

Hans-Ulrich Weidemann (ed.)

Sonder-PDF für Hans-Ulrich Weidemann

Asceticism and Exegesis in Early Christianity

The Reception of New Testament Texts
in Ancient Ascetic Discourses

Vandenhoeck & Ruprecht



Novum Testamentum et Orbis Antiquus / Studien zur Umwelt des Neuen Testaments

In cooperation with the “Bibel und Orient” foundation,
University of Fribourg/Schweizterland
edited by Max Küchler (Fribourg), Peter Lampe,
Gerd Theißen (Heidelberg) and Jürgen Zangenberg (Leiden)

Volume 101

Vandenhoeck & Ruprecht

Asceticism and Exegesis in Early Christianity

The Reception of New Testament Texts
in Ancient Ascetic Discourses

Edited by Hans-Ulrich Weidemann

With an Introduction by Elizabeth A. Clark

Vandenhoeck & Ruprecht

This publication has been supported by



With two figures

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie;
detailed bibliographic data available online: <http://dnb.d-nb.de>.

ISBN 978-3-525-59358-5

ISBN 978-3-647-59358-6 (e-book)

© 2013, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

All rights reserved. No part of this work may be reproduced or utilized in any
form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording,
or any information storage and retrieval system,
without prior written permission from the publisher.

Typesetting by Konrad Tritsch GmbH, Ochsenfurt
Printed and bound in Germany by Hubert & Co, Göttingen

Printed on non-aging paper.

Preface

This volume contains the proceedings of the conference on Asceticism and Exegesis in Early Christianity which took place from 26 to 28 October 2011 at the Catholic Department of Siegen University. I would therefore first of all like to express my deep gratitude towards all the authors whose participation in the conference made it a big success and whose contributions lay the foundation for this volume.

Moreover, I was able to recruit several other authors who deserve credit for complementing the volume with additional articles. A very special word of thanks goes to Elizabeth A. Clark who willingly agreed to write an all-encompassing yet concise introduction and helped me with her advice on many occasions, and also to Virginia Burrus who generously contributed a second article.

Sincere thanks is also expressed to the editors of the NTOA series, Max Küchler (Fribourg), Peter Lampe, Gerd Theißen (Heidelberg), and Jürgen Zangenberg (Leiden), who agreed to the integration of our volume while the conference was still in progress.

The whole project would not have been realized without the help of several supportive colleagues and institutions. It is a pleasure to acknowledge the assistance and support of the international project *Novum Testamentum Patristicum* NTP (Regensburg and Leuven) which co-organized the conference. I am particularly grateful to its responsible publishers and my colleagues, Andreas Merkt, Tobias Nicklas (Regensburg), and Joseph Verheyden (Leuven) who lend me their know-how for the planning and realization of the whole project. Likewise, gratitude should be expressed to Harald Buchinger (Regensburg), another colleague who provided valuable assistance and suggestions.

Furthermore, I owe a debt of thanks to the Fritz Thyssen Stiftung which generously funded and thereby enabled the entire project. The additional financial support by the commission for research funding of the Faculty of Arts should also be acknowledged at this point.

I am very grateful to my Siegen colleagues of both the Catholic and the Protestant Department for their support on various levels. In particular, I would like to thank those colleagues from the Protestant seminary who actively participated in the conference by chairing several sessions: Veronika Albrecht-Birkner, Bernd Kollmann, and Georg Plasger.

Final thanks go to my Siegen staff who took care of the participants' wellbeing. I acknowledge the support of my secretary, Elisabeth Dörnemann, and my *synergoi* Daniel Bach, Silvia Haase, and Alexander Sieler for their concrete and practical aid during the conference.

A very special thanks goes to my conference assistant Lena Clemens who was involved in the planning and realization of the project from the beginning. She served as my right hand for all the preparations, translations, the design of the promotion material and the correspondence before and during the conference as well as, in the final stage, for proofreading the conference volume.

I am grateful also to my Siegen colleague Burghard Schröder for his quick help with a philological transcription and to Silke Hartmann from Vandenhoeck & Ruprecht for supervising the publication of the volume.

Siegen, 15. August 2012

Hans-Ulrich Weidemann

Inhalt

Preface	5
<i>Elizabeth A. Clark</i>	
Introduction	11
New Testament Texts and their Ascetic Reception	
<i>Hans-Ulrich Weidemann</i>	
Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker Asketische Sinnproduktion als literarische Technik im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief	21
<i>Andreas Merkt</i>	
Reading Paul and Drinking Wine	69
<i>Martin Meiser</i>	
Johannes der Täufer als Asket	78
<i>Michael Theobald</i>	
Die Hochzeit zu Kana (Joh 2,1 – 11) – ein Problem für Asketen?	92
<i>Thomas R. Karmann</i>	
„Er erkannte sie aber nicht, ...“ Maria, das Virginitätsideal und Mt 1,18 – 25 im späten 4. Jahrhundert	118
<i>Liesbeth Van der Sypt</i>	
The Use of 1 Cor 7:36 – 38 in Early Christian Asceticism	148

Ascetic Texts and their Reception of the New Testament. Literature of the Eastern Mediterranean

Jeremy W. Barrier

Asceticism in the *Acts of Paul and Thecla's* Beatitudes

The Coptic Heidelberg Papyrus as an Exegetical Test Case 163

Judith L. Kovacs

Was Paul an Antinomian, a Radical Ascetic, or a Sober Married Man?

Exegetical Debates in Clement of Alexandria's *Stromateis* 3 186

Catherine M. Chin

Who is the Ascetic Exegete?

Angels, Enchantments, and Transformative Food in Origen's *Homilies*

on Joshua 203

Andrew S. Jacobs

Sordid Bodies

Christ's Circumcision and Sacrifice in Origen's Fourteenth Homily on

Luke 219

Virginia Burrus

"The Passover Still Takes Place Today"

Exegesis, Asceticism, Judaism, and Origen's *On Passover* 235

Johan Leemans

Biblical Interpretation in Basil of Caesarea's *Asketikon* 246

Brian J. Matz

Ascetic Readings of the Agricultural Parables in Matt 13:1 – 48 in the

Cappadocians 268

David Brakke

Reading the New Testament and Transforming the Self in Evagrius of

Pontus 284

Mariya Horyacha

The Spiritual Interpretation of the Pauline Writings in the Ascetic

Writings of Pseudo-Macarius 300

Samuel Moawad

Schenute von Atripe und die Auslegung der Heiligen Schriften 320

Stephen J. Davis

Completing the Race and Receiving the Crown 2 Timothy 4:7–8 in Early Christian Monastic Epitaphs at Kellia and Pherme	334
---	-----

**Ascetic Texts and their Reception of the New Testament.
Literature of the Western Mediterranean**

Andreas Hoffmann

„ <i>Ad Dei munera per diuina praecepta</i> “ (Cypr., <i>hab. uirg.</i> 2) Ethische Unterweisung und ihre biblische Begründung in Cyprians Schrift <i>de habitu uirginum</i>	377
--	-----

David G. Hunter

Asceticism, Priesthood, and Exegesis 1 Corinthians 7:5 in Jerome and his Contemporaries	413
--	-----

Elizabeth A. Clark

Jews, Camels, and “Literal” Exegesis The Pelagian Treatise <i>De Diuitiis</i>	428
--	-----

Virginia Burrus

“Honor the Fathers” Exegesis and Authority in the Life of Saint Helia	445
--	-----

Contributors	458
------------------------	-----

Index of Biblical References	460
--	-----

Hans-Ulrich Weidemann

Engelsgleiche, Abstinente – und ein moderater Weintrinker

Asketische Sinnproduktion als literarische Technik
im Lukasevangelium und im 1. Timotheusbrief

1. Einleitung

In ihrer 1999 erschienen Monographie „Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity“ widmet sich Elizabeth A. Clark der „asketischen Sinnproduktion“, die altkirchliche Autoren insbesondere in ihren Kommentaren zur Bibel betrieben haben. Ausgangspunkt ist die Beobachtung, dass die christliche Bibel, Altes wie Neues Testament, nur ganz sporadisch eindeutige und direkte Schriftbelege für asketische Praxis liefert.¹ Clark legt sodann dar, wie man in asketischen Milieus, und das heißt immer: auf dem Hintergrund asketischer Praxis und Erfahrung,² Bibeltexte las und mit welchen hermeneutischen Strategien und Lese-Techniken dadurch eine „asceticized *Wirkungsgeschichte*“ des biblischen Textes produziert wurde.³

Grundlegend für die von Clark untersuchten Texte und damit auch Ausgangspunkt ihrer Untersuchung ist die Unterscheidung von „Schrift“ und „Kommentar“.⁴ Den Kirchenschriftstellern des 2. bis 5. Jahrhunderts lag die Schrift als bereits (in wesentlichen Teilen) *kanonisierte* vor. Das wiederum führt dazu, dass sie ihre Anliegen nur durch *Interpretation* der sakralen Texte, also durch *Auslegung* verfolgen konnten: „Once a Biblical text – for example Genesis – was deemed sacred literature, it could not be rejected, only interpreted“. Damit stünden die altkirchlichen Interpreten vor der Herausforderung, „to assimilate the earlier traditions they claimed to own – in this case both the Old and the New Testaments – to the demands of their new ascetic agendas.“⁵

1 CLARK, Reading, 1: „How, given the the Bible’s sometime recalcitrance, could the living experience of Christian renunciants find a Scriptural justification? How might they derive a consistently ascetic message from the Bible?“.

2 Es geht Clark um die „imbrication of ascetic readings of the Bible in the lives of Christian renunciants“, um den Nachweis, „how the interpretation of Biblical texts intersected with the lives of these early Christians and their communities“. Die Kirchenschriftsteller und ihre Gemeinden haben nicht alleine theoretische, sondern insbesondere *praktische* Bedürfnisse (ebd. 9), daher formuliert sie (ebd. 12 zu Chrysostomos, Hieronymus und Origenes) pointiert: „Here, ascetic interpretation and ascetic praxis meet“.

3 Vgl. CLARK, Reading, 4.

4 Dazu programmatisch CLARK, Reading, 5–11 (im Anschluss an R. Barthes, M. Foucault und J. Derrida).

5 CLARK, Reading, 10.

Gerade an dieser Stelle ergibt sich nun bei einer Anwendung von Clarks produktiver Fragestellung auf das Neue Testament, also bei einem Wechsel von einer patristischen zu einer exegetischen Perspektive, eine charakteristische Verschiebung. Laut Clark kreierten die Kirchenschriftsteller „a new asceticized Scripture – but by interpretation, not (usually) by a literal erasure or replacement of the Biblical words.“⁶ Eben dieser Aspekt stellt sich anders dar, wenn man die Frage nach asketischer Sinnproduktion nicht im Kontext der Rezeption der Schrift, sondern dem ihrer sukzessiven *Entstehung* stellt. Denn im Falle der erst später als kanonisch rezipierten neutestamentlichen Schriften wird asketischer Sinn nicht durch Interpretation, sondern durch literarische (Neu-)Produktion gewonnen.

Es geht also im Folgenden darum, exemplarisch die Prozesse asketischer Sinnproduktion bei der *Entstehung* neutestamentlicher Schriften zu beleuchten, nicht die bei deren Kommentierung. Damit wird erneut deutlich, dass die asketisch gesinnten Kirchenschriftsteller durchaus Ansatzpunkte in den kanonischen Schriften selbst hatten, von denen aus sie ihre eigene kreative Tätigkeit auch in andere, „nichtasketische“ Bereiche vorantreiben konnten. Vor allem aber kann gezeigt werden, dass die Väter des 2. bis 5. Jahrhunderts Prozesse fortsetzen, fortschreiben, verstärken, teilweise neu gewichten und akzentuieren, eventuell auch bewusst selektieren und ignorieren, die schon bei neutestamentlichen Autoren des ausgehenden 1. Jahrhunderts angelegt waren. In der formativen Phase des neutestamentlichen Kanons lassen sich also bereits Linien erkennen, die bei seiner *Kommentierung* fortgesetzt werden – und denen später gerade durch die Kommentierung gegenüber anderen zur Dominanz verholfen wird. Dies wird für uns dort literarisch greifbar (und auch einigermaßen nachweisbar), wo jüngere Schriften durch Aufnahme oder Fortschreibung älterer Schriften entstanden sind.

Es geht mir also nicht um eine (weitere) Sammlung von asketisch rezipierbaren Aussagen des Neuen Testaments⁷ oder um eine neue Hypothese zu den Ursprüngen der frühchristlichen Askese.⁸ Vorausgesetzt werden kann allerdings mit der älteren Forschung, dass asketische „Milieus“ (was immer man jeweils darunter versteht) nicht erst zur Wirkungsgeschichte neutestamentlicher Texte gehören, sondern bereits seine Entstehung begleiteten.⁹ Vielmehr geht es darum, Clarks Aufweis der asketischen Sinnproduktion durch *Kommentierung* den Nachweis von asketischer Sinnproduktion bei der *Schriftwerdung* an die Seite zu stellen, genauer: asketische Sinnproduktion bei

6 CLARK, Reading, 5. Ebd. 6: „the explication of Biblical verses became the accepted mode of meaning-production for the Christian interpreter“.

7 Vgl. dazu den klassischen Überblick bei CAMPENHAUSEN, Askese, außerdem NIEDERWIMMER, Askese. Ausführlich dann VAAGE/WIMBUSH, Asceticism.

8 Vgl. dazu KRETSCHMAR, Beitrag, im Anschluss an PETERSON, Beobachtungen.

9 KRETSCHMAR, Beitrag, vermutet z. B. die Ursprünge der frühchristlichen Askese bei den christlichen Wanderpropheten.

der Entstehung neutestamentlicher Spätschriften nachzuzeichnen, die in Auseinandersetzung mit literarischen Vorlagen entstanden sind.

Exemplarisch bieten sich für eine erste Fallstudie das *Lukasevangelium* sowie der *1. Timotheusbrief* an und zwar aus drei Gründen: (1.) Das lukanische Doppelwerk und die sog. Pastoralbriefe – die beiden Corpora dürften etwa um die Jahrhundertwende entstanden sein – scheinen im Hinblick auf Askese geradezu gegensätzliche Positionen einzunehmen, zeigen also in jedem Fall am Thema Interesse.¹⁰ (2.) Beide Textcorpora setzen erhaltene und später sogar kanonisierte Prätexte voraus, deren asketisches Potential sie entweder vermehren und verstärken (LkEv) oder begrenzen und kontrollieren (1 Tim) wollen. In beiden Fällen lässt sich also verfolgen, wie asketischer Sinn durch *literarische Produktion* generiert wird. (3.) Beide Schriften entstammen zudem einem „paulinischen“ Milieu, auch wenn Einzelheiten hier umstritten sind.

Zum *Lukasevangelium*: Setzt man die Zweiquellentheorie samt der Markuspriorität voraus, dann hat Lukas das ihm vorliegende, ältere Markusevangelium zu etwa zwei Dritteln in sein eigenes Evangelium integriert und den Stoff zugleich einer umfassenden redaktionellen Arbeit unterworfen.¹¹ Im Hinblick auf unsere Fragestellung wird man daher darauf achten, mit welchen redaktionellen Techniken Lukas „asketischen Sinn produziert“. Hierfür bietet sich die Anwendung des „klassischen“ Instrumentariums der *Redaktionskritik* an. Hier wird – mit den Worten K. Bergers – der Text unter dem Gesichtspunkt der Innovation betrachtet, d. h. der Veränderung, die er gegenüber verarbeiteten Traditionen wie auch gegenüber Vorgängern in der Gattung aufweist.¹² Diese Veränderungen werden meist dadurch erreicht, dass aus der Vielzahl überlieferter Traditionen eine bestimmte Tradition (oder ein Bündel an Traditionen) neu akzentuiert wird, während andere eventuell der Selektion zum Opfer fallen oder in den Hintergrund treten.¹³ Durch eine Analyse dieser Innovationen, die hier natürlich nur selektiv zu leisten ist, lassen sich das Interesse bzw. die Tendenz der hier vorgenommenen lukanischen „Nacherzählung“ des Markusevangeliums erheben.

Die drei sog. *Pastoralbriefe* wiederum setzen ein bereits bestehendes Corpus Paulinum voraus, das sie ergänzen und dessen Rezeption sie eben durch diese Ergänzung in bestimmte Richtungen lenken wollen.¹⁴ Dazu wählt der Verfasser die Pseudepi-

10 Vgl. SEIM, Children, 115: „With regard to the obvious ambivalence of Pauline tradition concerning asceticism, Luke supports and intensifies Paul’s ascetic preference in ways that are opposed to the domestic accommodations of the Pastoral letters“.

11 Dies gilt unbenommen der von WOLTER, Lk, 12 u. ö. formulierten Anfragen an eine zu schematische Anwendung der Zweiquellentheorie. Mit Recht weist Wolter (ebd. 14) zudem die Annahme eines ausschließlich literarisch vermittelten Zugangs zur Jesusüberlieferung zurück. Auch BERGER, Exegese, 208, betont „verschiedene Grade der Fixiertheit von Traditionen“.

12 BERGER, Exegese, 202. Laut Berger bestehen die vom Redaktor zumeist angewandten Eingriffe in Selektion und Kombination.

13 BERGER, Exegese, 204.

14 Dazu grundlegend MERZ, Selbstausslegung, sowie MERZ, Amore Pauli.

graphie: Mittels dreier fingierter Briefe des Apostels an zwei seiner engsten Mitarbeiter sollen gewisse Aussagen des Paulus einer Art „Selbstkorrektur“ unterzogen werden, indem ihnen anderslautende, grundsätzlicher formulierte Anweisungen an die Seite gestellt werden.¹⁵ Die Wahl der Adressatenfiktion sowie die hier wiederholt betonte zeitlich unbefristete und lokal uneingeschränkte Gültigkeit der Anweisungen sollen dabei die Interpretationshoheit der Pastoralbriefe sichern.¹⁶

Zur *Definition* von „Askese“: Für die Zwecke dieses Aufsatzes ist eine relativ offene Definition von „Askese“ am brauchbarsten, die den Aspekt des dauerhaften oder zumindest des wiederholten *Verzichts* in den Vordergrund stellt. An dieser Stelle ist aber an den Einspruch J.S. Kloppenborgs zu erinnern, der in Auseinandersetzung mit J.R. Valantasis zu Recht darauf hingewiesen hat, dass eine zu allgemeine Definition von Askese insbesondere unter Absehung des *Körpers* unbrauchbar ist.¹⁷ Deswegen sei betont, dass hier keineswegs die klaren Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Schriften und späterer, im engeren Sinne asketischer Literatur verwischt werden sollen. Allerdings geht es uns darum, die Zwischenstufen, Übergänge und Grauzonen zwischen jener und dieser Literatur zu markieren.

Auch Elizabeth A. Clark versteht Askese primär unter dem Aspekt des Verzichts (*renunciation*), dies aber im Horizont der gegenseitigen Interaktion von Körper und Seele als „bodily discipline serving to strengten the soul“.¹⁸ Vor allem aber weist sie darauf hin, dass sich dieser körperliche Verzicht nicht allein auf Sexualität, Ehe und Fortpflanzung bezieht, sondern ebenso auf Geld und Besitz, bestimmte Nahrungsmittel, Schlaf, Sozialkontakte, Körperpflege, Kleidung usw., und außerdem auf den Kampf gegen Laster. Hinzuzufügen wären körperliche Techniken wie die Einübung („Training“) in das Gebetsleben usw.

Wir reden von Askese im Folgenden also im Sinne eines programmatischen und religiös begründeten Verzichts auf *Sexualität* (bzw. die Ehe) und bestimmte *Nahrungsmittel*. Die Beschränkung auf Sexualitäts- und Nahrungs-

15 MERZ, *Amore Pauli*, 281. Ebd. 280 pointiert: „Die Wahl der Gattung des pseudoapostolischen Briefs setzt zwingend die Rezeption dieses Briefes im literarischen Zusammenhang mit anderen paulinischen Briefen voraus“.

16 MERZ, *Amore Pauli*, 284.

17 Dazu instruktiv KLOPPENBORG, *Making Sense*. Kloppenborg problematisiert „a fairly generous definition of asceticism“, unter die dann auch die kanonischen Evangelien fallen würden, und plädiert statt dessen für „a narrower and more restrictive definition of asceticism that precisely excludes the canonical gospels“ (150). Diese enge Definition von Askese hat den menschlichen *Körper* (und zwar als „resistant, disciplined body“) zum Zentrum: „It is the body itself that provides the particular ‚surface‘ of performance“, und weiter: „the deployment of power in asceticism always concerns the human body, however much the ‚body‘ itself is socially constructed“ (ebd. 151 f.). Damit sind die Evangelien trotz ihrer Hochschätzung von Enthaltsamkeit, Selbstkontrolle, Besitzlosigkeit etc. laut Kloppenborg nicht asketisch, da eben Jesu Körper nicht als „a site where self-mastery is displayed“ präsentiert werde: „the body of Jesus is not a resistant body“ (155).

18 CLARK, *Asceticism*, 30, auch zum Folgenden siehe ebd.

askese ist zwar auch den Platzzwängen geschuldet, aber es sind doch gerade diese beiden Bereiche, die bereits in neutestamentlichen Schriften asketisch thematisiert und sogar miteinander verbunden werden: So nennt der pastorale Paulus in 1 Tim 4,3 gerade diese beiden zusammen, und auch in Lk 17,27 geht es um essen, trinken und den Geschlechtsverkehr (s. u.).¹⁹ Dass dem eine analoge Untersuchung zum Thema Reichtum und Besitz, aber auch der Beherrschung von Emotionen und der Selbstbeherrschung (σωφροσύνη) an die Seite zu stellen wäre, sei nur am Rande vermerkt.

2. Asketische Sinnproduktion im Lukasevangelium

2.1 Nahrung, Sexualität und Besitz „in den Tagen des Menschensohnes“ (Lk 17,26 – 30)

Einleitend sei ein typisch lukanisches Doppalexempel herangezogen, das der dritte Evangelist vermutlich in Aufnahme und Fortschreibung von Logienstoff (vgl. Mt 24,37 – 39) selbst gebildet hat.²⁰ In Lk 17,26 – 30 parallelisiert Lukas „die Tage des Menschensohnes“, d. h. die Zeit vor dessen blitzartiger Ankunft (17,24), mit den „Tagen“ Noahs bzw. Lots. Das damalige Verhalten der Menschen vor der Sintflut bzw. vor der Vernichtung Sodoms und das der jetzt lebenden Menschen entsprechen sich. Der Vergleichspunkt ist bemerkenswerterweise der Umgang mit Nahrung, Sexualität und Besitz.

- 26 a Und wie (καὶ καθὼς) es war in den Tagen Noahs,
b so (οὕτως) wird es auch sein in den Tagen des Menschensohnes:
- 27 a Sie aßen, tranken, heirateten, ließen sich heiraten²¹
(ἔσθιον, ἔπινον, ἐγάμουσιν, ἐγαμίζοντο),
b bis zu dem Tag, an dem Noah in die Arche stieg,
c und die Flut kam

19 Vgl. auch Röm 13,13: Gewarnt wird zunächst vor ausufernden Ess- und Trinkgelagen (μὴ κόμοις καὶ μέθαις), dann vor geschlechtlichen Ausschweifungen (μὴ κοίταις καὶ ἀσελείαις) sowie vor Zorn und gewalttätigem Eifer (μὴ ἔριδι καὶ ζήλω). Aus 1 Kor 6,13 (βρώματα und πορνεία) kann man schließen, dass die Korinther sowohl Speisen als auch Sexualität für sittlich indifferent gehalten haben, wogegen Paulus vorgeht (dazu ZELLER, 1 Kor, 223 f.). Erhellend ist das von LINDEMANN, 1 Kor, 146.152, z.St. angeführte Zitat von Epiktet, *Diss* II 8,12 (der Mensch solle darüber nachdenken, *was er isst*, und *mit wem er sich ehelich verbindet*). Vgl. außerdem Sir 19,2 (*Wein und Frauen* machen besonnene Männer abtrünnig).

20 Dazu HEIL, Lukas, 171 – 173.177 f.: 17,26 f. (Noah) geht mit kleinen redaktionellen Änderungen wohl auf Q zurück (par Mt 24,37 – 39), 17,28 f. (Lot) dürfte lukanische Ergänzung sein; so auch ECKEY, Lk II, 744. Das ist allerdings durchaus umstritten, vgl. die bei KLEIN, Lk, 569, skizzierte Diskussion. LUZ, Mt IV, 446, geht z. B. davon aus, dass Matthäus den Q-Text gekürzt hat.

21 Zu γαμίζειν i. S. von „sich freien lassen, heiraten (v. Frauen)“ vgl. BAUER/ALAND, Wörterbuch, 303.

- 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, pflanzten, bauten.
 (ἤσθιον, ἔπινον, ἠγόραζον, ἐπώλουν, ἐφύτευον, ἠκοδόμουν)
- 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).

Vor allem aber wird durch das zweite Beispiel der die Erwartungen des bibelkundigen Lesers unterlaufende Effekt verstärkt. Denn im Unterschied zu den alttestamentlichen Vorlagen²² werden die Zeitgenossen Noahs und Lots (und damit auch die des Menschensohnes) keineswegs als Verbrecher oder Sünder (v. a. im sexuellen Sinne) portraitiert, sondern als ganz „normale“ Menschen, die im Hinblick auf Nahrung, Sexualität und Besitz eben „unasketisch“ leben, weil sie durch Nahrungsaufnahme, Nachkommen, Besitz, Vorräte und Unterkunft für die Zukunft vorsorgen. Gegen die alttestamentlichen Prätexte sind es konkret die Nahrungsaufnahme („essen und trinken“), Sexualität („heiraten und verheiratet werden“ bzw. Geschlechtsverkehr haben²³) und 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 eine umfassende Katastrophe bevorsteht. Es geht Lukas hier keineswegs um eine Anklage der Noah- oder der Lotgeneration,²⁴ sondern um 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, denen das nahende Ende bewusst ist, und jene, denen dies verborgen bleibt. Wenn Lukas den Text nach „innen“, an die Jünger (17,22) gerichtet sein lässt, dann verstärkt sich dieser Aspekt noch.

Lukas hat diesen Text offenbar bewusst mit anderen Texten seines Evangeliums vernetzt: Gegen seine Q-Vorlage hat er die Wendung „So wird sein die Ankunft des Menschensohnes“ (vgl. Mt 24,37.39) durch „So wird es sein *in den Tagen* des Menschensohnes“ ersetzt und dadurch einen Bezug zu Lk 5,35 hergestellt: Die „Tage des Menschensohnes“ sind „jene Tage“ nach der Wegnahme des Bräutigams, an denen die Nachfolger Jesu abstinent leben (s. u.). Weitere Bezüge stellt Lukas zu Jesu Antwort an die Sadduzäer (Lk 20,34–36)²⁵ sowie zum Gastmahlgleichnis (Lk 14,16–24)

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

23 Belege für diesen Sprachgebrauch bei WOLTER, Lk, 582.

24 Vgl. LUZ, Mt IV, 450, der mit Recht zu Mt 24,37–39 bemerkt, es gehe hier keineswegs um eine verdeckte Anklage der Noahgeneration.

25 Aus Mk 12,25 übernimmt Lukas in 20,35 die Wendung οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται, formu-

her.²⁶ Indem er außerdem τρώγοντες καὶ πίνοντες (Mt 24,38 = Q) durch ἡσθιον, ἔπινον ersetzt, verbindet er den Text mit einer Reihe von Passagen, in denen unbedarftes „Essen und Trinken“ das Zeichen dafür ist, dass sich Menschen des drohenden Endes nicht bewusst sind.²⁷

Diese Linien verfolgen wir nun weiter, wobei wir uns auf die Themen Sexualität (bzw. Ehe) und Nahrung beschränken müssen.

2.2 Engelsgleich und alleinstehend: Der lukanische Jesus über die Ehe und Jungfräulichkeit

Dass der dritte Evangelist eine skeptische bis ablehnende Haltung zu Ehe und Sexualität einnimmt, wurde schon mehrfach, meist in 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.“²⁸

Das zeigt sich ex negativo bereits in der *ersatzlosen Streichung* des Gesprächs Jesu mit den Pharisäern über die Ehe (Mk 10,2–9). In dessen Verlauf hatte Jesus unter Rekurs auf Gen 1,27 und 2,24 die Ehe von Mann und Frau als dem ursprünglichen Schöpferwillen entsprechend gekennzeichnet und ihre Untrennbarkeit bekräftigt (Mk 10,6–9). Eine derartige protologische Aussage über die lebenslange monogame Ehe sucht man damit im lukanischen Doppelwerk vergebens! *Lukas selektiert seine Vorlage mit asketischer Tendenz.*

liert aber in 17,25 mit finiten Verben (ἐγάμουσιν, ἐγαμίζοντο) anstatt mit Partizipien (vgl. Mt 24,38: γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες).

26 Diesen Bezug stellt Lukas insbesondere bei den drei (wohl lukanischen, s. u.) Absagen der Ersteingeladenen her: die ersten beiden haben einen Acker bzw. fünf Joch Ochsen *gekauft* (14,18 f.: ἡγόρησα, vgl. 17,28: ἡγόραζον), der dritte hat eine Frau *geheiratet* (14,20: γυναῖκα ἔγημα, vgl. 17,27: ἐγάμουσιν). Die Bezüge beziehen sich auf das Doppelbeispiel; das spricht dafür, dass 17,28 f. lukanisch ist.

27 Vgl. dazu 12,19 (Der reiche Kornbauer sagt: ἀναπαύομαι, φάγε, πίε, εὐφραίνου, bevor Gott in derselben Nacht sein Leben fordert); 12,22–32, v. a. V. 29 („Fragt nicht, was ihr essen und trinken sollt und habt keine Angst!“); 12,45 (Weil der böse Knecht nicht mit der Rückkehr seines Herrn rechnet, ἄρξεται [...] ἐσθίειν τε καὶ πίνειν καὶ μεθύσκεσθαι); außerdem 16,20 f.

28 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“. Seim verweist auf den antimarkionitischen Prolog zum Lukasevangelium, laut dem der dritte Evangelist unverheiratet (ἀγύνατος) und kinderlos (ἄτεκος) und voll des Heiligen Geistes (πλήρης πνεύματος ἁγίου) entschlafen sei. Die Kombination von Sexualaskese und Geisterfüllung ist durchaus typisch lukanisch (s. u.). Vgl. auch PERRONI, Jüngerinnen, 187: „Es ist also unbestreitbar, dass eine negative Sicht der Ehe Teil des Denkens des dritten Evangelisten ist“. Durchgehend anders WOLTER, Lk.

Es wird kein Zufall sein, dass sich wichtige Aussagen des lukanischen Jesus zu Ehe und Familie gerade in Lk 14 – 18 finden. Michael Wolter hat überzeugend herausgestellt, dass die beiden lukanischen Versionen der sog. Nachfolgeworte (Lk 14,26/18,29) eine *Inclusio* um den ganzen Abschnitt 14,25 – 18,34 bilden.²⁹ In ihm findet sich nicht nur das lukanische Ehescheidungslogion (16,18), sondern auch die genannte Passage aus der Endzeitrede (17,26 f., s. o.). Diesem Abschnitt hat Lukas in 14,1 – 24 die letzte seiner drei Pharisäermahlszenen vorangestellt, die in das sog. Gastmahlgleichnis (14,16 – 24) einmündet.³⁰ Alle diese Texte hat Lk mit „asketischen“ Signalen vernetzt. Zwar ist der lukanische Anteil an jeder einzelnen dieser Passagen auch umstritten, doch ergibt sich m. E. ein relativ eindeutiges Gesamtbild.

2.2.1 Absage aufgrund von Heirat: das Gastmahlgleichnis (Lk 14,15 – 24)

In der lukanischen Fassung des Gleichnisses vom großen Gastmahl (Lk 14,15 – 24) stellt eine Eheschließung „ein potientes Hindernis für die Annahme der Einladung Gottes dar“.³¹ Auch wenn die komplexe Überlieferungs- und Redaktionsgeschichte dieses Textes nicht mehr vollständig aufgeheilt werden kann,³² so dürfte doch gerade in 14,20 die Hand des Lukas im Spiel sein. Im Unterschied zur matthäischen Fassung des Gleichnisses exemplifiziert Lukas das überraschende Fernbleiben *aller* Eingeladenen (14,16.18) beim Festmahl mittels *dreier* exemplarischer Absagen.³³ Die ersten beiden werden mit dem Kauf eines Ackers bzw. von fünf Joch Ochsen begründet,³⁴ die dritte mit der Vermählung des Eingeladenen. Diese dritte Absage ist gegenüber den ersten beiden eine Steigerung,³⁵ sie ist zudem knapper und deutlich „unhöflicher“ formuliert als die anderen: Gerade der Frischvermählte lehnt die Aufforderung, beim Gastmahl zu erscheinen, brüsk ab.³⁶ Wenn der Gastgeber am Ende

29 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“.

30 ECKEY, Lk II, 666, vermutet, dass Lk 14,26.27.34 – 35 wohl schon in Q zusammen standen (vgl. Mt 10,37 f.; 5,13) und mit dem Gastmahlgleichnis verbunden waren.

31 Mit Recht PERRONI, Jüngerinnen, 187.

32 Laut HEIL, Lukas, 84 f., stammt das Gleichnis aus Q.

33 Vgl. ThomEv 64. Die dritte Absage (von insgesamt vieren) wird hier mit der Ausrichtung des Hochzeitsmahles für einen Freund begründet.

34 Vgl. die als Grund für die Absage genannten Wendungen ἀγρόν ἠγόρασα (14,18) und ζεύγη βοῶν ἠγόρασα πάντε (14,19) mit den Aktivitäten der Lot-Generation laut 17,29 (= Lk): ἠγόραζον, ἐπόλουν. Anders Mt 22,5. Auch laut HEIL, Lukas, 86 f., sind Lk 14,18 f. und 14,20 lukanische Redaktion.

35 Auch ECKEY, Lk II, 661, sieht in der Abfolge Acker – Ochsen – Ehefrau eine Klimax.

36 In 14,20 fehlt im Unterschied zu den beiden vorigen Absagen die höfliche Formulierung ἐρωτῶ σε, ἔχε με παρητημένον (14,18 f.), 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.

des Gleichnisses dann formuliert: „Ich sage euch: keiner jener Männer, die eingeladen waren, wird von meinem Mahl essen!“ (14,24 = lkRed), dann bezieht sich das nicht zuletzt auf jene Männer, für die die Eheschließung bzw. die eheliche Sexualität wichtiger ist als die Annahme der Einladung zum Mahl. 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, das stattfindende Mahl ist ein „typisch griechisches“ Männermahl!

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).“³⁷

2.2.2 Das Verlassen der Ehefrau (Lk 14,26; 18,29 sowie 16,18)

Diese beim Gastmahlgleichnis festgestellte Tendenz prägt auch die lukanische Fassung der sog. Nachfolgeworte. Lukas bietet *zwei* Versionen des Logions, sie stammen aller Wahrscheinlichkeit nach aus zwei unterschiedlichen Quellen: Das aus dem Markusevangelium verarbeitet er in 18,29 (vgl. Mk 10,29 par Mt 19,29), das mutmaßlich aus der Logienüberlieferung stammende in 14,29 (Q 14,26 f. par Mt 10,37 f.).³⁸ Dieses war wohl schon vorlukanisch mit dem Logion vom Kreuztragen kombiniert.³⁹ Lukas stellt es pointiert an den Anfang einer an die „vielen Volksscharen“ gerichteten Rede Jesu über die radikalen Bedingungen der Jüngerschaft (14,25 – 35).

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“⁴⁰ bzw. zu „verlassenden“ Personen die *Ehefrau* (γυνή) einträgt. Dass Lukas mit dieser Aktion „nicht die Ehe relativieren“, sondern „nur die Lückenlosigkeit der innerfamiliären Beziehung zum Ausdruck bringen wollte“,⁴¹ ist ganz unwahrscheinlich. Sollte sich die Ehefrau als Hindernis für die Jüngerschaft erweisen, dann ist sie ebenso

37 ECKEY, Lk II, 662.

38 Vgl. HEIL, Lukas, 97.

39 Lukas zitiert offenbar Mk 8,34 schon in Lk 9,23. Aus Mt 10,37 f. geht hervor, dass der in 14,26 f. zitierte Doppelspruch wohl schon in Q stand.

40 BAUER/ALAND, Wörterbuch, 1058, notiert auch zu Lk 14,26 nur die Bedeutung „hassen“, doch passt hier „verschmähen, vernachlässigen, nicht wollen“ besser (vgl. MENGE, Großwörterbuch, 457). Laut ECKEY, Lk II, 666, war schon Q mit μισεῖν formuliert, in diesem Fall hätte Matthäus in ὁ φίλων [...] ὑπερ ἐμέ umformuliert.

41 WOLTER, Lk, 517. 602. Wolters Behauptung, die lukanische Ergänzung der Ehefrau solle „selbstverständlich“ (!) nicht die Ehe relativieren, bleibt ohne Begründung.

„hintanzusetzen“⁴² wie Vater und Mutter, Kinder, Brüder und Schwestern, der Haushalt sowie das eigene Leben.

Im Einzelnen: In Lk 14,25 – 35 *eröffnet* das Logion eine an das mit Jesus ziehende Volk gerichtete Rede über die Bedingungen der Jüngerschaft: „Lukas fingiert also eine rhetorische Situation, in der das Jüngerwerden noch bevorsteht, und er lässt Jesus damit zwingende Voraussetzungen für den Eintritt in den Kreis seiner Jünger formulieren.“⁴³ Dem um die Hintanstellung der Ehefrau erweiterten Logion stellt Lk noch den Konditionalsatz *εἴ τις ἔρχεται πρὸς με* voran, mit dem er die abschließende Wendung „der kann nicht mein Jünger sein“ (= Q) ausbalanciert.⁴⁴ Diese Apodosis erscheint dreimal innerhalb der Rede (14,26.27.33: οὐ δύναται εἶναι μου μαθητής). Um Jesu *Jünger* werden zu können, reicht das bloße Kommen zu Jesus *nicht* aus, es gehören die Zurücksetzung aller familiärer Bezüge – inklusive der Ehefrau – (14,26), das Tragen des eigenen Kreuzes in der Nachfolge (14,27) sowie die Entsagung von allem (πάνσιν), was man hat (14,33), als notwendige Bedingungen hinzu. Die in diese Ringkomposition eingefügten beiden Gleichnisse vom Turmbau und vom Kriegszug (14,28 – 32) verdeutlichen, dass die Männer sich vor Eintritt in die Nachfolge über deren Konsequenzen klar zu werden haben. Eben dem dient die öffentliche Rede Jesu.

Im Falle des Rechenschaftsberichtes des Petrus aus Mk 10,28 („Siehe, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt“) ersetzt Lukas zunächst das markinische πάντα durch τὰ ἴδια, formuliert den ersten Hauptsatz als Partizipialsatz um und setzt das Hauptverb des zweiten in den Aorist: „Siehe, wir sind in die Nachfolge eingetreten, indem wir ‚Eigenheim und Familie‘ (τὰ ἴδια) verlassen haben“ (18,28).⁴⁵ Jesus antwortet darauf, indem er den Begriff τὰ ἴδια fünffach expliziert: „Keinen gibt es, der ‚Hauswesen‘ (οἰκία), Ehefrau, Geschwister, Eltern und Kinder wegen der Gottesherrschaft verlassen hat, der nicht ein Vielfaches zurückerhält in dieser Zeit und im kommenden Aon ewiges Leben“ (18,29 f.). Die Einfügung der Ehefrau macht hier weitere Operationen am markinischen Text nötig.⁴⁶

In Jesu Antwort herrscht die „Perspektive des verheirateten Mannes“,⁴⁷ der um der Königsherrschaft Gottes und der Nachfolge Jesu willen Haus und Familie verlässt, der

42 So übersetzt WOLTER, Lk, 515. Vgl. PERRONI, Jüngerinnen, 185: „geringachten“.

43 Richtig WOLTER, Lk, 516. Einfaches Mitlaufen mache noch keinen zum Jünger, weil von dem viel mehr erwartet werde als von einem Mitläufer (ebd. zu 14,25). Anders PERRONI, Jüngerinnen, 186: Jesus wende sich nicht an die Menge, die mit ihm zog, sondern an die „JüngerInnen“, gerade weil die Menge mit ihm zog. Demnach gehe es hier um den „ehelosen Missionar“.

44 Den zweigliedrigen Parallelismus aus der Logienquelle (vgl. Mt 10,37: Vater und Mutter / Sohn und Tochter) hat Lukas in einen dreigliedrigen umformuliert (Vater und Mutter / Ehefrau und Kinder / Brüder und Schwestern).

45 Zu dieser sich aus der folgenden Aufzählung von „Hauswesen“ (οἰκία) und Familienmitgliedern (Ehefrau, Geschwister, Eltern, Kinder) ergebenden Semantik von τὰ ἴδια vgl. WOLTER, Lk, 596.

46 So streicht Lukas die dem Rechenschaftsbericht Petri entsprechende Aufzählung οἰκίας καὶ ἀδελφῶν καὶ ἀδελφῆς καὶ μητέρας καὶ τέκνα καὶ ἀγρούς (Mk 10,30), da eine „vielfache Erstattung“ der Ehefrau in dieser Zeit keinen Sinn machen würde.

47 WOLTER, Lk, 602.

sich – anders als noch in der Vorlage! – dabei aber auch von seiner Ehefrau trennt, also in Zukunft ehelos lebt. Die von Lukas aus dem markinischen Text übernommene Verheißung ewigen Lebens im künftigen Äon (Mk 10,30) wird damit einem Mann zugesprochen, der (auch) seine Ehefrau um der Gottesherrschaft willen verlassen hat! Dieser lukanische Konnex zwischen *Ehelosigkeit* (bzw. sexueller Askese) und *ewigem Leben* war dem Leser bereits in seiner Version des Gastmahlgleichnisses begegnet. Mit Recht formuliert daher Marinella Perroni: „Anders als bei Mk und Mt zielt Lk aber darauf ab, asketische Konnotationen der JüngerInnenschaft autoritativ zu legitimieren, indem er sie auf eine explizite Forderung Jesu an die Gruppe der Zwölf zurückführt.“⁴⁸

Dazu passt die in Lk 16,18 aufbewahrte, vermutlich auf die Logienquelle zurückgehende Fassung des *Ehescheidungslogions* Jesu. Im Unterschied zu Mk 10,11 f. und Mt 5,32 ist es bei Lukas *nicht an die Jünger*, sondern an die „geldgierigen“ Pharisäer gerichtet (vgl. Lk 16,14)! Thema des ganzen Kapitels Lk 16 ist der rechte Umgang mit dem Reichtum. In diesen Kontext hat Lk eine kurze Passage über die Geltung der Tora eingeordnet.⁴⁹ Das Ehescheidungslogion dient (nur?) als konkretes Beispiel für den in 16,17 formulierten Grundsatz von der weiterbestehenden Geltung der Tora. Das bei Mk vorangehende Streitgespräch mit Pharisäern über die Unmöglichkeit der Ehescheidung (Mk 10,1–9) hat Lukas ganz gestrichen.

In Lk 16,18 wird das Delikt des Ehebruchs (wie in Mk 10,11) für bestimmte Fälle der *Heirat* eines Mannes festgestellt: Ein Mann, der seine eigene Ehefrau entlässt und (in zweiter Ehe) eine andere heiratet, bricht die Ehe, ebenso ein Mann, der eine von einem anderen entlassene Ehefrau (in erster Ehe) heiratet.⁵⁰ Im Unterschied zu Mt 5,32 (vgl. 19,9) wird die *Entlassung* der Ehefrau nicht als Ehebruch gewertet, auch ein Verbot der Entlassung der Ehefrau wie in 1 Kor 7,11 fehlt. Mit Recht formuliert daher Turrid Karlsen Seim: „The thrust of the saying is to discourage remarriage rather than forbid divorce.“⁵¹ Sieht man das Logion im Kontext der beiden Nachfolgeworte 14,26/18,29, in den es Lukas ja gestellt hat, 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.“⁵²

48 PERRONI, Jüngerinnen, 188. Vgl. ebd. 189: Ehelosigkeit sei für Lukas die unverzichtbare asketische Konnotation des Binoms Jünger-Mission.

49 Vgl. dazu HEIL, Lukas, 139.

50 WOLTER, Lk, 556: „Verboten wird weder die Scheidung (Mk 10,2–9 hat Lukas nicht übernommen) noch eine zweite Ehe als solche, sondern dass ein geschiedener Mann erneut heiratet und dass ein Mann eine geschiedene Frau heiratet“. Dass Lukas eine zweite Ehe für Männer in der Nachfolge Jesu (z. B. bei Verwitwung) für akzeptabel hält, ist im Lichte von 14,26 und 18,29 jedoch ausgeschlossen.

51 SEIM, Children, 120.

52 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, 314 f.

2.2.3 Die „Entheiratung“ des Petrus

Indem Lukas seinen Jesus in 18,29 gerade *Petrus* gegenüber explizit die *Ehefrau* nennen lässt, die ein Mann um die Königsherrschaft Gottes willen verlassen hat, und damit das allgemeine τὰ ἴδια konkretisiert, insinuiert er, dass eben dies, nämlich das Verlassen nicht nur von Haus und Familie, sondern gerade auch das Verlassen der Ehefrau *konkret auf Petrus zutrifft*. Seit der lukanische Petrus im engeren Sinne ein Jünger Jesu ist, lebt er von seiner Ehefrau getrennt!

Dass Lukas genau diesen Eindruck erwecken will, zeigt seine redaktionelle Umgestaltung des 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)besitzer⁵³, sondern auch verheiratet! Mehr noch, Petrus ist der einzige Mann aus dem Zwölferkreis, dessen Ehestand eindeutig vorausgesetzt wird – eine harte Nuss für einen „asketisch gesinnten“ Evangelisten.

Lukas löst das Problem v. a. durch die redaktionelle Umstellung der marikanischen Erzählsequenz. Während die Heilung der Schwiegermutter des Petrus in Kapharnaum bei Markus *nach* dessen Berufung in die Nachfolge (Mk 1,16–20) stattfindet (Mk 1,29 f.), so platziert sie Lukas zwar *nach* der sog. „Antrittspredigt“ Jesu in Nazareth (Lk 4,14–30),⁵⁴ aber noch *vor* der Berufung des Petrus zum Jünger im Zusammenhang mit dem wunderbaren Fischfang am See (Lk 5,1–11). Der verheiratete Hausbesitzer Petrus ist also zum Zeitpunkt der Heilung seiner Schweigermutter 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 (πάντα) und folgten ihm nach“, dann muss sich dies, wie spätestens in 18,29 deutlich gemacht wird, zumindest im Falle des Petrus auch auf das Verlassen seiner Ehefrau (sowie seines Eigenheims) beziehen.⁵⁵

53 Das Haus von Petrus und Andreas wird auch in Mk 2,1 erwähnt.

54 Die Szene ist aus Material aus dem bei Markus deutlich später erzählten Besuch Jesu in seiner Heimatstadt Nazareth gestaltet. Aus Mk 6,1–16a stammen die Orts- und Zeitangaben, vor allem aber das Wort vom Propheten in seiner Heimatstadt (vgl. Lk 4,24 mit Mk 6,4). Auffällig ist, dass Lukas die Erwähnung der *Geschwister* Jesu streicht und seine jungfräuliche Mutter in 4,22 unerwähnt lässt (vgl. Lk 4,22 mit Mk 6,3). Die Streichung der Geschwister ist auffällig, weiß Lukas doch laut Apg 1,14 von „Brüdern Jesu“ um seine Mutter und nennt später auch Jakobus mehrfach, dem er aber im Unterschied zu Paulus die Bezeichnung „Herrenbruder“ vorenthält.

55 Wenn sich Luz, Mt II, 18 f., fragt, warum weder der Hausbesitz noch der Ehestand des Apostelfürsten von der katholischen Exegese der Reformationszeit (und bis heute?) behandelt wurde, dann könnte ein Grund dafür darin liegen, dass Petrus laut Lk 5,11 und 18,28–30 mit seinem Eintritt in die Nachfolge Jesu „alles“, eben auch Haus und Gattin, zurückgelassen hat.

Diese Auslegung wird durch einen Blick auf die *Apostelgeschichte* bestätigt. Denn dass die Ehefrau des Petrus ihren Gatten auf seinen Missionsreisen begleitet hat, ist der Apostelgeschichte – im Gegensatz zu 1 Kor 9,5 – gerade *nicht* zu entnehmen. Ganz im Gegenteil: Liest man die im ersten Teil des Buches ausgebreiteten Petruserzählungen streng literarisch in der Fluchtlinie von Lk 4,38 f., 5,11 und 18,28 – 30, dann ist offensichtlich, dass Petrus in Jerusalem und Umgebung *alleine* unterwegs ist.⁵⁶

In der Apostelgeschichte wird die klare Tendenz des Lukas sichtbar: Mit Ausnahme des wohlhabenden (!) Ehepaars Priszilla und Aquila, deren Missionsarbeit aber von Lukas stark heruntergespielt wird,⁵⁷ leben die Missionare der Apostelgeschichte augenscheinlich zumindest zeitweise ehelos. Überhaupt kommen „normale“ Ehepaare im lukianischen Doppelwerk ganz selten vor, Ananias und Sapphira fungieren sogar als *abschreckendes* Beispiel (Apg 5,1 – 11), denn gerade dieses Ehepaar behält etwas vom Erlös des verkauften Gutes zurück (5,2) und belügt die Apostel. Neben Sapphira ist Priszilla außerdem die *einzig* explizit als verheiratet geschilderte der namentlich genannten Frauen in der Apg und wird diesen gegenüber von Lukas narrativ deutlich in die zweite Reihe verwiesen.⁵⁸ Auffällig ist auch, dass das Ehepaar Priszilla und Aquila anders als andere der judenchristlichen (und augenscheinlich ehelosen) Missionare *niemals als geisterfüllt geschildert* wird.⁵⁹ Außerdem lokalisiert Lukas in ihrem Haus in Korinth (im Unterschied zu den Häusern der ehelosen Frauen Maria und Lydia) auch keine Hausgemeinde.⁶⁰

56 Mit den „Frauen“ in Apg 1,13 f. dürften nicht die Ehefrauen der Apostel, sondern galiläische Frauen in der Nachfolge Jesu, wie sie z. B. in Lk 8,1–3 genannt werden, gemeint sein. Dafür spricht auch das Fehlen eines Artikels.

57 Vgl. PERRONI, Jüngerinnen, 199: Der autonomen Mission von Priszilla und Aquila wird keine besondere Bedeutung zugeschrieben, sie werden im Gegenteil der Mission des (ehelosen) Paulus zu- und untergeordnet.

58 Vgl. im Gegensatz dazu *Tabita* in Joppe, von Lukas als „Jüngerin“ (!) bezeichnet; sie ist entweder ehelos, geschieden/getrennt oder Witwe (Apg 9,36–42), vermutlich letzteres (9,41). Dasselbe gilt von *Maria*, der Mutter des Johannes Markus in Jerusalem (12,12–15), von *Lydia* in Philippi (16,14 f.40) sowie von *Damaris* in Athen (17,34). Von Männern ist hier nie die Rede, Maria und Lydia werden zudem als *Hausbesitzerinnen* geschildert.

59 Dies insbesondere im Kontrast zum alleinstehenden *Apollos*, vgl. 18,24 f.! Aquila und Priszilla legen diesem zwar „den Weg Gottes genauer (ἀκριβέστερον)“ dar, aber das bezieht sich im Kontext nur auf seine Unkenntnis der Taufe auf den Namen Jesu (18,25: μόνον). Zur Geisterfüllung judenchristlicher alleinstehender Missionare vgl. z. B. noch *Petrus* (4,8; vgl. 10,19); *Stephanus* (Apg 6,3.5.8.15; 7,55) oder *Philippus* (6,3; 8,39). Laut 13,1–3 werden Barnabas und Paulus 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.). Die etwa 12 männlichen Johannesjünger, die laut Apg 19,6 nach ihrer Taufe den Heiligen Geist empfangen, leben als Nachfolger des Täufers sicherlich auch ehelos, und der laut 8,38 f. fröhlich seines Weges ziehende frisch getaufte äthiopische εὐνοῦχος (vgl. 8,27) ist nicht nur kulturfähig (vgl. Dtn 23,2 LXX), sondern als „dürres Holz“ insbesondere *unfähig zur Fortpflanzung* (vgl. Jes 56,3–5 LXX)!

60 Laut Apg 18 wohnt Paulus zwar nach seiner Ankunft in Korinth zunächst im Haus des Ehepaars (18,3), doch er *verkündigt* erst in der Synagoge (18,4 f.). Erst nach seiner Übersiedelung ins Haus des Titius Justus (18,7) kommt es zu den ersten Taufen (18,8). Zu dieser eigenartigen, offenbar von Lukas redaktionell hergestellten Erzählfolge vgl. ROLOFF, Apg, 271 f.

Ein interessanter Sonderfall ist *Philippus*, den Lukas für die Zeit seines Wirkens in Jerusalem und dann in Samaria als geisterfüllten, aber augenscheinlich ehelosen Missionar schildert. Später erfährt der Leser eher en passant, dass Philippus in Cäsarea vier Töchter (und also offenbar eine Ehefrau) hat (Apg 8,40/21,8 f.), doch Lukas legt den Akzent hier ganz auf *deren* Jungfräulichkeit und ihre (damit zusammenhängende?) prophetische Begabung (παρθένοι προφητεύουσαι). Daraus wird man schließen, dass Lukas bei männlichen nichtsesshaften Missionaren gerne den Eindruck von Ehelosigkeit erweckt, dasselbe gilt mutatis mutandis bei sesshaften Frauen.

Dem ist das lukanische Bild Marias, der jungfräulichen und vom Heiligen Geist erfüllten *Mutter Jesu* an die Seite zu stellen (Lk 1,26 f.35),⁶¹ dasselbe gilt für Witwen. Überhaupt lässt sich bei Lukas der Zusammenhang aus Jungfräulichkeit bzw. Wittenschaft und Prophetie auch sonst nachweisen.⁶² Geisterfüllte und prophetisch begabte Verheiratete sucht man vergebens.

Hinzu kommt ein weiteres, oft übersehenes Detail: In Lk 8,3 nennt Lukas unter den Frauen, die Jesus durch Städte und Dörfer nachfolgen, auch „Johanna, die Frau des Chuza, eines Verwaltungsbeamten des Herodes“. Diese hat sich offenbar um der Nachfolge Jesu willen von ihrem Mann getrennt, der sich der Jesusbewegung nicht angeschlossen hat.⁶³ Die in den Nachfolgeworten an Männer gerichtete Bedingung gilt demnach keineswegs nur für Männer!

61 SEIM, *Virgin Mother*, 94, weist darauf hin, dass Joseph in der lukanischen Kindheitsgeschichte ebenfalls stark in den Hintergrund tritt. Im Zentrum stehen zwei Frauen, die alte unfruchtbare Elisabeth und die Jungfrau Maria, beide Frauen werden durch göttlichen Eingriff schwanger.

62 Ausführlich dazu CROY/CONNOR, *Mantic Mary*, laut denen Lukas zwar keinen Kausalzusammenhang zwischen Jungfräulichkeit und Prophetie herstellt und die Jungfrau Maria auch nicht explizit als Prophetin titulierte, sie aber (durch das „Magnifikat“) durchaus als Prophetin charakterisiert. Vgl. des weiteren noch die jungfräulichen und prophetisch begabten Töchter des Philippus (Apg 21,9) oder die Prophetin Hanna, eine Witwe (Lk 2,36–38).

63 Dazu BIEBERSTEIN, *Jüngerinnen*, 50. Bieberstein weist darauf hin, dass Lukas Witwen oft explizit als solche kennzeichnet (Lk 2,36; 7,12; 21,2; Apg 9,39). Auch geschieden dürfte Johanna nicht gewesen sein, da sie nach wie vor über ihren Ehemann identifiziert werde. Bieberstein schlussfolgert mit Recht, Johanna habe ihren Mann, ihre Familie und ihren Besitz verlassen, um Jesus nachzufolgen. Laut Bieberstein „kritisiert und falsifiziert“ das Beispiel der Johanna die in 14,26 und 18,29 manifeste „androzentrische Konzeption von Nachfolge und Jüngerschaft“ (ebd. 100 f.), doch ist das m. E. nicht der Punkt. In den Nachfolgeworten geht es nicht um den Ausschluss von Frauen als Nachfolgerinnen (ebd. 101), sondern um *Askese!* Dies auch zu PERRONI, *Jüngerinnen*, 185: Sie weist zwar mit Recht darauf hin, dass in Lk 14,26; 18,29 „keine symmetrische Erwähnung des Ehemanns“ erfolgt, man wird aber aufgrund von Lk 8,3 eben *nicht* apodiktisch formulieren können, „die Möglichkeit, dass Ehefrauen ihren Mann verlassen könnten“, sei nicht auch nur im Geringsten vorgesehen.

2.2.4 „Den Engeln gleich“:
Die lukanische Fassung des Sadduzäergesprächs

Die lukanische Redaktion der markinischen Sadduzäerszene,⁶⁴ insbesondere der ersten Hälfte der Antwort Jesu an die Sadduzäer (Lk 20,34–36), liegt ganz auf der Linie der bisher erkennbaren redaktionellen Strategie des Lukas.

Folgt Lukas bei der Darstellung der Sadduzäerfrage mit ihrem absurd-fiktiven Beispiel einer Frau, die sukzessive mit sieben Brüdern verheiratet ist, welche alle nacheinander kinderlos sterben, noch im Wesentlichen seiner markinischen Vorlage,⁶⁵ so formuliert er den ersten Teil der Antwort Jesu, die *refutatio* (= Mk 12,24 f.) massiv um (Lk 20,34–36), um dann ab der *probatio* mithilfe von Ex 3,6 wieder in die Bahnen seiner Vorlage einzuschwenken (= Mk 12,26 f. par Lk 20,37 f.). Dies zeigt, dass die Geschichte für ihn in erster Linie einen willkommenen Anlass bot, den *Zusammenhang von sexueller Enthaltbarkeit und Auferstehung bzw. Unsterblichkeit* in seinem Sinne zu prononcieren – auch um den Preis, dass Jesu Antwort zu einer generellen Aussage wird und ihren unmittelbaren Bezug zur Frage der Sadduzäer verliert.⁶⁶ Bemerkenswert ist außerdem, dass Lukas, über Markus hinausgehend, den Beifall einiger Schriftgelehrter anfügt (20,39).⁶⁷

Betrachten wir zunächst die Vorlage: Laut Mk 12,24 antwortet Jesus auf die Frage, wessen Frau die verstorbene siebenfache Witwe „bei der Auferstehung“ (ἐν τῇ ἀναστάσει) nun sei, zunächst mit einem Angriff auf die Fragesteller: Weder die Schriften noch die Kraft Gottes kennen die Sadduzäer und irrten deswegen! Die Kernaussage bildet dann das folgende, mit einem temporalen Nebensatz eingeleitete Satzgefüge 12,25:

- 25 a Dann nämlich (ὅταν γάρ), wenn sie von den Toten auferstehen,
b haben sie keinen Geschlechtsverkehr mehr mit Ehepartnern,⁶⁸
c sondern (ἀλλ') sie sind wie Engel (ὡς ἄγγελοι) in den Himmeln.

64 Mit Recht betont neuerdings wieder WOLTER, Lk, 655, dass sich Lk 20,34–36 „als theologische und rhetorische Bearbeitung des mk Textes interpretieren“ lassen, ohne weitere Quellenhypothesen zu Hilfe nehmen zu müssen. So auch ECKEY, Lk II, 833. Anders v. a. AUNE, Logion.

65 An Mk 12,18–23 nimmt Lukas in Lk 20,27–33 nur wenige stilistische Änderungen vor und kürzt leicht (z. B. in V. 30).

66 Vgl. AUNE, Logion, 191 u. ö.

67 Vgl. Lk 20,39 mit Mk 12,28 (von Lukas dort ausgelassen). FLETCHER-LOUIS, Luke-Acts, 80, mit Recht: „Luke knows Jewish scribes who share Jesus' positions“.

68 Eigentlich: „weder heiraten sie, noch lassen sie sich heiraten“ (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται), aber γαμέω meint hier vermutlich in erster Linie den sexuellen Verkehr (natürlich zwischen Ehepartnern!) und nicht die Eheschließung; Belege dafür bei WOLTER, Lk, 582. 657. Die Frage ist also, mit wem die siebenfache Witwe nach der Totenauferstehung ehelichen Geschlechtsverkehr hat.

Der markinische Jesus sagt also, dass es nach der allgemeinen Totenauf-
stehung weder Hochzeit noch sexuelle Aktivität geben wird. Das von den
Sadduzäern aufgeworfene Problem besteht also gar nicht, denn die von den
Toten Auferstandenen sind ὡς ἄγγελοι, d. h. sie sind den körperlosen und v. a.
nicht der geschlechtlichen Differenzierung unterworfenen Engeln angegli-
chen. Die Formulierung mit ὅταν zeigt eindeutig, dass dieses „Sein wie die
Engel“ erst ab der Totenaufstehung gilt, die hier offenbar auch als funda-
mentale Transformation der menschlichen Leiblichkeit vorgestellt ist.⁶⁹ Mit
Recht betont daher D. Aune: „The resurrection is therefore an essential
prerequisite for the angelic life.“⁷⁰

Bei Lukas sieht Jesu Antwort ganz anders aus. Zunächst streicht er den ein-
leitenden Angriff Mk 12,24b, um Jesus dann fortfahren zu lassen:

- 34 a Die Söhne dieses Äons haben Geschlechtsverkehr mit Ehepartnern –
35 a Diejenigen aber (δέ), die gewürdigt sind,
b jenes Äons teilhaftig zu sein und der Auferstehung aus den Toten,
c diese haben keinen Geschlechtsverkehr mit Ehepartnern,
36 a denn (γάρ) sie können nicht mehr sterben,
b sie sind nämlich Engeln gleich (ὡς ἄγγελοι γάρ εἰσιν)
c und (καί) Söhne sind sie Gottes,
d indem sie Söhne der Auferstehung sind.

Zunächst stellt der lukanische Jesus antithetisch (δέ) die „Söhne dieses Äons“
denen gegenüber, die gewürdigt sind, jenes (anderen) Äons teilhaftig zu
werden. Im Unterschied zu Markus werden damit zwei Menschenklassen
einander gegenübergestellt; der bei Markus dominierende temporale Akzent
ist nur noch in den Verweisen auf die künftige Totenaufstehung präsent
(35a.36d).⁷¹ Für die erste Gruppe, die „Söhne dieses Äons“, ist charakteris-
tisch, dass sie „heiraten und verheiratet werden“ – die Anklänge an die Zeit-
genossen Noahs vor der Sintflut sind sicher beabsichtigt (Q 17,26 f.). Die
zweite Gruppe, die laut 20,35 des künftigen Äons teilhaftig wird und laut 17,26
in den Tagen des Menschensohnes lebt, zeichnet aus, dass sie *nicht* heiratet
bzw. sich nicht heiraten lässt (οὔτε γαμοῦσιν οὔτε γαμίζονται).⁷²

Analog dazu stellt der lukanische Jesus in Lk 17,26 – 30 Noah bzw. Lot ihren jeweiligen
Zeitgenossen („sie“) gegenüber und in 16,8 οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου und οἱ υἱοὶ τοῦ

69 So auch SEIM, Double Message 214: „As far as marriage is concerned, it is clearly in this version a
question of ‚before‘ and ‚after‘, that is of temporal categories and a temporal dichotomy“.

70 AUNE, Logion, 191.

71 Vgl. ECKEY, Lk II, 837: Zwei Sorten von Menschen, zwei Zeitalter, zweierlei Verhältnis zum
Heiraten werden einander entgegengestellt.

72 Vgl. SEIM, Double Message, 215, die ebenfalls auf den Bezug zu 17,26 hinweist.

φωτός – auch hier „not temporally sequential“⁷³. In allen Texten geht es jeweils um zwei gleichzeitig lebende Gruppen von Menschen.

Indem Lukas den markinischen Temporalsatz ὅταν γὰρ ἐκ νεκρῶν ἀναστῶσιν streicht, verliert der Verzicht auf eheliche Sexualität die Begrenzung auf die Zeit *nach* der Totenauf resurrection. D. Aune hat mit Recht betont, dass das Partizip Aorist οἱ καταξιωθέντες *vorzeitig* zu den anderen Verbalhandlungen in V. 35 zu verstehen ist.⁷⁴ Jener Äon und v. a. die Auferstehung der Toten stehen zwar noch aus, über die *Zugehörigkeit* der genannten Menschengruppe zu jenem Äon und zur Totenauf resurrection ist aber bereits von Gott her entschieden.⁷⁵ Der Verzicht dieser Menschen auf die Ausübung ehelicher Sexualität ist demnach die Konsequenz der Zugehörigkeit zu „jenem Äon“ – eben diejenigen, die von Gott gewürdigt sind, an jenem kommenden Äon teilzuhaben, verzichten auf Sexualität.⁷⁶ Damit eignet, wie T.K. Seim treffend festgestellt hat, ihrem Verzicht auf Eheschließung „a proleptic character“.⁷⁷

Begründet (γάρ) wird dieser Verzicht auf Sexualität mit der Unsterblichkeit dieser Menschen, diese wiederum ist die Konsequenz (γάρ) aus der „Engelsgleichheit“.⁷⁸ Sie haben keinen ehelichen Geschlechtsverkehr, weil sie nicht sterben können, und sie sind ἰσαγγελοὶ und „Gottessöhne“.⁷⁹ Lukas hat so die gesamte konditionale Statik des markinischen Satzgefüges verschoben. Das tertium comparationis zwischen Engeln und Menschen liegt bei Lukas in der *Unsterblichkeit*, die wiederum bei Engeln wie bei Menschen die Ausübung von Sexualität „unnötig“ macht. Anders als vermutlich im markinischen Text indirekt insinuiert, steht eine verwandelte oder gar aufgehobene Leiblichkeit der auferstandenen Menschen bei Lukas also gar nicht zur Debatte. Weil ihnen als „Söhnen (!) der Auferstehung“ (20,36)⁸⁰ die Teilhabe am kommenden Äon

73 So auch FLETCHER-LOUIS, Luke-Acts, 82.

74 Überzeugend AUNE, Logion, 191 f. Ebenso SEIM, Double Message, 216 f.; FLETCHER-LOUIS, Luke-Acts, 82 f.

75 Passivum divinum καταξιωθέντες.

76 SEIM, Double Message, 217: „Whether or not one enters upon marriage reveals to which group one belongs“.

77 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“. Ungenau bzw. falsch dagegen AUNE, Logion, 192: „Celibacy is regarded as a prerequisite for resurrection“. Das Verhältnis ist genau umgekehrt, der Verzicht auf Sexualität ist die *Folge* bzw. *Konsequenz* aus Unsterblichkeit und Engelsgleichheit.

78 SULLIVAN, Wrestling with Angels, 134: Das lukanische ἰσαγγελοὶ sei „a stronger statement for the equality with angels“ als das markinische vergleichende ὡς ἄγγελοι.

79 Vgl. dazu z. B. Gen 6,2 (Himmelswesen als „Gottessöhne“). Die LXX übersetzt in Hiob 1,6; 2,1 und 38,7 die hebräische Wendung „Söhne Gottes“ mit ἄγγελοι.

80 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, ob dies die auch in anderen Texten belegte Vorstellung einer Vermännlichung asketischer Frauen voraussetze. Dem ist hinzuzufügen, dass der lukanische Jesus zwar von ἰσαγγελοὶ und Gottessöhnen redet, obwohl es im Sadduzäergespräch doch um das Beispiel einer *Frau* geht.

und an der Totenauferstehung und damit eben ihre Unsterblichkeit fest verbürgt ist, deswegen sind jetzt lebende Menschen bereits ἰσάγγελοι, sofern sie keine Sexualität ausüben.⁸¹

Hier wird auf eine ganze Reihe von Vorstellungen angespielt, die wir an dieser Stelle nicht im Einzelnen entfalten können: der Zusammenhang von Sterblichkeit und Fortpflanzung, die sexuelle Enthaltbarkeit von Engeln⁸² und ihre fehlende sexuelle Differenzierung⁸³ sowie die Verwandlung von Gerechten in Engel⁸⁴.

Was M. Blickenstaff für Matthäus formuliert, gilt also noch mehr für Lukas: „That Jesus is a bridegroom with no bride signals that marriage is part of the present world (as in the time of Noah, when they married and were given in marriage until they were swept away from the flood), and that there is no longer any need for bridegrooms and brides.“⁸⁵

2.3 Nahrungsaskese im Lukasevangelium

Der dritte Evangelist zeigt aber nicht nur großes Interesse an der Sexual-, sondern auch an der Nahrungsaskese, wie der folgende Überblick zeigt.

2.3.1 Johannes der Täufer:

Kein Wein und kein berauschendes Getränk

Charakteristisch ist der Umgang des Lukas mit dem „Parade-Asketen“ Johannes dem Täufer. Er streicht zunächst die Bemerkung aus Mk 1,6, wonach Johannes „Heuschrecken und wilden Honig“ gegessen habe. Bei Markus sollte diese Aufzählung der Nahrung des Täufers die Lokalisierung seines Auftretens in der

81 Dass es um jetzt lebende Menschen geht, zeigt auch der lukanische Zusatz in V. 38: πάντες γάρ αὐτῷ ζῶσιν.

82 Dazu äthHen 15,4,6 sowie Josephus, *Bell* III 374. FLETCHER-LOUIS, Luke-Acts, 79 unter Hinweis auf äthHen 15,6 f. (vgl. Gen 6,1–4): „Though they are not incapable of intercourse it is an abrogation of their essential nature“.

83 Engel sind männlich, vgl. dazu z. B. Gen 6,1–4, aber auch 18,1–8 und 19,1–3; Ri 13,2–21; Tob 5,4, außerdem Jub 15,27 f., wonach Engel beschnitten erschaffen wurden, und nicht zuletzt auch der „junge Mann“ bzw. die „zwei Männer“ in neutestamentlichen Grabesgeschichten (Mk 16,5: εἶδον νεανίσκον, Lk 24,4: ἄνδρες δύο). Hinzu kommt, dass Engel immer Männernamen tragen (vgl. z. B. Lk 1,19,26; Tob 12,15). Insgesamt dazu SULLIVAN, Sexuality, z. B. 222: „Virtually no text presents angels as female“. Ebd. 225 spricht er vom zeitgenössischen „image of angels as celibate (or nonsexually active) males“, vgl. 228: „beliefs about the nonsexual nature of angels and their strong maleness (even youthful maleness)“. Deswegen sind ἰσάγγελοι eben υἱοὶ θεοῦ!

84 Dazu die Belege bei MACH, Entwicklungsstadien, 163–169 (zu Apg 12,15 ebd. 167 f.!). Aufschlussreich ist insbesondere Philo, *De Sacr Abel* 1,5 f.: Engel sind ἀσώματοι, daher ist Abraham erst nach seinem leiblichen Tod ἵσος ἀγγέλους γεγονώς.

85 BLICKENSTAFF, Bridegroom, 177.

Wüste und damit die Anspielung auf Jes 40,3 (vgl. Mk 1,3) verstärken.⁸⁶ Laut J. Kelhoffer ist die Eliminierung von Mk 1,6 Teil der lukanischen Strategie, die Identifikation des Täufers mit dem wiedergekommenen Elijah zu tilgen.⁸⁷ Statt dessen legt Lukas 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 πίνει). Auch an dieser Stelle begegnet der bei Lukas mehrfach belegte Zusammenhang von *Askese und Geisterfüllung*, denn der Engel fährt fort: „und er wird von Mutterleib an mit heiligem Geist erfüllt sein!“ Alkoholverzicht und Geisterfüllung gehören demnach ebenso zusammen wie Geisterfüllung und Verzicht auf Sexualität im Falle der Mutter Jesu oder anderer lukanischer Protagonisten (s. o.).

Im Hintergrund dürften alttestamentlich-jüdische Traditionen des Verzichts auf berauschende Getränke stehen, z. B. bei Priestern während des Tempeldienstes (Lev 10,9; Ez 44,21) – immerhin ist Johannes im Lukasevangelium priesterlicher Abstammung (Lk 1,5–25) –, vor allem aber beim *Nasiräat*. Lk 1,15 spielt ja eindeutig auf Ri 13,4 LXX an (Simson). Nasiräer weihen sich auf bestimmte Zeit oder auf Dauer Gott, was sich insbesondere im Verzicht auf das Schneiden des Haupthaars und des Bartes, auf eine Berührung von Toten, vor allem aber auf den Genuss berauschender Getränke zeigt.⁸⁸

C. Heil hat aus der Stelle gefolgert: „Bei Lukas erscheint Johannes in Lk 1,15 als frommer Nasiräer, der sich wie in Num 6,3 vorgesehen von ‚Wein und starkem Getränk‘ enthält (vgl. Ri 13,4).“⁸⁹ Allerdings ist zu beachten, dass Lukas durchaus wusste, dass sich das Nasiräat keineswegs auf die Enthaltensamkeit von Alkohol reduzierte. So spielt er in Apg 21,23 f. auf den Verzicht auf das Haarschneiden an (vgl. 18,18), was im Falle Johannes des Täufers für ihn gerade keine Rolle spielt.⁹⁰ Lukas interessiert sich hier also weniger für das Nasiräat als vielmehr für *Nahrungsaskese*! Das zeigt sich auch an der lukanischen Redaktion von Q 7,33, wonach der Täufer weder *Brot* aß noch *Wein* trank (was ihm den Vorwurf der Besessenheit einbringt).⁹¹ Vielleicht liegt eine Anspielung auf Ri 13,16 vor, wonach *Engel* „nicht von den Broten essen“.⁹² In jedem Fall ist der lukanische Täufer v. a. durch den Verzicht auf alkoholische Getränke charakterisiert und nicht durch ein Nasiräat; dieser Alkoholverzicht

86 Zur „connection between food and the wilderness“ vgl. KELHOFFER, Diet, 121–123, mit Verweis auf die antiken Belege.

87 Vgl. KELHOFFER, Diet, 129–132. Diese Identifikation des Täufers mit Elijah ist gerade in Mk 1,6 manifest (vgl. Jes 40,3: *Wüste*; 2 Kön 1,8 LXX: lederner Gürtel um die Hüfte).

88 Vgl. dazu Ri 13; 16,17; 1 Sam 1,11; Am 2,11 f.; vor allem aber Num 6,1–21. Ausführlich dazu CHEPEY, Nazirites, außerdem BERGER, Jesus als Nasoräer/Nasiräer.

89 HEIL, Lukas, 262.

90 Dazu CHEPEY, Nazirites, 157 f.

91 Dagegen Mt 11,18 f.: ἦλθεν γὰρ Ἰωάννης μήτε ἐσθίων μήτε πίνων [...] ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων.

92 Ri 13,16 LXX: οὐ φάγομαι τῶν ἄρτων σου. Angeboten wird dem Engel allerdings die Zubereitung eines Ziegenböckleins (13,15). Die Äußerung bezieht sich demnach auf Brot samt Zukost (in diesem Falle Fleisch).

dürfte für Lukas auch die Voraussetzung für den in der Wüste sich ereignenden Offenbarungsempfang darstellen (vgl. Lk 1,80 und 3,2!).

2.3.2 *Jesus von Nazareth: Feste statt Fasten*

Lukas erzählt im Unterschied zu Markus, dass Jesus vor Beginn seines öffentlichen Auftretens 40 Tage in der Wüste „nichts isst“ (4,2: ἔφαγεν οὐδέν).⁹³ Den markinischen Hinweis, dass Jesus vom Geist nach seiner Taufe durch Johannes in die Wüste getrieben wurde (Mk 1,12), formuliert Lukas nicht nur um⁹⁴, sondern hebt redaktionell die Geisterfülltheit Jesu noch hervor (4,1: πλήρης πνεύματος ἁγίου). Bei Lukas ist der Nahrungsverzicht offenbar Folge der Geisterfüllung.⁹⁵ Bemerkenswert ist auch, dass Lukas die Bemerkung Mk 1,13 streicht, wonach die Engel Jesus in der Wüste den Tischdienst leisten (οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτόν, vgl. Mt 4,11). Von einer „himmlischen Bewirtung“ Jesu in der Wüste vor seinem „Amtsantritt“ ist im dritten Evangelium keine Rede!

In deutlichem Kontrast zum „Vorspiel in der Wüste“ (Lk 4,1 – 13) steht die direkt anschließende Zeit von Jesu öffentlichem Wirken, also das von Jesus in Nazareth ausgerufene „Gnadenjahr“ (Lk 4,19 = Jes 61,2). Gerade Lukas macht deutlich, dass Jesus seit seinem 40 tägigen Essensverzicht vor dessen Beginn bis kurz vor seinem Tod zwar ehelos, aber *nicht nahrungskasketisch* lebt. Der „Bräutigam“ (Lk 5,34) hat zwar keine menschliche Braut,⁹⁶ aber im Unterschied zum Täufer „isst und trinkt“ er (ἐσθίων καὶ πίνων) und wird daher von seinen Zeitgenossen als „Fresser und Weinsäufer“ beschimpft (7,34: ἄνθρωπος φάγος καὶ οἶνοπότης, vgl. Dtn 21,20).

Lukas verstärkt diesen aus der Logienüberlieferung übernommenen Akzent noch, denn er bietet in seinem Evangelium *mehr Mahlszenen* als alle anderen Evangelisten: Er übernimmt (leicht redigiert) aus dem Markusevangelium das Levimahl (Lk 5,29 f. par Mk 2,15 f.) sowie die Speisung der 5000 (Lk 9,10 – 17 par Mk 6,30 – 44), ergänzt diese jedoch redaktionell um drei Pharisäermähler (7,36 – 50; 11,37 – 53 und 14,1 – 24), das Gastmahl bei Maria und Martha (10,38 – 42) sowie die Zachäusgeschichte (19,1 – 10) als weitere Zöllnergeschichte.⁹⁷ Hinzu kommen das letzte Abendmahl

93 Vermutlich war in Q von einem „Fasten“ Jesu die Rede, vgl. Mt 4,1: νηστεύσας. Bei Lukas erscheint dieser Begriff hier gar nicht.

94 Statt des markinischen Καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, heißt es bei Lukas: καὶ ἦγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ (4,1). *Jesus* ist hier Subjekt.

95 Das Motiv des *Hungers* dürfte aus Q stammen (vgl. Mt 4,2), ist dort aber mit dem Fasten verbunden.

96 Auch Lk 9,58 dürfte sich nicht nur auf die Besitzlosigkeit, sondern auch auf die Ehelosigkeit Jesu beziehen, vgl. dazu LOHFINK, *Jesus*, 323 – 327. Zu Jesus als „Bräutigam“ in asketischem Kontext vgl. NIEDERWIMMER, *Askese*, 58 – 63.

97 Die Speisung der 4000 streicht Lk im Rahmen seiner „großen Auslassung“ von Markusstoff. Die

(22,7–38) sowie die Emmausgeschichte (24,13–35). Man kann pointiert formulieren: „Der Leser wird mit Hilfe der Mahlepisoden durch das Lukasevangelium geleitet.“⁹⁸ Das Mahlverhalten Jesu bringt es mit sich, dass Jesu Jünger ebenfalls nicht fasten (5,33), sondern – wie Jesus selbst – mit Zöllnern und Sündern essen (5,30), was Pharisäern und Schriftgelehrten auffällt. Das Mahl erscheint außerdem im Gleichnis vom verlorenen Sohn als Ausdruck der Freude (Lk 15,23–32, vgl. auch 15,8–10 sowie 12,36–38). Erst das letzte Mahl Jesu markiert das Ende seines Weinkonsums (22,18).

Diese *Suspendierung der Nahrungsaskese*⁹⁹ steht ganz im Dienste der Botschaft Jesu: Insbesondere seine in 5,30 sowie erneut in 15,1 f. von Pharisäern und Schriftgelehrten kritisierten Tischgemeinschaften mit Sündern (vgl. 7,34) sind Lukas ein Anliegen. Aber der lukanische Jesus nimmt auch Essenseinladungen bei Pharisäern an, wenngleich diese Pharisäermähler immer konfliktreich verlaufen.

An der lukanischen Darstellung ist aber auch deutlich zu sehen, dass Lukas (wie letztlich alle Evangelisten) die Mahlszenen nicht als Dokumentation von Jesu Lebensfreude oder seiner kulinarischen Vorlieben verstanden hat, auch nicht als „Armenspeisungen“ oder karitative Veranstaltungen, sondern als *Zeichenhandlungen*.¹⁰⁰ Mit seinen Tischgemeinschaften realisiert Jesus proleptisch das kommende Mahl der Gottesherrschaft (vgl. dazu Lk 13,28 f. und 14,15), zu dem Arme, Krüppel, Blinde und Lahme (14,21) und auch die aus allen Himmelsrichtungen kommenden Heiden (13,29; 14,23), aber eben auch Sünder, Zöllner und Dirnen (5,30–32; 15,1 f.) und „ihr“, also Jesu Nachfolger (22,28–30), eingeladen sind, während die „Gerechten“ die Einladung ablehnen.

2.3.3 Nach dem Weggang des Bräutigams: Die Zeit der Abstinenz

Doch ist die Suspendierung der Nahrungsaskese im Lukasevangelium *nur temporär*! Dass sie eine nachösterliche Fastenpraxis der Jünger gerade einschließt, zeigt die lukanische Redaktion von Mk 2,18–22. Zunächst bindet

Salbung zu Bethanien aus dem Passionsstoff, ebenfalls eine Mahlszene, entfällt offenbar zugunsten der Salbungsgeschichte in 7,36–50.

- 98 LEINHÄUPL-WILKE, Gast, 115, und weiter: „Es entsteht Schritt für Schritt ein eigenes Mahlverständnis, das dann schließlich im Abendmahl ratifiziert und in der Emmausgeschichte reflektiert wird“. Diese „Ratifizierung“ und „Reflektion“ enthält allerdings einen asketischen Akzent (s. u.).
- 99 Laut BERGER, Jesus als Nasoräer/Nasiräer, 511, durchbricht Jesus v. a. durch seinen Weinkonsum das Nasiräat programmatisch.
- 100 Dies wird von vielen Forschern schon für den sog. historischen Jesus so gesehen. Die Begrifflichkeit oszilliert dabei zwischen „Zeichenhandlungen“ und „Symbolhandlungen“, denen wahlweise die Adjektive „messianische“ oder „prophetische“ vorangestellt werden (vgl. z. B. STUHLMACHER, Theologie I, 72, aber auch LOHFINK, Jesus, 180–189). Zum alttestamentlichen Hintergrund samt neuer Terminologie vgl. nun OTT, Analogiehandlungen.

Lukas das Gespräch über das „Fasten“ in das voranstehende Levimahl ein.¹⁰¹ Gerade anlässlich des ersten Zöllnermahles Jesu wird das „Fasten“ thematisiert! Sprach der markinische Jesus noch davon, dass die Jünger „an jenem Tag“ fasten werden, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist,¹⁰² 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*“. Im Unterschied zu Markus dürfte Lukas die Wendung καὶ ὅταν ἀπαρῆ ἀπ’ 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. Vorher hatte Jesus, wie der lukianische Petrus gegenüber Cornelius betont, noch mit den Osterzeugen „gegessen und getrunken, nachdem er von den Toten auferstanden ist“ (Apg 10,41, vgl. 1,4).¹⁰³ Die lukanischen Ostermahlgeschichten, die mit Jesu Himmelfahrt beendet sind, läuten demnach keine fastenfreie Zeit ein, sondern demonstrieren in erster Linie, dass der Auferstandene „Fleisch und Knochen“ hat (24,39).¹⁰⁴ Klar unterschieden hiervon initiiert Jesus selbst das nachösterliche „Brotbrechen“ der Urkirche (vgl. Lk 24,30 f.35 mit Apg 2,42).

Kurz: Die Zeit nach der Himmelfahrt Jesu ist demnach „eine Epoche des Fastens, die sich eben in dieser Hinsicht von der Zeit der Anwesenheit Jesu auf Erden unterscheidet.“¹⁰⁵ Diese „Epoche des Fastens“ wird erst mit dem Kommen des Menschensohnes beendet, dann werden die Jünger mit ihm essen und trinken in seinem Reich (Lk 22,29 f.).

Doch wie setzt Lukas dieses Programm in der Apostelgeschichte um, und was genau meint er mit dem Verb νηστεῦειν? Lukas berichtet hier nämlich nur zweimal von einem *besonderen* Fasten von Jüngern, also einem *zeitlich begrenzten* Verzicht auf Nahrungsmittel, nämlich einmal anlässlich der Aussendung von Missionaren (Apg 13,1–3), dann anlässlich der Einsetzung von Presbytern (14,23). Außerdem erwähnt er in 27,9 „das (!) Fasten“, vermutlich das jüdische Fasten vor dem Versöhnungs-

101 Im Unterschied zu Markus greifen bei Lukas „die Pharisäer und ihre Schriftgelehrten“ (5,30, vgl. Mk 2,16: „Die Schriftgelehrten der Pharisäer“) zunächst *die Jünger* dafür an, dass *sie* mit Zöllnern und Sündern essen (anders Mk 2,16) und richten dann an *Jesu* die Frage nach dem Fasten (5,33: οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν). Die Johannesjünger treten selbst gar nicht mehr auf (anders Mk 2,18). Bei Lukas bildet also das Levimahl mit dem anschließenden Gespräch über das Fasten und den abschließenden Parabeln eine einzige (Mahl-)Szene (Lk 5,27–39).

102 Laut ECKEY, Lk II, 259, geht es Markus um das Freitags- oder um das Karfreitagsfasten, mir ist letzteres wahrscheinlicher.

103 Von *Wein* ist aber keine Rede, aufgrund von Lk 22,18 wird man dies auch ausschließen dürfen. Zum συναλιζόμενος in Apg 1,4 vgl. SCHWEMER, Problem, 203 f.

104 Im Unterschied zu einem Engel (vgl. Tob 12,19, außerdem Ri 13,16), aber auch zu einem Geist (πνεῦμα), isst der Auferstandene demonstrativ vor den Augen seiner Jünger (24,36–43).

105 WOLTER, Lk, 231. Allerdings leuchtet nicht ein, warum der Vers nicht der Begründung einer bestimmten christlichen Fastenpraxis – genauer: der Enthaltensamkeit von bestimmten Nahrungsmitteln, v. a. von Wein – gelten und nur der Qualifizierung von Jesu irdischer Zeit als zeitlich begrenzter Festzeit dienen soll.

tag.¹⁰⁶ Sonst zeichnet Lukas die Männer und Frauen der Urkirche gerade *nicht* als in diesem Sinne zu bestimmten Anlässen zeitlich begrenzt „Fastende“. Er erwähnt auch keine festen wöchentlichen Fastentage – im Unterschied zu denen der Pharisäer laut Lk 18,12. Demnach meint er in 5,35 mit dem Begriff *νηστεύειν* offensichtlich etwas anderes, nämlich den *dauerhaften Verzicht auf bestimmte Speisen*,¹⁰⁷ das die Zeit nach der Wegnahme des Bräutigams und das Jesu Nachfolger im Unterschied zu den anderen Menschen charakterisiert (vgl. 17,26–28). Es geht also um (permanente) *Abstinenz*, insbesondere um die Enthaltung von Wein und wohl auch von Fleisch, und nicht um (punktuelles) Fasten!

2.3.4 Brotbrechen statt Festmahl:

Die lukanische Fassung des letzten Mahles Jesu (22,14–38)

Wenn der dritte Evangelist in 5,35 programmatisch formuliert, dass „jene Tage“ der Abwesenheit Jesu eine *Zeit der Abstinenz* sind, dann betrifft dies natürlich auch die Mahlfeiern der Ekklesia, die Lukas programmatisch „Brotbrechen“ (*κλάσις ἄρτου* bzw. *κλᾶν ἄρτον*) nennt und von denen er in der Apostelgeschichte zwei exemplarische erwähnt, ohne allerdings des Näheren zu beschreiben, was sich dort abspielte.¹⁰⁸

Da er diese Praxis explizit auf eine Anordnung Jesu beim letzten Mahl mit den Aposteln am Abend vor seinem Tod zurückführt, ist seine Version der Erzählung vom letzten Passamahl Jesu (Lk 22,14–38) unter unserer Fragestellung zu analysieren, allerdings müssen hier einige konzentrierte Hinweise genügen:

Zunächst ist offensichtlich, dass Lukas die markinischen Abendmahlserzählung (Mk 14,18–25) durch eine andere ersetzt, die mit der von Paulus in 1 Kor 11,23–25 referierten *Paradosis* eng verwandt ist.¹⁰⁹ Dabei sind außerdem folgenden redaktionellen Operationen des Lukas erkennbar:

106 Hier wohl primär als Zeitangabe gedacht. Vgl. Lev 16,29 ff.; 23,27 ff. Vielleicht will Lukas Paulus auch als frommen Juden darstellen, der die jüdischen Fastenzeiten einhält.

107 Belege für diesen Sprachgebrauch bei WOLTER, Lk, 230.

108 Nämlich das tägliche abendliche „Brotbrechen“ in den Häusern der Jerusalemer Urgemeinde (2,42.46) sowie das wöchentliche abendliche „Brotbrechen“ am „ersten Wochentag“ in der Missionsgemeinde in Troas (20,7–12). Dazu ausführlich THEOBALD, Leib und Blut 134–142. Bemerkenswert ist die lukanische Terminologie, die das Mahl vom Eingangsritus her benennt (analog Did 14,1), nicht vom Mahl selbst her (anders z. B. das paulinische *κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν* in 1 Kor 11,20).

109 Aus dem markinischen Kelchwort dürfte er allerdings die Wendung *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον* modifiziert übernommen haben (THEOBALD, Paschamahl, 172). SCHÜRMAN, Einsetzungsbericht 80 f., hat herausgearbeitet, dass hinter Lk 22,19b–20a ein gemeinsamer lk/pln. Grundbericht im Ganzen in ursprünglicherer Fassung erhalten ist als in 1 Kor 11,24b–25a. Zum textkritischen Problem (Lang- vs. Kurztext) vgl. z. B. ECKEY, Lk II, 879 f., und WOLTER, Lk, 699, beide optieren überzeugend für den sog. Langtext.

(1.) Lukas schafft mittels des Stichwortes βασιλεία eine *Inclusio* um die eigentliche Mahlerzählung: In 22,15 – 18 und in 22,28 – 30 blickt Jesus auf die βασιλεία aus, die explizit als *Mahl* charakterisiert wird. In der βασιλεία Gottes wird das Passa „erfüllt“, und wenn sie kommt, wird Jesus wieder von der Frucht des Weinstocks trinken (22,15 – 18), außerdem werden die Jünger in der βασιλεία, die Jesus vom Vater vermacht wurde, „an meinem Tisch essen und trinken“ (22,30). Keine Abstinenz also in der βασιλεία!

(2.) In der lukanischen Abendmahlserzählung ist der eben genannte Doppelspruch samt einer ersten Becherhandlung der Brothandlung *vorgelagert* (22,15 – 18). Die Brothandlung samt dem Gabewort wiederum *eröffnet* die eigentliche Mahlzeit (22,19, anders bei Markus).¹¹⁰ Das zweite Becherwort mit dem Bezug auf den Neuen Bund steht, deutlich davon abgesetzt¹¹¹, am Ende der Mahlzeit und leitet die längere „Abschiedsrede“ Jesu ein (22,20 – 38).¹¹²

(3.) In redaktionskritischer Hinsicht ist zu sagen, dass Lukas offensichtlich das Logion Mk 14,25 (das Paulus nicht zu kennen scheint) vom Becherwort „nach dem Mahl“ abtrennt, es nach vorne, vor die eigentliche Mahleröffnung, zieht und es mit einem eigenen, ebenfalls vom markinischen Mahlbericht „inspirierten“ Becherritus verbindet (vgl. Lk 22,17 mit Mk 14,24). Nun lässt Jesus bereits *vor* der Brothandlung seinen eigenen Becher unter die Jünger verteilen und *begründet* (γάρ) dies damit, dass er von jetzt an nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken wird, bis das Reich Gottes kommt.

(4.) *Diesen* Becher¹¹³, der vor dem Mahl unter den Jüngern gekreist war, identifiziert Jesus im Anschluss an das Passamahl mit dem „Neuen Bund“, der im Hinblick auf sein „für euch“ vergossenes Blut geschlossen wird.¹¹⁴

(5.) Mit guten Gründen hat J. Jeremias die beiden Logien Jesu in 22,15 – 18 als schwurartige *Verzichtserklärung* bestimmt.¹¹⁵ Jesus verzichtet also auf das

110 Es ist allerdings umstritten, ob die Wendung καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι (22,20) so zu verstehen ist, dass Jesus *auch* den Becher *wie das Brot* nach dem Mahl nimmt. Allerdings spricht dagegen m. E. vor allem der Duktus von V. 18 – 19. Wenn sich Lukas das Passamahl zwischen dem ersten Becherwort und der Brothandlung vorgestellt hätte, hätte er dies wohl zu Beginn von V. 19 erwähnen müssen. Es ist ja auffällig, dass er die markinische Partizipialkonstruktion vor der Brothandlung (καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν, i. S. von „beim Mahl“) streicht.

111 Vgl. WOLTER, Lk, 700: Durch die Unterbrechung des „Abendmahlberichts“ (Eckey) durch die Mahlzeit werde das Brotwort V. 19 mit V. 15 – 18 verbunden.

112 Direkt im Anschluss an das Becherwort über den mit den Aposteln aufgrund von Jesu „für euch“ vergossenem Blut aufgerichteten „Neuen Bund“ geht es um den, durch den der Menschensohn „ausgeliefert“ bzw. „dahingegeben“ wird (22,21 – 23).

113 Hier in 22,20 nun im Unterschied zu 22,17 mit Artikel: es geht also um den vor dem Mahl unter den Jüngern verteilten, mit Wein gefüllten Becher!

114 ὡσαύτως dürfte sich auf das Nehmen (λαβών) und das Sprechen des Dankgebets (εὐχαριστήσας) beziehen, wie sie zuvor bei der Brothandlung erfolgten, vermutlich auch auf die Weitergabe an die Jünger (ἔδοκεν αὐτοῖς) (vgl. 22,19).

115 JEREMIAS, Abendmahls Worte, 200 – 203: ἐπιθυμεῖν mit Infinitiv in 22,15 wie in Lk 15,16; 16,21; 17,22 (und Mt 13,17) vom *unerfüllten* Wunsch. οὐ μή wird oft bei schwurartigen Versicherungen u. ä. gebraucht. Das überzeugt auch ohne Jeremias' zusätzlichen Rekurs auf aramäische oder hebräische Grundformen. Vgl. weiter CHEPEY, Nazarites, 148 – 151.

Essen des Paschalammes sowie auf das Trinken von Wein. Während dies für das Wort vom Passa unklar bleibt, ist es für das Becherwort deutlicher: ἀπὸ τὸν ὄψων will Jesus nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken – deswegen (γάρον) verteilt er *seinen* Becher, über dem er das Dankgebet gesprochen hatte, unter den Aposteln. Dasselbe gilt vom „Becher nach dem Mahl“.

(6.) *Nur das Brechen des Brotes*, über das zuvor das Dankgebet gesprochen wurde,¹¹⁶ erhält die „Erinnerungsfunktion“ für die Zeit „bis das Reich Gottes kommt“ und damit auch das Pascha vollendet wird.¹¹⁷

(7.) Dass Lukas den sog. Wiederholungsbefehl (bzw. das Anamnesiswort) nur nach dem Brotwort bringt und dass dies auf eine eucharistische Praxis hindeuten könnte, bei der allein eine Brotkommunion ohne Wein die Regel oder sogar die Norm war, wurde schon oft beobachtet.¹¹⁸ Es ist also nicht ausgeschlossen, dass Lukas einen ihm überlieferten „Wiederholungsbefehl“ nach dem Becherwort gestrichen hat.¹¹⁹ In jedem Fall ist die Becherhandlung im Unterschied zum „Brotbrechen“ bei Lukas ein *einmaliger* und unwiederholbarer Akt Jesu mit den Aposteln – eben die Errichtung des „Neuen Bundes“. Dieser Neue Bund wird zwar durch die Becherhandlung konstituiert, diese wäre aber ohne den Heilstod Jesu („in meinem Blut“) eben kein Bundesschluss. In diesen mit den Aposteln konstituierten Neuen Bund werden dann die nach Pfingsten zum Glauben Kommenden und Getauften integriert, ohne dass dafür die Becherhandlung zu wiederholen wäre.¹²⁰

M. Klinghardt hat jüngst im Gefolge einiger weniger älterer Autoren darauf hingewiesen, dass im Becherwort Lk 22,20 die Apposition τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον sich als Nominativ grammatisch nicht auf die Nominalwendung im Dativ ἐν τῷ αἵματι μου, sondern auf τοῦτο τὸ ποτήριον beziehen muss.¹²¹ „Ausgegossen euch zugute“

116 Die lukanische Terminologie ist variabel: εὐχαριστεῖν in 22,17.19 (ebenso 1 Kor 11,24), εὐλογεῖν dagegen bei der Emmausgeschichte 24,30 sowie bei der Speisungsgeschichte 9,16, dort allerdings mit Akkusativobjekt: εὐλόγησεν αὐτούς (sc. die fünf Brote und die beiden Fische). Der Segen wird dadurch direkt auf die Nahrungsmittel bezogen (wie in Mk 8,7, dort aber nur auf die Fische), für Lukas offenbar die Voraussetzung des Geschenkunders (WOLTER, Lk, 343).

117 Treffend formuliert WOLTER, Lk, 700: „Das Brotbrechen vertritt aber das Paschamahl in der Zeit der Abwesenheit Jesu“.

118 Dafür plädieren z. B. JEREMIAS, Abendmahlsworte, 108, und THEOBALD, Paschamahl, 172. Jeremias allerdings führt primär praktische Gründe an, eine „asketische“ Motivation (Weinabstinez) kommt nicht in den Blick.

119 SCHÜRMAN, Einsetzungsbericht, 69, bemerkt mit Recht: „Es ist schwer denkbar, dass es einen ursprünglichen EB gegeben haben soll, der nur die Brotbrechung mit einem Wiederholungsbefehl bedachte, nicht aber auch die parallel gestaltete Becherhandlung“. Schürmann sieht dann aber ebd. den sog. Wiederholungsbefehl unter dem ὡσαύτως subsummiert, doch ist dies ganz unwahrscheinlich, da sich ὡσαύτως nur auf die Verbalhandlungen λαβῶν, εὐχαριστήσας und ἔδωκεν beziehen dürfte, denn das, was Jesus im Anschluss an das (nicht zitierte) Dankgebet sagt, zitiert Lukas ja.

120 Im Anschluss an die überzeugenden Ausführungen bei WOLTER, Lk, 708.

121 Außer man nimmt einen Solözismus an. Leider geht Klinghardt auf redaktionskritische Erwägungen nicht ein; Lukas könnte ja die Wendung einfach von Markus übernommen (und nicht an den Dativ angegliedert) haben.

werde also „dieser Becher“ (und nicht Jesu Blut). Demnach besage Lk 22,20, dass Jesus „nach dem Mahl“ die in griechisch-römischen Mählern zwischen Mahl und Symposion übliche *Libation* vorgenommen hätte. Zu *ihrer* Deutung fungiere das zweite Becherwort: Der am Ende des Mahles *ausgegossene Becher* sei der „Neue Bund“, der durch Jesu gewaltsamen Tod in Kraft gesetzt werde.¹²²

Leider geht Klinghardt nicht darauf ein, dass der Anamnesisbefehl im lukanischen Mahlbericht nur beim Brotwort steht (s. u.) und er führt auch keine redaktionskritische Analyse durch. Aufgrund dieses Befundes kann man m. E. nicht davon sprechen, dass die Adressaten in einer angedeuteten Libation „ihre eigene Mahlpraxis“ wiederfinden.¹²³ Dem widersprechen auch die exemplarischen Erzählungen vom „Brotbrechen“ in der Apostelgeschichte, wo Lukas Libationen mit keiner Silbe andeutet.¹²⁴ Dennoch wäre zu erwägen, ob Lukas die markinische Becherhandlung tatsächlich in eine Libation transformieren wollte, dann allerdings aus „asketischem“ Interesse: Der lukanische Jesus hätte den auf die Errichtung des „Neuen Bundes“ gedeuteten Becher nach dem Mahl nicht (wie bereits vor dem Mahl) erneut kreisen lassen, sondern „euch zugute“ ausgegossen.

(8.) Nun wird die lukanische Gesamtkonzeption erkennbar: Anlässlich des letzten seiner Mähler erklärt Jesus, fortan auf Wein zu verzichten. Dieser Verzicht ist motiviert durch den Ausblick auf das Mahl der Gottesherrschaft, das Jesus auch den Jüngern verheißt. Das zu Jesu ἀνάμνησις vollzogene Brotbrechen füllt die Zeit zwischen den Festmählern des irdischen Jesus und dem kommenden Mahl der βασιλεία aus, steht selbst aber unter dem Vorzeichen der „Abstinenz“ (νηστειεῖν), die „jene Tage“ prägt, in denen der Bräutigam von den Jüngern genommen ist.¹²⁵ Erst wenn Jesus selbst wieder von der Frucht des Weinstocks trinkt – nämlich wenn das Gottesreich „kommt“ – werden die Apostel mit ihm zusammen an seinem Tisch essen und trinken.

Fazit: Indem Lukas Brothandlung und Brotwort durch den Erinnerungsbefehl sowie durch die Kombination mit der doppelten Verzichtserklärung stark gewichtet, verleiht er seinem Abendmahlsbericht einen „abstinenten“ Charakter. Am Ende seiner durch „Essen und Trinken“ geprägten öffentlichen Wirksamkeit erklärt Jesus pointiert seinen Verzicht auf das Essen von Fleisch und das Trinken von Wein, bis die Königsherrschaft Gottes kommt. Mit Klaus

122 KLINGHARDT, Becher, 52 f. Ebd. 50: „Die Libation selbst *ist* als solche der Neue Bund“.

123 KLINGHARDT, Becher, 37.

124 Einen Beleg für Libationen bei christlichen Mählern kann Klinghardt auch nicht beibringen, er muss diese Praxis alleine aus Lk 22,20 postulieren.

125 WOLTER, Lk, 700, stellt mit Recht heraus, dass die Unterbrechung der Worte Jesu durch die Mahlzeit, die daraus resultierende enge Verbindung des Brotwortes mit dem voranstehenden Doppellogion und der Bezug des Erinnerungsbefehls nur auf das Brotwort eng aufeinander bezogen sind. Über Wolter hinaus wird man sagen, dass diese redaktionellen Operationen des Lukas *durch Abstinenz motiviert* sind.

Berger kann man daher von einer hier beginnenden „Unterbrechung der messianischen Zeit“ sprechen.¹²⁶

Den Aposteln wird geboten, das Brechen des Brotes, das Sprechen des Dankgebetes sowie das Verteilen des Brotes in Zukunft „zu meinem Gedächtnis“ zu vollziehen, ist dieses Brot doch „mein Leib, für euch gegeben“. Die in der *Apostelgeschichte* exemplarisch platzierten Notizen vom Brotbrechen führen diesen Impuls weiter (Apg 2,42.46 und 20,7–11). Von Wein ist im Zusammenhang mit den Mahlzeiten der Ekklesia nie die Rede,¹²⁷ von Fleisch sowieso nicht. Die in Apg 15,20 (15,29; 21,25) formulierten sog. Jakobusklauseln machen Fleischgenuss bei Gemeindemählern außerhalb Palästinas sowieso fast unmöglich.¹²⁸

Gegenüber dem Wein ist der lukanische Jesus generell recht distanziert eingestellt. Er warnt in Lk 12,45 vor dem Alkohol, noch deutlicher aber in 21,34: „Habt acht, dass ihr selbst eure Herzen nicht beschwert durch den Rausch und seine Folgen sowie die Sorgen um den Lebensunterhalt (ἐν κραιπάλη¹²⁹ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς).“¹³⁰ Signifikant ist auch, dass Lukas das Thema der Betrunkenheit gerade beim Pfingstereignis erneut einspielt: Die vom Hl. Geist erfüllten Jünger werden von anderen Juden für betrunken gehalten (Apg 2,13) und Petrus greift diesen Verdacht explizit zu Beginn seiner Pfingstrede auf (2,15). Auch wenn es anders aussehen mag: Geisterfüllung und Alkoholkonsum schließen sich bei Lukas offenbar ebenso aus wie Geisterfüllung und Sexualität.

2.3.5 Gastfreundschaft, Brotbrechen und Taufmähler

Allerdings hatte der lukanische Jesus in der sog. *Aussendungsrede* den Jüngern, die die Ankunft der βασιλεία verkündigen, zweimal ausdrücklich geboten, „zu essen und zu trinken, was man euch vorsetzt“ (Lk 10,7 f.).¹³¹ Im Unterschied zu anderen Details der Rede modifiziert der lukanische Jesus

126 BERGER, Jesus als Natoräer/Nasiräer, 511 (in anderem Zusammenhang).

127 Vgl. 2,46: μεταλαμβάνον τροφῆς, sowie 20,11: γευσάμενος. Andere Speisen neben Brot werden ebenfalls nicht erwähnt. In Apg 27 isst auf dem im Sturm treibenden Schiff niemand etwas, bevor Paulus nicht das Dankgebet gesprochen und das Brot gebrochen hat (27,21.33–38). Anders als Paulus erwähnt Lukas nie einen eucharistischen Becher bzw. einen Segensbecher (1 Kor 10,16; 11,25–29).

128 Faktisch kommt nach den Jakobusklauseln nur jüdisch geschächtetes Fleisch in Frage. Dazu überzeugend NEUBRAND, Israel, 220–249. Neubrand betont mit Recht, dass es Lukas mit den vier Enthaltensforderungen nicht um die Ermöglichung von Tischgemeinschaft zwischen Juden und Nichtjuden geht, sondern um ein Sich-Fernhalten getaufter Nichtjuden außerhalb des Landes von Verunreinigungen.

129 WOLTER, Lk, 667: Verkatertheit.

130 Zum Zusammenhang zwischen dem „schweren Herzen“ und starkem Alkoholgenuss vgl. die erhellenden Belege bei WOLTER, Lk, 683! Dort auch zur Semantik von κραιπάλη (Folgen des Rausches am nächsten Tag, also „Kater“) und μέθῃ („Rausch“).

131 10,7: μένετε ἐσθιοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ’ αὐτῶν, 10,8: ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν. Vgl. EvThom 14,4: „Esst, was sie euch vorsetzen“.

diese Vorschrift beim letzten Abendmahl gerade nicht (vgl. 22,35–38). Dies schließt zweifellos „pagane“, also unkoschere Speisen ein (vgl. Apg 10,11–16)¹³², aber eben auch nicht-asketische Tafelrunden, bei denen den Jesusjüngern Fleisch, Wein usw. vorgesetzt wird. Bei der *Mission*, genauer: bei der Inanspruchnahme von Gastfreundschaft (10,8: δέχονται ὑμᾶς) bei Menschen, die ihre Botschaft annehmen, sollen die Jünger demnach weder jüdische Speiseregeln beachten, noch Nahrungsaskese praktizieren.

Narrativ wird dies in der Apostelgeschichte durch die *postbaptismalen Mähler* in „heidnischen“ Häusern eingelöst, zu denen Petrus und Paulus im Anschluss an die Taufe von Nichtjuden eingeladen werden.¹³³ Lukas unterscheidet also die Mähler der Ekklesia („Brotbrechen“) von Mählern, bei denen missionierende Jünger als Gäste geladen sind („Taufmähler“) – nur erstere verweisen durch ihren abstinenten Charakter auf die noch ausstehende Fülle der βασιλεία.¹³⁴

Man könnte den lukanischen Befund folgendermaßen auf den Punkt bringen: Zwar gibt es für Lukas „in jenem, dem kommenden Äon“ keinen Sex, was auch schon die Lebensform im gegenwärtigen Äon prägt, allerdings wird „in der Gottesherrschaft“ sehr wohl gegessen und getrunken (Lk 14,15; 22,18)!

3. Askese-kritische Sinnproduktion im 1. Timotheusbrief

Unter den sog. Pastoralbriefen hat insbesondere der 1. Timotheusbrief in Punkto Sexualität und Nahrung eine dezidiert *anti*-asketische Stoßrichtung. Dies ist deswegen bemerkenswert, weil diese antiasketische Position ausgerechnet in einem Brief formuliert ist, der im Namen des Apostels Paulus verfasst ist. Es ist nun kein Geheimnis, dass sich in den großen Paulinen, insbesondere im 1. Korintherbrief, aber auch im Römerbrief Aussagen zum Thema Sexualität und Nahrungsmittel finden, die im obigen Sinne zumindest asketisch deutbar sind, vermutlich aber sogar so gemeint waren. Da die Pastoralbriefe diese Aussagen nicht nur voraussetzen, sondern offenbar darauf reagieren, indem sie „Paulus“ selbst zu Fragen der Sexualität, aber auch der Speisen Stellung nehmen lassen, ist es nötig, sich zunächst kurz die paulinischen Bezugstexte zu vergegenwärtigen.

132 Weswegen Matthäus die Bemerkung offenbar streicht.

133 Die drei sicherlich nichtasketischen, im Falle des Kerkermeisters wohl auch unkoscheren Taufmähler werden vom asketisch gesinnten Lukas allerdings nur angedeutet: vgl. Apg 10,48 (11,3!) (Caesarea, Haus des Cornelius); 16,15 (Philippi, Haus der Lydia), v.a. aber 16,34 (Philippi, Haus des getauften Kerkermeisters).

134 Der „Jubel“ allerdings prägt beide, vgl. Apg 2,46 mit 16,34!

3.1 „Besser alle wären so wie ich“: Paulus über Ehelosigkeit und Jungfräulichkeit

Im Hinblick auf die Auslegung von 1 Kor 7 kann bei allen Unklarheiten im Einzelnen doch kein Zweifel daran bestehen, „dass der Vorrang der Ehelosigkeit den paulinischen Tenor des Kapitels ausmacht. Zweifellos stellt Paulus durchweg die Enthaltung über die Ehe und bestätigt so eine wohl von ihm selbst in Korinth ausgelöste asketische Bewegung.“ Die Ehe bzw. die eheliche Sexualität erscheint daher folgerichtig „nur als Entgegenkommen gegenüber dem Sexualtrieb“ und damit „eindeutig als das geringere Gut“. ¹³⁵ Dem entspricht, dass der unverheiratete Paulus sich als Vorbild präsentiert, wobei er seine eigene Ehelosigkeit als „Gnadengabe von Gott“ bzw. als Folge seines Geistbesitzes darstellt (7,7 f., vgl. 7,40).

D. Zeller hat jüngst zudem mit guten Gründen den beliebten „Ausweg“ verbaut, Sätze wie 1 Kor 7,1 (καλὸν ἀνθρώπῳ γυναικὸς μὴ ἄπτεσθαι) auf das Konto radikaler Korinther zu schreiben. ¹³⁶ Hier formuliert der Apostel durchaus seine eigenen Ansichten, auch wenn er sie nicht zu einem absoluten Prinzip erklärt und daher Konzessionen machen kann. Paulus selbst favorisiert demnach die sexuelle Enthaltsamkeit für Männer (7,1). ¹³⁷ Männern, die keine Frau haben, rät er, sich auch keine zu suchen (7,27), diejenigen dagegen, die Frauen haben, seien in dieser Endzeit der Bedrängnis künftig besser so, „als hätten sie keine“ (7,29). Er wünscht sich die Ehelosigkeit „aller Menschen“ nach seinem eigenen Vorbild – ὡς καὶ ἐμαυτὸν bzw. καὶ γὰρ (7,7 f.). Die Jungfräulichkeit erklärt er ebenfalls für „gut für den Menschen“ (7,26). Und er weiß

135 ZELLER, 1 Kor, 278. Ebd. 264 bezeichnet er 7,25 – 34 als „Plädoyer für die Jungfräulichkeit“. Vgl. auch BOYARIN, Jew, 172: „To be sure, a legitimated marital sexuality is allowed for in Paul’s system as the second-best alternative to celibacy, but the ideal is a spiritual union as bride of Christ in which he who ‚is united with the Lord becomes *one spirit* with him‘ [1 Kor 6,17] and not *one flesh* with even his lawful wife“. Schon NIEDERWIMMER, Askese, 84, hatte herausgestellt, dass Paulus „das Prinzip sexueller Askese“ vertrete, freilich nicht als Gesetz, sondern als Maxime: „sexuelle Betätigung ist etwas, wovon sich der Mensch (nicht bloß der Christ!) lieber fernhalten sollte“

136 Vgl. noch 1 Kor 7,26: καλὸν ἀνθρώπῳ τὸ οὕτως (nämlich παρθένοσ, vgl. 7,25) εἶναι, sowie 7,34. Laut ZELLER, 1 Kor, 278, formuliert Paulus hier *propositiones*. Schon die Syntax von 7,1 spricht gegen die Annahme eines Zitats, denn wäre V.1b Zitat, dann würde ein Hauptsatz fehlen. Außerdem fehlt eine Zitateinleitung. καλὸν-Sätze sind zudem bei Paulus des Öfteren anzutreffen (1 Kor 5,9; 7,26; 9,15; Gal 4,18, vor allem aber in Röm 14,20 f.). Der Hauptsatz 7,1 gibt also die Ansicht des Paulus wieder (vgl. ebd. 237)! Für MERKLEIN, 1 Kor II, 101 u. ö., ist 7,1b zwar eine Formulierung der Korinther, aber Paulus war an ihrem Zustandekommen „nicht ganz unschuldig“.

137 NIEDERWIMMER, Askese, 85, weist zudem auf die Allgemeingültigkeit der Maxime und ihre fehlende Begründung hin.

auch, dass Ehepartner zum Zwecke des Gebets zumindest temporär besser auf Geschlechtsverkehr verzichten (7,5).¹³⁸

D. Boyarin hat außerdem darauf hingewiesen, dass Paulus in 1 Kor 6,16 f. dem Geschlechtsverkehr unter Nichtverheirateten (πορνεία) gerade nicht den legitimen Geschlechtsverkehr mit dem Ehepartner gegenüberstellt, sondern „rather physical union between men and women as opposed to spiritual union between people and Christ“.¹³⁹ Bemerkenswerterweise benutzt Paulus die Anspielung auf Gen 2,24 („ein Fleisch werden“) hier, also im Kontext von 6,14–20 zur Beschreibung des Geschlechtsverkehrs mit der πόρνη, und nicht im Hinblick auf die Ehe in 1 Kor 7,1–9! Biblische Texte wiederum, die vor dem Umgang mit einer πόρνη warnen, werden im Gegensatz dazu gerade nicht eingespielt.¹⁴⁰ Hinzu kommt, dass in dem ganzen Abschnitt Aussagen fallen, die von 1 Kor 7,1 her asketisch verstehbar sind.¹⁴¹ 1 Kor 6,12–20 gehört laut Boyarin daher viel enger zu 1 Kor 7, als dies i. d. R. gesehen werde.¹⁴² Die von Paulus in 1 Kor 7 gegebene Erlaubnis zur Ehe ist von 1 Kor 6,12–20 her durchaus überraschend.¹⁴³

Paulus beantwortet in 1 Kor 7 eine Anfrage der Korinther (7,1a). Diese bezog sich vermutlich darauf, ob eine Aussage wie 7,1b („Es ist gut für einen Mann, keine Frau zu berühren“) grundsätzlich gelte, also z. B. auch für *verheiratete* Getaufte. Die Ausführungen in 7,8 f. lassen nämlich noch erkennen, dass Paulus mit einer solchen Parole ursprünglich wohl die Unverheirateten und Witwen vom Verbleib in der Ehelosigkeit überzeugen wollte und gerade ihnen gegenüber auf seine eigene ehelose Lebensform verwiesen hatte.¹⁴⁴

Paulus verwahrt sich jedenfalls dagegen, dass seine in 7,1 formulierte, von ihm keineswegs zurückgenommene Position dazu benutzt wird, die Verweigerung des ehelichen Geschlechtsverkehrs zu legitimieren, daher verbietet er dies (7,5: μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους), zumindest solange es nicht im Konsens geschieht. Unverheiratete und Witwen sollten dagegen nur dann heiraten, „wenn sie nicht enthaltsam sein können“ (7,9).

Paulus wendet sich dann noch gesondert den „Jungfrauen“ (7,25–38) sowie

138 Zur von Paulus positiv bewerteten Kontinenz innerhalb der Ehe sowie deren Begrenzung durch bestimmte Kautelen vgl. NIEDERWIMMER, Askese, 91.

139 Zum folgenden BOYARIN, Jew, 158–179 („Brides of Christ. Jewishness and the Pauline Origins of Christian Sexual Renunciation“), v. a. 171 f.

140 LINDEMANN, 1 Kor, 150, unter Verweis auf Spr 6,20–7,27; Sir 9,6; 19,2 usw.

141 V. a. 6,13: τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ ἀλλὰ τῷ κυρίῳ (demgegenüber erscheint 1 Kor 7,4 als Konzession!); 6,15: τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν, 6,19: τὸ σῶμα ὑμῶν ναὸς τοῦ ἐν ὑμῖν ἁγίου πνεύματος ἐστίν.

142 Vgl. BOYARIN, Jew, 172.

143 Dazu auch NIEDERWIMMER, Askese, 80: „Wenn der Christ an seinen Kyrios mit Leib und Leben gebunden ist, so dass Leib und Leben dem Kyrios, und ihm allein gehören (dem Kyrios, mit dem er ἐν πνεύμα ist!), so scheint doch die Möglichkeit auch der ehelichen Bindung ausgeschlossen oder mindestens fragwürdig zu sein! Welchen Sinn kann die Ehe für den haben, der mit Leib und Leben dem erhöhten Herrn angehört?“

144 So MERKLEIN, 1 Kor II, 101: Die Korinther hätten demnach ein Votum des Paulus bezüglich der Unverheirateten generalisiert und als Votum zur sexuellen Enthaltbarkeit verstanden.

den „Witwen“ (7,39 f.) zu. Vermutlich bildeten αἱ παρθένοι bereits eine feste Gruppe in der korinthischen Ekklesia,¹⁴⁵ allerdings redet der Apostel spätestens ab V. 27 auch von ehelosen Männern.¹⁴⁶ Die ungeteilt dem Herrn gewidmete Lebensform der Unverheirateten und der παρθένοι erhält höchstes Lob und klare Priorität (7,32 – 39), auch wenn er noch deutlicher als im Falle der Unverheirateten und Witwen erklärt, dass die Heirat einer Jungfrau keine Sünde sei (7,28). Mit K. Niederwimmer ist damit für 1 Kor 7 festzuhalten: „Die Ehe wird hier nur negativ, von der asketischen Maxime her bestimmt.“¹⁴⁷

3.2 „Gut ist es, weder Fleisch zu essen noch Wein zu trinken“: Paulus über Nahrungsmittel

Laut 1 Kor 6,13 – 20 betrifft die Sexualität den Menschen als σῶμα, während Nahrungsmittel nur für den „Bauch“ (κοιλία) sind, der vergänglich ist.¹⁴⁸ Doch obwohl Paulus die *theologische* Überzeugung vertritt, dass alle Speisen „rein“ sind, solange sie unter Danksagung (εὐχαριστεῖν) genossen werden (vgl. Röm 14,6; 1 Kor 10,30), argumentiert er in *praktischer* Hinsicht „asketisch“, d. h. er plädiert dafür, bei den Mahlfeiern der korinthischen Ekklesia auf Fleisch und bei den Mählern der römischen Ekklesien auf Fleisch und Wein zu verzichten. Genauer: sowohl in Korinth als auch in Rom versucht er, die sog. „Starken“ dazu zu bringen, auf die genannten Nahrungsmittel zu verzichten.

Im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Thematik des „Götzenopferfleisches“ im 1 Kor stimmt Paulus *in der Sache* zunächst jenen zu, die die Existenz von „Götzen“, also der heidnischen Götter, bestreiten und daher das ihnen geopfert Fleisch als „neutral“ ansehen (8,4 – 6). Paulus mahnt aber, auf jene Gemeindeglieder Rücksicht zu nehmen, deren Gewissen „schwach“ ist und für die daher das aus Tempeln stammende Fleisch gerade nicht neutral ist (8,7). Daher formuliert er programmatisch in 8,8, dass weder das Essen (z. B. von Fleisch) noch der Verzicht darauf vor Gott irgendeine Bedeutung hat. Jedoch: Dem schwachen Gemeindebruder, für den doch Christus gestorben ist, durch das sichtbare Essen von Götzenopferfleisch Anstoß zu geben, dies

145 ZELLER, 1 Kor, 258, vgl. 260: „Stand freiwilliger Ehelosigkeit“, sowie 269: „Der in Korinth sich institutionell verfestigende Stand der ‚Jungfrauen‘“.

146 V.a. in V. 32 – 34 geht es erst um den unverheirateten Mann (ὁ ἄγαμος), dann um die unverheiratete Frau (ἡ γυνὴ ἢ ἄγαμος) und die Jungfrau (καὶ ἡ παρθένος).

147 NIEDERWIMMER, Askese, 88. Prägnant formuliert er ebd. 89: „Da die Ehe primär als Geschlechtsgemeinschaft gesehen ist, und da sie offensichtlich – die Tora beweist es – von Gott selbst instituiert und somit erlaubt ist, hat der Unenthaltssame in der Ehe den Ort für seine libidinösen Affekte, ohne der πορνεία zu verfallen, ohne Gottes Strafe scheuen zu müssen. Der eheliche Verkehr ist der einzige und ausschließliche Ort für die Unenthaltssamen, ihre Libido abzureagieren. Von einer freudigen Empfehlung der Ehe oder gar einer freudigen Bejahung des ehelichen Eros ist mit keinem Wort die Rede“.

148 Vgl. dazu auch Röm 14,17 (das Reich Gottes ist nicht Essen und Trinken) und 1 Kor 8,8 (Speise macht uns vor Gott nicht angenehm)!

qualifiziert Paulus ganz massiv als *Sünde gegen Christus* (8,12), und er formuliert direkt im Anschluss daran:

- 13 a Darum (διόπερ): wenn (εἰ) eine Speise Anstoß gibt meinem Bruder,
 b werde ich in Ewigkeit kein Fleisch essen (οὐ μὴ φάγω κρέα εἰς τὸν αἰῶνα),
 c um nicht (ἵνα μὴ) dem Bruder Anstoß zu geben.

D. Zeller bemerkt dazu treffend: „Die pauschale Formulierung scheint Paulus zum Vegetarier zu machen“,¹⁴⁹ denn Paulus redet hier nicht (nur) von „Götzensgeschlachtetem“ (εἰδολόθυτα), sondern ganz allgemein von „Fleisch“ (κρέα). Da der „schwache“ Gemeindebruder in einer antiken Großstadt fast nie sicher sein konnte, woher das Fleisch letztlich kommt, rät Paulus damit faktisch zum Verzicht auf Fleisch – einerseits natürlich zum Verzicht auf Fleischverzehr im Tempelareal (8,10 f.), aber doch sicher ebenso auf Fleischverzicht bei den korinthischen „Herrenmählern“, also den eucharistischen Gemeindemahlzeiten, die aus einem Brot- und Weinritus sowie dem davon gerahmten sog. Sättigungsmahl bestanden (vgl. dazu 1 Kor 11,17 – 34). Wenn er dann in 10,25 das auf dem Markt gekaufte Fleisch freigibt und Nachfragen nach dessen Herkunft untersagt, dann bezieht sich das offenbar auf den „privaten“ Konsum und nicht auf die „Herrenmähler“,¹⁵⁰ ebenso die in 10,27 f. angesprochenen privaten Essenseinladungen.

Und wie steht es in Korinth mit *Wein*? Obwohl Paulus nie explizit von „Wein“ spricht¹⁵¹ und in seiner Version des Becherwortes auch keine Identifikation des Becherinhalts mit dem Blut Jesu bietet (11,25), wird man aus 1 Kor 11,17 – 34, aber auch aus 1 Kor 10,16 f. schließen können, dass Paulus in der von ihm gegründeten Ekklesia den Genuss von Wein bei den rituellen Vollzügen des korinthischen Herrenmahles („Becherhandlung“) voraussetzt. Der in 10,16 als „Segensbecher, den wir segnen“, und in 10,21 als „Becher des Herrn“ bezeichnete Becher der Mahlfeier enthielt also vermutlich Wein,¹⁵² zumal er laut 10,16 „Gemeinschaft mit dem Blut Christi“ ist. Aus 11,21 ist zudem zu schließen, dass auch bei den sog. Sättigungsmahlzeiten alkoholische Getränke, also doch wohl auch Wein, genossen wurden.¹⁵³ Weder die Korinther noch Paulus äußern sich über den Weingenuss an sich kritisch, Paulus kritisiert aber in 11,21 f. die ungerechte *Verteilung* der Speisen und Getränke. Immerhin wird man

149 ZELLER, 1 Kor, 297. Natürlich gibt der Kontext und der genaue Wortlaut das nicht her; dass der Vers so verstanden werden konnte, scheint mir jedoch sicher zu sein.

150 Paulus erwähnt in 11,22 und 11,34 ein „privates“ Essen und Trinken zur Sättigung in den Häusern (11,34: ἐν οἴκῳ) der Mitglieder der Ekklesia vor Beginn des gemeinsamen Herrenmahles. Dort ist „privater“ Fleischkonsum anzunehmen.

151 Weder in 1 Kor 11,25 (Herrenmahlsparadosis) noch in 11,26 – 28 (oder in 10,16) wird Wein erwähnt. Paulus redet nur von „den Becher trinken“ (τὸ ποτήριον πίνειν).

152 Auch wenn die einschränkende Formulierung in 11,25: τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, voraussetzt, dass nicht immer ein Becher benutzt wurde.

153 Paulus übertreibt vermutlich, wenn er in 11,21 behauptet, bei den korinthischen Mählern sei „der eine hungrig, der andere betrunken“. Dennoch setzt die Wendung δὲ μεθύει voraus, dass von manchen Alkohol getrunken wurde.

aber sagen müssen: Da Paulus nicht ausdrücklich den Wein nennt, sind seine Aussagen über das Herrenmahl im 1 Kor zumindest „asketisch“ *deutbar*.

Noch deutlicher „asketisch“ argumentiert Paulus im *Römerbrief*; auch hier schließt die (theologische) Einsicht in die Reinheit aller Speisen den Verzicht auf Fleisch und Wein gerade nicht aus. O. Michel und neuerdings auch R. Jewett haben mit Recht hervorgehoben, dass es in Röm 14 (im Unterschied zu 1 Kor 8+10) in erster Linie um die Kultmahlzeiten der römischen Ekklesien geht.¹⁵⁴ Paulus hat offenbar Kenntnis davon erhalten, dass es hier – vielleicht im Zusammenhang der Rückkehr der durch das Claudiusedikt vertriebenen Judenchristen – zu Problemen kam. Wiederum geht es um die Frage des Fleischgenusses, anders als in Korinth kommt in Rom aber auch noch der Wein hinzu. Paulus unterscheidet in 14,1 f. zwei Gruppen anhand ihrer Essgewohnheiten: die „im Glauben Schwachen“, die nur Gemüse essen, und „die Starken“, die „alles“ essen.¹⁵⁵ Es ist bemerkenswert, dass er die beiden Gruppen kaum näher charakterisiert. Insbesondere verzichtet er darauf, sie eindeutig als Juden(christen) oder als getaufte Heiden zu identifizieren, obwohl diese Thematik ja sowohl die Kap. 9–11 beherrscht, als auch direkt im Anschluss, nämlich in 15,8–13 wieder aufgenommen wird. Tatsächlich gibt es Hinweise im Text, dass es sich bei den „Schwachen im Glauben“ um Menschen – Juden oder Heiden – handelt, die jüdische Speisegebote einhalten.¹⁵⁶ Die Götzenopferfleischthematik dagegen spielt zumindest auf der Textoberfläche keine Rolle, es geht allgemein um κρέα.

Die Argumentation in Röm 14,1 ff. richtet sich an die „Starken“, mit denen sich Paulus in 15,1 explizit identifiziert (ἡμεῖς οἱ δυνατοί). Sein Argumentationsziel wird aus V. 21 deutlich: Paulus will die „Starken“ zum *Verzicht* auf Fleisch und Wein bei den Gemeindemahlzeiten bewegen! Dies lässt sich im Anschluss an O. Michel so nachzeichnen:¹⁵⁷ Paulus nimmt in Röm 14,20 den zuvor in 14,14 negativ formulierten Grundsatz (οὐδὲν κοινὸν δι’ ἑαυτοῦ) wieder auf und formuliert ihn positiv und universal: πάντα καθάρᾳ – allerdings nur, um ihm sogleich eine *Einschränkung* hinzuzufügen: Für den, der mit Anstoß isst, ist auch das Essen von eigentlich Reinem „schlecht“ (κακόν). In V. 21 beschreibt Paulus dann den einzigen Weg, den Anstoß zu vermeiden,

154 Vgl. MICHEL, Röm, 421: Es gehe Paulus „entscheidend um die Erhaltung der Tischgemeinschaft trotz der verschiedenen Denkweisen der beiden Gruppen“ (so auch ebd. 422.4276). JEWETT, Rom, 835 f. zu προσλαμβάνεσθε in 14,1: „welcome’ in this context carries the technical sense of reception into the fellowship of the congregation, that is, to the common meal“. Ferner STEIN, Mahlfeiern, 151.

155 JEWETT, Rom, 837 f., zeigt, dass Paulus *beide* Gruppen extrem (und wohl mit gewisser Ironie) zeichnet.

156 Darauf deutet die Erwähnung der Beobachtung von „Tagen“ in 14,6, vor allem aber der Terminus κοινός in 14,14 und dessen Gegenbegriff καθάρως in 14,20 hin.

157 Vgl. dazu MICHEL, Röm, 437 f.

nämlich so, dass er *faktisch die Starken auffordert, auf den Genuss von Fleisch und Wein zu verzichten*.¹⁵⁸

- 20 a Wegen einer Speise zerstöre nicht das Werk Gottes!
 b Zwar ist alles rein (πάντα μὲν καθαρὰ)!
 c Aber böse (ἀλλὰ κακόν) für den Menschen ist das Essen mit Anstoß.
- 21 a Gut ist es, weder Fleisch zu essen noch Wein zu trinken
 (καλὸν τὸ μὴ φαγεῖν κρέα μηδὲ πινεῖν οἶνον)
 b noch [etwas zu tun,] woran dein Bruder Anstoß nimmt.

Deutlich ist, dass die ganze Passage darauf abzielt, die Starken davon zu überzeugen, „um der Liebe willen das Recht auf den Vollzug der theologischen Wahrheit preiszugeben (V. 13.15.21). Der ‚Starke‘ soll an der Existenz der ‚Schwachen‘ lernen, dass die Liebe in einem *Grenzfall* auf ein theologisch begründetes Recht verzichten kann.“¹⁵⁹ Doch geht es dem Apostel keineswegs nur um gegenseitige Rücksichtnahme.¹⁶⁰ Aus 14,4–6 und 23 wird man schließen, dass Paulus auch die Essenspraxis der „Schwachen“ als legitim ansieht, solange sie ihrem Gewissen folgen. Wenn die „Schwachen“ aufgrund ihrer Bindung an Gott für Fleisch und Wein nicht mit gutem Gewissen das Dankgebet sprechen (εὐχαριστεῖν) können, dann dürfen sie diese Nahrungsmittel nicht essen.

Fazit: In der Speisenfrage plädiert Paulus an zwei exponierten Stellen seiner Briefe mehr oder weniger deutlich dafür, bei den Herrenmählern der Ekklesia auf Fleisch und – im Falle Roms – auch auf Wein zu verzichten. Begründet wird dies mit dem Anstoß, den „schwache“ Gemeindemitglieder an diesen Nahrungsmitteln nehmen könnten. Dies gilt unbeschadet der „Erkenntnis“, dass „alles rein ist“ (Röm 14,14): Alle Speisen, die auf der τράπεζα Κυρίου (1 Kor 10,21) liegen, und jeder Wein, der sich im ποτήριον Κυρίου befindet, und über die in der Ekklesia das Dankgebet gesprochen wird (1 Kor 10,30; Röm 14,6: εὐχαριστεῖν), sind rein, ebenso alle bei anderen Anlässen unter εὐχαριστεῖν genossenen Speisen und Getränke. Soweit die „starke“ Position des Paulus. Doch dies bedeutet gerade nicht, dass auch prinzipiell alle Speisen auf den Tisch des Herrn gelegt werden müssen, wenn „ihr zur Ekklesia zusammenkommt“ (1 Kor 11,18), im Gegenteil. Solange auch nur ein potentiell „schwaches“ Gemeindemitglied anwesend ist, soll aus Liebe auf Fleisch und

158 14,21 wiederum kann als Konkretion der in 13,13 noch allgemein gehaltenen Aufforderung des Apostels verstanden werden, auf maßloses Essen und Trinken, aber auch auf Geschlechtsverkehr, Ausschweifungen, Streit und Eifer(sucht) zu verzichten (μὴ κόμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ).

159 So treffend MICHEL, Röm. 434, und weiter: „Auch in diesem Grenzfall ist die Liebe nicht die Preisgabe der theologischen Wahrheit, sondern ihre ausdrückliche Bestätigung“.

160 So mit Recht STEIN, Mahlfeiern, 152!

Wein verzichtet werden,¹⁶¹ ja laut Röm 14,6 ist die „asketische“ Praxis sogar ebenso legitim wie die nichtasketische.

3.3 „Paulus an Timotheus“: nur nicht die „falsche“ Askese!

Überschaut man diese in ihrer Tendenz doch eindeutigen Äußerungen des Apostels Paulus, dann ist verständlich, dass sich frühchristliche Gruppen bei der Propagierung radikaler Sexual- wie Nahrungsaskese auf paulinische Aussagen berufen konnten. Die Aufgabe, der sich der 1 Tim stellte, war also schwierig genug: Bei der Begründung von Nahrungs- und Sexualaskese sollte die Berufung auf Paulus unmöglich gemacht werden.

In dem Augenblick, wo die Paulusbriefe zumindest in manchen Bereichen der frühen Christenheit bereits als quasi-kanonisch rezipiert waren, blieb der Weg ihrer Überarbeitung oder gar Zensurierung versperrt. Der Verfasser der Pastoralbriefe wählt den Weg der *Ergänzung* der Paulusbriefe durch weitere Briefe unter dem Namen des Paulus.¹⁶² Seine Absicht hat A. Merz treffend mit dem Stichwort *fingierte Eigentextreferenz* bzw. *fiktive Selbstreferenz* beschrieben.¹⁶³ Die Pastoralbriefe lassen „Paulus“ in Briefen an seine engsten Mitarbeiter erneut auf Themen zurückkommen, die bereits in anderen Paulusbriefen verhandelt wurden. Damit können einstige Aussagen verstärkt, modifiziert, korrigiert oder gar widerrufen werden. Die Wahl der beiden engsten Mitarbeiter des Paulus als fiktive Adressaten dient dazu, „im Falle konkurrierender Aussagen zwischen anderen Paulusbriefen und ihnen selbst eine *Interpretationshoheit* der Pastoralen zu sichern.“¹⁶⁴ Für unsere Fragestellung ist außerdem die Einsicht wichtig, dass sich der pastorale Paulus nicht direkt an sesshafte Funktionsträger in Ortsgemeinden wendet, sondern an zwei wie er eigentlich nichtsesshafte Missionare.¹⁶⁵ Dies erlaubt es dem Ver-

161 Dies dürfte im Falle Roms vermutlich zuweilen auch den Gebrauch von Wein beim „Herrenmahl“ ausgeschlossen haben. Paulus jedenfalls scheint hier kein Problem zu sehen.

162 Dazu MERZ, *Amore Pauli*, 281: „Bei Autorennamen – und um einen solchen handelt es sich bei ‚Paulus‘ zur Entstehungszeit der Deuteropaulinen bereits – evoziert ihre Zitation unwillkürlich das gesamte literarische Œuvre und alle mit diesem sonst noch verbundenen biographischen und sonstigen Informationen“.

163 MERZ, *Amore Pauli*, 281 – 283.

164 MERZ, *Amore Pauli*, 284. Merz stellt ebd. 184 f. überzeugend „die unbefristete und globale Gültigkeit der als Instruktionen an einen Weisungsträger kommunizierten kirchenordnenden Anweisungen“ heraus. Im Falle konkurrierender Aussagen in anderen Paulinen dürften die Pastoralbriefe daher „eine höhere Gültigkeit beanspruchen [...] als zeit- und ortsgebundene Aussagen anderer Briefe“.

165 *Titus* soll laut Tit 3,12 beim Eintreffen des Artemas von Kreta aus zu Paulus nach Nikopolis kommen, *Timotheus* dagegen soll zwar laut 1 Tim 1,3 zunächst in Ephesus bleiben, laut 2 Tim 4,9 dann aber zu Paulus nach Rom kommen. Die beiden sollen sich also zwar gewisse Zeit auf Kreta bzw. in Ephesus aufhalten, nicht jedoch dort sesshaft werden.

fasser, die asketische Lebensform des Paulus wie seiner Mitarbeiter von den Erfordernissen „vor Ort“ abzuheben.

Wir beschränken uns im Folgenden darauf, die literarische Strategie des 1. Timotheusbriefes nachzuzeichnen. Damit verzichten wir darauf, die von dem Brief angegriffenen Gegner religionsgeschichtlich zu verorten. Es geht uns zunächst um das hier entworfene Bild der Gegner, denn dieses hat eine wichtige Funktion für die Briefpragmatik.

3.3.1 Die Konstruktion von zukünftigen, radikal asketischen Gegnern

Die drei Pastoralbriefe enthalten mehrere polemische Passagen, in denen Gegner verunglimpft werden. Aus ihnen hebt sich 1 Tim 4 heraus, da an dieser Stelle zwei *inhaltliche* Positionen von „in künftigen Zeiten“ auftretenden Gegnern scheinbar sachlich wiedergegeben werden, auch wenn der Verfasser keinen Zweifel daran lässt, dass dies „Abfall vom Glauben“ bedeutet, der durch dämonische Lehren betrügerischer Geister (4,1, vgl. 1,3 f.19 f.) verursacht wird. Die rhetorische Aufrüstung in 4,1 f. und insbesondere die apokalyptische Einfärbung¹⁶⁶ sind bemerkenswert, massiv wird der „Eindruck der Endgültigkeit der Trennung und der Spaltung“¹⁶⁷ erzeugt. Allerdings sagt „Paulus“ das Auftreten der Gegner für die *Zukunft* voraus (4,1), laut der Brieffiktion handelt es sich also nicht um ein Problem, mit dem sich Paulus selbst schon herumschlagen musste. Dass die Adressaten des Briefes diese Angaben mit Positionen aus ihrer eigenen Gegenwart verbinden sollten, ist nicht zu bezweifeln. Der Modus der Zukunftsvorhersage ermöglicht es, die Angaben relativ vage zu lassen, so können z. B. auch ähnliche oder „in diese Richtung gehende“ Positionen bereits verdächtig erscheinen.

Indem der Verfasser die Sequenz mit τὸ πνεῦμα λέγει einleitet und sich gerade nicht auf eine prophetische Aussage des Paulus beruft, umgeht er das Problem, entsprechende Passagen der Paulusbriefe mit dem Folgenden kurzschließen zu müssen. Er spielt offenbar auf 1 Kor 7,40 an: Dort hatte Paulus sein Plädoyer für die bleibende Ehelosigkeit mit seinem Geistbesitz begründet: δοκῶ δὲ κατὰ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν. Dieses Pneuma wird nun in Dienst einer Polemik gegen Gemeindeglieder genommen, die auf den ersten Blick in dieselbe Richtung argumentieren.

Nach der massiven Polemik von 1 Tim 4,1 f. ist der Leser dann aber doch etwas ernüchtert, wenn er in 4,3 den eigentlichen Dissens, den Inhalt der διδασκαλία δαιμονίων erfährt: Es geht nicht etwa um christologische oder soteriologische Fragen, sondern um Sexual- und Nahrungsaskese: Die „Lügenredner“ nämlich seien Menschen,

166 Belege bei OBERLINNER, 1 Tim, 173 f.; COLLINS, Past, 113.

167 OBERLINNER, 1 Tim, 177.

- 3 a die verbieten zu heiraten [= den Geschlechtsverkehr] (κωλύοντων γαμεῖν)
 b und [verlangen¹⁶⁸], sich zu enthalten von Speisen (ἀπέχεσθαι βρωμάτων).

Die Formulierung ist auf dem Hintergrund der genannten paulinischen Texte auffällig. Paulus selbst hatte in 1 Kor 7 die Ehe gerade nicht verboten, sondern die Ehelosigkeit als *Ideal* präsentiert.¹⁶⁹ Im Unterschied zur klaren *Präferenz* des Apostels für Ehelosigkeit, sexuelle Enthaltensamkeit sowie den Verzicht auf Fleisch und Wein bei den Gemeindemählern, wird den Gegnern vom Autor der Pastoralbriefe nun ein *Verbot* des geschlechtlichen Umgangs sowie (bestimmter) Speisen unterstellt.

Unabhängig von der (für uns kaum noch rekonstruierbaren) tatsächlichen Position der Gegner, muss man klar sehen, dass eine solche Inszenierung vor dem Hintergrund der genannten paulinischen Texte die einzige Möglichkeit ist, einen Keil zwischen sie und Paulus zu treiben. Es ist daher methodisch problematisch, diese Formulierung der generischen Position einlinig für die Rekonstruktion ihrer Lehre auszuwerten.¹⁷⁰ Der Verfasser des 1 Tim nutzt die Tatsache, dass Paulus weder die Ehe noch bestimmte Nahrungsmittel im engeren Sinne *verboten* hat. Angesichts eines (für die Zukunft vorhergesehenen) gegnerischen *Verbotes* sieht sich der pastorale Paulus nun gezwungen, *grundsätzlich* zu argumentieren, was „seine“ Ausführungen im Römer- und im 1. Korintherbrief klar relativiert.

Die fiktive Selbstreferenz des Paulus ist also flankiert von einer Inszenierung von zukünftigen Gegnern, die die differenzierten paulinischen Aussagen zu Sexualität und Nahrungsmitteln zu *Verboten* von Geschlechtsverkehr und bestimmten Speisen radikalisierten. Der „fiktiven Selbstreferenz“ des pseudepigraphen Paulus stellen die Pastoralbriefe also eine „fiktive Fremdreferenz“ an die Seite.

3.3.2 Heirat und Kinderkriegen: die Argumentation mit der Genesis I

Der Autor des 1 Tim belässt es im Falle der Sexualaskese wie der Nahrungsaskese nicht bei Polemik, sondern sieht sich zur *Argumentation* gezwungen¹⁷¹: Über die Ehe hatte er sich bereits in 2,14 f. ausgelassen, sein Argument gegen

168 Zur Grammatik ROLOFF, 1 Tim, 222 Anm. 26 (zeugmatische Formulierung) sowie BDR §480,5.

169 Man beachte die Wortwahl in 1 Kor 7,6 (τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην οὐ κατ' ἐπιταγήν), 7,7 (θέλω...), 7,12 (λέγω ἐγώ...), 7,25 (γνώμην δὲ δίδωμι), 7,26 (νομίζω...), 7,40 (κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην). MERZ, Selbstauslegung, 289, charakterisiert dies als symboleuthische Argumentation. Laut NIEDERWIMMER, Askese, 83, unterscheidet der Apostel zwar die „mandata domini“ (als Rechtsnorm) von den „mandata apostoli“, allerdings sind letztere trotz ihres abgeleiteten Charakters *keineswegs unverbindlich*.

170 So z. B. OBERLINNER, 1 Tim, 179 f., mit dem optimistischen Fazit: „Es ist als bewiesen zu betrachten, dass die bekämpften Irrlehrer der Past solche gnostischen Gedanken vertraten“, analog ROLOFF, 1 Tim, 224 f.

171 So auch COLLINS, Past, 114: „This is the only time in the Pastoral Epistles that the author

das Verbot bestimmter Speisen folgt in 4,3–5. Diese Nötigung zur Argumentation deutet darauf hin, dass wir an *dieser* Stelle tatsächlich den neurologischen Punkt der Kontroverse haben.

Grundsätzlich ist zu sagen, dass der pastorale Paulus gegen die beiden Verbote *schöpfungstheologisch* und *eucharistisch* argumentiert.¹⁷² Von Paulus übernimmt er den Rekurs auf die εὐχαριστία (vgl. 1 Kor 10,30 und Röm 14,6)¹⁷³, den er allerdings durchaus modifiziert, nämlich indem er das Dankgebet als Berufungsinstanz für das Gewissen des Einzelnen ausschaltet.¹⁷⁴ Flankiert ist dieser aber nun mit einer gegenüber Paulus z.T. neuen schöpfungstheologischen Argumentationslinie: Denn anders als der Paulus des Röm und des 1 Kor argumentiert der pastorale Paulus nun explizit mit der Schöpfungs- und Sündenfallerzählung der *Genesis*. Paulus hatte dies bei Fragen von Ehe und Ehelosigkeit gerade *nicht* getan, sondern in 1 Kor 7 mit der menschlichen Schwäche¹⁷⁵ sowie der angebrochenen Endzeit¹⁷⁶ argumentiert und auch bei den Speisefragen in 1 Kor und im Röm jede Anspielung auf die Schöpfungsthematik vermieden.¹⁷⁷

Allerdings hatte Paulus in anderen, sozusagen benachbarten Zusammenhängen durchaus mit der Schöpfungserzählung argumentiert, wenn auch nie für die Ehe als Schöpfungsgebot.¹⁷⁸ A. Merz spricht daher davon, dass die Pastoralbriefe ihren „Rückgriff auf die Genesis“ durch 1 Kor 11,2–16 legitimieren konnten.¹⁷⁹ Dem wäre noch 1 Kor 6,16 hinzuzufügen (s. o.).

identifies a specific issue that he finds troubling and then proceeds to refute it with an explicit, logical argument“. Zur Struktur der Argumentation ROLOFF, 1 Tim, 219: Die zentrale These 3b wird mit den beiden anschließenden Sätzen V. 4 (ὄτι) und V. 5 (γάμ) begründet.

172 So auch STEIN, Mahlfeiern, 189.

173 1 Tim 4,5 bezieht sich doch wohl auf „Tischgebete in biblischen Wendungen“ (DIBELIUS/CONZELMANN, Past, 52). WOHLBERG, Past, 156, bezieht auch λόγος θεοῦ auf „ein im Gebet gesprochenes Gotteswort“ und sieht die Agapen im Hintergrund der Eucharistia. Vgl. auch ROLOFF, 1 Tim, 226.

174 Gut beobachtet von STEIN, Mahlfeiern, 190: Während laut Paulus das *gemeinsame* Dankgebet individuell *unterschiedliche* Arten des Umgangs mit Nahrungsmitteln erlaube, folgt für den 1 Tim aus dem gemeinsamen Dankgebet der Ekklēsia gerade eine *gesamtgemeindliche* Verhaltensweise. Der 1 Tim habe also das Dankgebet entindividualisiert.

175 1 Kor 7,2.5.9.28.

176 1 Kor 7,26.28.29.31.

177 In 1 Kor 10,26 rekurriert er v.a. auf Ps 24,1 (vgl. 50,12), in Röm 14,14.20 aktiviert er die *kultische* Begrifflichkeit von κοινός und καθαρός, nicht die schöpfungstheologische.

178 Paulus zitiert Gen 2,24 ausgerechnet in 1 Kor 6,16 zur Beschreibung der sexuellen Gemeinschaft zwischen dem getauften Mann und der πόρνη, eine im frühjüdischen wie frühchristlichen Kontext gelinde gesagt überraschende Verwendung. Außerdem spielt er in 11,2–16 zur Begründung von geschlechtsspezifischen Bekleidungs Vorschriften in der Ekklēsia auf Gen 1,26 f. (1 Kor 11,7: der Mann als Gottes εἰκὼν καὶ δόξα) sowie auf Gen 2,18.22 f. (1 Kor 11,8: die Frau ist aus dem Mann und um des Mannes willen geschaffen) an.

179 MERZ, Selbstausslegung, 339–363.

Der Autor des 1 Tim begründet sein Verbot einer Lehre durch Frauen und seine Forderung nach ihrer Unterordnung unter den Ehemann unter Rekurs auf Gen 2 und 3.¹⁸⁰ Dadurch wird Eva zum Prototyp „der“ Frau schlechthin.¹⁸¹ Seine eigentümlich Aussage, wonach die Frau „durch Kindergebären gerettet“ (σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας) wird,¹⁸² wenn sie in Glauben, Liebe, Heiligkeit und Besonnenheit verharrt, dürfte auf Gen 3,16 anspielen und diesen Text zugleich interpretieren: Der Schmerz beim Gebären der Kinder, und gerade *nicht* die Mutterschaft an sich, ist die Folge der παράβασις Evas.¹⁸³ Keineswegs hebt die Übertretung Evas die Weisung Gottes auf, Kinder zu gebären (vgl. Gen 3,16 LXX: ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα, mit 1,28; 9,1).

Konsequenterweise formuliert der Verfasser dann im Zusammenhang der sog. Witwenparänese (5,3–16) die von A. Merz treffend so genannte „Ehepflicht für Frauen“¹⁸⁴:

- 14 a Ich will nun (βούλομαι οὖν),
 b dass jüngere Frauen heiraten (νεωτέρας γαμεῖν),
 c Kinder gebären (τεκνογονεῖν),
 d dem Hauswesen vorstehen (οἰκοδεσποτεῖν)...

Der Text wie auch sein Zusammenhang sind stark umstritten. Vermutlich deutet die dreimal gebrauchte Wendung „eine *echte* Witwe“ (5,3.5.16: ὄντως χήρα) und seine Opposition gegen jüngere Frauen darauf hin, dass es dem Verfasser um eine Restriktion des „Witwenstandes“ auf über 60jährige Frauen ging, deren Gatten verstorben sind und die sich durch vorbildliches Verhalten ausgezeichnet haben. Tatsächlich kann der Begriff χήρα durchaus auch alleinstehende, unverheiratete Frauen umfassen oder er wurde in übertragenem Sinn benutzt.¹⁸⁵ In diesem Fall wollte der Autor des 1 Tim jüngere Frauen aus dem „Witwenstand“, der demnach faktisch ein Stand ehelos lebender Frauen war,

180 Vgl. 1 Tim 2,13 (Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη, εἶτα Εὔα) mit Gen 2,5–25 LXX, v.a. 2,7 (καὶ ἐπλασεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον) und 2,21 f.; 1 Tim 2,14 (καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν) mit Gen 3,6.13 LXX (ὁ ὄφις ἠπάτησέν με) sowie 1 Tim 2,12 (οὐδὲ αὐθεντεῖν ἀνδρός) mit Gen 3,16 LXX (καὶ αὐτός σου κυριεύσει).

181 Auffällig ist der Wechsel von Εὔα (1 Tim 2,13) in ἡ γυνή (2,14), dem im Falle Adams kein Äquivalent entspricht. Evas „Übertretung“ betrifft insbesondere die Frauen.

182 Versteht man διὰ in *instrumentalem* Sinne, dann wäre das Kindergebären für Frauen soteriologisch entscheidend, stellt also ihr Heilmittel bzw. ihren Heilsweg dar. So versteht es z. B. MERZ, *Selbstausslegung*, 295 f., laut der der Verfasser des 1 Tim hier einen „soteriologischen Sonderweg“ für Frauen (neben zwei weiteren für Amtsträger und Reiche, ebd. 298 f.) eröffnet. Anders z. B. ROLOFF, 1 Tim, 141 f., laut dem das Gebären der Kinder jenes Geschehen darstellt, „durch das hindurch der Weg der Frau zur Rettung führt, das aber andererseits die Rettung für diese nicht vorstellen kann“. Mit διὰ wären dann *die begleitenden Umstände* der Rettung der Frau bezeichnet.

183 Vgl. JEREMIAS, *Past*, 22.

184 MERZ, *Amore Pauli*, 290.

185 Vgl. v. a. Ignatius, *Smyr* 13,1 und dazu WAGENER, *Ordnung*, 127 f. Skeptisch MARSHALL, *Past*, 578.

ausschließen.¹⁸⁶ Einen „Jungfrauenstand“ (παρθένου) erwähnt der Verfasser erst gar nicht, vielleicht um den Widerspruch zu 1 Kor 7 nicht überzustrapazieren.

3.3.3 *Alles Essbare ist gut (auch der Wein?): die Argumentation mit der Genesis II*

Auch im Falle der Nahrungsmittel führt der Verfasser die Genesis an. Nahrungsaskese wird verworfen, weil doch Gott die Speisen zum Verzehr erschaffen habe (1 Tim 4,3: ὁ ὁ θεὸς ἔκτισεν εἰς μετάλγηψιν). Sollte dies auf die Erschaffung der Tiere anspielen (Gen 1,20 – 25; vgl. 2,19 f. sowie 9,1 – 3), dann ist damit gerade auch das Fleisch gemeint. Begründet wird dies jedenfalls zunächst mit der Tatsache, dass *alle* Schöpfungswerke Gottes gut sind (1 Tim 4,4),¹⁸⁷ sodann mit den Danksagungen (4,5). Die Genesis bietet also im Falle der Ehe wie im Falle der Nahrung den entscheidenden Bezugspunkt.¹⁸⁸

Allerdings gehört der Rekurs auf die Genesis eben zur Strategie des Autors! Ein „mirror-reading“, nach dem zur gegnerischen Position die Bestreitung der Güte der Schöpfung gehört habe, ist m.E. methodisch fragwürdig! Vermutlich haben die Gegner im Sinne des Paulus auf Fleisch und Wein wie auch auf die Eheschließung verzichtet, ohne damit die Güte der Schöpfung in Frage gestellt zu haben.

Mit *Wein* ist der 1 Tim aber offenbar etwas vorsichtiger. Gerade bei den sesshaften „Amtsträgern“ ist die Verfallenheit an den Wein ein echtes Ausschlusskriterium.¹⁸⁹ Akzeptiert der Verfasser also Weinsaskese? Offenbar nicht, denn in 1 Tim 5,22 f. wendet sich der pastorale Paulus direkt an Timotheus. Wieder geht es um das „Amt“: Timotheus solle niemand vorschnell die Hände auflegen und nicht an fremden Sünden teilhaben. Und weiter:

186 So auch HORRELL, *Discipling Performance*, 119. WAGENER, *Ordnung*, 229 postuliert einen spiritualisierten „Witwen“-Begriff und also eine asketische Lebensform für Frauen. Der Autor des 1 Tim führe ein Kriterium zur Zulassung zum Witwenstand ein, das ursprünglich aus dem „Lob der ehelichen Gemeinschaft“ stammt („Frau *eines* Mannes“). Das ursprünglich asketische „Witwenamt“ werde damit den Qualifikationen von Ämtern angeschlossen, die von Ehemännern und Hausvorstehern („Männer *einer* Frau“) ausgeübt werden. In dieselbe Richtung geht ZELLER, 1 Kor, 276.

187 πᾶν κρίσμα θεοῦ καλόν, vgl. damit Gen 1,31 LXX: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς τὰ πάντα, ὅσα ἐποίησεν, καὶ ἰδοὺ καλὰ λίαν.

188 COLLINS, *Past*, 119, mit Recht: „The Pastor’s words on the reception of God’s gifts with a prayer of thanksgiving specifically pertain to the gift of food. They can readily be extended to the use of sex within marriage“.

189 1 Tim 3,3 = Tit 1,7 (vom Episkopos): μὴ πάροινον, 1 Tim 3,8 (vom Diakonos): μὴ οἶνον πολλῶ (!) προσέχοντας. Vgl. Tit 2,3 (alte Frauen). Dem Gebrauch von „ein wenig Wein“ (5,23) stehen diese Aussagen gerade nicht im Wege. Vgl. CORRINGTON STREETE, *Askesis*, 310: „[...] but they are not prohibited from drinking wine altogether“.

- 22 c Bewahre dich selbst rein (σεαυτὸν ἄγνὸν τήρει).
 23 a Trinke hinfort nicht mehr (nur) Wasser (μηκέτι ὑδροποτεῖ),
 b sondern gebrauche ein wenig Wein (ἀλλὰ οἶνον ὀλίγον χρῶ)
 c wegen (διὰ) deines Magens und deiner häufigen Krankheiten.

Bemerkenswert ist hier zunächst, dass Timotheus im Hinblick auf Wein als *echter Asket* dargestellt wird: bisher hat er ausschließlich Wasser getrunken!¹⁹⁰ Vielleicht hängt dies damit zusammen, dass Timotheus laut Röm 16,21 bei Paulus ist, als dieser den Römerbrief – mit seinem Rat, auf Wein wie auf Fleisch zu verzichten (14,21, s. o.) – schrieb. In jedem Fall wird Timotheus als junger Mann (4,12), Asket (5,23) und Träger des (Ordinations-)Charismas (4,14) angesprochen.

Auffällig ist nun der gegenüber 4,3 – 5 veränderte Ton.¹⁹¹ Jede Anspielung an die Genesis fehlt, vom Wein als einer unter εὐχαριστεῖν empfangenen Schöpfungsgabe ist keine Rede, er wird nur als Medizin¹⁹² zugestanden – aber immerhin. Timotheus soll mit seiner bisherigen Praxis der Abstinenz brechen¹⁹³ und „wenig Wein gebrauchen“. Der Widerspruch zu Röm 14,21, aber auch zu 13,13 wäre vermutlich zu groß, würde „Paulus“ Timotheus im Sinne von Ps 104,15 oder Jes 25,6 zu fröhlichem Weingenuss ermuntern. Dennoch ist mit 1 Tim 5,23 einer unter Berufung auf Paulus propagierten Weinaskese ebenso der Riegel vorgeschoben wie mit 4,3 – 5 einem entsprechend begründeten Fleischverzicht.

Vermutlich geht es hier wie in Röm 14 um die Mahlfeiern der Gemeinde. In diesem Falle würde der Verfasser gegenüber einer asketischen Eucharistiepraxis (wie aus dem lukianischen Doppelwerk erschließbar, s. o.) für maßvollen (!) Weingenuss bei der Eucharistie plädieren.¹⁹⁴

190 μηκέτι bedeutet „ab jetzt nicht mehr, nicht weiter“ (BAUER/ALAND, Wörterbuch, 1049 f.). ὑδροποτεῖν (ebd. 1661): „Wasser trinken v. abstinenter Lebensweise“. Den Gegensatz bildet ὄνω διακρῆσθαι (Belege ebd.). Weiter bei STEIN, Mahlfeiern 193. DIBELIUS/CONZELMANN, Past, 62 f., übersetzen daher treffend: „Bleibe nicht beim Wassertrinken, sondern nimm etwas Wein zu dir“. V. 23 setze voraus, „dass die Neigung zur Abstinenz bei dem fingierten oder den wirklichen Adressaten vorhanden ist“. WOHLBERG, Past, 194 vermutet historisierend, dass Timotheus es mit dem Fasten vor der Handauflegung (5,22!) zu weit trieb, so dass seine Gesundheit darunter zu leiden in Gefahr stand.

191 Vgl. ROLOFF, 1 Tim, 315.

192 COLLINS, Past, 149 f., verweist auf bB.Bat 58b und bBer 35b sowie bSanh 70b.

193 Überzeugend STEIN, Mahlfeiern, 192 f.: Der Briefautor fordere von Timotheus den *Bruch* mit seiner bisherigen Praxis der Abstinenz („Bruch mit der Wasserpraxis“), Timotheus solle keineswegs Wasser zuweilen mit Wein ergänzen, sondern ersetzen.

194 So STEIN, Mahlfeiern, 194.

3.3.4 Anti-Askese oder Gegen-Askese?

Nun hat die anti-asketische Ausrichtung des 1 Tim allerdings eine weitere Facette. Denn zwar bekämpft der Autor alleinstehende Frauen und Nahrungsaskese, er entwirft aber auch das Ideal eines maßvollen, selbstbeherrschten Lebens in Zucht und Ordnung. Diesem Ideal soll zunächst der Adressat selbst genügen; der letztlich nicht sesshafte Timotheus soll ja – wie auch Titus – zum *τύπος* der Gläubigen vor Ort werden (1 Tim 4,12; Tit 2,7). Vorbildlich sollen sein Lebenswandel, seine Liebe, sein Glaube sowie die „Reinheit“ (*ἀγνεΐα*) des Timotheus sein. Vermutlich lebte ja Timotheus als Wandermissionar ehelos und blieb so auch im Gedächtnis der jungen Kirche, doch der Autor des 1 Tim präsentiert nicht konkret seine Ehelosigkeit, sondern seine *ἀγνεΐα* das Vorbild für andere – ein Begriff, der zwar auch konkret sexuelle Enthaltsamkeit, aber eben auch „reine Gesinnung“, persönliche Integrität o.ä. meinen und also ebenso auf Verheiratete angewendet werden kann.¹⁹⁵ Nicht die zölibatäre Lebensform des Apostelschülers soll kopiert werden, sondern sein selbstbeherrschtes, aber moderates Verhalten.

Daher überrascht es nicht, wenn der Autor im selben Zusammenhang der „körperlichen Übung“ (*σωματικὴ γυμνασία*) – worunter sicherlich v. a. die kurz zuvor in 4,3 angedeutete Sexual- und Nahrungsaskese fällt¹⁹⁶ – nur sehr begrenzten Nutzen zugesteht und Timotheus statt dessen auffordert, sich selbst im Hinblick auf die *Frömmigkeit* zu „trainieren“ (4,7: *γύμναζε δὲ σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν*), denn deren „Nutzen“ sei die Verheißung hiesigen wie künftigen Lebens. Dazu gehören nicht zuletzt die gottesdienstlichen Pflichten des Vorlesens, der Ermahnung und der Lehre (4,13), schließlich ist Timotheus Träger des ihm unter Handauflegung verliehenen Charismas,¹⁹⁷ was aber einschließt, dass er auch sichtbare *Fortschritte* machen sollte.¹⁹⁸ In dieselbe Richtung deutet auch die vom Autor mehrfach bemühte agonale Metaphorik.¹⁹⁹

Im Hinblick auf die Ekklesia umfasst diese „Übung“ beispielsweise die Zähmung von Zorn und Streit unter Männern (2,8), den Verzicht der Frauen auf prachtvolle Kleidung und Schmuck (2,9 f., vgl. 5,2), außerdem Selbstwahrnehmung (4,8), Genügsamkeit (6,6), Freigiebigkeit (6,18) usw. Mit G.

195 BAUER/ALAND, Wörterbuch, 18, gibt u. a. als Bedeutung an: „d. Reinheit v. reiner Gesinnung“, „spez. d. Keuschheit“ (Josephus, *Ant* III 78), für 1 Tim 5,2: „in aller Züchtigkeit“, aber auch „kultische Reinheit“ usw.

196 So mit vielen anderen BROX, Past, 172 f.

197 Zu den Einzelproblemen von 1 Tim 4,14 vgl. HOFIUS, Ἐπίθεσις.

198 So in 4,15: *ἵνα σου ἡ προκοπὴ φανερὰ ᾖ πᾶσιν*.

199 Vgl. z. B. 1,18 (Timotheus wird ermahnt, *ἵνα στρατεύῃ ἐν αὐταῖς τὴν καλὴν στρατείαν*), 4,10 (das in V. 7 genannte Training im Hinblick auf die Frömmigkeit wird hier mit *κοπιῶμεθα* weitergeführt) sowie programmatisch 6,12 (*ἀγωνίζου τὸν καλὸν ἀγῶνα τῆς πίστεως*). ROLOFF, 1 Tim, 348, versteht τῆς πίστεως in 6,12 mit Recht als *genitivus subjectivus*: „Der Kampf, welcher der Glaube ist“.

Corrington Streete kann man also tatsächlich von „counterasceticism“ sprechen, der auf das Ideal des Hauswesens hingeeordnet ist.²⁰⁰ Die Absicht des Verfassers ist deutlich: Sein Kampf gegen Sexual- und Nahrungsaskese soll keineswegs im Sinne eines Plädoyers für Laxheit oder Verweichlichung verstanden werden.

4. Ausblick: Sinnproduktion durch asketische Erzählfiguren

Der exemplarische Durchgang durch das Lukasevangelium wie den 1. Timotheusbrief hat sich im Hinblick auf die eingangs skizzierte Fragestellung als außerordentlich produktiv erwiesen. In beiden Fällen ließ sich nachweisen, dass asketischer Sinn durch literarische Techniken produziert wurde. Der altkirchlichen komplexen und kreativen Sinnproduktion mittels Kommentierung der inzwischen kanonischen Schriften sind analoge Prozesse bei der Entstehung der neutestamentlichen Spätschriften vorgelagert. Grundlegend ist hier wie dort die produktive und kritische Auseinandersetzung mit literarischen Vorlagen.

Abschließend sollen die Einzelergebnisse nicht noch einmal gebündelt werden. Statt dessen sei exemplarisch auf ein literarisches Verfahren hingewiesen, das beide Autoren einsetzen, um ihr Ziel zu erreichen, ein Verfahren, das in bisherigen Analysen asketischer Sinnproduktion m. E. noch zu wenig gewürdigt wurde: Lukas wie auch der Verfasser des 1. Timotheusbriefes produzieren asketischen bzw. anti-asketischen Sinn nicht nur mittels diskursiver Passagen, beiden ist vielmehr die literarische *Konstruktion konkreter asketischer Erzählfiguren* wichtig, wengleich diese Konstruktion unterschiedlich abgezweckt ist. Diese Erzählfiguren repräsentieren im Text vielleicht den asketischen „Körper“, den Kloppenborg in den meisten neutestamentlichen Texten vermisst hat.²⁰¹ In jedem Fall sollen diese *dramatis personae* die asketische Botschaft verkörpern.

Lukas macht den wichtigsten Jesusjünger des Zwölferkreises nicht nur zur Hauptfigur der ersten Hälfte der Apostelgeschichte, er macht ihn auch zum Prototyp des radikalen Nachfolgers, der um Jesu willen alles, gerade auch die Ehefrau, verlässt. So stellt er in der Apostelgeschichte dem ehelos lebenden Missionar Paulus den inzwischen alleinstehenden Missionar Petrus an die Seite. Petrus ist das markanteste, keineswegs aber das einzige Beispiel dieser erzäh-

200 CORRINGTON STREETE, *Askesis*, 307 u. ö., vgl. ebd. 300: „the author proposes a model of ‚true‘ asceticism, an active, social, ‚householder‘ ascetic that is based upon self-discipline in speech and conduct and upon ‚good deeds‘ (*erga kala*) appropriate to one’s station or *taxis* in society (1 Tim 5,10; Titus 2,7), rather than upon liberation from any social *taxis* in the name of a disciplined autonomy“. Vgl. ebd. 314: „This is *askesis* as *eusebeia*“.

201 Vgl. dazu oben unter 1.

lerischen Strategie des Lukas, mögliche Ehepartner unsichtbar zu machen (Philippus), missionierende Ehepaare in den Hintergrund treten zu lassen (Aquila und Priszilla) und dafür offenbar ehelos lebende geisterfüllte Missionare, aber auch sesshafte alleinstehende Frauen stark ins Licht zu rücken. Diese Strategie setzt Lukas meist nicht in Form *direkter* Charakterisierungen um.²⁰² Vielmehr fungieren die entsprechend redaktionell überarbeiteten und vereinheitlichten Jesuslogien im Evangelium (s. o. zu Lk 14,20.26; 16,18; 17,26–30; 18,28 f. und 20,34–36) als eine Art „Lesehilfe“, ein Interpretationsrahmen, innerhalb dessen die Leserinnen und Leser des Doppelwerkes die Erzählfiguren quasi als deren Verkörperungen „asketisch“ verstehen müssen.

Redaktionell „vereinheitigte“ Logien Jesu produzieren asketischen Sinn in narrativen Partien – diese Strategie setzt Lukas auch im Hinblick auf die Nahrungsaskese ein: Jesu Vorhersage, dass seine Jünger abstinent leben werden, wenn der Bräutigam von ihnen genommen ist (Lk 5,35), seine Verzichtserklärung beim letzten Mahl, die die Festzeit des „Essens und Weintrinkens“ (7,34) beendet und das Mahl der Gottesherrschaft erst für die Zukunft ankündigt (22,15–18/30), die Begrenzung seiner ἀνάμνησις auf das Brotbrechen (22,19), die negative Bewertung von Alkoholgenuss und Rausch – wenn Lukas in der Apostelgeschichte exemplarisch vom Brotbrechen der Ekklesia erzählt (Apg 2,42.46; 20,7–11, vgl. Lk 24,30–35), muss der Leser dies „asketisch“ verstehen.

Der Verfasser des *1. Timotheusbriefes* dagegen lässt „Paulus“ einen Brief an den jungen, wie er selbst asketisch lebenden Wandermissionar Timotheus schreiben, dessen Neigung zu körperlicher Ertüchtigung durch Askese er in andere Bahnen zu lenken versucht, zumal Timotheus bis auf weiteres in der Ekklesia in Ephesus bleiben, also temporär sesshaft werden soll. Dort sollen in Zukunft Gegner ihr Unwesen treiben, die das Heiraten und bestimmte Speisen verbieten. Der Verfasser stellt sich nun sowohl die ortsgebundenen Funktionsträger als auch die einzelnen Gemeindemitglieder der Ortskirche definitiv auf andere Weise „asketisch“ vor als die Missionare der ersten Generation. Was die Wandermissionare den von ihnen gegründeten sesshaften Ortsgemeinden hinterlassen, ist laut dem 1 Tim gerade *nicht* das radikale Ethos, alles um Jesu willen zu verlassen, sondern sind Verhaltensregeln für das Leben im „Hauswesen Gottes“ (1 Tim 3,15), um ein ruhiges und stilles Leben führen zu können in aller

202 Dies deutet darauf hin, dass sich einige seiner Erzählfiguren hierfür nicht unmittelbar eigneten, sondern entsprechend „umfrisirt“ werden mussten; wiederum ist Petrus das beste Beispiel, das gilt aber auch für Philippus. Allerdings unterlässt es Lukas auch im Falle des Paulus, dessen Ehelosigkeit eigens herauszustellen (anders Paulus selbst in 1 Kor 7,7, s. o.). Eine solche eindeutige und explizite Charakterisierung hätte vermutlich im Falle der anderen Missionare der Apg Erklärungsbedarf geweckt. Eine Ausnahme bilden die explizit so bezeichneten Witwen (Lk 2,37: Hanna; 7,12; 21,2 f.; Apg 6,1; 9,39.41) und Jungfrauen (1,27: Maria; 21,9: die Töchter des Philippus). Offen bleibt dies z. B. im Falle der Lydia und anderer namentlich genannter Frauen der Apg (s. o.).

Frömmigkeit und Ehrbarkeit (2,2). Wer also meint, die Lebensform der Gründungsgeneration fortsetzen oder nachahmen zu sollen, hat diesen von „Paulus“ persönlich in Gang gesetzten und von Timotheus in der Ortskirche umgesetzten Transformationsprozess nicht verstanden. Aus dem Apostel, der wünschte, alle wären ehelos wie er, und der um des im Gewissen schwachen Gemeindebruders willen in Ewigkeit weder Fleisch essen noch Wein trinken wollte, ist das Urbild (ὑποτύπωσις) der geretteten Sünder geworden (1 Tim 1,16). Timotheus wiederum soll keineswegs durch Nahrungsaskese und Ehelosigkeit, also durch „körperliche Ertüchtigung“ zum Vorbild (τύπος) der Glaubenden werden, sondern durch „Übung für die Frömmigkeit“ bzw. durch Wort, Lebenswandel, Liebe, Glauben und reine Gesinnung (4,12).

Mit den Stichworten „Vorbild“ und „Nachahmung“ sind wir offensichtlich am entscheidenden Punkt. Paulus hatte die von ihm gegründeten Ekklesien mehrfach aufgefordert, ihn *nachzuahmen*²⁰³, und gerade Timotheus (!) sollte die Korinther an „meine Wege in Christus Jesus“ erinnern (1 Kor 4,17). Das *konnte* man durchaus auf die asketische Lebensweise des Apostels, z. B. seine Ehelosigkeit und den Verzicht auf Fleisch und Wein beziehen (vgl. 1 Kor 7,8 f. und 8,13).²⁰⁴ Der pastorale Paulus wendet sich demgegenüber an eben diesen Timotheus und erteilt ihm Weisungen für die Ekklesien, die gerade auf einen anderen Lebensstil und eine andere Form von „Askese“ hinauslaufen. Auch hier fungieren die Pastoralbriefe als „Selbstkorrektur“ des Apostels und haben Auswirkung auf das Verständnis der anderen Paulusbriefe. „Nachahmung“ des Apostels bedeutet nun gerade *nicht*, dass dessen Ehelosigkeit und Nahrungsaskese in den Ekklesien vor Ort praktiziert werden. Der Lebensstil des „Gründervaters“ (vgl. 1 Kor 4,15) wie der seiner „Mitarbeiter“ gehört damit der Vergangenheit an.

Literatur

AUNE, D.E., Luke 20:34–36: A „Gnosticized“ Logion of Jesus?, in: H. Lichtenberger (Hg.), *Geschichte – Tradition – Reflexion III*, FS M. Hengel, Tübingen 1996, 187–202.

BAUER, W./ALAND, K.u.B., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin/New York⁶ 1988.

203 Vgl. dazu v. a. Phil 3,17 (σμιμηταί μου γίνεσθε); 1 Kor 4,16 (μιμηταί μου γίνεσθε); 11,1 (μιμηταί μου γίνεσθε καθὼς καὶ ὁ Χριστοῦ), außerdem Gal 4,12 (γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι καὶ ἡμεῖς ὡς ὑμεῖς), ferner 1 Thess 1,6 f. (καὶ ὑμεῖς μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε) und 2,14.

204 Dies gilt insbesondere für 1 Kor 11,1: Nicht nur sagt Paulus hier von sich, er selbst ahme Christus nach, die Aussage steht zudem im Kontext der Götzenopferfleischdebatte und nicht allzu weit von 1 Kor 7 entfernt. Dass man dieser Passage nicht alleine die Nachahmung von „Selbsterniedrigung, Gehorsam und Dienstbereitschaft“ (so ZELLER, 1 Kor, 348) entnahm, sondern auch konkret die der oben genannten asketischen Praktiken, lag nahe.

- BERGER, K., Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung, Heidelberg²1984.
- , Jesus als Nasoräer/Nasiräer, in: Ders., Tradition und Offenbarung. Studien zum frühen Christentum, hg. von M. Klinghardt, Tübingen 2006, 503–513.
- BIEBERSTEIN, S., Verschwiegene Jüngerinnen – vergessene Zeuginnen. Gebrochene Konzepte im Lukasevangelium, NTOA 38, Freiburg/Göttingen 1998.
- BLICKENSTAFF, M., „While the Bridegroom is With Them“. Marriage, Family, Gender and Violence in the Gospel of Matthew, JSNT.SS 292, London/New York 2005.
- BOYARIN, D., A Radical Jew. Paul and the Politics of Identity, Berkely/Los Angeles 1994.
- BROX, N., Die Pastoralbriefe, RNT, Regensburg⁵1989.
- CAMPENHAUSEN, H.v., Die Askese im Urchristentum, in: Ders., Tradition und Leben. Kräfte der Kirchengeschichte, Aufsätze und Vorträge, Tübingen 1960, 114–156.
- CHEPEY, S., Nazarites in Late Second Temple Judaism, AJEC 60, Leiden/Boston 2005.
- CLARK, E.A., Reading Renunciation. Asceticism and Scripture in Early Christianity, Princeton, NJ, 1999.
- , Asceticism, Class, and Gender, in: V. Burrus (ed.), A People's History of Christianity II. Late Ancient Christianity, Minneapolis, MN, 2005, 27–45.
- COLLINS, R.F., I & II Timothy and Titus. A Commentary, NTL, Louisville/London 2002.
- CORRINGTON STREETE, G., Askesis and Restistance in the Pastoral Letters, in: Vaage/Wimbush, Asceticism, 299–317.
- 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, 2011, 254–276.
- DIBELIUS, M./CONZELMANN, H., Die Pastoralbriefe, HNT 13, Tübingen⁴1966.
- ECKEY, W., Das Lukasevangelium I–II. Unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Neukirchen-Vluyn 2004.
- FLETCHER-LOUIS, C.H.T., Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology, WUNT III/94, Tübingen 1997.
- HEIL, C., Lukas und Q. Studien zur lukanischen Redaktion des Spruchevangeliums Q, BZNW 111, Berlin/New York 2003.
- HOFIUS, O., ἐπίθεσις τῶν χειρῶν τοῦ πρεσβυτέρου. Erwägungen zu der Ordinationsaussage 1 Tim 4,14, in: Ders., Exegetische Studien, WUNT 223, Tübingen 2008, 173–186.
- HORRELL, D.G., Disciplining Performance and „Placing“ the Church. Widows, Elders and Slaves in the Household of God (1 Tim 5,1–6,2), in: K.P. Donfried (ed.), 1 Timothy Reconsidered, Leuven 2008, 109–134.
- HORN, F.W., Paulus, das Nasiräat und die Nasiräer, in: NT 39, 1997, 117–137.
- JEREMIAS, J., Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen⁴1967.
- , Die Briefe an Timotheus und Titus, NTD 9, Göttingen 1981.
- JEWETT, R., Romans. A Commentary, Hermeneia, Minneapolis, MN, 2007.
- KELHOFFER, J., The Diet of John the Baptist. „Locusts and Wild Honey“ in Synoptic and Patristic Interpretation, WUNT 176, Tübingen 2005.
- KLEIN, H., Das Lukasevangelium, KEK I/3, Göttingen 2006.

- KLINGHARDT, M., Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht, in: EC 3, 2012, 33–58.
- KLOPPENBORG, J.S., Making Sense of Difference. Asceticism, Gospel Literature, and the Jesus Tradition, in: Vaage/Wimbush, Asceticism, 149–156.
- KRETSCHMAR, G., Ein Beitrag zur Frage nach den Ursprung frühchristlicher Askese, in: ZThK 61, 1964, 27–67.
- LEINHÄUPL-WILKE, A., Zu Gast bei Lukas: Einblicke in die lukanische Mahlkonzeption am Beispiel von Lk 7,36–50, in: M. Ebner (Hg.), Herrenmahl und Gruppenidentität, QD 221, Freiburg etc. 2007, 91–120.
- LINDEMANN, A., Der Erste Korintherbrief, HNT 9/1, Tübingen 2000.
- LOHFINK, G., Jesus von Nazareth. Was er wollte, wer er war, Freiburg etc. 2011.
- LUZ, U., Das Evangelium nach Matthäus I–IV, EKK I/1–4, Zürich etc. 2002 ff.
- MACH, M., Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit, TSAJ 34, Tübingen 1992.
- MARSHALL, H., A Critical and Exegetical Commentary on the Pastoral Epistles, Edinburgh 1999.
- MELZER-KELLER, H., Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen, HBS 14, Freiburg etc. 1997.
- MENGE, H., Langenscheidts Großwörterbuch griechisch-deutsch, Berlin etc. ²²1973.
- MERKLEIN, H., Der erste Brief an die Korinther II, ÖTK 7/2, Gütersloh/Würzburg 2000.
- MERZ, A., Die fiktive Selbstausslegung des Paulus. Intertextuelle Studien zur Intention und Rezeption der Pastoralbriefe, NTOA 52, Göttingen/Fribourg 2004.
- , Amore Pauli: Das Corpus Pastorale und das Ringen um die Interpretationshoheit bezüglich des paulinischen Erbes, in: ThQ 187, 2007, 274–294.
- MICHEL, O., Der Brief an die Römer, KEK 4, Göttingen ⁵1978.
- NEUBRAND, M., Israel, Die Völker und die Kirche. Eine exegetische Studie zu Apg 15, SBB 55, Stuttgart 2006.
- NIEDERWIMMER, K., Askese und Mysterium. Über Ehe, Ehescheidung und Eheverzicht in den Anfängen des christlichen Glaubens, FRLANT 113, Göttingen 1975.
- OBERLINNER, L., Der erste Timotheusbrief, HThK XI 2,1, Freiburg etc. 1994.
- OTT, K., Die prophetischen Analogiehandlungen im Alten Testament, BWANT 185, Stuttgart 2009.
- 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, 167–205.
- PETERSON, E., Einige Beobachtungen zu den Anfängen der christlichen Askese, in: Ders., Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen, Darmstadt 1982, 209–220.
- ROLOFF, J., Die Apostelgeschichte, NTD, Göttingen 1981.
- , Der erste Brief an Timotheus, EKK XV, Neukirchen/Zürich 1989.
- SCHÜRMAN, H., Der Einsetzungsbericht Lk 22,19–20 II, NtA 20, Münster 1970.
- SCHWEMER, A.M., Das Problem der Mahlgemeinschaft mit dem Auferstandenen, in: C. Grappe (Hg.), Le repas de Dieu, WUNT 169, Tübingen 2004, 187–226.

- SEIM, T.K., *The Double Message. Patterns of Gender in Luke-Acts*, Edinburgh 1994.
- , *Children of the Resurrection. Perspectives on Angelic Asceticism in Luke-Acts*, in: Vaage/Wimbush, *Asceticism*, 115–126.
- , *The Virgin Mother. Mary and Ascetic Discipleship in Luke*, in: A.-J. Levine (ed.), *A Feminist Companion to Luke*, Cleveland, OH, 2001, 89–105.
- STEIN, H.J., *Frühchristliche Mahlfeiern. Ihre Gestalt und Bedeutung nach der neutestamentlichen Briefliteratur und der Johannesoffenbarung*, WUNT II/255, Tübingen 2008.
- STUHLMACHER, P., *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen ²1997.
- SULLIVAN, K.P., *Wrestling With Angels. A Study of the Relationship Between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament*, AGAJU 55, Leiden/Boston 2004.
- THEOBALD, M., *Paschamahl und Eucharistiefeyer. Zur heilsgeschichtlichen Relevanz der Abendmahlsszenarie bei Lukas (Lk 22,14–38)*, in: M. Theobald/R. Hoppe (Hg.), „Für alle Zeiten zur Erinnerung“ (Jos 4,7). Beiträge zu einer biblischen Gedächtniskultur, FS F. Mußner, SBS 209, Stuttgart 2006, 133–180.
- , *Leib und Blut Christi. Erwägungen zu Herkunft, Funktion und Bedeutung des sogenannten „Einsetzungsberichts“*, in: M. Ebner (Hg.), *Herrenmahl und Gruppenidentität*, QD 221, Freiburg etc. 2007, 121–165.
- VAAGE, L.E./WIMBUSH, V.L. (ed.), *Asceticism, and the New Testament*, New York, NY, 1999.
- WAGENER, U., *Die Ordnung des „Hauses Gottes“. Der Ort von Frauen in der Ekklesiologie und Ethik der Pastoralbriefe*, WUNT II/65, Tübingen 1994.
- WOHLENBERG, D.G., *Die Pastoralbriefe*, KNT XIII, Leipzig ²1911.
- WOLTER, M., *Das Lukasevangelium*, HNT 5, Tübingen 2008.
- ZELLER, D., *Der erste Brief an die Korinther*, KEK, Göttingen 2010.