastmahl (s. o. 9.2).

Neben einer Reihe von stilistischen Modifikationen überarbeitet Lukas die beiden Logien insbesondere dadurch, dass er beide Male in die Kataloge der um der Nachfolge willen zu „verwerfenden“ bzw. zu „verlassenden“ Personen die *Ehefrau* (γυνή) einträgt.<sup>167</sup> Im Unterschied zur in dieser Hinsicht offeneren markinischen Fassung ist die lukanische damit eindeutig an *Männer* gerichtet. Beide Fassungen fordern zwar ein Verlassen der Kinder, aber erst Lukas macht durch das Verlassen der Ehefrau den *Verzicht auf Sexualität* im Falle der männlichen und verheirateten Jesusnachfolger explizit. Mit dem zweiten Nachfolgewort Lk 18,29f. reagiert Jesus direkt auf die Aussage des Petrus: „Siehe, wir haben unser Eigentum verlassen und sind dir nachgefolgt“ (18,28). Hans-Josef Klauck bringt es auf den Punkt: „Der Fragesteller Petrus (18,28), der in 4,38 als Schwiegersohn und damit auch als verheirateter Mann vorgestellt wurde, könnte als Beispiel für jemand gedacht sein, der so gehandelt, das heißt seine Frau verlassen hat“.<sup>168</sup>

<sup>166</sup> Wolter, Lk 514. Vgl. ebd. 367: „Lukas lässt Jesus zunächst eine Rede über die Bedingungen der Jüngerschaft halten, die an die Öffentlichkeit gerichtet ist (ὄχλοι πολλοί; V. 25). Danach wechseln sich Adressaten, die diese Bedingungen erfüllen, immer mit solchen ab, die sie nicht erfüllen“.

<sup>167</sup> Lk 14,26 geht offenbar auf die Logienquelle zurück, aber Lukas erweitert „die Forderung der Familienlosigkeit um die Ehelosigkeit“ (Eckey, Lk II 667). Das Nachfolgewort Lk 18,29 stammt dagegen aus Mk 10,29. Lukas fügt nach dem „Haus“ die Ehefrau (γυνή) ein, lässt dafür die Schwestern weg, fasst „Vater und Mutter“ zu „Eltern“ (γονεῖς) zusammen und streicht die „Äcker“ aus der Liste. Außerdem verlassen die Jünger bei Lukas dies alles „um des Reiches Gottes (statt: um des Evangeliums) willen“.

<sup>168</sup> Klauck, Armut 188.

## „Embedding the Virgin“

Dass Lukas hier erneut ein genuin *jüdisches* asketisches Ideal formuliert, zeigt Philos Schilderung der Therapeuten. Nachdem diese ihre Besitztümer abgegeben haben, „fliehen sie ohne einen Blick zurück und verlassen die Geschwister, die Kinder, die Ehefrauen (!), die Eltern, die vielköpfige Verwandtschaft, die Freundeskreise sowie die Vaterstädte, in denen sie geboren und aufgewachsen sind“.<sup>169</sup> Wie die Jesunachfolge bei Lukas so führt der Beitritt zu den Therapeuten bei Philo zum Ehe- und Sexualitätsverzicht.

In der folgenden Synopse werden die Parallelen und Unterschiede der Nachfolgeworte sichtbar.

Mk 10,29 f.	Lk 18,29	Philo, Vit Cont 18
Da ist niemand,	Es ist niemand,	(Die Therapeuten) verlassen
der Haus oder Brüder oder Schwestern oder Mutter oder Vater oder <u>Kinder</u> oder <u>Äcker</u>	der Haus oder <u>Ehefrau</u> oder <u>Geschwister</u> oder Eltern oder <u>Kinder</u>	Geschwister, <u>Kinder</u> , <u>Ehefrauen</u> , Eltern, Verwandte, Freunde, Vaterstädte
verlassen hat um meinetwillen und um des Evangeliums willen,	verlassen hat um der <i>basileia</i> Gottes Willen,	
der nicht hundertfach empfängt (...)	der nicht Vielfältiges empfangen wird in dieser Zeit und in dem kommenden Äon ewiges Leben.	

Mt 10,37	Lk 14,26
Wer Vater oder Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig.  Und wer <u>Sohn</u> oder <u>Tochter</u> mehr liebt als mich, ist meiner nicht würdig	Wenn jemand zu mir kommt und nicht hasst seinen Vater und die Mutter und die <u>Ehefrau</u> und die <u>Kinder</u> und die Brüder und die Schwestern dazu aber auch sein eigenes Leben, so kann er nicht mein Jünger sein.

<sup>169</sup> Philo, Vit Cont 18: φεύγουσιν ἀμεταστρεπτί καταλιπόντες ἀδελφούς, τέκνα, γυναῖκας, γονεῖς, πολυανθρώπους συγγενείας, φιλικὰς ἑταιρείας, τὰς πατρίδας, ἐν αἷς ἐγεννήθησαν καὶ ἐτράφησαν.

Es ist bemerkenswert, dass in allen Fassungen des Logions und ebenso bei Philo die *Kinder* explizit genannt werden. Wie Holger Szesnat für Philo herausgearbeitet hat, geht es dabei nicht in erster Linie darum, die Brutalität der Entscheidung für den asketischen Lebensstil zu unterstreichen. In einem *jüdischen* Kontext wird statt dessen betont, dass diese Männer *das biblische Fortpflanzungsgebot erfüllt* haben, bevor sie auf Sexualität verzichteten! Dieses Gebot richte sich in der Sicht Philos in erster Linie an Männer:<sup>170</sup> „In other words, it is a condition of all (male) *therapeutai* that they be celibate, but it is implied that they do the right thing and reproduce prior to this celibate lifestyle.“<sup>171</sup> Joan Taylor betont daher mit Recht, dass Philo in seinem jüdischen Kontext den sexuell asketischen Lebensstil von Männern *akzeptabel* macht „by indicating that the men already had wives and children, thereby fulfilling the divine command to multiply“.<sup>172</sup> Dies gilt auch für die jüdischen Nachfolger Jesu.

Jüdische Männer, die ihre Ehefrauen und Kinder verlassen, um sich den Therapeuten anzuschließen (Philo) bzw. um Jesus nachzufolgen (Lukas), haben also *sowohl* ihre in der Tora gebotene Verpflichtung zur Fortpflanzung erfüllt, *als auch* den höherwertigen asketischen Lebensstil ergriffen. Damit wird eine spezifisch jüdische Kontur der Sexualaskese sichtbar.

#### 9.4 Das Verbot der Wiederheirat nach der Trennung (Lk 16,18)

Zu den beiden Nachfolgeworten passt, dass in der lukanischen Fassung des Ehescheidungs-Logions (Lk 16,18) das Delikt des Ehebruchs nur für bestimmte Fälle der *Heirat* eines Mannes festgestellt wird:

---

<sup>170</sup> Vgl. dazu Szesnat, *Virgins* 193. 197, und Taylor, *Jewish Women Philosophers* 248 f., unter Hinweis auf Philo, *Praem* 108 f.; *Det* 147 f.; außerdem *Spec Leg* 3,32–34 und *Fug* 51–52.

<sup>171</sup> Taylor, *Jewish Women Philosophers* 253.

<sup>172</sup> Taylor, *Jewish Women Philosophers* 263. Vgl. ebd. 253: „it is a condition of all (male) *therapeutai* that they be celibate, but it is implied that they do the right thing and reproduce prior to this celibate lifestyle“.

Lk 16,18

- 18 a Jeder, der seine Frau entlässt *und eine andere heiratet*,  
b begeht Ehebruch.  
c Und jeder, der die von einem Mann Entlassene *heiratet*,  
d begeht Ehebruch.

Im Unterschied zu Mt 5,32 (vgl. 19,9) wird die *Entlassung* der Ehefrau nicht als Ehebruch gewertet. Und im Unterschied zu 1 Kor 7,11 kennt Lukas auch kein Verbot der Entlassung der Ehefrau. Mit Recht formuliert daher Turrill Karlsen Seim: „The thrust of the saying is to discourage remarriage rather than forbid divorce.“<sup>173</sup> Sieht man das Logion im Kontext der beiden Nachfolgeworte 14,26/18,29, in den es Lukas ja gestellt hat (s. o.), dann wird man sogar schlussfolgern, „that Lk 16,18 is not concerned with those who remarry after divorce, but excludes the possibility of remarriage by those disciples who have left their wives without necessarily divorcing them.“<sup>174</sup>

### 9.5 Essen und Heiraten vor der Sintflut (Lk 17,26–30)

Eine weitere wichtige Passage findet sich innerhalb des genannten Abschnitts, nämlich die Rede über den Tag des Menschensohnes (Lk 17,22–37).<sup>175</sup> Laut 17,26 gibt es zwischen den Tagen des Menschensohnes – also der Zeit vor der Parusie – und den Tagen Noahs vor der Sintflut eine Analogie. Diese besteht darin, dass die Menschen „aßen und tranken, heirateten und verheiratet wurden – bis zu jenem Tag, an dem Noah in die Arche ging, und die Flut kam und sie alle umbrachte“ (17,27). Lukas fügt dem als eine zweite Analogie die Tage Lots hinzu, also die Zeit unmittelbar vor der Zerstörung Sodoms: Die ahnungslosen Menschen

---

<sup>173</sup> Seim, Children 120.

<sup>174</sup> Seim, Double Message 224, unter Verweis auf 14,26 und 18,29. Seim fährt fort: „The same applies to new marriages with abandoned wives“. Vgl. auch Melzer-Keller, Jesus 314f.

<sup>175</sup> Die Passage stammt offenbar aus der Logienquelle (vgl. Mt 24,26–27.37–39.40–41, außerdem 10,39). Auf Lukas gehen V. 22; 25; 31 f., insbesondere aber das Beispiel Lots V. 28 f. zurück (so auch Eckey, Lk II 744), mit dem das aus Q stammende Beispiel Noahs deutlich verstärkt wird.

„aßen und tranken, sie kauften und verkauften, sie pflanzen und bauten“ (17,28).

Lk 17,26–30

- 26 a Und wie (καὶ καθώς) es war in den Tagen Noahs,  
 b so (οὕτως) wird es auch sein in den Tagen des Menschensohnes.
- 27 a Sie aßen, tranken, heirateten, wurden verheiratet (ἤσθιον, ἔπινον, ἐγά-  
 μουν, ἐγαμίζοντο),  
 b bis zu dem Tag, an dem Noah in die Arche stieg  
 c und die Flut kam  
 d und alle vernichtete (καὶ ἀπώλεσεν πάντας).
- 28 a Ebenso wie (ὁμοίως καθώς) es auch in den Tagen Lots war:  
 b sie aßen, tranken, kauften, verkauften, pflanzen, bauten (ἤσθιον, ἔπι-  
 νον, ἡγόραζον, ἐπώλουν, ἐφύτευον, ὠκοδόμουν).
- 29 a An dem Tag aber, an dem Lot hinausging aus Sodom,  
 b regnete es Feuer und Schwefel vom Himmel  
 c und vernichtete alle (καὶ ἀπώλεσεν πάντας.).
- 30 a Ebenso (κατὰ τὰ αὐτὰ) wird es an dem Tag sein,  
 b an dem der Menschensohn offenbart wird (ἀποκαλύπτεται.).

In eklatantem Unterschied zu den alttestamentlichen Vorlagen<sup>176</sup> werden die Zeitgenossen Noahs und Lots (und damit analog die des Menschensohnes) keineswegs als Verbrecher, Schlemmer oder Sünder (vor allem im sexuellen Sinne) portraitiert, sondern als ganz „normale“ Menschen, die im Hinblick auf Nahrung, Sexualität und Besitz eben „normal“, das heißt „unasketisch“ leben, weil sie durch Nahrungsaufnahme, Nachkommen, Besitz, Vorräte und Unterkunft für ihre Zukunft vorsorgen. Gegen die alttestamentlichen Prätexte sind es also konkret die Nahrungsaufnahme („essen und trinken“), die Sexualität („heiraten und verheiratet werden“ bzw. Geschlechtsverkehr haben<sup>177</sup>) sowie ökonomische Handlungen („kaufen und verkaufen, pflanzen und bauen“), die diese Menschen von jenen ihrer Zeitgenossen unterscheiden, denen bewusst ist, dass die aktuelle Zeit ihrem Ende entgegengeht und dass eine umfassende Katastrophe bevorsteht.

<sup>176</sup> Vgl. Gen 6,5.12f.; 18,20–22; 19,13 sowie Jer 23,14; Ez 16,49f. und Lk 10,12.

<sup>177</sup> Belege für diesen Sprachgebrauch bei Wolter, Lk 582.

Lukas insinuiert also eine *Gegenüberstellung*: Am Essen, an der Sexualität sowie an der Haltung zu Besitz, Vorrat und Handel unterscheiden sich damals wie aktuell zwei Gruppen von Menschen: jene, die ihr Leben im Bewusstsein des nahen Endes gestalten, und jene, die ihr Leben ohne ein solches Bewusstsein und also „normal“ führen. Das Wissen um das Kommen des Menschensohnes wiederum führt dazu, dass sich die Einstellung zu und die Praxis von Sexualität und Fortpflanzung, Nahrungsaufnahme und Besitz verändert. Das zeigt sich auch daran, dass Lukas den Text nach „innen“, also an die *Jünger* (17,22) gerichtet sein lässt.

## 9.6 Die Engelsgleichen (Lk 20,34–36)

Diese Unterscheidung zweier Menschengruppen prägt auch die lukanische Umformung des markinischen Sadduzäergesprächs in Lk 20,27–40.<sup>178</sup> Im Unterschied zum markinischen Prätext stellt der lukanische Jesus auch hier zwei Gruppen antithetisch (δέ) einander gegenüber, die beide in der Gegenwart leben, die aber zwei verschiedenen Äonen angehören: Die „Söhne dieses Äons“ auf der einen Seite, und diejenigen, die gewürdigt sind, jenes (anderen) Äons teilhaftig zu werden, auf der anderen. „Zwei Sorten von Menschen, zwei Zeitalter, zweierlei Verhältnis zum Heiraten werden einander entgegengestellt“.<sup>179</sup>

### Lk 20,34–36

- 34 a Die Söhne *dieses* Äons heiraten und werden verheiratet –  
35 a Diejenigen aber (δέ), die gewürdigt sind,  
b *jenes* Äons teilhaftig zu sein und (damit) der Auferstehung aus den Toten,  
c diese heiraten nicht und werden nicht verheiratet,  
36 a denn (γάρ) sie können nicht mehr sterben;  
b sie sind nämlich Engeln gleich (ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν)  
c und (καί) Söhne Gottes sind sie,  
d indem sie Söhne der Auferstehung sind.

---

<sup>178</sup> Ausführlich Weidemann, Engelsgleiche.

<sup>179</sup> Eckey, Lk II 837.

Für die „Söhne dieses Äons“ ist charakteristisch, dass sie „heiraten und verheiratet werden“ – die Anklänge an die Zeitgenossen Noahs vor der Sintflut (Lk 17,26f.) sind sicher beabsichtigt. Die „Söhne der Auferstehung“, die laut 20,35 des künftigen Äons teilhaftig werden, zeichnet dagegen aus, dass sie *nicht* heiraten bzw. nicht verheiratet werden (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται).<sup>180</sup> „Jener Äon“ und vor allem die Auferstehung der Toten stehen zwar noch aus, über die *Zugehörigkeit* der genannten Menschengruppe zu „jenem Äon“ und zur Totenaufstehung ist aber bereits von Gott her entschieden. Anders als bei Markus ist der Verzicht auf eheliche Sexualität bei Lukas also nicht auf die Zeit *nach* der Totenaufstehung begrenzt. Statt dessen ist der Verzicht auf Geschlechtsverkehr und Fortpflanzung die Konsequenz der Zugehörigkeit zu „jenem Äon“: Diejenigen, die von Gott gewürdigt sind, an jenem kommenden Äon teilzuhaben, leben bereits im jetzigen enthaltsam.<sup>181</sup> Damit eignet, wie Turrid K. Seim treffend festgestellt hat, ihrem Verzicht „a proleptic character.“<sup>182</sup>

Begründet (γάφ) wird dieser Verzicht auf Sexualität und Fortpflanzung mit der *Unsterblichkeit* dieser Menschen (V. 36a), diese wiederum ist die Konsequenz (γάφ) aus der „Engelsgleichheit“ (V. 36b). Sie haben keinen ehelichen Geschlechtsverkehr, weil sie nicht sterben können, und sie sind ἰσάγγελοι und „Gottessöhne“ sowie „Söhne der Auferstehung“. Weil ihnen als „Söhnen (!) der Auferstehung“ (20,36)<sup>183</sup> die Teilhabe am

<sup>180</sup> Vgl. Seim, Double Message 215, die ebenfalls auf den Bezug zu 17,26 hinweist.

<sup>181</sup> Seim, Double Message 217: „Whether or not one enters upon marriage reveals to which group one belongs“.

<sup>182</sup> Seim, Double Message 217, und weiter: „their abstinence is explained by their participation in the coming resurrection“. Vgl. auch Seim, Virgin Mother 90: „Rather the postponement of the eschaton is compensated by an ascetic morality as a proleptic assimilation of the life of the resurrected“. Bovon, Lk IV 118, spricht hier treffend von „eschatologischer Vorwegnahme“. Der Verzicht auf Sexualität ist die *Folge* bzw. *Konsequenz* aus Unsterblichkeit und Engelsgleichheit, nicht etwa deren Voraussetzung.

<sup>183</sup> Seim, Double Message 221, weist mit Recht darauf hin, dass in Lk 20,36 auch Frauen unter die „Söhne Gottes“ und die „Söhne der Auferstehung“ gerechnet werden und erwägt, dass dies die auch in anderen Texten belegte Vorstellung einer Vermännlichung asketischer Frauen voraussetze. Dem ist hinzuzufügen, dass der lukianische Jesus zwar von ἰσάγγελοι und Gottessöhnen redet, obwohl es im Sadduzäergespräch doch um das Beispiel einer *Frau* geht.

kommenden Äon und an der Totenauferstehung und damit eben ihre Unsterblichkeit fest verbürgt ist, deswegen sind diese jetzt lebenden Menschen bereits „engelsgleich“, sofern sie keine Sexualität ausüben und sich nicht fortpflanzen. Die ehe- und kinderlose Existenz in der Gegenwart ist für Lukas offenbar ein Signum der Angehörigen des künftigen Äons der Auferstehung.<sup>184</sup>

## 9.7 „Wehe den Satten“: das Plädoyer für Nahrungsaskese

Aber auch die anhand der lukanischen Portraits Johannes' des Täufers und Hannas festgestellte Nahrungs-, Alkohol- und Schlafaskese hat ihr Pendant in der Logienüberlieferung. Lukas stellt der aus der Logienquelle stammenden Seligpreisung von „euch, die ihr jetzt hungert“ (Lk 6,21), einen Weheruf über „euch, die ihr jetzt satt seid“ an die Seite (6,25). Hier bildet er ein ähnliches Paar wie im Falle der Seligpreisung der Unfruchtbaren und Kinderlosen (Lk 23,29), mit der er redaktionell den aus dem MkEv stammenden Weheruf über die Schwangeren und Stillenden ergänzt (Lk 21,23 par Mk 13,17 und Mt 24,19).

Wie bereits angedeutet, ist alltägliches Essverhalten („essen und trinken“) ein Charakteristikum der ahnungslos auf die Sintflut zugehenden Generation (Lk 17,27). Dabei ist in den lukanischen Texten die Grenze zwischen normalem und übermäßigem Essverhalten allerdings fließend. So sagt der reiche Kornbauer zu sich selbst: „Ruh dich aus, iss, trink, sei fröhlich“ (Lk 12,19: ἀναπαύο, φάγε, πίε, εὐφραίνου), woraufhin Gott in jener Nacht seine Seele fordert! Jesus wiederum mahnt: „Sorgt euch nicht um die Seele, was ihr essen sollt, auch nicht um den Leib, was ihr anziehen sollt, denn die Seele ist mehr als Nahrung und der Leib [mehr] als die Kleidung“ (12,22 f.); analog kurz darauf: „Sorgt euch nicht, was ihr essen und was ihr trinken sollt und seid nicht beunruhigt“. Die Sorge um Essen und Trinken ist nämlich charakteristisch für „die Völker der Welt“ (12,29 f.). Der in 12,45 geschilderte Sklave, den die unerwartet frühe Rückkehr seines Kyrios *beim Ess- und Trinkgelage überrascht*, ist die Ge- genfigur zu seinen Kollegen von 12,35–38, die ihr Herr, wenn er kommt, wachend findet und sie bei Tisch bedient. In ähnlicher Weise wird der

---

<sup>184</sup> Vgl. Klauck, Armut 189.

arme Lazarus dem reichen Schlemmer gegenübergestellt (16,20 f.). In der lukanischen Endzeitrede schließlich warnt Jesus die Jünger davor, ihre Herzen durch „Verkatertsein, Rausch und die Sorgen des Alltags“<sup>185</sup> (Lk 21,34) beschweren zu lassen. Wie andere frühjüdische Autoren auch steht Lukas dem Alkoholgenuss kritisch gegenüber.<sup>186</sup> Statt dessen sollen sie „wachsam sein und allezeit beten“ (21,36).

Das reichhaltige Bankett als biblisch vorgeprägtes Symbol für die himmlische Vollendung (vgl. Jes 25,6) ist bei Lukas durchweg eschatologisiert.<sup>187</sup> Gegessen und getrunken wird erst bei Ankunft des Kyrios, die Zeit bis zur Parusie ist die Zeit des nächtlichen Wachens und des frugalen „Brotbrechens“. Wer diese Zeit mit Ess- und Trinkgelagen verbringt, riskiert es, bei der unerwartet frühen Rückkehr des Kyrios grausamer Strafe zu verfallen (Lk 12,45–48)!

## 9.8 „Wachet!“: Das Plädoyer für Schlafaskese

Überhaupt empfiehlt der lukanische Jesus das „Wachen“, also die Schlafaskese. Laut Lk 12,35–38 soll die Lebensweise der Leser „stets parusiefest“ sein,<sup>188</sup> mit umgürteten Lenden und angezündeten Lampen sollen sie auf ihren Herrn warten, um ihm bei seiner Ankunft sofort zu öffnen. Seliggepriesen werden diejenigen, die der Herr bei seinem Kommen in dauerhaftem Zustand des Wachens findet (12,37: γρηγοροῦντας). F. Bovon weist mit Recht darauf hin, dass diese Knechte *jetzt schon* glücklich zu preisen sind, „μακάριοι, in der ganzen evangelischen Kraft dieses Begriffs“.<sup>189</sup> Deswegen sollen die Hörer allezeit bereit sein (12,40: ἔτοιμοι).

<sup>185</sup> ἐν κραিপάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς. Zum hellenistischen Hintergrund des durch zu starken Alkoholgenuss „schweren Herzens“ sowie zur Semantik von κραিপάλῃ und μέθῃ vgl. Wolter, Lk 683.

<sup>186</sup> Vgl. Sir 9,9; 19,2; 26,8; TestJuda 11,2; 13,4–7; 14,2 u. ö., Philo, Spec Leg 1,192, und dazu Konradt, Fliehet die Unzucht 254–258 und 268 f.

<sup>187</sup> Lk 13,27–30; 14,15; 22,15–18 sowie 22,30 und dazu Smith, Table Fellowship 626–629.

<sup>188</sup> Wolter, Lk 459.

<sup>189</sup> Bovon, Lk II 328.

Schlaf wird – wie Rausch und Völlerei – im lukanischen Doppelwerk eindeutig negativ gewertet.<sup>190</sup> Während z. B. Hanna Gott bei Nacht und bei Tag mit Fasten und Gebet dient (Lk 2,37), während die bei Nacht wachenden Hirten die Erstadressaten der Weihnachtsbotschaft sind (2,8), während Jesus selbst „die ganze Nacht“ vor der Erwählung der Zwölf auf dem Berg im Gebet zu Gott verbringt (6,12), bringt Lukas in seine Version der markinischen Verklärungsszene prägnant das Motiv des Schlafes ein (Lk 9,32): Petrus und die Zebedaiden verschlafen das Gespräch Jesu mit Mose und Elija über seinen „Ausgang“ in Jerusalem, erwacht sehen sie dann seine Herrlichkeit und die beiden Männer, die bei ihm stehen. Deswegen müssen sie an Ostern vom Auferstandenen nachträglich belehrt werden (24,25–27.32.44–46). Der *Schlaf* verhindert hier die Teilhabe an himmlischen Geheimnissen.

Richtiggehend gefährlich wird der Schlaf im Falle des *Eutyches*,<sup>191</sup> der bei der nächtlichen Vigilfeier in Troas „vom Schlaf überwältigt“ wird – was Lukas zweimal betont! –, und der deswegen aus dem Fenster des erleuchteten Obergemaches in die Nacht hinaus stürzt und stirbt (Apg 20,9). Der junge Mann, der Jesu Aufforderung zum Wachen nicht befolgt, dient eindeutig als *Negativbeispiel* und soll – auch wenn er seinem Namen gemäß Glück im Unglück hat, weil Paulus anwesend ist – die tödliche Gefahr ins Bewusstsein der Leser rufen, die einem Glaubenden droht, der vor der Ankunft des Kyrios vom Schlaf übermannt wird. Im Lukasevangelium korrespondiert daher den Ermahnungen zur Wachsamkeit die eindeutig negative Konnotation des Schlafes, der Völlerei und des Rausches. Umgekehrt entspricht die zum Brotbrechen versammelte Ekklesia von Troas (20,7–11) exemplarisch dem lukanischen Ideal einer bei entzündeten Lampen versammelten Jüngergemeinde, die die ganze Nacht wachend und betend auf die Wiederkunft ihres Herrn wartet (vgl. Lk 12,35–40).

---

<sup>190</sup> Vgl. dazu auch die abschreckende Schilderung des betrunkenen Schlafes bei Philo, Vit Cont 45.

<sup>191</sup> Ausführlich Weidemann, Taufe 266–269, außerdem Theobald, Eucharistie 41–48.

## „Die eingebettete Jungfrau“: Schlussbetrachtung

Es ist deutlich geworden, dass die lukanische Konzeption seiner Erzählfiguren und die redaktionelle Akzentuierung der Logienüberlieferung zueinander *komplementär* sind. Denn der dritte Evangelist flankiert das narrative Tableau seiner Erzählfiguren mit Jesuslogien, die in ihrem asketischen Plädoyer noch eindeutiger sind als jene.

Der große *Mehrwert* der lukanischen Erzählfiguren gegenüber der Logienüberlieferung liegt darin, dass jene die Vielfalt verschiedener asketischer Lebensformen verkörpern. Es ist deutlich, dass Lukas nicht ein einzelner „Stand“ vor Augen steht, für den er werben möchte, sondern ein ganzes Bündel asketischer Optionen im Kontext unterschiedlicher Lebensformen. Wichtig ist auch: Im Unterschied zu den Aussagen mancher Logien finden auch „nichtasketische“ Erzählfiguren ihren Platz in der Christusbefreiung. Obwohl also beispielsweise Aquila und Priscilla ebenso „heiraten und verheiratet werden“ wie die Menschen in den Tagen Noahs und Lots (vgl. Lk 17,27) und obwohl sie gegenüber den Enthaltensamen und Geiststrägern narrativ klar zurückgesetzt werden, so werden sie doch keineswegs disqualifiziert.

Die Darstellung der Essener und ihrer Haltung zu Ehe und Fortpflanzung bei Philo und Josephus zeigt, dass die Position des Lukas eine *genuin jüdische* bzw. jüdisch mögliche darstellt: Wie Lukas lehnen auch die Essener laut Josephus „die Heirat und die eheliche Nachkommenschaft nicht grundsätzlich ab“,<sup>192</sup> auch wenn ein Teil der Essener die ehelose Lebensform bevorzugt. Hier liegt auch der entscheidende Unterschied zu den späteren (heidenchristlichen) Apostelakten mit ihrer prinzipiellen Verwerfung von Ehe und Sexualität, eine Option die dem *jüdisch* denkenden und vor allem *Juden* portraittierenden Evangelisten gerade nicht offen steht, auch wenn der Aspekt der Fortpflanzung bei ihm fast vollständig zurücktritt. Am Ursprung der Kirche steht laut ihm eine plurale Bewegung asketisch gesinnter Jüdinnen und Juden, aus der die Jungfrau Maria als Mutter Jesu zwar klar herausragt, von der sie aber keineswegs isoliert werden darf.

In den entsprechenden Logien wiederum formuliert Lukas ein *eschatologisches* Programm, das seine Charakterisierung der Erzählfiguren er-

<sup>192</sup> Vgl. Bell 2,121: τὸν μὲν γάμον καὶ τὴν ἐξ αὐτοῦ διαδοχὴν οὐκ ἀναιροῦντες.

gänzt. Denn in den Logien wird deutlich, dass die lukanische Askese keineswegs von „Leibfeindlichkeit“ oder von abstrakten Jungfräulichkeits- oder Enthaltensidealen dominiert wird. Der Verzicht auf Sexualität, Ehe und Fortpflanzung wird motiviert durch das Bewusstsein des kommenden Menschensohnes und die Zugehörigkeit zu „jenem Äon“. „Für Menschen, die Gott der Teilhabe an dieser Auferstehung würdigt (...), haben sich Heirat und Fortpflanzung als Akte der Zukunftsvergewisserung in ‚diesem Äon‘ erübrigt“.<sup>193</sup> Damit ist es vor allem die Hoffnung auf Unsterblichkeit und ewiges Leben, die bereits in „diesem Äon“ die Enthaltensamkeit motiviert.

Umgekehrt wird der *pneumatologische* Aspekt der lukanischen Askese nur bei den Erzählfiguren und ihrer Charakterisierung deutlich, insbesondere bei der vom Heiligen Geist überschatteten Jungfrau Maria. Dass sich Geistbegabung und Sexualität ausschließen und dass das lukanische Ideal der Enthaltensamkeit von Sexualität, aber auch von Nahrung, Alkohol und Schlaf ganz im Dienste der Pneumatologie steht, wird nicht in den Logien formuliert, sondern narrativ anhand wichtiger Erzählfiguren entfaltet. Aus diesem Grund wird der asketische Aspekt in vielen Darstellungen der lukanischen Pneumatologie übersehen.<sup>194</sup>

Auch nach ihrer „Einbettung“ in die zeitweise oder vollständig asketisch lebenden jüdischen Erzählfiguren nimmt die Jungfrau Maria aber zweifellos eine herausragende Stellung ein. Dies natürlich deswegen, weil sie „die Mutter meines Herrn“ (Lk 1,43) ist, deren Leib ihn getragen und aus deren Brüsten er gesogen hat (Lk 11,27), aber auch deswegen, weil sie, die Lukas am Beginn des Evangeliums und am Beginn der Apostelgeschichte platziert hat, die einzige seiner Erzählfiguren ist, die zweimal mit heiligem Geist erfüllt wird. Die Mutter Jesu teilt also sowohl die Sexualaskese als auch den Geistempfang mit anderen Jüdinnen und Juden im Doppelwerk. Beide Aspekte hat Lukas bei ihr gegenüber den anderen aber nochmals gesteigert und die Jungfrau Maria so zur wichtigsten Botschafterin seines Anliegens gemacht.

---

<sup>193</sup> Eckey, Lk II 837.

<sup>194</sup> Vgl. exemplarisch Gunkel, Geist.

## Literatur

- ALAND, K. (Ed.), *Synopsis quattuor evangeliorum. Locis parallelis evangeliorum apocryphorum et patrum adhibitis*, Ed. 15 rev., 4. korr. Druck, Stuttgart 2005.
- ALSTON, R., *Arms and the Man. Soldiers, Masculinity and Power in Republican and Imperial Rome*, in: L. Foxhall / J. Salmon (eds.), *When Men were Men. Masculinity, Power and Identity in Classical Antiquity*, London etc. 1998, 205–223.
- BARRETT, C. K., *A Critical and Exegetical Commentary on the Acts of the Apostles, I–II (ICC)*, Edinburgh 1994.1998.
- BECKER, J., *Maria. Mutter Jesu und erwählte Jungfrau (Biblische Gestalten 4)*, Leipzig 2001.
- BERGER, K., *Jesus als Nasoräer / Nasiräer*, in: *Novum Testamentum* 38 (1996) 323–335.
- BOVON, F., *Das Evangelium nach Lukas I–IV (EKK III/1–4)*, Neukirchen-Vluyn etc. 1998–2009.
- BOYARIN, D., *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture*, Berkeley 1995.
- BOYARIN, D., *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.
- BOYARIN, D., *Paul and the Genealogy of Gender*, in: A.-J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to Paul*, London 2004, 13–41.
- BRINK, L., *Soldiers in Luke-Acts. Engaging, Contradicting and Transcending the Stereotypes (WUNT II/362)*, Tübingen 2014.
- BROWN, R. E., *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke (AncB Reference Library)*, New York 2<sup>1993</sup>.
- CONZELMANN, H., *Die Apostelgeschichte (HNT 7)*, Tübingen 1963.
- CROY, N. C./CONNOR, A. E., *Mantic Mary? The Virgin Mother as Prophet in Luke 1.26–56 and the Early Church*, in: *JSNT* 34 (2012) 254–276.
- DIAMOND, E., *Holy Men and Hunger Artists. Fasting and Asceticism in Rabbinic Culture*, Oxford 2004.
- DÖHLING, J. D., *Prophetische Körper. Ein exegetisch-soziologisches Plädoyer zu einer vernachlässigten Dimension der sog. „prophetischen Zeichenhandlungen“*, in: *BZ NF* 57 (2013) 244–271.
- DOBBELER, A. VON, *Der Evangelist Philippus in der Geschichte des Urchristentums. Eine prosopographische Skizze (TANZ 30)*, Heidelberg 2000.
- DÜCKERS, P., *Einleitung*, in: *Ambrosius, De virginibus. Über die Jungfrauen*, übers. und eingel. von P. Dückers (FC 81), Turnhout 2009, 7–93.
- DUNN, J. D. G., *Neither Jew Nor Greek. A Contested Identity (Christianity in the Making Vol. 3)*, Grand Rapids, Cambridge/MI 2015.
- ECKEY, W., *Das Lukasevangelium. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen I–II*, Neukirchen-Vluyn 2006.
- ECKEY, W., *Die Apostelgeschichte. Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom I–II*, Neukirchen-Vluyn 2011.

- FRAADE, S., *Ascetic Aspects of Ancient Judaism*, in: A. Green (Hg.), *Jewish Spirituality. From the Bible Through the Middle Ages*, New York 1986, 253–288.
- GUNKEL, H., *Der Heilige Geist bei Lukas. Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie (WUNT II/389)*, Tübingen 2015.
- HAENCHEN, E., *Die Apostelgeschichte (KEK 3)*, Göttingen 1965.
- HEGER, P., *Women in the Bible, Qumran and Early Rabbinic Literature. Their Status and Roles (STDJ 110)*, Leiden etc. 2014.
- HEININGER, B., *Die fromme Witwe. Hanna und das lukanische Frauenideal (Lk 2,36–38)*, in: Ders., *Die Inkulturation des Christentums. Aufsätze und Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt (WUNT 255)*, Tübingen 2010, 312–337.
- HENGEL, M., *Die Familie des Petrus und andere apostolische Familien*, in: Ders., *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006, 167–220.
- HESTER, J. D., *Eunuchs and the Postgender Jesus: Matthew 19,12 and Transgressive Sexualities*, in: *JSNT* 28 (2005) 13–40.
- HIEKE, Th., *Levitikus I–II (HThKAT)*, Freiburg etc. 2014.
- KLAUCK, H.-J., *Gütergemeinschaft in der klassischen Antike*, in: Ders., *Gemeinde–Amt–Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 69–100.
- KLAUCK, H.-J., *Die Armut der Jünger in der Sicht des Lukas*, in: Ders., *Gemeinde* 160–194.
- KOLLMANN, B., *Das Glamourpaar und der Apostel. Paulus vor Agrippa II. und Bernike (Apg 25,13–26,32)*, in: R. Hoppe/M. Reichardt (Hg.), *Lukas–Paulus–Pastoralbriefe (FS A. Weiser) (SBS 230)*, Stuttgart 2014, 145–159.
- KOLTUN–FROMM, N., *Hermeneutics of Holiness. Ancient Jewish and Christian Notions of Sexuality and Religious Community*, Oxford 2010.
- KONRADT, M., *„Fliehet die Unzucht!“ (TestRub 5,5). Sexualethische Perspektiven in den Testamenten der zwölf Patriarchen*, in: Ders./E. Schläpfer (Hg.), *Anthropologie und Ethik im Frühjudentum und im Neuen Testament. Wechselseitige Wahrnehmungen (WUNT 322)*, Tübingen 2014, 249–281.
- KRAEMER, R. S., *Monastic Jewish Women in Greco-Roman Egypt: Philo Judaeus on the Therapeutrides*, in: *Signs* 14 (1989) 342–370.
- LARSEN, M., *Listening with the Body, Seeing through the Ears: Contextualizing Philo’s Lecture Event in *On the Contemplative Life**, in: *JSJ* 47 (2016) 447–474.
- LEUTZSCH, M., *Eunuch und Intersektionalität. Ein multiperspektivischer Versuch zu Apg 8,26–40*, in: U. E. Eisen / C. Gerber / A. Standhartinger (Hg.), *Doing Gender – Doing Religion. Fallstudien zur Intersektionalität im frühen Judentum, Christentum und Islam (WUNT 302)*, Tübingen 2013, 405–430.
- LOADER, W., *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament. Case Studies on the Impact of the LXX in Philo and the New Testament*, Grand Rapids, Mich. 2004.
- LOHFINK, G., *Jesus von Nazareth. Was er wollte, wer er war*, Freiburg etc. 2012.
- MARGUERAT, D., *Paul in Acts and Paul in his Letters (WUNT 310)*, Tübingen 2013.
- MARGUERAT, D., *Lukas, der erste christliche Historiker. Eine Studie zur Apostelgeschichte (ATHANT 92)*, Zürich 2011.

- MELZER-KELLER, H., Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (HBS 14), Freiburg im Breisgau etc. 1997.
- MÜLLER, CH. G., Frühchristliche Ehepaare und paulinische Mission (SBS 215), Stuttgart 2008.
- MÜLLER, U. B., Johannes der Täufer. Jüdischer Prophet und Wegbereiter Jesu (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002.
- NIEHOFF, M. R., Mother and Maiden, Sister and Spouse: Sarah in Philonic Midrash, in: HTR 97 (2004) 413–444.
- PERRONI, M., Jüngerinnen, aber nicht Apostolinnen – Das lukanische Doppelwerk, in: M. Navarro Puerto/M. Perroni (Hg.), Evangelien (Die Bibel und die Frauen 4), Stuttgart 2011.
- PHANG, S. E., The Marriage of Roman Soldiers (13 B.C. – A.D. 235). Law and Family in the Imperial Army (Columbia Studies in the Classical Tradition 24), Leiden etc. 2001.
- REGUL, J., Die antimarcionitischen Evangelienprologe (Vetus Latina 6), Freiburg 1969.
- SEIM, T. K., The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts, Edinburgh 1994.
- SEIM, T. K., Children of the Resurrection. Perspectives on Angelic Asceticism in Luke-Acts, in: L. E. Vaage/V. L. Wimbush (Hg.), Asceticism, and the New Testament, New York, NY, 1999, 115–126.
- SEIM, T. K., The Virgin Mother. Mary and Ascetic Discipleship in Luke, in: A.-J. Levine (ed.) A Feminist Companion to Luke, Cleveland, Ohio 2001, 89–105.
- SELLIN, W., Hagar und Sara. Religionsgeschichtliche Hintergründe der Schriftallegorese Gal 4,21–31, in: U. Mell/U. B. Müller (Hg.), Das Urchristentum in seiner literarischen Geschichte (FS J. Becker) (BZNW 100), Berlin/New York 1999, 59–84.
- SMITH, D. E., Table Fellowship as a Literary Motif in the Gospel of Luke, in: JBL 106 (1987) 613–638.
- STANDHARTINGER, A., „Wie die verehrteste Judith und die besonnenste Hanna“. Traditionsgeschichtliche Beobachtungen zur Herkunft der Witwengruppen im entstehenden Christentum, in: Frank Crüsemann u. a. (Hg.), Dem Tod nicht glauben. Sozialgeschichte der Bibel (FS L. Schottroff), Gütersloh 2004, 103–126.
- STANDHARTINGER, A., Mehr als „nutzlos, geschwätzig und neugierig“ (1 Tim 5,13). Religiöse Frauentraditionen am Beispiel der Witwen im antiken Judentum und entstehenden Christentum, in: Chr. Bertelsmeier-Kierst (Hg.), Zwischen Vernunft und Gefühl. Weibliche Religiosität von der Antike bis heute (Kulturgeschichtliche Beiträge zum Mittelalter und der frühen Neuzeit 3), Frankfurt am Main u. a. 2010, 11–25.
- STANDHARTINGER, A., Philo im ethnografischen Diskurs. Beobachtungen zum literarischen Kontext von De Vita Contemplativa, in: JSJ 46 (2015) 314–344.
- STANDHARTINGER, A., Selbstsorge und politische Praxis in Philo von Alexandriens Schrift über die Therapeutinnen und Therapeuten, in: A. Bieler et al. (Hg.),

- Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart, Leipzig 2015, 115–130.
- STROTMANN, A., Jesus als Asket?, in: A. Bieler et al. (Hg.), Weniger ist mehr. Askese und Religion von der Antike bis zur Gegenwart, Leipzig 2015, 25–44.
- STUHLMACHER, P., Die Geburt des Immanuel. Die Weihnachtsgeschichten aus dem Lukas- und Matthäusevangelium, Göttingen 2005.
- SZESNAT, H., „Mostly Aged Virgins“. Philo and the Presence of the Therapeutrides at Lake Mareotis, in: *Neotestamentica* 32 (1998) 191–201.
- TAYLOR, J. E., *Jewish Women Philosophers of First-Century Alexandria. Philo's 'Therapeutae' Reconsidered*, Oxford 2003.
- THEOBALD, M., Eucharistie als Quelle sozialen Handelns. Eine biblisch-frühkirchliche Besinnung (BThS 77), Neukirchen-Vluyn 2012.
- TREGGIARI, S., *Roman Marriage. Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian*, Oxford 1993.
- WEIDEMANN, H.-U., Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker. Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief, in: Ders. (Ed.), *Asceticism and Exegesis in Early Christianity. The Reception of New Testament Texts in Ancient Ascetic Discourses* (NTOA 101), Göttingen 2013, 21–68.
- WEIDEMANN, H.-U., Taufe und Mahlgemeinschaft. Studien zur Vorgeschichte der altkirchlichen Taufeucharistie (WUNT 338), Tübingen 2014.
- WOLTER, M., *Das Lukasevangelium* (HNT 5), Tübingen 2008.
- WYPADLO, A., *Die Verklärung Jesu nach dem Markusevangelium. Studien zu einer christologischen Legitimationserzählung* (WUNT 308), Tübingen 2013.